

**FACULDADES INTEGRADAS DO BRASIL - UNIBRASIL
PROGRAMA DE MESTRADO EM DIREITO**

SÉRGIO ROBERTO MALUF

**REPUBLICANISMO E LIBERALISMO:
ASPECTOS DIVERGENTES E AS POSSIBILIDADES DE UM REGIME
INTERMÉDIO**

**CURITIBA
2010**

SÉRGIO ROBERTO MALUF

**REPUBLICANISMO E LIBERALISMO:
ASPECTOS DIVERGENTES E AS POSSIBILIDADES DE UM REGIME
INTERMÉDIO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito, Faculdades Integradas do Brasil – UNIBRASIL.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Augusto Maliska.

**CURITIBA
2010**

M261

Maluf, Sérgio Roberto.

Republicanismo e liberalismo: aspectos divergentes e as possibilidades de um regime intermédio/Sérgio Roberto Maluf. – Curitiba:UniBrasil, 2010.

151p. ; 29 cm.

Orientador: Marcos Augusto Maliska.

Dissertação (mestrado) – Faculdades Integradas do Brasil – UniBrasil, Mestrado em Direitos Fundamentais e Democracia, 2010.
Inclui bibliografia.

1. Direito – Dissertação. 2. Republicanismo. 3. Liberalismo I. Faculdades Integradas do Brasil. Mestrado em Direitos Fundamentais e Democracia.
II. Título.

CDD 340

TERMO DE APROVAÇÃO

SÉRGIO ROBERTO MALUF

REPUBLICANISMO E LIBERALISMO: ASPECTOS DIVERGENTES E AS POSSIBILIDADES DE UM REGIME INTERMÉDIO

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Direito, Programa de Mestrado, Faculdades Integradas do Brasil – Unibrasil, pela seguinte banca examinadora:

Orientador: Prof. Dr. MARCOS AUGUSTO MALISKA
Programa de Mestrado em Direito, Faculdades Integradas do Brasil – Unibrasil.

Membros: Profa. Dra. ANA PAULA TOSTES
James Madison College, Michigan State University – IMC/MSU (EUA)

Prof. Dr. MARCO AURÉLIO MARRAFON
Programa de Mestrado em Direito, Faculdades Integradas do Brasil – Unibrasil.

Curitiba, 13 de julho de 2010.

Dedico este trabalho àquela que, por certo, mais sofreu com minha ausência: Gyslayne, minha esposa. Chegado ao fim de tão penoso caminho, retorno aos seus braços, de onde dei escapadela para aliar-me ao saber. Pela espera, paciência e compreensão, devoto-lhe amor sincero e admiração que não tem limites.

AGRADECIMENTOS

Dois agradecimentos, pessoais, merecem destaque: Luiz Henrique Maluf e André Luiz Maluf de Araújo. O primeiro, irmão. Palavra a que nada mais teria que ser acrescentado. Mas gosto de complementá-la acoplando algo que muitos irmãos demoram a entender: irmão-amigo. Incansável no “carreto” de obras do exterior. Peso que, espero meu irmão, tenha se transformado em saber. O segundo, primo-irmão, confidente e mentor de visitas a livrarias e sebos, fazendo crescer em mim o desejo de aprender.

No plano acadêmico, amigos que propiciaram debates interessantes em sala de aula e professores que, mais do que superioridade de Grau, demonstraram companheirismo, dedicação e conhecimento. Falar de Clemerson Merlin Clève, meu tutor em início, seria algo como dizer que o céu é azul. Sintetizo a dedicação que tanto me encantou em dois professores: Dr. Marcos Augusto Maliska, orientador e companheiro, e Msc. Andréa Rollof Lopes, que subtraiu parcela do verão para deitar olhos sobre este trabalho.

A partir de uma nota “zero”, a decisão firme de obter o Grau de Mestre. Acho que devia isto a meu pai, minha mãe e minha vó. Afinal, me criaram e se esforçaram para que eu fosse capaz de obter mais do que tão rasa avaliação. Ou, palavras outras, que eu fosse capaz de demonstrar aos meus filhos que o caminho do aprendizado tem alguns espinhos, mas regozija àquele que se atreve a atravessá-lo.

Criar (e também descobrir) significa sempre
quebrar uma regra; seguir a regra é mera rotina,
mais do mesmo – não um ato de criação
Zygmunt Bauman

SUMÁRIO

RESUMO	viii
ABSTRACT	ix
INTRODUÇÃO	1
1. REPUBLICANISMO	8
1.1 O REPUBLICANISMO NEO-ATENIENSE.....	12
1.2 REPÚBLICA ROMANA.....	30
1.3 RENASCIMENTO REPUBLICANO	43
2. A LEITURA LIBERAL	58
2.1 O LIBERALISMO FILOSÓFICO INGLÊS NA CONSTRUÇÃO DE LOCKE	63
2.2 LIBERALISMO FRANCÊS: DE MONTESQUIEU A BENJAMIN CONSTANT.....	71
2.3 LIBERALISMO DOUTRINÁRIO E A DEMOCRACIA DE TOCQUEVILLE	87
3 UM REGIME INTERMÉDIO	98
3.1 O REPUBLICANISMO MODERNO	100
3.2 O LIBERALISMO REMODELADO DE JOHN RAWLS.....	111
3.3 O LIBERALISMO REPUBLICANO DE RICHARD DAGGER.....	122
CONCLUSÃO	135
Referências Bibliográficas	144

RESUMO

A pesquisa aqui realizada procura identificar os regimes republicanos e liberais para que, considerada a virtude-cívica e busca do bem-comum por um, e a preservação da liberdade individual por outro, possa colocá-los em cotejo. A noção de um bem geral, impondo condutas ao indivíduo em homogeneidade a ambientes multiculturais, veio encontrar no pensamento liberal oposição, fazendo surgir um individualismo que importa na busca da felicidade pelo próprio indivíduo, sem que venha dizer a outros como devem se portar e, via inversa, não aceitando intervenções na sua esfera decisória. Do conflito, passados períodos característicos do republicanismo e do liberalismo, surgem propostas de regimes intermédios, já explicitadas por Maynor (alinhado com Pettit e Skinner), Rawls e Dagger. Nem somente o bem-comum, ou tampouco o plano individual acima de tudo. O regime intermédio vê o indivíduo, em suas características, inserido em uma sociedade, em convívio que importa em reciprocidade de direitos e deveres. Os desejos de uns, então, são delimitados pelos desejos dos outros, em organização social que, centrada, é ofertada como melhor forma de convívio.

Palavras-chave: republicanismo, liberalismo, virtude cívica, bem-comum, autonomia, liberdade.

ABSTRACT

The research undertaken here seeks to identify the schemes that Republicans and Liberals propose. Considered the civic virtue, and the search for a common good, in one hand, and the preservation of individual liberty on the other, we can put those schemes in comparison. The notion of a general welfare with individual acting shaped by the common good (a kind of homogeneity that confronts the multicultural environments) was opposite by the Liberal doctrine, improving the individualism that matters in the pursuit of happiness by the individual himself, without one general through or conception of good that say how they should behave and, via reverse, not accepting interventions in their decision-making sphere. By the conflict, over the classics periods of Republicanism and Liberalism, appear intermediate proposals, as explained by Maynor (aligned with Pettit and Skinner), Rawls and Dagger. Not only the common good, or neither the individual sphere above all. The intermediate regime sees the individual in their characteristics, inserted into a society in which living matter reciprocity of rights and duties. The wishes of some, then, are delimited by the desires of others, into balanced social organization that is offered as the best way of living.

Key-words: republicanism, liberalism, civic virtue, general good, autonomy, freedom.

INTRODUÇÃO

A vida em comunidade é prática adotada pelo homem quando presentes processos e estruturas onde se possam verificar ações concretas (onde ação deve ser entendida como ato cultural, resultante de interação com o meio em que se vive e dele apreendendo experiências), compostas, segundo Talcott PARSONS, por subsistemas que determinam seus exatos contornos¹. Do sistema de ações, ou sistema social, temos cada membro como ator e objeto de orientação, participante da sociedade, ou, em palavras outras, de um sistema integrativo de ações (o ator tem seus próprios objetivos, ideias, atitudes, ao tempo em que também é referencial para outros atores).

Possível, assim, ter o conceito de sociedade traçado por PARSONS: “um tipo de sistema social, em qualquer universo de sistemas sociais, e que atinge o mais elevado nível de auto-suficiência, como um sistema, com relação aos seus ambientes”². Em um sistema de ações que compõe um sistema social, considerada a integração entre sujeito ator e sujeito objeto, nota-se a ascensão de padrões que, a tempo em que formam o ato cultural, orientam e referenciam as ações. Daí que, “quando um agregado qualquer tiver reduzido a cooperação de seus membros a padrões habituais e voluntários e desenvolvido consciência de grupo, terá de ser classificado como sociedade”³. Ralph LINTON ensina, com base nos padrões, que são eles os elementos constitutivos do sistema social, ou seja, é “a soma total dos padrões ideais que controlam o comportamento recíproco dos indivíduos e dos indivíduos em relação à sociedade”⁴.

¹ PARSONS, Talcott. Sociedades. Perspectivas evolutivas e comparativas. Trad. de Dante Moreira Leite. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli, 1969. p. 16-19. Toda ação é composta por quatro subsistemas: o “organismo”, a “personalidade”, o “sistema social” e o “sistema cultural”, resultando em esquema geral do campo de ação que pode ser utilizado para análise dos sistemas sociais. Assim, o sistema de ação que compõe uma sociedade resultará de quatro categorias: 1) padrões que controlam o sistema; 2) integração interna do sistema; 3) a orientação para realização dos objetivos do sistema; 4) adaptação ao ambiente externo da ação.

² Ibidem, p. 21.

³ LINTON, Ralph. O homem: uma introdução à antropologia. 11. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1981. p. 100.

⁴ Ibidem, p. 109.

São estes padrões que, ao final, determinam a organização coletiva, expressando “valores, bem como normas e regras diferenciadas e particularizadas”⁵. Possível iniciar, assim, a identificação dos indivíduos pertencentes e não-pertencentes à coletividade, através das referências culturais que adotadas como padrões, determinam condutas – atuando como referenciais – e, ao compor um sistema normativo, importam em controle e sanções aos membros, legitimadas estas últimas, sempre, pelas inter-relações sociais necessárias e também pela existência de um sistema cultural de padrões definidos.

Tem-se a preservação da espécie com o desenvolvimento de “processos de convivência, reprodução, acasalamento e defesa”⁶ que resultam na vida em sociedade ou grupos que, para o homem, passaram a representar uma “relação dotada de significado”⁷. É convívio que, para além de grupamento protetivo, passa a desenvolver razões outras de existência, culturalmente valoradas, importando em observância dos padrões e da aprovação de atos de acordo com eles e reprovações para aqueles em desacordo. Tais sanções começam a exigir a presença de liderança que as determine quando não também que as observe.

Assim, podemos visualizar já em sociedades primitivas a definição daqueles padrões, controlados por um de seus membros (colocado em status superior ou com função de primar pelo grupo todo), através da imposição do sistema cultural (e seu núcleo normativo) ou através da distribuição de funções (visão operativa do grupamento societário), objetivando proteção e sobrevivência, a partir da interação existente em um espaço comum.

Interação que se convencionou denominar política, expressando a atividade que se dá no âmbito da *polis* (adjetivada por *politikós*), em terminologia originária da obra *Política*, de Aristóteles⁸. Inserido em um sistema social, a própria *polis* é passível

⁵ PARSONS, Talcott. Op. cit., p. 23

⁶ COSTA, Cristina. Sociologia; Introdução à ciência da sociedade. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1977, p. 1.

⁷ Ibidem, p. 3.

⁸ BOBBIO, Norberto. Teoria geral da política: A filosofia política e as lições dos clássicos. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000. p. 159.

de ser ator e objeto, diferenciando as ações políticas em formas distintas (se as ações se processam a partir do Estado ou em direção a ele⁹).

De uma forma, ou de outra o termo passou sempre a referenciar a ligação com a *polis* (com a Cidade-Estado ou posteriormente com o Estado) e, principalmente, com o poder exercido sobre os indivíduos por aquele que deve comandar, ou governar, o sistema social identificado, caracterizando-se “como uma relação entre dois sujeitos, na qual um impõe ao outro a própria vontade”¹⁰. A filosofia política focava, então, “las condiciones indispensables para individuar y configurar un orden significativo en el plano colectivo, capaz de sostenerse y desarrollarse en el tiempo”¹¹.

O fundamento do governo, ou do poder que por ele pode ser exercido, se associa às leis, explicadas de formas distintas: sob ótica cosmológica (tudo já está posto em função do cosmos), para depois passar a existir sob visão teocêntrica (o fundamento maior é a vontade divina) para chegar, enfim, ao período antropocêntrico, onde o homem passa a atuar, em forma de maior racionalidade, como ator social.

O estudo da política denota enfim, enquanto ciência, o estudo do exercício, distribuição e organização do poder no âmbito da sociedade constituída, buscando explicar, entre outras, as diferentes formas de governo¹².

Em busca histórica, parte-se do pensamento sofista, onde Atenas é a referência do mundo grego, com aqueles filósofos (apresentando-se não como pensadores, mas como mestres da retórica) alcançando elevado destaque na sociedade grega e seu sistema político: a democracia (onde “as decisões estatais se baseavam em plebiscitos e os plebiscitos por sua vez em discussões retóricas”¹³, destacando-se, por tal, aqueles que dominavam a arte do bem-falar). É neste período que mergulham os gregos em uma crise moral¹⁴, fazendo despontar as ideias de Sócrates (através de Platão) em

⁹ I *Ibidem*, p. 32-33. Palavras de Michelangelo Bovero, prefaciando a obra.

¹⁰ *Ibidem*, p. 161.

¹¹ FIORAVANTI, Maurizio. Constitucion: de la antigüedad a nuestros días. Madrid: Trotta, 2007. p. 15.

¹² DIAS, Reinaldo. Ciência Política. São Paulo: Atlas, 2008. p. 1.

¹³ ADOMEIT, Klaus. Filosofia do Direito e do Estado. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2000. v. 1 (Filósofos da Antiguidade). p. 25.

¹⁴ MUÑOZ, Alberto Alonso. O paradigma Platônico. In: MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto (coord.). Curso de filosofia política: do nascimento da filosofia a Kant. São Paulo: Atlas, 2008. p. 91-116.

oposição ao discurso utilizado pelos sofistas. Através da dialética, Sócrates busca afastar o pensamento dominante de exacerbado individualismo. A oposição aos sofistas é percebida, também em Aristóteles, ao afirmar que pretendiam os sofistas ensinar a arte da política estando, porém, “muito longe de ensiná-la verdadeiramente”¹⁵. A crítica vai até mesmo ao pensamento sofista que visualiza a facilidade de legislar, “bastando para isso uma coleção de leis bem reputadas”¹⁶.

Se a República detecta-se firmemente em Platão, é com Aristóteles que temos marcante momento da sistematização das formas (boas e más) do exercício do poder, ou das formas de governo. Visualiza-se, então, que o poder pode ser exercido por um, por alguns ou por todos e que cada qual traz seus aspectos de relevância. Aristóteles vem, assim, sistematizar o que considera uma república perfeita, sustentada através de uma ascendente classe média que não se contamina pelas paixões impregnadas nos extremos da oligarquia ou da democracia.

Mas Aristóteles também não logrou êxito, mesmo com a sistematização elaborada, surgindo novas crises na Grécia antiga. O pensamento republicano de virtude e apelo cívico passa a ser uma expectativa não atingida.

Com a expansão do Império Romano o pensamento grego vai dar em Roma, impregnando sua pujança territorial e econômica com formas republicanas de pensar. Os gregos, tão dados à filosofia, começam a demonstrar aos romanos as formas de se pensar o poder e, principalmente, de se mantê-lo. Do período romano vamos extrair ideias de Políbio e, de forma mais marcante, de Marco Túlio Cícero, em ideal republicano de melhor moldagem pela sua duração na história.

Políbio visualizava as mudanças de regime de forma cíclicas, inexoráveis, sem que nada pudesse evitar a “passagem” de um bom regime para um regime não-reto. A república, em seu entender, teria uma durabilidade maior ao garantir o exercício do poder por todos e decisões por aqueles mais aptos a governar. Cícero, profundo leitor das constituições existentes e da história grega, pugnava também por uma constituição mista, forma única de conter os desejos de todos e buscar o bem-comum. Àquele tempo, a liberdade consistiria em um sistema de leis definido que se traduzisse em

¹⁵ ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. São Paulo: Martin Claret, 2006. p. 238.

segurança ao cidadão. É com tal que se poderia participar politicamente dos assuntos públicos e conquistar os objetivos almejados pela sociedade.

Com a decadência do Império Romano, o republicanismo vem surgir na Itália renascentista através de seu maior expoente: Nicollò Machiavelli. Maquiavel, para nós outros, alinhou-se à corrente que via no homem o centro das ações, inaugurando o período antropocêntrico. Se tudo era em razão do ser humano, estávamos à frente do período humanista, cujo ideal era promover o resgate republicano. Maquiavel, porém, não propunha um resgate puro e simples, já que os homens da época não seriam como os homens romanos ou de qualquer outra república. O florentino via como possível, sim, aprender com os erros e acertos do passado para se ter um republicanismo de seu tempo. Virtude cívica, participação de todos e liberdade são a tônica do renascimento republicano.

Aspectos econômicos se fizerem presentes e começaram a se opor ao poder e interferência do soberano. A alienação de títulos de nobreza – fonte de captação financeira daquele soberano – e a crescente participação da burguesia faz com que o absolutismo ceda espaço a um novo Estado: um Estado liberal.

O liberalismo vem favorecer – de forma preponderante – a burguesia e seus ideais: conter o poder do soberano, ditando-lhe também obediência às leis e ter este mesmo soberano afastado dos negócios dos indivíduos. O Estado seria assim, um garantidor da individualidade e condutor do sucesso pessoal conforme as decisões de cada indivíduo. A burguesia legislaria, o soberano executaria e os nobres, agora investidos do poder de julgar, “diriam” as leis.

Ao republicanismo, pois, uma liberdade como não-dominação do indivíduo ou do espaço público a que ele deve pertencer. Ao liberalismo a liberdade assentada em conceito de não-intervenção, de desejável distanciamento do Estado dos objetivos do indivíduo.

As mazelas de um e de outro regime devem ser consideradas, bem como os benefícios que trazem ao ser humano que opta – em forma instintiva ou deliberativa – por viver em sociedades republicanas ou liberais. Se possível adotar o republicanismo

¹⁶ Idem.

como garantia de conquista do bem-comum, que interessa a todos, conciliando-o com uma satisfação do “desejo” individual – típico do liberalismo – é tarefa que a pesquisa busca determinar. Variante possível se nos apresenta em “terceira via” já defendida por autores como Richard DAGGER, através de um regime intermédio, já que “republicanismo e liberalismo não são completamente incompatíveis um com o outro”¹⁷. Imperioso, pois, posicionar-se não em função de uma ou outra escolha, mas sim “na direção da possibilidade de conciliação dos dois modelos de cidadania – o liberal e o republicano”¹⁸.

Apresenta-se o trabalho de pesquisa disposto em três capítulos. O Capítulo primeiro faz abordagem do republicanismo, buscando determinar-lhe os traços característicos nos momentos em que foi mais marcante na história. Inicialmente aparta, por necessário, o conceito de repúblicas e republicanismo, posto que nem todas as primeiras se dignifiquem pelo segundo. O resgate histórico vai do republicanismo aristotélico, ao pensamento vigente em Roma, até que se verifique seu renascimento na Itália setentrional. Florença, com o instigante Maquiavel, dava mostras de que o republicanismo seria possível.

O capítulo segundo aborda o liberalismo, que empresta conceitos de liberdade como forma de se impor a igualdade entre os homens, ainda que esta igualdade resulte em “direito” de ser diferente. A liberdade, individual, é sempre a tônica do discurso. O liberalismo filosófico inglês, nos ensinamentos de Locke, é marco inaugural desta forma de pensar, fazendo nascer, entre outras, a liberdade negativa. O sistema político aprimora-se no liberalismo francês de Montesquieu e a liberdade volta à cena no discurso de Benjamin Constant. Tocqueville, amparando-se no cenário norte-americano, se nos apresenta como pensador de uma teoria liberal que, de certa forma, seria resultante de conceitos por vezes estranhos aos liberais (um apelo cívico ou mesmo religioso).

¹⁷ DAGGER, Richard. *Civic Virtues*. Rights, Citizenship, and Republican Liberalism. New York: Oxford University Press, 1997. p. 11. Tradução livre de: “republicanism and liberalism are not altogether incompatible with each other”

¹⁸ RAMOS, Cesar Augusto. A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição e virtudes cívicas: liberalismo ou republicanismo? *Síntese* – Revista de Filosofia. Belo Horizonte, v. 33, n. 105, p. 77-115, 2006.

Demonstra-se no capítulo terceiro que há autores cerrando fileiras em um regime que objetive extrair pontos do republicanismo e do liberalismo. São teorias que – a partir de visões atuais de uma sociedade multicultural descrita por Charles Taylor – nos trazem os ensinamentos de Maynor, Pettit e Skynner para justificar um pensamento republicano não voltado somente para a cidadania e seu exercício público. Há, também, alargamento do pensamento que parte da preponderância da individualidade. John Rawls vem apresentar um liberalismo igualitário, demonstrando que a neutralidade estatal não deve prosperar quando não se observar critérios de justiça na sociedade. Por fim, Richard Dagger, com obra vencedora do Spitz Prize of the Conference for the Study of Political Thought, em 1999, vem nos demonstrar as possibilidades de um liberalismo republicano, onde o cidadão assim o será em função de uma autonomia, de uma virtude cívica e de uma intitulação de direitos.

Podem reclamar alguns que autores de renome que também abordam o tema foram deixados à margem. A ausência, por certo, não significa menor valor ou incompatibilidade com o que apresentado. O objetivo da pesquisa, porém, definiu limites a partir do recorte das obras indicadas, pavimentado caminho primeiro para cotejo futuro de outros pensamentos.

A opção metodológica adotada, em todo o teor da pesquisa, foi de se manter os textos escritos em língua espanhola nas suas formas originais, sem tradução. Os textos em outras línguas são adotados no corpo do trabalho em tradução livre para a língua portuguesa, trazendo ao rodapé seu teor original.

Por fim, foi observado, no teor do texto de autoria própria, o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, assinado em 16 de dezembro de 1990, promulgado pelo Decreto Legislativo nº 54/1995 e Decreto Federal nº 6583/2008. Nas citações cujos originais estavam em língua portuguesa, foram trasladados os textos dos respectivos autores.

1. REPUBLICANISMO

A evolução da *res publica* (ou “o que pertence ao povo, o que se refere ao domínio público, o que é de interesse coletivo ou comum dos cidadãos”¹⁹) tem início – como pensamento filosófico-político que se denominou republicanismo – na antiguidade clássica em períodos anteriores mesmo aos sofistas (em Atenas), despontando com vigor nos ensinamentos de Aristóteles.

Na história de Roma (em evolução que se inicia com a queda de Tarquino, “o Soberbo” – o último rei de Roma, e conotação filosófica ditada por Políbio, Cícero, Caio Salustio Crispo e Tito Lívio), vem ditar forma de organização do poder derivada daquela Clássica Grega, dando destaque a coisa pública e ao bem comum (o que efetivamente interesse à comunidade). Com a ascensão de Otávio Augusto, Roma não mais tem um rei, mas sim um príncipe – que depois se torna imperador – tempo em que o republicanismo seria sepultado até seu resgate nas cidades setentrionais italianas, no Século XVIII. Ligando-se ao pequeno Estado, com democracia direta, maior expressão da participação de todos, o regime republicano seria moldado com novas características, assumindo feições modernas na própria Europa, ditando um “republicanismo cívico” na Itália renascentista²⁰

As comunas italianas, por sua independência (não-dominação) e forte apelo democrático, viviam sob permanente afronta, quer sob enfoque externo (invasões), quer sob enfoque interno (revoluções). Assim, foram as lutas em defesa da liberdade existente (contra potências estrangeiras e/ou famílias poderosas que já habitavam as Cidades) que fizeram ressurgir o republicanismo clássico na Itália, com Maquiavel sendo o maior expoente entre os escritores florentinos²¹.

Foi também Maquiavel, à época em que marcante era o humanismo cívico (princípio do Século XVI), quem veio influenciar Bacon e a tentativa de divulgação do republicanismo na Inglaterra – em oposição ao absolutismo pretendido pelos Stuart.

¹⁹ CARDOSO, Sérgio. Por que república? Notas sobre o ideário democrático e republicano. In: _____. Retorno ao republicanismo. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 45-66.

²⁰ RUIZ RUIZ, Ramón. Los orígenes del republicanismo clásico: Patrios Politeia y Res Publica. Cuadernos “Bartolomé de las casas”, Madrid, n. 38, 2006. p. 14.

²¹ *Ibidem*, p. 128.

Ainda que aquela tentativa não se moldasse ao regime existente, muito distante dos ideais aristotélicos e de pouca relação com os dizeres de Cícero ou Maquiavel (já que o *Commonwealth* acabou por se tornar um regime “casí tan absoluto como el de los monarcas”²²), mesmo assim visualizou-se uma evolução do pensamento republicano nos ensinamentos de Milton e Harrington (este último considerado “como el más genuíno representante del republicanismo clásico en Inglaterra”²³).

Para a abordagem do pensamento republicano, imperioso é, passo primeiro, resgatar ensinamento de Horst DIPPEL, já que muitas nações adotam o termo “república” em seus nomes sem que, de fato, representem Estados originados e legitimados pela participação popular²⁴ ou que detenham os traços característicos do republicanismo. Importante, pois, a diferenciação entre república e republicanismo: “A história, mesmo antes do século XVIII, conheceu perfeitamente repúblicas sem republicanismo; pense-se apenas nas Cidades-Estados alemãs ou italianas, ou nos cantões suíços desta época, para já não falar de formas precursoras mais antigas”²⁵.

DIPPEL elenca conceito de republicanismo, em percepção posterior àquele período grego e romano, apegado aos ideais da Revolução Inglesa (“Revolução Gloriosa”), com notável espírito popular a lhe determinar o norte.²⁶ Com o advento da Revolução Francesa, a acepção dos termos república e republicanismo sofrem cisão clara: a adoção de um regime não tão voltado ao bem-comum ou à participação de todos, mas que mesmo assim poderia se intitular republicano (o que implicaria em dizer que havia naquele grupamento uma república) ou a aceitação de um republicanismo radical (onde com maior grau de certeza imperaria, no grupo social constituído, um pensamento político republicano)²⁷.

²² Ibidem, p. 129.

²³ Ibidem, p. 130.

²⁴ MATTEUCCI, Nicola. República. In: BOBBIO, Norberto, MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de política. Tradução Carmem C. Varriale... [et. al.]; coordenação da tradução João Ferreireira, revisão geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cascais. 11. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998. p. 1107-1109.

²⁵ DIPPEL, Horst. História do Constitucionalismo Moderno: novas perspectivas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. p. 44-45.

²⁶ Ibidem, p. 45-46.

²⁷ Ibidem, p. 46-47; 56. O autor afirma que o republicanismo radical “tinha como objectivo a soberania popular e a expansão da participação do povo”.

Há elementos no republicanismo que permitem, porém, o afastamento de muitos daqueles Estados vistos como “repúblicas”. O republicanismo clássico se pauta pela defesa da liberdade; pela virtude cívica e pela participação popular nos assuntos públicos²⁸. Para conseguir tal, preservando seus direitos, os cidadãos devem ser dotados de certo grau de virtudes políticas²⁹, aceitando a participação na vida pública, constituindo-se em um corpo de cidadania “vigorosa e bem-informada”³⁰, com instituições capazes de impedir – em razão daquela participação ativa – o acesso daqueles que buscam satisfação individual pelo exercício do poder.

A par da divergência existente entre *politia* e *respublica* (designando a constituição da Cidade³¹), uma Cidade orientada pelo interesse coletivo ou bem comum seria o objetivo primordial de uma república. Assim, perfeita seria a Cidade que se adequasse aos elementos republicanos ou que se apresentasse – no dizer de Maurício VIROLI – como uma Cidade de regime perfeito:

Em uma verdadeira cidade, os relacionamentos entre os cidadãos são relacionamentos de amizade e solidariedade. Quando a inveja e animosidade tomam o lugar da amizade, a cidade torna-se apenas uma multidão de estranhos e inimigos. Uma cidade bem organizada é aquela que a comunidade se auto-governa, que a população tem lugar na vida pública (‘quiescere autem plbebem non principantem nullum signum est bene constitute civitatis’) e que os cidadãos se alternam nos cargos públicos (‘in civilibus principatibus plerumque commutatur qui preestet is qui subest’). Apenas nesta boa cidade podem os homens gozar da felicidade e da verdadeira vida humana.³²

²⁸ RUIZ RUIZ, Ramón. *Los orígenes...*, p. 15.

²⁹ RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2 ed. São Paulo: Ática, 2000. p. 243; 103. “... as virtudes políticas devem ser distinguidas das virtudes que caracterizam as formas de vida que fazem parte de doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes, assim como das virtudes conectadas aos vários ideais associativos (os ideais de igrejas e universidades, profissões e vocações, clubes e times) e daquelas apropriadas aos papéis da vida familiar e às relações entre os indivíduos”. As “doutrinas abrangentes” são entendidas pelo autor como aquelas dotadas de razoabilidade e contêm três pontos essenciais: 1) é um exercício de razão teórica (diz respeito aos aspectos primordiais filosóficos e da religiosidade e moralidade humanas, em forma que goza de certa coerência e consistência); 2) organiza valores, atribuindo-lhes significância diversa, ao tempo em que também busca efetivo balanço entre eles, sopesando-os quando em conflito e 3) tem visão que se baseia em doutrina ou pensamento que lhe confere estabilidade e lento aspecto evolutivo.

³⁰ *Ibidem*, p. 254.

³¹ Sobre o tema ver: VIROLI, Maurizio. Machiavelli and the republican idea of politics. In: BOCK, Gisela; SKINNER Quentin; VIROLI, Maurizio. *Machiavelli and republicanism*. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 143-171. “While Moerbecke kept the Greek Word *politia* to denote the constitution of the city, Bruni refers to it with the Latin word *respublica*...”

³² *Idem*. Tradução livre de: “In a true city the relationships between citizens are relationships of friendship and solidarity. When envy and animosity take the place of friendship, the city becomes just a crowd of strangers and enemies. A well-ordered city is a self-governing community in which the

Sérgio CARDOSO assevera o que o republicanismo requer: a constituição de um povo (ou um regime constitucional, com fundação política que determine os interesses comuns); a pujança e prevalência das leis (limitadas pela constituição ou um Estado de Direito com elaboração de normas dotadas de virtudes cívicas³³); o exercício do poder por todo o povo, em ideal democrático que – ao tempo em que se assemelha à democracia liberal, com governo “para” o povo – exige também o governo “pelo” povo, em plena conjugação da forma de governo com a forma de soberania³⁴.

Há de se notar, porém, que o republicanismo, em sua versão clássica identificada por Maurizio VIROLI nos pensamentos de Niccolò Machiavelli, não se revela como uma teoria da democracia participativa, mas sim como uma teoria da liberdade política que considera a participação dos cidadãos nas deliberações para preservação daquela liberdade e dentro de limites previamente definidos³⁵.

VIROLI Alguns estudiosos da teoria política sustentam que existe uma tradição de pensamento político republicano que se distingue tanto da tradição liberal quanto da tradição democrática.

No juízo destes especialistas, juízo do qual partilho, a teoria política republicana caracteriza-se, em primeiro lugar pelo princípio da liberdade política.³⁶

populace has a place in public life ('quiescere autem plebem non principantem nullum signum est bene constitute civitatis') and the citizens alternate in public offices ('in civilibus principatibus plerumque commutatur qui preestet is qui subest'). Only in such a good city can men enjoy happiness and a truly human life".

³³ Cfe. CARDOSO, Sérgio. Op. cit. As virtudes cívicas são fundadas na contenção dos interesses (e desejos) privados, o que representa (para o governante e para todos) o desinteresse de si em razão do amor pela cidade e o empenho em busca da promoção do bem público. Há uma virtude cívica quando o indivíduo compreende ser o interesse público, coletivo, superior àquele interesse privado.

³⁴ Cfe. MIRANDA, Jorge. Formas e sistemas de governo. Rio de Janeiro: Forense, 2007. p. 15. Conjugados os ensinamentos, afirma Jorge MIRANDA, ao citar Kant em suas análises políticas, que: a república é forma de governo do Estado (como se governa) enquanto a democracia é forma de soberania (quem governa). A república é governo “para” todos; a democracia é governo “de” todos.

³⁵ VIROLI, Maurizio. Republicanism. New York: Hill and Wang, 2002. p. 4. Diz o autor: “Republicanism in its classical version, which I identify with Niccolò Machiavelli, is not a theory of participatory democracy, as some theorists claim, having in mind more recent sources. It is, rather, a theory of political liberty that considers citizens participation in sovereign deliberation necessary to the defense of liberty only when it remain within well-defined boundaries”.

³⁶ BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. Diálogo em torno da república: os grandes temas da política e da cidadania. Trad. de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2002. p. 9.

Em sua acepção moderna, cuja base se assenta nos itens subsequentes, MAYNOR propõe estudar o republicanismo como resultante de uma “complexa relação de interdependência entre não-dominação, conflito, cidadania e virtudes cívicas”³⁷.

1.1 O REPUBLICANISMO NEO-ATENIENSE

Alguns dos elementos republicanos podem ser visualizados já anteriormente aos sofistas. Tem-se assim que a democracia ateniense, já detectável nas múltiplas comunidades helênicas (denominadas *polis*), tinha assento na participação – e comprometimento – do cidadão para com sua Cidade.

A evolução das comunidades helênicas passa pelo enriquecimento das famílias nobres (em função da acumulação de terras de cultivo) fazendo com que postulada fosse maior participação política e aumento dos poderes até então existentes. A oligarquia que se formou tem curta duração já que, em função do desenvolvimento do comércio e da indústria, passa a compor a Cidade uma forte classe econômica, postulando, entre outros, pela codificação e publicização do Direito. De tal, resultaram codificações severas que não representavam, necessariamente, uma igualdade política ou ascensão dos burgueses à parcela do poder³⁸. O desenvolvimento do elemento democrático caminha assim, entre tensões e alterações políticas, até uma tirania que se ilustrava como defensora de toda uma população oprimida. Atenas e Esparta eram, entretanto, incólumes a qualquer espécie de tirania.

Atenas, porém, não restou excluída do pleito por um Direito escrito. A partir da ascensão política dos nobres, foram eles que encomendaram a Dracon uma codificação que se mostrasse capaz de “aprisionar” o espírito do povo, impondo, sobre qualquer reação, penas severas (as denominadas “penas com rigor draconiano”).

³⁷ MAYNOR, John. W. Republicanism in the modern world. Cambridge: Polity Press, 2003. p. 5. Tradução livre de: “As a whole, I want to propose and explore a modern republican public philosophy that is held together by the complex interdependent relationship between nondomination, conflict, citizenship, and civic virtue”.

³⁸ RUIZ RUIZ, Ramón. Los orígenes... p. 23. Neste diapasão, expõe o autor que o direito escrito significou, ao menos, um “derecho igual para todos”.

O elemento democrático, ainda que fustigado por períodos de guerras, revoltas, firmava-se em Atenas, consolidando uma sociedade e política com participação necessária de seus cidadãos, clamando sempre por liberdade e igualdade. A sociedade ateniense era, destarte, constituída sobre tais alicerces.

Sendo os gregos os primeiros a elaborarem ideias políticas, Platão, discípulo de Sócrates e um de seus grandes filósofos, pode ser tido, dentre aqueles, como o primeiro pensador ocidental a “elaborar uma filosofia política”³⁹. Em sua obra *República*, aborda conceito de justiça (sob perspectiva política), não sendo possível visualizá-la como “útil para quem a executa”⁴⁰, mas sim para aqueles a quem ela se destina.

Platão busca, em sua análise, as origens da Cidade para melhor compreensão do sistema social. Se inicialmente temos sistemas primitivos, onde as peças sociais são movidas por seus próprios desejos, “sendo apenas refreadas ou dirigidas pelas regras costumeiras de sua tribo ou sociedade”⁴¹, a contribuição grega, delineada em seu início por Platão, vem nos apresentar uma sociedade racionalmente planejada. As ações, desejos e limites passam pela associação com outros semelhantes, atuando, naquele contexto, como ator e conforme as qualidades que lhe sejam inerentes (e esta seria a Cidade perfeita para Platão, onde cada um desenvolva atividades para as quais possua aptidão natural). A Cidade, assim, tornava-se centro do desenvolvimento individual e social, sendo a participação dos “atores” condição para efetivo desenvolvimento.

O elemento constitucional – aqui visualizado como a fundação política da sociedade⁴² – pode ser detectado na *politeia* e em sua representação de “associação de homens livres”⁴³. A *politeia* de Platão (descrita na obra *República* – Πολιτεία)

³⁹ MUÑOZ, Alberto Alonso. O paradigma Platônico.

⁴⁰ Ibidem, p. 111.

⁴¹ FIELD, G. C. *Teoria Política*. Trad. de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1959. p. 20.

⁴² FIORAVANTI, Maurizio. Op. cit., p. 19. O autor assevera que: “el conjunto de estos caracteres [organização interna composta por uma diversidade de elementos, tal como em um coro – Livro III, Cap. II, § 4º de *A Poítica*.] y destas reglas es para Aristóteles la *forma de la unión*, que él llama *politeía*, com un significado que a nosotros también nos parece legítimo poder traducirlo por *constitución*”.

⁴³ CARDOSO, Sérgio. Op. cit..

representava associação definitiva (ou um conceito de Estado definitivo), de vida unitária comunitária⁴⁴.

A unidade seria assim tônica da *politeia* platônica⁴⁵, determinando alinhamento na constituição da cidade e pautando a busca do bem comum. A “virtude cívica” é imperiosa para que o homem, corpo do tecido social, sinta em si refletido todos os atos da Cidade. Tal como em um corpo, um mal feito à Cidade ou que afete seus objetivos (unitários) irá refletir no próprio homem, tal como o dedo ferido reflete sensações pelo corpo humano (visto também enquanto unidade): “- Se sobrevém, pois, a um cidadão um bem ou um mal qualquer, será principalmente uma cidade assim que tornará seus os sentimentos dele e partilhará, totalmente, de sua alegria ou de sua pena”⁴⁶.

A constituição da Cidade – como elemento da república – tem na acepção platônica o ideal de unicidade com busca dos objetivos comuns, sendo que tais objetivos irão se traduzir no sentimento que irá nortear as leis (impregnando-as com aquelas “virtudes cívicas” que impedem a preponderância do desejo privado, promovendo o bem público). O sentimento comunitário é claro na forma (um tanto romântica e utópica) do Estado platônico, já que o sofrimento de um será o sofrimento de todos; a prosperidade de um será a prosperidade de todos: “- Assim, em nosso Estado, mais do que em todos os demais, os cidadãos, quando sobrevier algo de bem ou de mal a um deles, pronunciarão a uma só voz as nossas palavras de há pouco: meus negócios vão bem ou meus negócios vão mal”⁴⁷.

Aristóteles não se distancia das reflexões anteriores a ele ao visualizar as comunidades agregadas em um Estado (ou Cidade-Estado), fruto de um instinto natural que direciona o homem para tal. A natureza, que determina todas as coisas, é anterior ao Estado; por tal o instinto natural do homem faz com que ele se associe e

⁴⁴ PLATÃO. A República. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965. v. 2. p. 26. “- Mas haverá maior mal para uma cidade do que aquele que a divide e a torna múltipla em vez de uma? Haverá maior bem do que aquele que a une a torna uma?”

⁴⁵ É possível, porém, citar que desde a época de Sólon, havia o conceito de *eunomia*, representado por governo harmonicamente organizado, resultante do consenso de classes, resultando em uma *polis* onde se destacavam a unidade e a paz. Cfe. MORRALL, John B. Aristóteles. Trad. Sérgio Duarte. Brasília: Universidade de Brasília, 2000. p. 10.

⁴⁶ PLATÃO. Op. cit., p. 27.

que viva em comunidade, desempenhando suas funções. A preocupação primeira, entretanto, é determinar que tipo de comunidade que deseja ter, os bens que ela deve objetivar e de que forma devem ser conquistados, sempre considerando que a filosofia aristotélica era de “natureza *finalística*, cujos processos são teleologicamente orientados para atingir um *telos*, ou seja, um *fim*”⁴⁸.

O Estado republicano aristotélico, ou a *politieia* aristotélica, não versa ou se ampara sobre o mesmo ideário romântico, utópico, de Platão, onde todos pugnam em uníssono pelo bem comum ou onde uma mácula a qualquer parte do organismo (a qualquer cidadão) será por si uma mácula a toda a Cidade. Aristóteles vem falar da república real, e não daquela apregoada por mitos ou constituída no plano da realidade não-concreta. Se Platão determina ser a realidade uma cópia não-perfeita⁴⁹ de um plano (superior) atingível apenas pelo intelecto, Aristóteles assume a dialética platônica como possibilidade – primeira – do conhecimento, para que se possa, através do pensamento lógico, chegar à verdade.

Esta lógica, aliada ao rigor da sua metodologia e amplitude do conhecimento buscado, faz de Aristóteles o “primeiro pesquisador científico no sentido atual do termo”⁵⁰. Dentre os vários ramos do conhecimento, Aristóteles visualizava distinção entre “as ciências teóricas (isto é, forma de conhecimento puramente contemplativo) e as práticas (formada de conhecimento do qual decorre uma ação útil)”⁵¹. Especial

⁴⁷ Ibidem, p. 28.

⁴⁸ MUÑOZ, Alberto Alonso. O paradigma Aristotélico. In: MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto (coord.). Curso de filosofia política: do nascimento da filosofia a Kant. São Paulo: Atlas, 2008. p. 117-146.

⁴⁹ PLATÃO. Op. cit., p. 105-106. Platão não via a realidade concreta como algo atingível pelo pensamento. A forma única que o homem conhece é aquela cópia imperfeita da realidade. Para expressar tal, dita o “Mito da Caverna”, onde os homens vivem aprisionados e conhecem a realidade (estando de costas para ela), pelas sombras que elas fazem a partir da entrada da luz na caverna. “Imagina os homens em morada subterrânea, em forma de caverna, que tenha tôda a largura uma entrada aberta para a luz; estes homens aí se encontram desde a infância, com as pernas e pescoços acorrentados, de sorte que não podem mexer-se nem ver alhures exceto diante deles, pois a corrente os impede de virar a cabeça; a luz lhes vem de um fogo aceso sobre uma eminência, ao longe atrás deles; (...) mas, primeiro, pensas que em tal situação jamais hajam visto algo de si próprios e de seus vizinhos, afora as sombras projetadas pelo fogo sobre a parede da caverna que está à sua frente?”.

⁵⁰ ARISTÓTELES. Ética... p. 11. Introdução conforme Nova Enciclopédia Barsa, v. 2, p. 28-30, 1997. Esposa de idêntico pensamento: LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Aristóteles, justiça, saber e felicidade. In: SANTOS, Mario Vitor (org.). Os pensadores: um curso. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 39-54.

⁵¹ MORRALL, John B. Op. cit., p. 41.

destaque é conferido, dentre aquelas que inseridas no rol das ciências práticas (ética, retórica) à ciência política, que é vista como “ciência prática suprema”⁵², subordinando todas as demais, quer seja de modo geral, quer seja de modo institucional. Abrangendo todos os aspectos da vida, a ciência política vai também abranger a ética, perfazendo, assim, uma “ética política”. A ética assume, então, dúplice contorno: no plano individual (“centrada na ação voluntária e moral do indivíduo”⁵³) e no plano social-coletivo (centrada “nas vinculações deste [indivíduo] com a comunidade”⁵⁴). Ambas delineiam as condutas determinadas pela ciência maior que é a ciência política.

O conteúdo da ética política, ou das condutas humanas que nela se amparam, é decorrente da noção de bem, ao que ARISTÓTELES assim começa a definir: “Se, pois, existe uma finalidade visada em tudo que fazemos, tal finalidade será o bem atingível pela ação”⁵⁵. Uma ação voluntária – e moral do indivíduo – deverá ter identidade com uma ação política, já que ambas produzirão um bem.

O termo, porém, ainda apresenta imprecisão quanto ao seu conteúdo⁵⁶. É certo, entretanto, que deve estar ao centro do pensamento do homem, da função da comunidade e ser fundamento maior do Estado, uma noção de bem que não se apega somente ao que determinado por fatores extrínsecos ao ator social:

Ora, se o homem faz da sua vida unicamente a busca do prazer, a acumulação de riquezas ou mesmo o culto da honra e da glória, sua conduta estará definida por fatores extrínsecos: satisfação de apetites, realização de desejos. Não estará, pois, realizando-se intrinsecamente, não estará de acordo consigo mesmo. (...) Sem desprezar por completo os bens materiais, o homem deve fazer uso deles de forma subordinada aos valores da razão, únicos e intrinsecamente humanos.⁵⁷

Estes bens, afastados de conceitos unicamente materiais, não poderiam ser individualizados ou afetos a uma “publicização”⁵⁸ – como proposta por Platão. A

⁵² MUÑOZ, Alberto Alonso. O paradigma Aristotélico.

⁵³ ARISTÓTELES. *Ética*... p. 14.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Ibidem, p. 25.

⁵⁶ Ibidem, p. 22-23. Imprecisão que o próprio ARISTÓTELES reconhece quando diz: “Além disso, como o termo ‘bem’ tem tantas acepções quantas o termo ‘ser’ (...) é evidente que o bem não pode ser algo único e universalmente presente em todos os casos”.

⁵⁷ LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Op. cit.

⁵⁸ ADOMEIT, Klaus. Op. cit., p. 112.

riqueza ou qualquer outra espécie de felicidade individual, não se molda à “eudaimonia” (o fim último das ações humanas, investigado pela ciência política⁵⁹) pregada por ARISTÓTELES, restando compreender o conceito de bem como uma busca por maior elevação intelectual: “Um exame dos tipos principais de vida mostra que as pessoas de maior refinamento e de índole mais ativa identificam a felicidade com a honra, pois a honra é, pode-se dizer, o objetivo da vida política”⁶⁰.

A “eudaimonia” vem buscar identificar modos de vida que não sejam aqueles da busca imediata do prazer e nem aqueles que buscam e se prestam a manter a honra (“ser honrado é algo que depende dos outros, de os outros reconhecerem nosso valor”⁶¹). Aquele conceito de bem-estar, de uma ação bem-aventurada ou de caráter elevado, estará presente em uma vida que represente o reconhecimento interno (a felicidade) e o reconhecimento externo da honra e do caráter que possui o indivíduo. Ambos alimentariam a virtude, não como finalidade estanque ou característica (vista do exterior) do indivíduo, mas uma virtude que represente uma efetiva atividade, e não a “mera posse de uma potencialidade”⁶².

Fala-se, pois em ação do indivíduo que, repetida e repetida, lhe dará contornos de boas escolhas morais e comportamento que se aproximará daquele desejado e buscado pela sociedade. Uma ação que, uma vez executada, resultará na “eudaimonia”; uma ação que a torne possível, uma virtude capaz de fazê-la concreta. “Assim, a *eudaimonia* não é a virtude, mas sim uma ação para a qual a virtude tende”⁶³.

⁵⁹ MUÑOZ, Alberto Alonso. O paradigma Aristotélico; PRESBERG, Charles D. Cervantes [Publicaciones periódicas]: Bulletin of the Cervantes Society of America. Volume XVIII, Number 2, Fall 1998; LARA, Maria Pía La identidad social en Habermas: entre el consenso y la alteridad. DOXA, 7, 1990, p. 271. MUÑOZ salienta que muitas vezes o termo *eudaimonia* é traduzido – erroneamente – por felicidade, sendo que para ele, o sentido mais próximo seria “bem-estar”. Já para PRESBERG, a tradução do termo poderia se dar como uma ação bem-aventurada: “Whether we enlist the categories of exchange theorists or those of Aristotle, both social theories are predicated upon the pursuit of what the Greeks called «eudaimonia», sometimes rendered as «happiness», in Spanish as «felicidad», but which may also be rendered as «blessedness»”. LARA diz sobre a *eudaimonia*: “El objetivo de ella no es otro que sí misma. Es un rasgo de carácter que se expresa en la acción como ingrediente esencial de una forma de vida, la que conduce a la Eudaimonia”.

⁶⁰ ARISTÓTELES. *Ética...*, p. 21.

⁶¹ MUÑOZ, Alberto Alonso. O paradigma Aristotélico.

⁶² Idem.

⁶³ Idem.

A perfeita relação entre fatores intrínsecos (felicidade individual) e fatores extrínsecos (ética coletiva), “concretizará a relação entre ética e felicidade, atingindo assim o *fim último* ao qual todas as nossas ações devem se submeter”⁶⁴. Tem-se assim delineado o conceito de bem em forma que não contempla unicamente – como objetivo da sociedade – uma espécie de bem material ou felicidade individual, e também não objetiva unicamente uma ética coletiva (que desconsidere desejos que homem objetive realizar). O bem, fim último das ações, estará amparado por uma ética individual (que se traduzirá em felicidade) e uma ética coletiva (que norteará a política), sendo possível a partir de tal consideração a leitura da obra *A Política*, onde preambularmente assevera ARISTÓTELES: “A observação nos mostra que cada Estado é uma comunidade estabelecida com alguma boa finalidade, uma vez que todos sempre agem de modo a obter o que acham bom. Mas, se todas as comunidades almejam o bem, o Estado ou comunidade política, que é a forma mais elevada de comunidade e engloba tudo o mais, objetiva o bem nas maiores proporções”⁶⁵.

A inteligibilidade do pensamento Aristotélico, expresso na assertiva acima, é possível, no dizer de Klaus ADOMEIT, a partir de três silogismos que bem demonstram o bem a que deve o homem e toda comunidade buscar, compondo um dos elementos do republicanismo (fundação política que busque interesses comuns):

1. Todo ser aspira um bem.
Toda comunidade é um ser.
Portanto toda comunidade aspira um bem.
2. Toda comunidade aspira um bem.
Todo Estado é uma comunidade.
Todo Estado aspira um bem.
3. A comunidade mais importante aspira o bem mais importante.
O Estado é a comunidade mais importante.
O Estado aspira o bem mais importante.⁶⁶

⁶⁴ LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Op. cit.

⁶⁵ ARISTÓTELES. *A Política*. In: _____. *Os Pensadores*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores). p. 141-251. p. 143.

⁶⁶ ADOMEIT, Klaus. Op. cit., p. 98.

Tem-se, assim, que o bem aristotélico dava contornos à ciência política, integrando-se a esta uma ética (individual e comunitária). Tal não seria outro o objetivo da ética do que tornar possível a felicidade e o bem-estar ao indivíduo, “conseguida mediante o funcionamento correto das potencialidades humanas”⁶⁷. O aspecto republicano desponta, no estilo político peripatético, conexo com a ética, já que em ambas apresenta-se a *phronesis* (que se “apóia na aplicação de um padrão central de sanidade em meio a um milhão de circunstâncias variáveis e imprevisíveis”⁶⁸, uma razão sábia e prática, portanto), devendo uma decisão ser tomada mediante a situação concreta e sempre em sua melhor opção.

Sobre o tema, importante destacar que a *politia* de Aristóteles (uma forma intermediária entre oligarquia e democracia) é o sistema em que o homem, dotado de boa *sophia* (qualidade de pensar, forma primeira da busca do conhecimento) consegue também ter notável *phronesis*, desenvolvendo as qualidades necessárias para a vida de todos. Representa, ademais, forma que não busca um tratamento igualitário entre pobreza e riqueza, nos moldes platônicos, ou mesmo se apresenta como proposta voltada a concepção de poderes (como em Montesquieu). Assim:

A originalidade de Aristóteles, a esse respeito, está em que advoga a efetiva limitação da cidadania à classe média dos cidadãos *hoplitas*, e pode-se imaginar que a defesa de tal sistema para Atenas fosse dos principais objetivos práticos por detrás da composição da *Política*. (...) A admiração de Aristóteles pela tradição de Sólon e de Terâmenes indica sua convicção de que a democracia popular plena fora um passo em falso para Atenas.⁶⁹

Não existindo desvinculação da ética individual daquela ética comunitária (ainda que se possa distinguir uma da outra, sendo esta última visualizada como possibilidade maior de aspiração ao bem mais importante), haverá “uma relação íntima entre a ética e a política”⁷⁰, o que resultará em uma política que será norteadada pela moral, ou, em palavras que dão contorno ao republicanismo, uma política cujo fio condutor é a virtude – a “virtude cívica”. A verdadeira Cidade seria aquela preocupada

⁶⁷ MORRALL, John B. Op. cit., p. 42.

⁶⁸ Ibidem, p. 43.

⁶⁹ Ibidem, p. 71.

⁷⁰ Ibidem, p. 42.

com a virtude, ofertando a possibilidade de prosperidade e felicidade⁷¹ (bem-estar) ao cidadão, ou uma Cidade cujo regime de governo estivesse voltado para tal.

Aristóteles apresenta outras constituições possíveis⁷²: aquelas cujo poder está assentado na figura de um único cidadão (“monarquia” – voltada ao interesse de todos e com o governo se submetendo à lei, ou “tirania” – voltada ao interesse único do tirano, sem obediência às leis); aquelas cujo poder é depositado em vários cidadãos (“aristocracia” – governo de vários com objetivo de atendimento ao interesse de todos, ou “oligarquia” – governo de vários onde desponta o interesse apenas daqueles que governam) e aquelas onde possível visualizar poder em todos os cidadãos (“politeia” – governo de todos voltado ao interesse geral ou “democracia” – governo da maioria voltado ao seu interesse particular).

Se esta classificação é fundada na fonte do poder, é o mesmo Aristóteles que elenca classificação outra ditada pela finalidade do exercício do poder. Assim, a monarquia destaca-se pela virtude do monarca; a oligarquia pela distribuição do poder à riqueza; a aristocracia pelo mérito dos indivíduos e, ao fim, a politeia pela igualdade dos indivíduos e distribuição igualitária do poder entre eles⁷³.

Se a monarquia é um governo solitário (tida em sua forma desvirtuada como uma tirania), a aristocracia um governo de poucos (desvirtuada torna-se oligarquia), e a república o governo da massa (desvirtuada transforma-se em democracia), teremos esta última, pautada na virtude, como um regime que tem em “seu âmago uma disposição ao *sacrifício*, proclamando a supremacia do bem-comum sobre qualquer

⁷¹ O conceito de felicidade é traduzido aqui pela existência de um bem-estar, da possível identificação com um bem-comum. A virtude cívica faz com que exista uma comunidade cívica, capaz de impor entre os seus critérios uma confiança mútua e amplo processo de participação. O tema, existente já na acepção aristotélica, foi resgatado por PUTNAM, quando analisando o estabelecimento de governos regionais na Itália. “Os círculos virtuosos redundam em equilíbrios sociais com elevados níveis de cooperação, reciprocidade, civismo e bem-estar coletivo. Eis as características que definem a comunidade cívica”. In PUTNAM, Robert D. *Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna*. Trad. Luiz Alberto Monjardim. 5. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2007. p. 186.

⁷² Constituição, no sentido grego, referia-se à combinação das diversas funções públicas numa determinada cidade. Cfe. MUÑOZ, Alberto Alonso. O paradigma Aristotélico.

⁷³ Idem.

desejo particular”⁷⁴. Opõe-se à democracia (um regime do desejo) e à oligarquia (um regime que pode transformar-se em objeto de desejos individuais para aqueles que governam).

A distinção, como demonstrado, tem classificação tripartite a partir de “quem governa” e aceção de poder quando considerada a forma “como se governa”. Neste quesito, Aristóteles faz distinção que permite identificar formas distintas de poder: aquele existente entre o amo e seu escravo (exercido em conveniência do primeiro apenas); aquele existente entre o pai de família e os seus (exercido no interesse próprio e no interesse “apenas” da sua família) e aquele poder das Cidades, que, formada por homens iguais e livres, deve conhecer de um poder que seja exercido a um tempo em benefício da comunidade e a outro em benefício próprio.

O poder desta forma, ora voltado para a comunidade, ora voltado para a busca da felicidade individual, decorre do exercício do governo (mando) em turnos. Assim, por vezes o cidadão fala de seu bem-estar e por vezes vai pautar sua conduta pelo bem-estar da comunidade. O governo ideal seria, então, aquele que contemplasse formas de exercício de mando pelo cidadão e formas de obediência daquele que não estivesse, àquele tempo, encarregado de governar. Um governo que alimentasse os ofícios, que dispusesse de armas, de abundância de recursos e que dedicasse cuidado à religião.

Se exigida é a participação popular mesmo para os teóricos republicanos, esta assertiva não significa, porém, alinhamento irrestrito com a democracia. A constante luta republicana contra a tirania vê, na aceção democrática única, uma possibilidade concreta de tirania – o que significa dizer, ao mínimo, uma tirania da maioria sobre a minoria. A oposição – inicialmente à democracia ateniense – tem fundamento na visão de que o povo não é uma totalidade homogênea (tal como preconizado por aquela democracia). Para os republicanos, a “democracia pura”, assim ditada, impõe uma igualdade que não considera os vários tipos de cidadãos existentes. Necessário, então,

⁷⁴ RIBEIRO, Renato Janine. Democracia versus República. A questão do desejo nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, Newton (org.) Pensar a República. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 13-25. p. 18.

um regime que se afaste daquele democrático puro, impondo constituição que “releve e equilibre os interesses de uns e outros”⁷⁵.

O critério democrático é moldado ao regime republicano aristotélico que lhe impõe limites. Aristóteles contempla, dentro da república, uma divisão de funções do governo, inserida que deve estar entre atividades de administração da justiça, de exercício da magistratura (função executiva) e uma função deliberativa, que abarca aquelas duas primeiras. Assim, ainda que devam aquelas duas funções corresponder ao conjunto da população, a função executiva “al requerir conocimientos específicos y competencias técnicas, deberá estar reservada a los ciudadanos más destacados e incorruptibles”⁷⁶.

Nesta separação de funções, o acesso seria diferenciado conforme o regime vigente. Em uma democracia, qualquer um teria acesso a qualquer função. Em uma oligarquia o acesso às funções é restrito aos nobres. O sistema republicano vem determinar não uma vedação total, mas oposição a um acesso irrestrito. Nele, algumas funções teriam livre acesso enquanto outras teriam acesso restrito, como é o caso daquela própria da magistratura.

Se para a função de governar, por exemplo, o acesso seria restrito a alguns, restaria o questionamento de como detectar tal ou seleccionar, entre o corpo de cidadãos, aqueles poucos que estariam aptos a exercer aquela função. Identificar-se-ia este grupo não por sua riqueza, mas sim pela existência de três qualidades: a) competência para a tarefa; b) afeição ao regime e c) virtude e justiça. Seriam estes então aqueles dotados de maior prudência ou portadores de uma “virtude”, uma “virtude cívica”, política ou pública, de forma a ter “la capacidad tanto para obedecer como para mandar bien, esto es, em interés de todos”⁷⁷.

Ou seja: o desempenho das funções estaria intimamente ligado à experiência (competência) que cada cidadão possuía, o que permitiria-lhe ter sempre a possibilidade de também governar. O óbice à democracia plena vem da etapa da vida

⁷⁵ RUIZ RUIZ, Ramón. *Los orígenes...* p. 17.

⁷⁶ RUIZ RUIZ, Ramón. *La tradición republicana*. Renacimiento y ocaso del republicanismo clásico. Madrid: Dykinson, [s.d.]. p. 55.

⁷⁷ Idem.

em que podia o cidadão exercer uma função que exigia uma “virtude”. Esta “virtude” requeria característica que somente os mais idosos possuíam: a prudência. Sendo os jovens dotados de maior força, não deveriam ser governantes, posto que poderiam impor suas vontades através daquela força que dispunham. Deveriam, sim, no mesmo período, aprender a obedecer para que mais tarde, dotados de maior prudência, pudessem almejar cargos em que necessário fosse ordenar.

A “virtude cívica” começa a se desenhar, no pensamento aristotélico, como algo que não passa a discutir posses materiais, mas preocupa-se em maior grau com a elevação da honra, da busca do bem-comum, do despojamento que esta busca requer para aqueles que se inserem na política e orientam a república. Daí resulta que a ciência que se dedica a estudar a “virtude cívica” terá destaque entre as demais:

Visto que a ciência política utiliza as demais ciências e, ainda, legisla sobre o que devemos fazer e sobre o que devemos nos abster, a finalidade dessa ciência deve necessariamente abranger a finalidade das outras, de maneira que essa finalidade deverá ser o bem humano. Ainda que esse fim seja o mesmo para o indivíduo e para a Cidade-Estado, o fim desta última parece ser algo maior e mais completo, seja a atingir, seja a preservar; e embora seja desejável atingir esse fim para um indivíduo só, é mais nobre e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as Cidades-Estados⁷⁸.

Há, assim, o homem governante, que deve ser dotado de virtude maior, capaz de pensar e realizar a melhor ação diante das situações fáticas, sem que se apresente como de grau superior ou tenha cidadania diferente dos demais. A virtude dele deve ser semelhante àquela daquele que deve obedecer. Tal assertiva, porém, conduz a uma participação diferente daquela platônica que, ao tempo em que permitia participação de todos nas decisões (em forma ilimitada), pugnava por um sentimento comunitário que impunha anulação (ou limitação) do indivíduo, já que este somente seria parte de um todo.

No sistema aristotélico, permeado pela visão prática, a impossibilidade do todo – como senso de unidade – resta clara: o indivíduo não pode ser visto *a priori* como componente de sistema único, já que diferente por si e diferente em suas ações. Por outra via, a “corrupção” da república – ou afetação da “virtude cívica” que

⁷⁸ ARISTÓTELES. Ética... p. 18.

permeia a república – decorre do sistema visualizado por Platão, com a democracia (na sua intenção ilimitada com participação de todos) fazendo sobressair o regime do desejo.

Contrapondo-se aos sofistas, Aristóteles vê no homem um ser social por natureza, enquanto aqueles filósofos visualizam a sociedade instituída por conveniência ou em função de sua utilidade para o homem. A crítica aos sofistas nasce, em realidade, já com Platão, ao final da Guerra do Peloponeso (ano 404 a.c.). Terminado o combate, a afetação do comércio foi decisiva para a ruína dos comerciantes, artesãos e pequenos agricultores (estes últimos foram compelidos a tentar a sorte na cidade de Atenas). Estes “novos” cidadãos, empobrecidos em suas posses, tornavam-se uma crescente maioria que, fruto da democracia, passaram a fazer “del voto un arma para sus próprios intereses”, instituindo então uma tirania da maioria⁷⁹. Novamente instalada seria uma luta entre ricos e pobres, fazendo com que pensadores (como Isócrates, Tucídides, Platão e Aristotéles) buscassem um “sistema ideal de gobierno que fuera capaz de restaurar la concordia y de corregir las evidentes deficiencias que tanto em él ámbito interno como externo se habian detectado em la polis”,⁸⁰.

Platão, em maior destaque daqueles que pretendiam “corrigir” os regimes existentes e a degradação que os mesmos impunham sobre Atenas, não se convence com as formas existentes e só vê como possível um Estado onde nem o poder, nem a liberdade se apresentem como majoritários ou imperativos: deseja, assim, uma

⁷⁹ RUIZ RUIZ, Ramón. *Los orígenes...*, p. 44.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 47-57. Isócrates, em sua obra *Aeropagítico*, vem buscar na constituição dos antepassados (tendo como referência Sólon), restaurando o melhor regime possível (referindo-se a ele como democrático), situado que deveria ser entre a oligarquia e a democracia (onde possível, mais uma vez, detectar traços firmes do pensamento de Aristóteles). Tucídides alinha-se também ao mesmo pensamento (daquilo que seria tido por Aristóteles como uma constituição mista), propondo uma forma de se conter as massas (uma forma que poderia ser humano – através de um líder, ou constitucional – através da constituição mista). Já Platão fundou seu pensamento na definição de valores absolutos tanto para a vida privada como para a vida pública (ignorando o aspecto real do homem-cidadão), definindo ser necessária a implantação de uma forma de governo diversa das já existentes, fazendo nascer a *politeia* a partir do saber científico, comunitário e especializado.

combinação dos três regimes puros: monarquia (governo de um só), aristocracia (de uma minoria) e democracia (da maioria)⁸¹.

Aristóteles, como já afirmado, também percorre trilha que seu mestre (Platão) percorreu, buscando a necessária correção para um regime impregnado pela discórdia e corroído pelo egoísmo, sem qualquer traço de participação interessada do povo, sem uma “virtude cívica” e com o imperativo das leis não tendo assento natural junto aos cidadãos ou governantes. Atenas não era o Estado platônico e não era o Estado de consenso das constituições dos antepassados. Atenas almeja – e assim propunha Aristóteles – ser um Estado onde prevaleceria o pensamento republicano.

A proposição vinha então resgatar os pensamentos de Isócrates e Tucídides. O governo, segundo Aristóteles, não deve estar alinhado totalmente aos pensamentos dos ricos (oligarquia), sob pena de suas vontades serem as vontades preponderantes, oprimindo os pobres. Mas também não devem prevalecer as vontades destes últimos, posto que, em sua incontestada maioria, fariam da democracia aquela “ditadura da maioria”. O ideal seria, então, que toda cidade afortunada tivesse uma classe intermédia forte, o que significa dizer, ter uma riqueza que, bem distribuída, não permitiria muitos ricos ou muitos pobres.

Sendo tal proposição passível de ser rotulada como utópica (já que requeria alteração no *status quo*), ARISTÓTELES vem adotar critérios da realidade para, a partir deles, instituir sua constituição mista. Inicialmente apregoa que seja afastado qualquer direcionamento ao privilégio dos ricos e, mão-inversa, qualquer pretensão prevalência dos pobres, devendo-se, sim, fomentar a existência de cidadãos pertencentes a uma camada mediana (distante dos extremos que dificilmente se deixam guiar pela razão):

Assim, é uma grande felicidade que os cidadãos só possuam uma fortuna média, suficiente para as suas necessidades. Porque, sempre que uns tenham imensas riquezas e outros nada possuam, resulta disso a pior das democracias, ou uma oligarquia desenfreada, ou ainda uma tirania insuportável, produto infalível dos excessos opostos. Com efeito, a tirania nasce comumente da democracia mais desenfreada, ou da oligarquia. Ao passo que entre os

⁸¹ Ibidem, p. 60. O autor cita palavras de David HELD (*in* HELD, David. Modelos de democracia, Trad. de Teresa Alberto, Madrid: Alianza Editorial, 2001), para quem seria possível, nesta visão do pensamento platônico, detectar-se também origens do pensamento aristotélico.

cidadãos que vivem em uma condição média, ou muito vizinha da mediania, esse perigo é muito menos de se temer.⁸²

Uma conduta de aspectos medianos, não pendendo para qualquer um daqueles extremos, representará uma conduta virtuosa, ou uma conduta pautada por critérios de justiça. Assim, a justiça é visualizada como uma virtude especial, “de fundamental importância” para a filosofia política e para o direito⁸³, existente entre os extremos da oligarquia e da democracia. A “virtude cívica”, elemento característico da república, estaria também localizada ao centro dos extremos que nobreza e povo representavam: “Como cada virtude se encontra no meio entre dois extremos – economia entre avareza e esbanjamento, coragem entre covardia e audácia –, também o Estado correto localiza-se entre a oligarquia, que serve somente aos poucos ricos, e a democracia (social), que vem a ser proveitosa aos menos abastados”⁸⁴.

Aristóteles visualizava, então, uma classe de equilíbrio, que deveria ter ascensão sobre as demais: surgia, em bons termos, uma classe que estaria situada entre a nobreza (aristocracia) e o povo (democracia). Esta classe representaria então uma “constituição mista”, posto que contemplaria – no Estado – anseios postos pela aristocracia e pelo povo (em sua quadra delimitada pela democracia), conduzindo a política sem fundamentos extremos, sem inveja, atuando com ânimo primeiro daquela “virtude cívica” (importa-lhes, pois, antes de qualquer outro sentimento vil, a busca e desejo pelo bem-comum).

A “constituição mista”, segundo o próprio Aristóteles, poderia ser composta de três formas distintas: 1) tomando-se a legislação que seja comum àqueles dois extremos; 2) adotar a posição regulamentar mediana entre uma e outra forma de governo, resultando em um “censo médio” para se deliberar nas Assembleias e 3) adotar parte do que prescreve a lei imposta pela oligarquia e parte do que exigido pela lei resultante da atuação democrática⁸⁵. A acepção mista teria então uma perfeita composição quando, consideradas aquelas duas extremidades, pudesse o governo

⁸² ARISTÓTELES. A Política, p. 253.

⁸³ MUÑOZ, Alberto Alonso. O paradigma Aristotélico.

⁸⁴ ADOMEIT, Klaus. Op. cit., p. 120.

⁸⁵ Cfe. ARISTÓTELES. A Política, p. 247.

“reconhecê-las, a ambas, sem nele encontrar nem uma nem outra”⁸⁶. A cidadania, segundo Aristóteles, não seria unicamente mediana, havendo necessidade, sim, do elemento oligárquico (com a participação dos ricos) e do elemento democrático (com a participação dos pobres). Haverá, no republicanismo aristotélico, uma assembleia onde todos poderão participar e decidir, com idêntica voz e intensidade de participação os destinos das coisas comuns⁸⁷. Cessa aí, porém, a harmonização proposta pela cidadania igualitária existente nas Assembleias.

Se considerada que uma participação “média” é a ideal para os propósitos do republicanismo, a simples situação de igualdade existente na Assembleia não resolve as dificuldades ou dúvidas ainda existentes (entre elas, por exemplo, quem governará o Estado?). Por mais que Aristóteles veja nesta comunhão das Assembleias o ponto de partida da constituição mista, onde a plenitude irá se transformar em uma conjunção de sentidos (mãos e pés), há ainda em sua proposição uma distinção entre as classes dos ricos e as classes dos pobres. Os primeiros não estão acostumados a obedecer, enquanto os segundos não sabem, por sua condição, exercer a autoridade. É por tal que Aristóteles cessa a cidadania igualitária proposta, apegando-se às “qualidades” que cada um possui, já que “si deliberan todos en común, el pueblo con los ciudadanos distinguidos y éstos con la multitud, pues, ciertamente, si bien la mayoría de los ciudadanos, tomados individualmente, están poco qualificados para gobernar”⁸⁸.

Neste andar, a conjunção de vontades e sentidos formando um corpo, seria resgatada tempos depois por Rousseau: “um só homem que possui uma infinidade de pés, mãos e sentidos”⁸⁹ seria uma acepção próxima da vontade geral rousseauiana, onde “cada um de nós coloca em conjunto os seus bens, suas forças e sua pessoa sob a

⁸⁶ Ibidem, p. 249.

⁸⁷ Ibidem, p. 102-103; 111-112. Portanto, o que constitui propriamente o cidadão, sua qualidade verdadeiramente característica, é o direito de voto nas Assembleias e de participação no exercício do poder público (parte legal na autoridade deliberativa e na autoridade judiciária) em sua pátria. O cidadão é “homem investido de um certo poder”. Ainda que existam “classes” de cidadãos (artesãos – não necessariamente domiciliados ou nacionais, mercenários, bastardos), ARISTÓTELES vê como passíveis de tal titulação aqueles que, principalmente, “tomam parte nos serviços públicos”.

⁸⁸ RUIZ RUIZ, Ramón. *Los orígenes...* p. 71.

⁸⁹ ARISTÓTELES. *A Política*, p. 123.

direção de uma vontade comum, e em um só corpo receberemos cada membro como parte do todo”⁹⁰.

A concessão de poderes à multidão pode importar em decisões inseguras (por falta de luzes, por exemplo, na magistratura). Aristóteles dita, então, formas distintas de acesso aos cargos públicos no republicanismo. Se a “vontade reunida” (em uma voz geral ou sentido coletivo) é pautada por critérios de democracia, com cidadania igualitária e vontade da maioria expressa pela Assembleia, não se pode observar a mesma cidadania no acesso aos cargos públicos, devendo os mais destacados, com melhor senso de justiça, que possam incorrer em menos erros, ocupar postos em que se exija uma competência particular (um médico é o mais indicado para cuidar e curar um doente), considerando-se, também, que uma pluralidade de vontades “podría paralizar la actuación de la administración o harería incoherente”⁹¹.

Tal formatação de cidadania contemplará, ainda, a presença de um Estado de direito (com soberania da lei) e uma correta educação dos cidadãos (tornando-os aptos a governar e a ser governados – ponto em que resgata a importância da educação anotada por Platão).

Pelo que exposto, podemos notar na *Política* de Aristóteles, a origem do pensamento republicano (e não na Grécia clássica)⁹²: a um pela oposição à democracia

⁹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Sobre o contrato social. In: _____. Rousseau e as relações internacionais. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003. (Coleção Clássicos – IPRI). p. 111-176. p. 122. Dita ainda o autor: “Instantaneamente, além da pessoa em particular de cada parte contratante, este ato de associação cria um organismo moral e coletivo composto de tantos membros quanto há vozes no conjunto, e ao qual o ser comum confere unidade, vida e vontade compartilhadas”.

⁹¹ RUIZ RUIZ, Ramón. Los orígenes... p. 72.

⁹² *Ibidem*, p. 26-35. Importante notar que traçado resgate histórico, temos em Atenas a evolução para uma democracia radical (com Péricles) e consequente tirania da maioria durante a Guerra do Peloponeso. Aristóteles busca correção daquela participação radical do povo, iniciando, assim, a tradição republicana.. Muitas de suas teses, porém, não foram originais: se considerado o período em que a nobreza (os Eupatridas) buscou consenso com o povo, a partir da codificação de Solon (passando-se da aristocracia para a timocracia). A cidadania é dividida em “classes” e cada uma passa a ter uma carga econômica específica para com o Estado, fazendo-se assim com que aqueles que suportem maior carga, passem também a ter maiores direitos políticos. Se havia desta forma um assentamento dos direitos – preponderantes – dos Eupatridas sobre o povo, os julgamentos justos propostos por Sólon fizeram com que o povo se sentisse prestigiado (ainda que seus direitos políticos fossem bastante reduzidos). Assim, por esta constituição mista vista em sua primeira forma, considerada a participação de todos, critérios de arbitragem mais justa e humana, e atividades de todos que implicariam em um resultado comum desejado pela totalidade da cidadania, é que se tem uma

como forma do bom governo (a democracia tem como paradigma ideal a Atenas de Péricles, enquanto o republicanismo, iniciado com Aristóteles em seu maior vigor, vai adotar a Roma republicana como paradigma); a dois, pela constituição mista, combinando elementos da democracia com aristocracia (equilíbrio de interesses voltado ao bem-comum e sua primazia sobre o interesse privado); a três, e por fim, pela virtude cívica, representada por uma participação “interessada”⁹³ da comunidade, diferente daquela ditada pela democracia, pautada que era pela submissão de todos, sem distinção de classe, ao império da lei.

Gradativamente a *polis* grega vai desaparecendo, muito em razão do enfraquecimento da identificação do cidadão com a Cidade – resultando em uma pobre virtude cívica. Sem identificar-se com a sua Cidade, com seu governo e já não propenso a ter sua vida pautada conforme as leis ditadas, surge no cidadão de Atenas uma propensão ao individualismo – o *status* de cidadão dá lugar ao *status* de indivíduo. Os traços de identificação com a Cidade, que geravam uma identificação particular, característica primordial das Cidades-Estados gregas, cede espaço a uma cidadania universal, cosmopolita, onde preponderante uma filosofia de “orientación predominantemente ética y práctica”⁹⁴.

O pensamento republicano cede seu espaço particularizado (com perfeita integração homem-*polis*) para a universalização cosmopolita, ditada por um poder monárquico absoluto, uma administração qualificada por interesses particulares do monarca e um exército que não é uma formação de cidadãos representativos do

origem fortemente delimitada, sendo as considerações de Aristóteles um resgate deste pensamento, considerando que a reforma de Sólon não conseguiu pacificar a plebe (que continuou a cobrar as terras que lhe foram prometidas), resultando em uma tirania (com Pisístrato). A Guerra do Peloponeso resultou da posição de destaque que Atenas assumia perante a Federação Peloponésia, em nítida afronta a Esparta, até então líder. A vitória de Atenas, ao final, solidificou a visão de que uma democracia – e somente ela – seria capaz de vencer a guerra (com homens livres compondo um exército por livre decisão, demonstrando que seria possível conciliar liberdade e autoridade). De qualquer forma, após o sucesso da Guerra, o regime não subsiste, caminhando Atenas para uma democracia radical (que começa com Efiltes e termina com Péricles). Péricles institui uma assembleia popular como órgão supremo, instituindo um estado social (pagamento para exercício de funções públicas, repartição do trigo, subsídios para fortalecimento da cultura). O tempo faz com que o povo se acostume ao estado social de Péricles e deixe de produzir, deflagrando um egoísmo (com os cidadãos impondo restrição à cidadania pelo receio de perder os benefícios sociais).

⁹³ Ibidem, p. 17. “no vale cualquier tipo de participación, sino que ésta ha de implicar un interés hacia la comunidad”.

território em que vivem, mas sim o agrupamento de mercenários que defendem um território mediante paga.

Tem-se claro que Aristóteles apregoava uma virtude que não se ligava à felicidade somente enquanto realização no plano individual. Assim, começa o pensamento republicano a soçobrar quando mais importante passa a ser a conquista – pelo indivíduo – de sua felicidade, pretendendo demonstrar uma virtude simultânea. Assim, “los nuevos pensadores se apartan de la política y dedican sus reflexiones al ‘arte de vivir’, aspirando al ideal de vida del ‘sabio’, del hombre que sabe distinguir entre lo verdaderamente importante y lo meramente aparente; único meio de adquirir la felicidad, al mismo tiempo que la virtud”⁹⁵.

Haveria um direito natural a dar amparo à universalidade e homogeneidade entre os cidadãos de diferentes Cidades. A simpatia pela monarquia fazia com que o rei fosse (o único) capaz de conhecer a ordem natural que determinava a vida dos indivíduos, sendo dotado de profunda sabedoria. O rei-filósofo seria, assim, aquele de maior sapiência, antecipando uma escolha natural que integraria, séculos depois, o pensamento liberal e sua visão do indivíduo como sujeito a uma “loteria natural”⁹⁶. Aplicar-se-ia o conceito exposto pelo próprio Aristóteles, de que a natureza dita as exatas funções que cada um deve desempenhar para legitimação do monarca⁹⁷.

O republicanismo, por todos estes aspectos, restaria abandonado.

1.2 REPÚBLICA ROMANA

⁹⁴ Ibidem, p. 75.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. Trad. Alonso Reis Freire. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 27. O argumento da “loteria natural” seria resgatado por liberais (igualitários e conservadores), para demonstrar que a “escolha da natureza” não poderia ser censurada.

⁹⁷ Em diversas passagens de *A Política* ARISTÓTELES faz referência à escolha da natureza (e que esta nada faz em vão). Assim: “Há também, por obra da natureza e para a conservação das espécies, um ser que ordena e um ser que obedece (p. 16); “Claramente se compreende a razão de ser o homem um animal sociável em grau mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos. A natureza, dizemos, nada faz em vão” (p. 18); “Na ordem da natureza, o Estado se coloca antes da família e antes de cada indivíduo” (p. 19); “que há escravos e homens livres pela própria obra da natureza; que essa distinção subsiste em alguns seres, sempre que igualmente pareça útil e justo para alguém ser escravo, para outrem mandar; pois é preciso que aquele obedeça e este ordene segundo o seu direito natural, isto é, com uma autoridade absoluta” (p. 26).

O resgate republicano tem destaque em Roma, inicialmente com Políbio e depois com Cícero. O florescer do pensamento não ocorre, porém, de forma imediata ou mesmo em função de um governo que se institui e se assenta naqueles traços característicos do pensamento republicano. Há, por bem dizer, uma evolução gradativa e que caminha, par e passo, com a própria história de Roma.

Inicialmente os romanos vão conhecer o valor da liberdade com o fim do reinado de Tarquino (o Soberbo) no ano 509 a.C, dando assim o primeiro passo para a instituição de uma república (em sólida simetria com o republicanismo).

O Senado romano assumia, inicialmente, as funções que eram do rei, o que implicaria ditar ao formato romano uma relativa distância do pensamento republicano (o elemento aristocrata era o único visualizado, não se perfazendo, pois, o elemento democrático). Entre o povo de Roma duas classes eram assinaladas: os “patrícios” (que podiam ser magistrados e ao final de suas carreiras ascendiam ao Senado – indicando-lhes os sucessores) e os “plebeus”. Estes, por sua vez, gozavam de uma Assembleia que – a olhos rápidos – poderia significar a existência de uma democracia, o que não se lhe afigurava como verdadeiro quando toda e qualquer decisão da reunião do povo necessitava da chancela do Senado (tornando-as, assim, “meramente testimoniales”⁹⁸).

Mas o republicanismo em Roma, como já dito, teve um momento inicial – quando da queda do último rei – e uma evolução que começa a ser notada a partir do quadro descrito e de marcantes fatos históricos. Primeiro, em 493 a.C., há a rebelião da plebe e fundação de sua própria Assembleia (*concilium plebis*), com decisões que dependiam somente dela e eram aplicadas aos plebeus. Assim visualizada, o convívio de duas instituições em um mesmo Estado é visto como um “Estado dentro do Estado”⁹⁹. Outro fator determinante na evolução romana foi a apresentação do direito em forma escrita, no ano de 449 a.C. (Lei das XII Tábuas), atendendo reivindicação

⁹⁸ RUIZ RUIZ, Ramón. *Los orígenes...* p. 80.

⁹⁹ Idem.

dos plebeus¹⁰⁰. A sociedade romana caminhava para uma república em sua essência quando adotados foram os casamentos mistos (entre patrícios e plebeus), dando assim acesso aos plebeus ou seus filhos aos mais altos cargos políticos.

A classe média aristotélica passaria a ser representada, em Roma, por “famílias patrícias ‘moderadas’, que no habían ofrecido una enconada resistència a las pretensiones plebeyas”¹⁰¹. A *nobilitas* era assim uma “mezcla de patrícios tolerantes y realistas con plebeyos ricos y ambiciosos”¹⁰², formando uma nova aristocracia. A “classe média” romana não era, porém, forma de elevação cidadã para todos os plebeus. Somente alguns deles – os mais ricos – galgaram benefícios e conseguiram destaque, com acesso a cargos políticos. Via-se assim que no âmbito dos plebeus não havia uma grupo homogêneo de indivíduos.

Inaugurava-se, mesmo assim, a concepção teórica inicial do republicanismo romano, ditada pelos componentes preconizados por Aristóteles (uma constituição mista, funções – limitadas – que objetivassem o bem-estar de todos). Para seu desenvolvimento, muito contribuíram as ideias gregas, trazidas pelos filósofos que, após a conquista romana, passaram a expor suas ideias no centro do novo governo.

A teoria republicana, antes não valorada ou conhecida pelos romanos, é a eles mostrada através de Políbio, em obras que apresentavam influência dos ensinamentos de Aristóteles. Políbio buscava descrever em forma inicial – considerado o ensinamento aristotélico – as razões que levavam outras Cidades a serem dominadas por Roma, fazendo do modelo prático existente passo primeiro para seu aprofundamento teórico.

¹⁰⁰ RUIZ RUIZ, Ramón. *Los orígenes...* p. 80-81; GIORDANI, Mário Curtis. *Iniciação ao direito romano*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1996. p. 97. A lei das XII Tábuas representou o abandono do direito ditado pelo colégio de pontífices (escolhidos pelos patrícios), onde não era possível, *a priori*, conhecer os procedimentos e ritos para cada situação. Os plebeus, insatisfeitos com a situação, exigiram uma codificação que possibilitasse uma segurança jurídica (exigência esta feita através do Tribuno da plebe Terentilius Arsa).. O intento inicial do Senado romano seria uma “compilação” da legislação de Sólon, o que nunca se realizou, sendo a Lei das XII Tábuas resultante do trabalho de codificação feito por dez membros eleitos pelo próprio Senado (*decemviri legibus scribundis*). A redação se deu em duas etapas: a primeira, com a apresentação de dez das doze tábuas (450 ou 451 a.C.). e a segunda, com as duas últimas, nos anos de 450 ou 449 a.C.

¹⁰¹ BRAVO, Gonzalo. Poder político y desarrollo social em la Roma antiga. Madrid : Taurus, 1989. p. 77. apud RUIZ RUIZ, Ramón. *Los orígenes...*, p. 82.

¹⁰² Idem.

Ao analisar as constituições existentes, Políbio não se limitava a ponderar a noção romana de poder ou compará-la com outras já visualizadas, apresentando “considerações que constituem uma das mais completas teorias das formas de governo que a história nos legou”¹⁰³. Assim, estabelecia aquele filósofo que há formas boas de governo (ditadas pela realeza, aristocracia e democracia¹⁰⁴) que seriam desvirtuadas em formas outras (respectivamente monarquia, oligarquia e oclocracia ou demagogia).

A realeza seria o governo de um só (que é aceito livremente e exerce o poder pela razão); a aristocracia seria o governo de alguns homens justos e prudentes, alçados ao cargo por eleição; por fim, a democracia seria o governo de todos, sendo existente somente onde há o costume de venerar os deuses, de honrar aos pais, reverenciar os anciãos e de obedecer às leis¹⁰⁵.

Descrevendo a evolução romana, vê-se a cidadania realizando-se de tempos em tempos. Se antes havia um “Estado dentro do Estado” (em função das decisões das *concilia plebis*), os comícios (*curiatis*, *centuriatis* e *tributis*) passam a ter importância cada vez maior, equiparando-se as decisões dos plebiscitos: a lei Valeria Horatia (449 a. C.) impunha valor aos plebiscitos mas exigia uma ratificação pelo Senado (*auctoritas patrum*); depois, em ato de *Publius Philo* (339 a. C.) a ratificação transformou-se em aprovação prévia pelo Senado. Ao fim, a Lei Hortensia (287 a. C.) suprime a necessidade daquele *auctoritas patrum* (prévio ou posterior), impondo força de lei à decisão dos plebiscitos¹⁰⁶.

Ainda que tal apresentasse certo traço democrático – em um regime onde já presente o elemento aristocrático – a república romana ainda não se completava, dado que a plebe ainda era representada por aqueles membros medianos, ou seja, pelos plebeus ricos. Mesmo assim, tem-se como moldado, neste período, o sistema

¹⁰³ BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Trad. Sérgio Bath. 5. ed. Brasília : UNB, 1988. p. 65.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 66-67. Sobre o tema, vale a anotação de BOBBIO sobre distinção terminológica existente entre Políbio (e sua democracia) e Aristóteles (que designava a terceira forma como *politia*). Democracia, para Aristóteles e Platão representava acepção negativa de forma de governo, diferentemente da forma boa anotada por Políbio. Uma vez utilizada a nomenclatura democracia para designar uma forma reta de governo, Políbio denomina a sua forma má como uma oclocracia.

¹⁰⁵ RUIZ RUIZ, Ramón. *Los orígenes...*, p. 84.

¹⁰⁶ GIORDANI, Mário Curtis. *Op. cit.*, p. 84-85.

constitucional romano, caminhando, em sua evolução histórica, para a melhor representação do pensamento republicano.

Para Políbio, uma constituição – e mesmo a romana padeceria de tal mal – tem a instabilidade como principal causa a lhe dar transformação (entre boa e má). Há período cíclico fixo que irá determinar a forma de governo existente e a que lhe sucederia de forma inexorável. Evento a que atribuiu-se o nome de *anaciclose*¹⁰⁷, ou a teoria cíclica da história.

A história era fatalista, no sentido de que a passagem de uma forma para outra parecia predeterminada, necessária e inderrogável. Parecia também natural, no sentido de estar prevista pela natureza das coisas, ou seja, de estar implícita na própria natureza dos governos, que não podem deixar de sofrer o processo de transformação, bem como no sentido, segundo o qual cada forma de governo só se podia converter em uma outra forma determinada.¹⁰⁸

A esta inevitável transformação de um bom regime para o regime que o sucede em sua forma má, Políbio visualiza um antídoto, compreendido como uma sétima forma de governo (para além daquelas três boas e três más que as sucedem): a sétima forma de governo seria, tal como existente na Roma republicana, aquela capaz de se apresentar como síntese da realeza (cônsules), da aristocracia (Senado) e da democracia (povo). Seria esta a forma de um governo onde, em substância, os elementos daquelas três formas de governo retas, ordenados equitativamente, estariam

¹⁰⁷ Cfe. RUIZ RUIZ, Ramón. Los orígenes..., p. 86. Em períodos certos há um aniquilamento da raça humana (por pestes, epidemias, etc) que produz sobreviventes que novamente se reúnem e se submetem ao governo do sobrevivente que apresentar maior força, em regime característico da monarquia. Decorrido lapso florescerá um companheirismo entre os homens com o nascimento de uma ideal de justiça. Aquele que exerce o governo o faz em harmonia com os governados e com aqueles critérios de justiça, fazendo-os crer que possuem o – bom – governo que merecem (momento da existência da realeza). A realeza irá existir até o momento em que suas preocupações não se voltam integralmente para suas vestes e comidas, mas sim com o bem-estar dos subordinados. A diferenciação dos súditos por vestimentas, tipos de comidas, etc, faz com que passe a existir uma tirania. Da conspiração dos subordinados contra tal situação, o regime instituído será o da aristocracia, inicialmente alinhado com a comunidade. Assim que os filhos dos aristocratas chegam ao poder, em sua ausência de experiências passadas, há imediata conversão para uma oligarquia. Os governados, novamente em revolta, passam a confiar apenas em si mesmos, instituindo uma democracia. Finda a geração que instituiu – pelo sofrimento passado – a democracia, seus sucessores (de primeira ou segunda geração), sem saber da importância da liberdade de expressão, da igualdade, passam a desprezar as leis, impondo em breve período uma demagogia (capitaneada por uma cabeça arrogante e empreendedora), iniciando novo período de regime monárquico.

¹⁰⁸ COSTA, Nelson Nery. Ciência Política. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 62.

presentes, algo detectável em uma monarquia plena, que “representava a virtude da aristocracia e significava a vontade da democracia”¹⁰⁹.

Se os governos simples, até mesmo em qualquer de suas formas “boas”, eram fadados a se transformar em outra que lhe sucedia por destino da natureza, a forma de governo mista, ou “uma constituição que combine as três formas clássicas”¹¹⁰, garantiria – e Roma era exemplo disto – suas instituições e seria resistente à degeneração ditada pela *anaciclose*¹¹¹. Ademais, as constituições mistas impõem relevo para o seu conteúdo material, tornando-se essencial o seu componente humano: “Y este componente humano es transcendental porque Políbio llega a puntualizar que una Constitución casi perfecta como la romana, si no hubiera dispuesto de hombres tan virtuosos como Escipión, habría rendido muchos menos êxito a Roma”¹¹².

Políbio pugna, assim, por homens que tenham virtude (traduzida por condutas equilibradas, moderadas, de união cívica¹¹³), sem entretanto se distanciar da realidade das Cidades que nem sempre apresentam uma população homogênea e com aqueles traços desejáveis. Neste aspecto, e visualizando tal impossibilidade, exalta o aspecto romano que consegue “conter” as massas em suas manifestações que decorram da fúria, da violência, inserido no culto religioso a seus deuses.

Pero la diferencia positiva mayor que tiene la constitución romana es, a mi juicio, la delas convicciones religiosas. Y me parece también que ha sostenido a Roma una cosa que entre los demás pueblos ha sido objeto de mofa: me refiero a la religión. Entre los romanos este elemento está presente hasta tal punto y con tanto dramatismo, en la vida privada y en los asuntos públicos de la ciudad, que es ya imposible ir más allá. Esto extrañará a muchos,

¹⁰⁹ Ibidem, p. 64. O autor cita ainda que a destituição do poder, da forma como apresenta em Roma (os côsules com poderes do rei, o senado com poderes da aristocracia e a assembleia com os poderes do povo), concebeu pedra inicial para o caminho posteriormente seguido por autores que ensinavam uma separação dos poderes, como Locke, Montesquieu e os Federalistas.

¹¹⁰ BOBBIO, Norberto. *A teoria...*, p. 69.

¹¹¹ Cfe. BOBBIO, Norberto. *A teoria...*, p. 71-72. Sobre o tema o autor questiona como seria possível conciliar resistência à degeneração (ou estabilidade) com *anaciclose* tida como inevitável. A resposta vem do próprio Políbio, ao ensinar que o governo misto (ou governo-síntese das três formas boas de governo) não é eterno, mas também cíclico. Diferentemente dos outros, porém, ele tem ciclo maior e suas transformações não ocorrem por revoluções: um desprezo do equilíbrio interno faz com que o regime posterior passe a existir ainda com aqueles elementos nele insertos, só que com intensidades que não mais possibilitam visão equitativa. As mudanças, destarte, são graduais e não-violentas.

¹¹² RUIZ RUIZ, Ramón. *Los orígenes...*, p. 89.

¹¹³ Ibidem, p. 90.

pero yo creo que lo han hecho pensando en las masas. Si fuera posible constituir una ciudad habitada sólo por personas inteligentes, ello no sería necesario. Pero la masa es versátil y llena de pasiones injustas, de rabia irracional y de coraje violento; la única solución posible es contenerla con el miedo de cosas desconocidas y con ficciones de este tipo¹¹⁴.

Em forma inicial, poderia se ter que a constituição mista de Políbio seria idêntica àquela também ensinada por Aristóteles. A classificação demonstrada pelo primeiro, porém, difere-se daquela anotada pelo estagirita. Se na abordagem aristotélica, as formas boas se nos apresentam em contraste com as formas más pela aceção do interesse público e privado que uma e outra representam, a classificação de Políbio, por sua vez, dita diferenciações próximas daquelas visualizadas por Platão: a) o contraste inicial entre formas boas e más de governo se dá em função de seu exercício baseado no uso da força ou em razão de um consenso e b) contraste outro pode ser notado entre aquelas formas se considerado um governo ilegal (arbitrário) e um governo das leis. Ainda em sede de comparação com o pensamento aristotélico, ensina Norberto BOBBIO:

Segundo Aristóteles, a superação do antagonismo entre as duas partes em conflito não ocorre, como para Políbio, a nível institucional; acontece – quando acontece – na sociedade, por meio da formação de uma forte classe média com interesse próprio na estabilidade. Antes de ser institucional, o equilíbrio aristotélico é social; ele só é institucional se é previamente social. Neste sentido, a teoria aristotélica da “politia” não é tanto uma teoria do governo misto, mas sobretudo a admiração sentida por uma sociedade sem grandes desequilíbrios de riqueza.¹¹⁵

Políbio nos apresenta, assim, uma república que – visualizada a partir da Roma da época – teria assentada nas instituições (políticas e religiosas) uma constituição mista, determinando ser esta a melhor aceção de governo ou de bom governo republicano.

Mas este bom governo existente na República romana, tal como os demais, também teve seu ciclo (utilizando termos de Políbio), passando a experimentar a decadência e a instabilidade política (fruto da corrupção, manipulação eleitoral,

¹¹⁴ POLIBIO. *Historias*. Trad. Manuel Balasch Recort. Madrid: Editorial Gredos, 1996. t. 2. p. 218-219. Alguns autores, ressalta o tradutor, adotam o termo “superstição” em substituição à “religião”. Adotou-se esta última aceção na obra consultada pela conotação encontrada no texto bíblico para a palavra grega *deisidaimonia*.

violência, etc). Esta deterioração teve como causa principal a grandeza do Império, sem que as conquistas que consolidaram seu poder territorial resultassem em qualquer alteração dos *status* dos cidadãos, acarretando inevitáveis consequências: uma sócio-econômica (extrema pobreza das grandes massas e a maior devoção dos soldados aos seus generais do que para com a república) e outra ideológica (havia nos territórios ocupados – como a Grécia – muitos que gozavam de grande cultura mas eram denominados agora escravos, apesar de seus ensinamentos acerca da filosofia ao povo romano).

“Obviamente, muita coisa caminhava mal (...) ‘o bastante para arruinar uma nação’”¹¹⁶. Valores fundamentais para o republicanismo, como a cidadania ativa, a participação política e a virtude cívica, não mais eram notados com a importância devida. O Senado, elemento característico da participação política, tornou-se, ao tempo de Júlio César, órgão meramente consultivo.

A crise instaurava-se na Roma republicana fazendo com que novos teóricos se apresentassem. Se o modelo ditado por Políbio era cíclico, a crise da república deveria resultar em regime – ainda que republicano – com aspecto distributivo de valores (relativos à realeza, aristocracia e democracia) não mais equânime.

O regime ideal, considerando tal como aquele próximo ao republicanismo visualizado por Aristóteles e desenvolvido por Políbio, ainda seria buscado pelos teóricos, em momento que, como aquele de Aristóteles em Atenas, imperioso era o afastamento da crise, fazendo com que a corrosão do mau-governo não contaminasse a república. Dentre eles, destacava-se Marco Túlio Cícero, com análise de um “direito natural”, do “contrato social” e da “separação de poderes”.

Se Cícero não era um filósofo, supria tal com a leitura atenta de obras dos grandes filósofos (incluindo Aristóteles e Políbio). Assim, nada mais natural que em sua obra figurasse, ainda que muito tempo depois da obra de Políbio e Aristóteles, a proposta do governo misto, como melhor forma de governo. A exposição tem ponto inicial na mesma descrição das seis formas de governo, ditando ênfase para o regime que representasse uma síntese das três formas boas:

¹¹⁵ BOBBIO, Norberto. *A teoria...*, p. 71.

Desses três sistemas primitivos, creio que o melhor é, sem disputa, a monarquia; mas ela mesma é sempre inferior à forma política que resultaria da combinação das três. Com efeito, prefiro, no estado, um poder eminente e real que dê algo à influência dos grandes e algo também à vontade da multidão. É essa uma constituição que apresenta, antes de mais nada, um grande caráter de igualdade, necessários aos povos livres e, bem assim, condições de estabilidade e firmeza¹¹⁷.

Apregoando, pois, uma constituição mista, o pensamento de Cícero não se afasta do ideal republicano de Aristóteles e Políbio, notadamente quando visualiza traços de poder aos grandes e traços de poder ao povo. É também aquela constituição que irá definir a estabilidade da república (ainda que a teoria cíclica de Políbio dite-lhe, desde já, a não-eternidade).

Cícero visualiza uma república real onde, já que inexistente um imaginário governo perfeito, desempenha papel de suma importância a educação cívica, já que ela é que “conviene a los ciudadanos para formarlos en lo recto y en el cumplimiento del deber de una forma consciente y racional”¹¹⁸. A virtude cívica, que somente existirá quando de sua prática reiterada (em linha semelhante à que já ensinada por Aristóteles), decorrerá daquela educação, fonte primeira dos atos corretos, justos, que o bom governante irá rotineiramente praticar:

Mas, não é bastante ter uma arte qualquer sem praticá-la. Uma arte qualquer, pelo menos, mesmo quando não se pratique, pode ser considerada como ciência; mas a virtude afirma-se por completo na prática, e seu melhor uso consiste em governar a República e converter em obras as palavras que se ouvem nas escolas. Nada se diz, entre os filósofos, que seja reputado como são e honesto, que não o tenham confirmado e exposto aqueles pelos quais se prescreve o direito da República. De onde procede a piedade? De quem a religião? De onde o direito das gentes? E o que se chama civil, de onde? De onde a justiça, a fé, a equidade, o pudor, a continência, o horror ao que é infame e o amor ao que é louvável e honesto? De onde a força dos trabalhos e perigos? Daqueles que, informado esse princípios pela educação, os confirmaram pelos costumes e os sancionaram com as leis.¹¹⁹

Cícero, que reafirma princípios já vinculados a seus predecessores, procura moldar o pensamento republicano à crise existente, sem deixar de “exaltar y

¹¹⁶ COWELL, F. R. Cícero e a República Romana. Lisboa: Ulisseia, 1967. p. 350.

¹¹⁷ CÍCERO, Marco Túlio. Da República. Trad.de Amador Cisneiros. São Paulo: Escala, [s.d.]. (Coleção Mestres Pensadores). p. 40. [Em dizer atribuído a Lélío].

¹¹⁸ RUIZ RUIZ, Ramón. Los orígenes..., p. 107.

recomendar las instituciones tradicionales del pueblo romano, aquéllas que habían dado tanto esplendor y tantos triunfos a Roma”¹²⁰. A república se afirmaria assim como o governo de constituição mista mas que representasse governo de todo o povo, pois não era ela outra coisa senão a “coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no conhecimento jurídico e na utilidade comum”¹²¹.

Resgatado o conceito de “bem” empregado por Aristóteles para iniciar descrição da virtude, poderia o pensamento de Cícero caminhar para uma propriedade material do povo quando aventado o termo “coisa do povo”. Certamente, a república não seria aquisição de algo material pelo povo ou titularidade de tal que seria dada em comunhão a todos. A melhor interpretação estaria alinhada com “gestão pública” ou “governo público”.

Importa, pois, verificar que ao referenciar-se a povo – já se demonstrou – Cícero não faz alusão a qualquer tipo de associação, mas sim a uma associação erigida sob um direito vigente. Questiona-se, então, a que direito deve o homem obedecer, ou, em outras palavras, que leis podem receber tal denominação por realmente comporem um direito? Cícero, antecipando-se à São Tomás de Aquino, visualiza que há uma lei natural “invariable y eterna, que no puede ser derogada y que es la misma en Roma o en Atenas, ahora, en el pasado y en el futuro, porque es obra de Dios”¹²². Assim, a reta razão dela extraída deveria nortear o ordenamento (racional), já que não pode “o homem desconhecê-la sem renegar-se a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano e sem atrair sobre si a mais cruel expiação”¹²³.

A igualdade decorreria deste plano de um direito ou lei natural, já que nele não há diferenças. Partindo-se desta igualdade, possível é a todos, também, atingir a virtude, determinando-se um direito igual para todos e uma busca do bem-comum também realizada por todos. Neste universo insere-se, ainda, aquele que manda, que

¹¹⁹ CÍCERO, Marco Túlio. Op. cit., p. 17.

¹²⁰ RUIZ RUIZ, Ramón. *Los orígenes...*, p. 107.

¹²¹ CÍCERO, Marco Túlio. Op. cit., p. 30.

¹²² RUIZ RUIZ, Ramón. *Los orígenes...*, p. 108.

¹²³ CÍCERO, Marco Túlio. Op. cit., p. 70.

deve também ter como objetivo a promoção do bem-estar de todos (que, em razão do direito natural e igualdade dele decorrente, contempla também escravos e animais¹²⁴).

A república de Cícero tem, nas palavras de Iseult HONOHAN, inigualável definição: “mais do que um Estado onde se tem a ausência de um monarca ou a presença de qualquer instituição específica, a república é um Estado distinto pelo fato de que são as pessoas constituem sua autoridade originária, e o poder é exercido no interesse delas”¹²⁵.

Os homens, entretanto, constituem uma sociedade (uma união cívica, no dizer de Políbio) através de uma união dotada de significado e que tem como objetivo a busca do bem-estar de todos. Este objetivo decorre do direito natural existente anteriormente a organização política da sociedade – em assertiva ditada pelo próprio Cícero. Por tal, aceitável ainda seria para Cícero qualquer forma de governo que mantivesse tal objetivo, quer fosse ela o poder exercido por um só (rei), por alguns poucos (aristocracia) ou por todos (democracia). O filósofo romano não deixava de visualizar, entretanto, que quando o poder é exercido por um só (ainda que em consonância com aqueles objetivos primeiros da sociedade) há a exclusão política e jurídica de todos os demais. Na aristocracia, o poder de alguns faz com que todos tenham uma liberdade parcial, resultante da não-participação de decisões que envolvam assuntos públicos ou que toquem, de qualquer forma, aspectos do poder.

Neste ponto, vem de forma inicial impor como condição para o republicanismo caracteres de liberdade. Se Aristóteles absteve-se do tema, tendo a constituição mista como necessária, ainda que alijando parte do povo das decisões, e Políbio seguira trilha semelhante, CÍCERO vem acrescentar a liberdade como condição para o bem-estar pretendido. Há influência incontestada da liberdade conforme cada um daqueles regimes, pois cada um deles encanta por um aspecto distinto: “a

¹²⁴ RUIZ RUIZ, Ramón. Los orígenes ..., p. 110.

¹²⁵ HONOHAN, Iseult. Civic republicanism. Nova York: Routledge, 2002. p. 32. Tradução livre de: “More than the absence of a monarch, or of the presence of any particular institutions, a republic is a state distinguished by the fact that the people constitute the original authority, and power is exercised in their interests”.

monarquia nos solicita pela afeição; a aristocracia, pela sabedoria; o governo popular pela liberdade”¹²⁶.

Somados, um direito natural, universal, que dita igualdade entre os homens e a necessária liberdade que favorece até mesmo os animais, deparamo-nos com o conceito de justiça. Desta forma, os regimes quanto mais injustos, mais indignos serão. Cícero visualiza então que governos justos serão aqueles que contenham – tal como Políbio – uma síntese daqueles traços afetivos, de sabedoria e de liberdade (mescla que resulta em um regime estável, sendo sua solidez resultante da distribuição equânime de direitos, deveres e funções¹²⁷).

Com tal, um regime que ofertasse o poder àqueles com maior capacidade para governar, não estaria subtraindo liberdade dos demais, mas sim promovendo distribuição equânime dos traços existentes em cada uma das formas boas de governo. A república, expressão de um governo misto, seria então “la abnegada dedicación (*caritas*) de los magistrados, el talento (*consilium*) de la elite y la garantía de la libertad (*libertas*) de todos los ciudadanos”¹²⁸. Revelaria este regime – ao que sucumbiria a tese de Políbio – a sua imortalidade. A existência de dirigentes puros e de uma virtude política¹²⁹ no corpo dos cidadãos, garantiria a estabilidade infinita do regime.

A virtude política dos cidadãos teria como ponto primordial o respeito às leis e aspectos de justiça em seus atos. Assim, podemos ter apartados bons e maus cidadãos, onde “o bom é honesto, corajoso, soberbo, pensa no bem da pátria”, enquanto o mau cidadão “é corrupto, irresponsável, intrigante, egoísta, arrisca, para a satisfação de seus prazeres e ambições, negocia o enfraquecimento, até mesmo o declínio da *res publica*”¹³⁰. Inserida, pois, na virtude do corpo de cidadãos, um necessário “amor à pátria” ou um agir cívico que recompense aquela que nos garante, através das leis, a liberdade: “A pátria não nos gerou nem educou sem esperança de recompensa de nossa

¹²⁶ CÍCERO, Marco Túlio. Op. cit., p. 34.

¹²⁷ RUIZ RUIZ, Ramón. *Los orígenes* ..., p. 112.

¹²⁸ Ibidem, p. 113.

¹²⁹ Ibidem. p. 114. A “virtude política” para Cícero, seria “la entrega y la total dedicación al servicio de los intereses comunes”.

¹³⁰ ADOMEIT, Klaus. Op. cit., p. 155.

parte, e só para nossa comodidade e para procurar retiro pacífico para nossa incúria e lugar tranqüilo para o nosso ócio, mas para aproveitar, em sua própria utilidade, as mais numerosas e melhores faculdades das nossas almas, do nosso engenho, deixando somente o que a ela possa sobrar para nosso uso privado”¹³¹.

O critério da liberdade, ditado pela obediência às leis, faz com que a parcela de poder do povo seja clara, em um regime misto que garanta a igualdade (dos regimes e dos cidadãos), posto que ela [liberdade], “só pode existir verdadeiramente onde o povo exerce a soberania; não pode existir essa liberdade, que é de todos os bens o mais doce, quando não é igual para todos”¹³².

Para o momento romano, porém, as palavras de Cícero se apresentam saudosas, tentativa de resgate de um belo passado não mais possível na Roma tão maculada por uma constituição-síntese daquelas formas de governo desvirtuadas. Seus ensinamentos tornavam-se tão utópicos como aqueles platônicos, e jamais seriam postos em prática, já que na Roma imperialista não havia espaços para qualquer virtude cívica que não fosse amor à guerra e às conquistas; não havia espaço para a igualdade com a grande riqueza conseguida pelos latifundiários; não havia espaço para o poder do povo, subserviente a um regime já não republicano. Uma Roma onde “o ócio e a riqueza, antes coisas agradáveis e desejadas, foram sua desgraça”¹³³.

Outros teóricos, já em pleno Império, também objetivaram o resgate republicano: Caio Salustio Crispo, propondo uma reforma agrária como solução para pacificar uma insatisfeita plebe (o que resultaria em resgate do amor da plebe pela pátria) e Tito Lívio, pugnando pela liberdade como forma única de se manter o preferido regime republicano.

Com a chegada de Otávio Augusto ao poder, a república se torna ainda mais utópica, existindo como mera ficção (ainda que suas instituições sejam mantidas para falsear sua existência). Os teóricos começam não mais a abordar regime republicano melhor, ou um resgate de regimes republicanos gloriosos passados. Com o Império, a

¹³¹ CÍCERO, Marco Túlio. Op. cit., p. 20.

¹³² Ibidem, p. 32.

¹³³ ADOMEIT, Klaus. Op. cit., p. 159.

discussão tem como foco principal as formas de contenção da autoridade (e poder) do príncipe/imperador.

A república experimentava novo ocaso.

1.3 RENASCIMENTO REPUBLICANO

O período medieval¹³⁴ importou na existência de Estados que, na Europa, representavam “uma organização católica romana, organização na qual cada reino ou poder terreno ocupa o lugar que a lei natural e a lei divina lhes destinaram”¹³⁵. Nota-se, assim, forte apelo religioso e o exercício de um poder dele decorrente.

A forma então medieval, de cunho religioso – com predominância do clero e da nobreza, começa a sofrer abalos em função da situação econômica privilegiada que os burgueses começam a ter. É esta situação de elevado poder financeiro que impele os burgueses a também pleitear parcela de poder político, questionando aquela ordem posta em fundamentos divinos e naturais.

Desvinculando-se do passado e “assumindo sua individualidade como camada social”¹³⁶, a classe economicamente dominante impõe o poder econômico a figurar onde antes se fundava uma organização pelo poder religioso. Tal é a força do novo poder que a organização medieval transforma-se totalmente, com a inversão dos poderes (a Igreja passa a se subordinar ao Estado). A riqueza e as oligarquias que se formavam motivavam disputas entre as famílias pelo poder, disseminando intermináveis conflitos que afetariam as Cidades, resultando em governos que, se antes

¹³⁴ PAIXÃO, Cristiano. História constitucional inglesa e norte-americana: do surgimento à estabilização da forma constitucional. Brasília: Universidade de Brasília, 2008. p. 21-26. O autor segue classificação ditada por Hilário Franco Júnior quando considera Idade Média o período que vai desde a ascensão de Carlos Magno até a Reforma. Durante tal, é possível se falar de quatro períodos distintos destacando-se três: o primeiro, a Baixa Idade Média, é assinalada com o descenso do Império Romano, resultando em fragmentação do poder na Europa (de territórios antes conquistados pelos romanos); o segundo período, também chamado de Alta Idade Média, é notado pelo início da descentralização da estrutura política, com a concessão de autoridade a condados locais (a fragmentação do poder político do monarca); o terceiro, a Idade Média Central, é o ápice do esfacelamento do poder político, fazendo das monarquias poderes espirituais irrefutáveis, assentando o feudalismo como organização social.

¹³⁵ DIAS, Reinaldo. Op. cit., p. 58.

¹³⁶ Idem.

se proclamavam adeptos do republicanismo, na prática faziam “conservar su constitución oligárquica – o, más bien, timocrática”¹³⁷. Sob a promessa de uma paz civil, mantinham regimes cujo acesso advinha de “grêmios” representativos daquela classe economicamente destacada, impondo, mesmo dentro daquelas agremiações, restrições de poder. A prometida paz requeria – e assim os regimes se sustentavam – o despojamento de parcela da liberdade.

Ao norte da Itália, porém, e mais especificamente em Florença, os pensadores ainda viam a Cidade como representação verdadeira da república clássica e trincheira última da liberdade dela decorrente. Os constantes ataques internos (em disputas internas de poder) e externos (em luta por sua independência contra o Ducado de Milão) demonstravam ser Florença o paradigma de um revigorado ideal republicano, fazendo com que “los florentinos tomen conciencia de su privilegiada situación de libertad civil”¹³⁸, o que implicada em se ter, mesmo em meio à defesa de suas instituições, o desenvolvimento de “una profunda conciencia propia acerca del valor especial de la independencia y el gobierno republicano y una ideología política destinada a vindicar y subrayar las virtudes de la vida cívica republicana”¹³⁹.

O Renascimento é associado com o marco final do Estado Medieval. Retoma-se o pensamento grego e romano, dissociando-o do aspecto religioso. É neste contexto que Nicolau Maquiavel vem apartar a moral (ou uma lei natural ou mesmo divina de Tomás de Aquino) da política, determinando fundamento racional para esta sem apegar-se a qualquer aspecto metafísico: “Maquiavel tinha deixado fora da consideração da política a moralidade, ou *aquilo que devia ser*, pois a atenção estava fixada para *aquilo que era*”¹⁴⁰, ou seja, não era seu objetivo apontar caminho bom ou ruim, amparado por lei natural (divina) ou não, mas sim determinar a forma como a sociedade se apresentava e como agia, em uma visão laica da sociedade e do poder¹⁴¹.

¹³⁷ RUIZ RUIZ, Ramón. La tradición..., p. 90.

¹³⁸ Ibidem, p. 91.

¹³⁹ Ibidem, p. 75.

¹⁴⁰ COSTA, Nelson Nery. Op. cit., p. 68-69.

¹⁴¹ Cfe. COSTA, Cristina. Op. cit., p. 21. Vale o registro que, apesar de ter prevalecido na política o pensamento de MAQUIAVEL, racional, empírico, os filósofos do Renascimento propunham uma sociedade ideal, assemelhando-se ao ideal platônico, postulado, então, por algo que “deveria ser”.

A “descoberta” da obra de Aristóteles, no final do século XIII, impulsionou a discussão teórica sobre as comunidades italianas que se assemelhavam àquelas organizações políticas gregas, vivendo também sob aspectos bastante similares àquelas das repúblicas clássicas romanas, onde imperavam determinações de alternância do poder (forma de impedir o desejo ilimitado) e a primazia da liberdade. A liberdade, neste contexto, resultaria em dúplice conquista: interna e externa, ou seja, de interferências externas e de ingerências internas: “Nos encontramos, por tanto, com que hacia finales del siglo XII, em la mayoría de las ciudades del norte de Italia existia lo que Skinner considera un sistema característicamente republicano, diseñado para el mantenimiento de la libertad, considerada tanto en el sentido de autogobierno como en el de independencia política”¹⁴².

Vivendo o século XII sob o conflito da nobreza tradicional, e o século seguinte com a crescente insatisfação da população mais pobre, Florença, enquanto república livre, viu renascer o republicanismo clássico, em movimento que ficou conhecido como “Renascimento”. A cisão com a organização política medieval era pedra de toque de seu ideal, inaugurando o período antropocêntrico, onde converte-se “el hombre en el centro de la realidad y artífice del mundo”¹⁴³. O pensamento, em tal período histórico, não poderia ser outro que aquele realista, distante de qualquer fundamentação transcendental¹⁴⁴.

A política não poderia deixar de ser, assim, uma ação também realista, realizada pelos homens e para os homens. É neste contexto que encontramos Maquiavel e uma obra que vai além do conhecido bordão “os fins justificam os meios”¹⁴⁵ para expor uma visão republicana por ele incorporada. É o que conseguiu

Do período destaca-se a obra de Thomas Morus, *Utopia*: uma ilha chamada Utopia (“nenhum lugar”) onde imperava a harmonia, o equilíbrio e a virtude.

¹⁴² RUIZ RUIZ, Ramón. *La tradición...*, p. 66.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 93.

¹⁴⁴ Cfe. BARROS, Vinícius Soares de Campos. Maquiavel: sua época, suas idéias e a ditadura de transição. In: ALMEIDA FILHO, Agassiz; BARROS, Vinícius Soares de Campos (Orgs). *Novo manual de Ciência Política*: Autores modernos e contemporâneos. São Paulo: Malheiros, 2008. p. 41-80. Além do homem, visto como centro dos acontecimentos, o que caracteriza o antropocentrismo, destaca-se do período também: o individualismo, o empirismo, o racionalismo, o humanismo e o anticlerismo.

¹⁴⁵ BOBBIO, Norberto. *A teoria...*, p. 83; MACHIAVELLI, Niccolò. *O príncipe*. Trad. de Lívio Xavier. 5. ed. São Paulo: Atena, 1961. (Biblioteca Clássica). p. 55. BOBBIO faz referência aos

visualizar James Harrington quando “virou de cabeça para baixo a visão predominante que se tinha de Maquiavel, alegando que a grande realização do secretário florentino foi a sua recuperação do ideal republicano opondo-se à política como arte da tirania”¹⁴⁶.

O período em que se insere o autor, denominado “Renascimento”, representava um resgate, contra o absolutismo, de “*um ideal humano dos gregos e romanos*”¹⁴⁷, fazendo surgir, pela posição central do homem em relação aos pensamentos filosóficos e políticos, o “humanismo renascentista”. Cláudio DE CICCÒ enumera as causas que motivaram o abandono da abordagem teocêntrica medieval para o antropocentrismo renascentista:

- a) a vinda de sábios gregos para as cidades italianas, fugidos dos turcos de Constantinopla, no século XV;
- b) a perda do senso religioso de unidade com a Igreja devido a inúmeras heresias nos séculos XIV e XV;
- c) o contato com culturas não cristãs como a islâmica, por ocasião das Cruzadas, a chinesa, com as viagens de comerciantes genoveses como Marco Pólo, e as indígenas por ocasião dos descobrimentos marítimos;
- d) o gosto pelo luxo e requinte com as riquezas do Oriente e depois da América.¹⁴⁸

O aspecto social então, revestia-se destes caracteres, fazendo com que o pensamento político também sofresse mutação, centrando o poder no monarca que

principados conquistados através da *virtù* (a “capacidade de alcançar um fim objetivado, por qualquer meio”). O conceito é visualizado na passagem da obra *O Príncipe*: “Poderia alguém surpreender-se pelo fato de que Agátocles e semelhantes, depois de tantas traições e crueldades, pudessem viver tranqüilamente e a salvo em sua pátria, e defender-se dos inimigos externos e de que os cidadãos não conspirassem contra eles, - considerando-se tanto mais que muitos outros não puderam, por sua crueldade, conservar o mando, nem nos tempos de paz, nem nos tempos duvidosos de guerra. Creio que isto seja conseqüência de serem as crueldades mal ou bem praticadas. Bem usadas se podem chamar aqueles (se é que se pode dizer bem do mal) que são feitas, de uma só vez, pela necessidade prover alguém à própria segurança, e depois são postas à margem, transformando-se o mais possível em vantagem para os súditos. Mal usadas são as que, ainda que a princípio sejam poucas, em vez de extinguir, crescem com o tempo. Os que observam a primeira destas linhas de conduta, podem, com a ajuda de Deus e dos homens, encontrar remédio às suas conseqüências, como aconteceu com Agátocles. Aos outros é impossível manter-se”.

¹⁴⁶ VIROLI, Maurizio. Machiavelli and the republican idea of politics. Tradução livre de: “However, um political writer in early modern Europe turned the predominant view of Machiavelli upside down and claimed that the great accomplishment of the Florentine secretary was his recovery of the republican ideal as opposed to politics as the art of tyranny”.

¹⁴⁷ DE CICCÒ, Cláudio; GONZAGA, Alvaro de Azevedo. Teoria geral do Estado e ciência política. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008. p. 170.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 171.

dispunha da ajuda da (rica) classe econômica: “o modelo era o sistema político do Império Romano, que eles procuravam imitar, restaurando todo o cenário mitológico em seus palácios e prestigiando os artistas renascentistas e os juristas que ensinavam o direito romano”¹⁴⁹.

O “humanismo”, movimento que delimita de forma contundente o período do Renascimento daquele que o antecedeu (Idade Média), resgatava os ideais gregos e romanos de bem-estar, de ações humanas voltadas para o bem-comum, fazendo novamente estar presente na política uma virtude, uma “virtude cívica”. Se o resgate era daqueles ideais da época clássica, devolvia-se importância ao *studia humanitatis*¹⁵⁰, e sua função de formação de um humanismo cívico.

Esta formação se alinha com o pensamento Cícero, importante personagem para os humanistas de uma Florença ameaçada e que poderia subverter a regime que subtraísse a parcela de liberdade civil que lhes era tão cara. Cícero ensinou que “o homem pode atingir um alto nível de perfeição exercendo a verdadeira ‘virtú’”¹⁵¹, desde que “aprendesse” os “caminhos da virtude”¹⁵². Para que uma república novamente existisse, estas e outras ideias foram trazidas para o momento italiano.

Inicialmente, Maquiavel aborda a concepção de poder, dissociando-o de qualquer acepção moral ou religiosa. A política, encetada em uma visão realista¹⁵³,

¹⁴⁹ Idem.

¹⁵⁰ VICENTE, Montserrat Cots. *Crisis de las humanidades, crisis del canon*. Mil Seiscientos Dieciséis, Sociedade Española de Literatura General y Comparada. Anuario 2006, v. XI, p. 253-260. “La humanitas se había afirmado en los albores del Renacimiento con los studia humanitatis, término ya usado por Plinio el Joven con un sentido próximo al de disciplinas humanísticas. Los studia humanitatis fueron un programa educativo, pero también formativo, que los humanistas se encargaron de aplicar y transmitir. Su objetivo primordial era difundir el conocimiento de los clásicos griegos y latinos bajo el prisma de un nuevo “modus docendi” opuesto al de la agotada escolástica, esclerosada desde el siglo XIII por el rigo dialéctico de Duns Scoto”.

¹⁵¹ BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991. (Coleção Filosofia). p. 32.

¹⁵² Idem. Momento em que o autor destaca o pioneirismo de Petrarca, humanista italiano, considerado pai do Humanismo, ao defender o *studia humanitatis* para formação da *virtú* para formação da sociedade de homens virtuosos e integrantes de uma sociedade sadia.

¹⁵³ BARROS, Vinícius Soares de Campos. Op. cit., A acepção de realismo político é tida como “a conduta pragmática na esfera pública, buscando realizar o interesse coletivo por quaisquer meios”. Neste sentido, o ideal maquiavélico ainda não se poderia dizer completamente dissociado do republicanismo, que vê, na política, também uma possibilidade de realização do interesse coletivo, ainda que aqueles “quaisquer meios” devam ter interpretação mais restrita.

seria apenas “uma técnica a serviço do poder”¹⁵⁴. Ademais, e considerando a obra *O Príncipe*, Maquiavel propõe uma “simplificada” classificação dos governos, destoando da clássica tríade até então admitida. Sua classificação restringe-se a dois regimes possíveis: “Todos os Estados, todos os governos que tiveram e têm autoridade sobre os homens, foram e são ou repúblicas ou principados”¹⁵⁵. Sobre tal, ainda leciona BOBBIO: “Palavras importantes para a história do pensamento político, inclusive por introduzirem termo que perduraria até hoje – “Estado” –, para indicar o que os gregos tinham chamado de *polis*, os romanos de *res publica*, e que um grande político, o francês Jean Bodin, meio século depois de Maquiavel, chamará de *république*”¹⁵⁶.

Tal classificação resultava não daquela abordagem grega, mas sim do regime romano, em que Maquiavel mais se apoiava, quando não o exaltava:

A república, retendo os cônsules e o Senado, representou o princípio e a mistura de duas das três formas mencionadas: a monarquia e aristocracia. Só faltava introduzir o governo popular. A nobreza romana, pelos motivos que vamos explicar, tornou-se insolente, despertando o ressentimento do povo; para não perder tudo, teve que ceder-lhe uma parte da autoridade. De seu lado, tanto o Senado como os cônsules guardaram bastante desta autoridade para manter a posição que ocupavam no Estado.

Estas foram as causas que originaram os tribunos do povo, instituição que enfraqueceu a república porque cada um dos três elementos do governo recebeu uma porção da sua autoridade. A sorte favoreceu Roma de tal modo que, embora tenha passado da monarquia à aristocracia e ao governo popular, seguindo a degradação provocada pelas causas que estudamos, o poder real não cedeu toda sua autoridade para os aristocratas, nem o poder destes foi todo transferido para o povo. O equilíbrio dos três poderes fez assim com que nascesse uma república perfeita¹⁵⁷.

E era naquele modelo romano que também os humanistas se apoiavam, embalados pelo canto do saudosismo que lhes era peculiar. Entre eles e Maquiavel, entretanto, pairava diferença fundamental: para os humanistas, o saudosismo puro seria algo benéfico; já para Maquiavel, o simples “resgate” da ideia republicana não seria o condão de modificar os homens. O passado, em qualquer período em que se pretendesse espelhar, deveria servir não para um retorno puro e simples, mas sim para que fosse analisado e dele extraído erros e acertos.

¹⁵⁴ DIAS, Reinaldo. Op. cit., p. 36.

¹⁵⁵ MACHIAVELLI, Niccolò. *O príncipe*. p. 17.

¹⁵⁶ BOBBIO, Norberto. *A teoria...*, p. 83.

O homem, naturalmente, é um ser que tende a “desejar” o poder e por isto trazer o regime republicano aos dias da Itália renascentista não implicaria, *per si*, em diminuir ou erradicar esta tendência natural existente. República ou monarquia, para Maquiavel não tem o condão de dignificar mais ou menos os homens que sob elas vivem.

Quem estudar a História contemporânea e da antiguidade verá que os mesmos desejos e as mesmas paixões reinaram e reinam ainda em todos os governos, em todos os povos. Por isto é fácil, para quem estuda com profundidade os acontecimentos pretéritos, prever o que o futuro reserva a cada Estado, propondo os remédios já utilizados pelos antigos ou, caso isto não seja possível, imaginando novos remédios baseados na semelhança dos acontecimentos. Porém, como estas observações são negligenciadas (ou aqueles que estudam não sabem manifestá-las), disto resulta que as mesmas desordens se renovam em todas as épocas¹⁵⁸.

O “desejo” de poder é algo que pode tornar os homens injustos, já que, como desejo que é, leva a atos distantes da razão para que atinja o ideal pretendido. Restaria saber se, dentro do tecido social existente, haveria algum homem que, mesmo diante daquela “maldade inata” (de desejo pelo poder), ainda conservaria sentimentos de justiça:

(...) como poderia haver alguém que fosse justo e, por consequência, merecesse governar, se a maldade humana imperasse? Se as pessoas são egoístas e ambiciosas, como poderiam, ainda mais na guerra, respeitar o interesse comum? (...) os homens visam mais a seus próprios interesses, mas isso não é regra, havendo sempre uns poucos que pensam no bem comum.¹⁵⁹

A estes poucos, capazes portanto de exercer o poder pelo sentimento de justiça e visão do bem-comum que conservam, resta conter os demais em seus desejos particulares ou sentimentos contaminados pela maldade do desejo individualizado¹⁶⁰.

Como a ascensão ao poder pode se dar por *virtù* ou pela “fortuna” (além de também se dar pela violência ou pelo consentimento dos cidadãos¹⁶¹), necessário faz-

¹⁵⁷ MACHIAVELLI, Niccolò. Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio. Trad. de Sérgio Bath. 3. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1994. p. 26-27.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 129.

¹⁵⁹ BARROS, Vinícius Soares de Campos. Op. cit.

¹⁶⁰ Idem. “(...) *maldades* em oposição se limitam, permitindo que, à parte de sua tendência egóica, os homens possam viver em sociedade”.

¹⁶¹ BOBBIO, Norberto. A teoria..., p. 87.

se o esclarecimento que permita se ter aceções corretas dadas àqueles termos. Os autores antigos tinham a “fortuna” como resultante da imprevisibilidade, da boa ou da má sorte. Tendo aspecto benéfico – resultante da boa sorte – a “deusa” da fortuna não era, então, vista como unicamente maligna. O acaso iria determinar-lhe o ato bom ou o ato maléfico. Um item, porém, podia modificar este “acaso” e determinar fossem colhidas somente boas ações da “deusa” da fortuna: “embora deusa, ainda assim é mulher e deixa-se atrair pelo homem verdadeiramente varonil, o homem de *virtú*”¹⁶².

Esta crença seria alterada no período em que o cristianismo começou a se fazer presente. O conceito de uma deusa, idealizada pelos próprios homens, e um acaso não “abonado” pela igreja, distanciava-se dos ensinamentos cristãos. A “fortuna”, para a igreja, passaria da condições de deusa às vezes boa (para os bravos, varonís) à condição de uma força divina implacável, sempre ofertando bens materiais mundanos para que os homens se distanciassem da graça divina pregada pelo cristianismo.

O Renascimento, em seu distanciamento de qualquer fundamentação transcendental, vem – também – resgatar o conceito clássico ditado à “deusa da fortuna”. Restava assim então possível e até mesmo benéfica a “busca dos bens terrenos”¹⁶³, dados que seriam, em boa sorte, aos homens de *virtú* – não se referindo, assim a qualquer “profeta contemplador, mas o indivíduo de ação que sonha com os bens mundanos”¹⁶⁴.

Virtú, assim, relaciona-se com a ação do indivíduo em busca de um ideal que, objetivando o bem-comum, poderia (conforme Aristóteles e também Cícero) ser a ele ensinado através da educação – cívica –, demonstrando-lhe as boas condutas no ato de governar e no ato de obediência e respeito às leis¹⁶⁵. Para os humanistas do

¹⁶² BARROS, Vinícius Soares de Campos. Op. cit.

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ Idem.

¹⁶⁵ VERDÚ, Pablo Lucas. O sentimento constitucional: aproximação ao estudo do sentir constitucional como de integração política. Trad. Agassiz Almeida Filho. Rio de Janeiro: Forense, 2004. p. 53 e 75. O que hodiernamente pode se extrair das palavras de Pablo Lucas VERDÚ, em transposição ao seu “sentimento constitucional”, definindo o sentimento jurídico assim: “Nessa ordem de coisas, o sentimento jurídico supõe a implicação com o ordenamento jurídico e com a ideia da justiça que o inspira e ilumina. Sentir-se juridicamente é implicar-se com o Direito vigente, como o todo ou com parte dele, dando-lhe apoio”. O “*sentimento constitucional*” seria, então, a “*adesão*

Renascimento a virtude é vista sob dois aspectos distintos: uns a tomam como mais ligada à política (e as ações típicas executadas na *polis*), enquanto outros, mais identificada com o ideal da educação. Leon Batista Alberti, citado por Newton BIGNOTTO¹⁶⁶, alinha-se à corrente que vê virtude como ideal de educação, já que os homens têm como missão na terra servir aos outros, fundando, assim, uma teoria da ação. Maquiavel, por sua vez, vê o homem viril sob ótica cardeal (possuidor de sabedoria, justiça, coragem e temperança) e sob ótica principesca (agente de “condutas honradas” para com seus súditos; “magnânimo” quando não se porta de forma cruel e impiedosa e, por fim, dotado de “liberalidade”, que diz respeito a não-avareza)¹⁶⁷.

A *virtú* seria então uma ação que poderia ser atingida pelo homem através do conhecimento, possibilitando, também fruto daquele aprendizado, superar os desejos do regime (tal como aqueles que Aristóteles previa existirem na democracia), tendo “um perfeito domínio de si mesmo”¹⁶⁸, sendo assim capaz de poder integrar os assuntos da *polis*. Os bens materiais ou desejos particulares, a não-virtude, ou a fortuna individualizada, não contaminariam assim estes homens dotados de “altruísmo e civismo”¹⁶⁹.

Pero si sólo en la República hay virtud, el problema de la virtud deviene inmediatamente en el problema de la estabilidad política de la república, de su capacidad de hacer frente a los golpes de la Fortuna: para que la virtud pueda desplegarse es preciso que la República perdure. (...). Es decir, la República sería, según las enseñanzas de Maquiavelo, no sólo la ciudad más adecuada a la naturaleza moral del hombre, sino también idealmente la más conforme a la naturaleza de la cosa política¹⁷⁰.

Se a concepção maquiavélica de virtude aponta ora para visada cardeal, ora para visada principesca, dela não se pode extrair qualquer junção com a moral. Para o florentino, a ação virtuosa muitas vezes pode requer que o príncipe (e aí referência há

interna às normas e instituições fundamentais de um país, experimentada com intensidade mais ou menos consciente porque estima-se (sem que seja necessário um conhecimento exato de suas peculiaridades e funcionamento) que são boas e convenientes para a integração, manutenção e desenvolvimento de uma justa convivência”.

¹⁶⁶ BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel*... p. 33-34.

¹⁶⁷ BARROS, Vinícius Soares de Campos. Op. cit.

¹⁶⁸ BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel*... p. 34.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 35.

a uma visada principesca) tem que agir em completa oposição aos seus preceitos morais a fim de salvar o Estado. Agindo de forma contrária, salvaria a sua moral e poderia comprometer o Estado, não tendo conduta virtuosa então (não seria esta uma ação honrada para com os súditos)¹⁷¹.

Uma ação, que norteadada pela teoria da ação e sua necessária *virtú*, resultaria em um agir político ou um agir político cívico. Tinha-se, enfim, um “humanismo cívico”¹⁷², cujo “máximo valor lo constituye la personalidad individual afirmada através de la acción política independiente y autónoma, dondo los hombres pueden utilizar sus talentos en beneficio de la comunidad”¹⁷³. E esta seria a virtude (ou a *virtú*) de Maquiavel, apartada do preceito moral, não afetada pelos sentimentos íntimos, morais, de cada um, mas sim pela ação política desenvolvida. Há de se considerar, ainda, que ao falarmos de virtudes cívicas, devemos falar de algo capaz de “formar nos cidadãos um *ethos* comum, *sensus communis*, que reflita uma comunidade naturalmente integrada, com a missão de incutir nos cidadãos os valores de respeito à *res publica*, entendida como uma prerrogativa da sociedade, com uma idéia própria de bem-comum, protegida pela participação ativa da população nas decisões políticas”¹⁷⁴.

Tal virtude, tida por perfeita no príncipe (capaz até mesmo de deter a ação da fortuna em seu acaso maléfico), situa bem o conceito naquele período antropocêntrico, em assertiva da capacidade humana de “erguer ou destruir civilizações”¹⁷⁵. Destas ações resultariam um regime republicano e uma virtude individual também do cidadão enquanto desempenhando este papel. Assim Richard DAGGER:

Diferentemente da autonomia pessoal, que se relaciona com a noção abstrata de si mesmo, a virtude cívica se refere a um papel específico que uma pessoa pode ocupar – o papel de cidadão. Alguém exhibe virtude cívica quando faz o que se esperava que um cidadão fizesse.

¹⁷⁰ HILB, Cláudia. Maquiavelo, la república y la “virtú”. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/maquiavelo/hilb.pdf>>. Acesso em 02 jul 2009.

¹⁷¹ Cfe. BARROS, Vinícius Soares de Campos. Op. cit.,

¹⁷² Expressão que Ramón RUIZ RUIZ cita como de autoria de Hans Baron, in BARON, Hans. The crisis of the Early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny. Princeton University Press, 1966.

¹⁷³ RUIZ RUIZ, Ramón. La tradición... p. 93.

¹⁷⁴ AGRA, Walber de Moura. Republicanism. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 60.

¹⁷⁵ BARROS, Vinícius Soares de Campos. Op. cit.,

Neste ponto, a virtude cívica é como outras virtudes, que tipicamente se relacionam com o desempenho de algum papel ou de certa habilidade.¹⁷⁶

Aliado à virtude cívica, resgata-se, também, outro componente republicano de grande destaque: a liberdade, conceito que, bem ensina Newton BIGNOTTO, “remete-nos à oposição entre as repúblicas e as outras formas de governo”¹⁷⁷. A ausência de dominação das cidades por parte de conquistadores externos, a não-existência de uma tirânica dominação interna, são matizes que compõem o conceito de liberdade, e força motriz para os republicanos da Itália renascentista. É com este ideal, de uma república do bem-estar geral e não-dominação externa ou interna, que a obra de Maquiavel deve ser lida (ainda que açodadamente se possa ter como objetivo de sua obra a substituição daquela liberdade tão valorada pelos romanos). Uma leitura feita a partir de princípios tão caros e marcantes para o republicanismo: “virtude cívica” (*virtú*), e “liberdade” (como não-dominação).

Daquele passado, que figura como época histórica donde possível extrair ensinamentos e lições, Maquiavel também confere importância à liberdade, forma primeira de poder se deter a organização política em uma república. Assim, o florentino identifica, desde o início dos *Discorsi* que tanto Roma, quanto Atenas e Veneza assentaram-se em ponto comum: a liberdade existente, a não-dominação por outros povos (dominação externa) e também entre seus fundadores (dominação interna): “Aqueles que agiram com maior tino ao fundar um Estado incluíram entre suas instituições essenciais a salvaguarda da liberdade, e os cidadãos puderam viver em liberdade um tempo mais ou menos longo, segundo tal salvaguarda tenha sido mais ou menos bem formulada”¹⁷⁸.

A liberdade seria um bem a ser alcançado ainda que tivesse a figura de um único governante como responsável pela condução à ela, sem que tal representasse uma compulsória permanência por todo o sempre no poder. A subtração da liberdade

¹⁷⁶ DAGGER, Richard. Op. cit., p. 13. Tradução livre de: “Unlike personal autonomy, which relates to the abstract notion of the self, civic virtue refers to a particular role that a person may occupy – the role of citizen. Someone exhibits civic virtue when he or she does what a citizen is supposed to do. In this respect civic virtue is like the other virtues, which typically relate to the performance of some role or the exercise of a certain skill”.

¹⁷⁷ BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel...*, p. 45.

em determinados momentos, sendo necessária para obtenção daquele objetivo libertário maior, seria justificado, sendo “nesse contexto que os fins justificam os meios”¹⁷⁹. A questão seria definir, assim, quem seria o melhor guardião para a pretendida liberdade, pois “como em todos os Estados existem aristocratas e plebeus, pode-se bem perguntar em que mãos a liberdade estaria melhor salvaguardada”¹⁸⁰.

Neste ponto, a liberdade deveria ser um bem salvaguardado não só pelos plebeus (o governo de todos) como também pelos aristocratas (governo de poucos). A república deve privilegiar, em linha idêntica àquela já exaltada da repartição dos poderes verificada em Roma, uma liberdade controlada, pois “quanto mais um indivíduo possui, mais aumenta o seu poder”¹⁸¹. Importante ainda considerar que naturalmente contribui para esta liberdade “limitada” as dissensões¹⁸² existentes, como, por exemplo, a previsão para acusação daqueles que contra ela tenham tentado:

Não se pode dar aos guardiães da liberdade num Estado direito mais útil e necessário do que o de poder acusar, perante o povo, ou diante de um magistrado ou tribunal, os cidadãos que tenham atentado contra essa liberdade. Esta medida tem, numa república, dois efeitos extremamente importantes: o primeiro é que os cidadãos, temendo ser acusados, não ousam investir contra a segurança do Estado; se tentam fazê-lo, recebem imediatamente o castigo merecido. O outro é o de se constituir uma válvula de escape à paixão que, de um modo ou de outro, sempre fermenta contra algum cidadão.¹⁸³

A lei, e o respeito que a ela deve ser guardado, como elemento também característico de uma república, não é desconsiderada por Maquiavel. Ele se perfila sob a supremacia dos mandamentos legais, visualizando uma virtude cívica que deve ser observada por seus autores e destinatários, já que “não observar uma lei é dar mal exemplo, sobretudo quando quem a desrespeita é o seu autor”¹⁸⁴. Os ensinamentos da república romana eram assim assimilados por MAQUIAVEL, ao visualizar os erros do passado que levaram à extinção daquela “república perfeita”:

¹⁷⁸ MACHIAVELLI, Niccolò. Comentários..., p. 33.

¹⁷⁹ BARROS, Vinícius Soares de Campos. *Op. cit.*

¹⁸⁰ MACHIAVELLI, Niccolò. Comentários..., p. 33.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 35.

¹⁸² BARROS, Vinícius Soares de Campos. *Op. cit.*

¹⁸³ MACHIAVELLI, Niccolò. Comentários..., p. 41.

Nada mais funesto do que inflamar a cada dia, entre os cidadãos, novos ressentimentos pelos ultrajes cometidos incessantemente contra alguns destes, como acontecia em Roma depois do decenvirato. (...) Este exemplo mostra como é perigo para uma república ou para um príncipe manter os cidadãos em regime de terror contínuo. (...) Por isto é necessário ou não atacar ninguém ou então cometer ao mesmo tempo todas as ofensas, dando garantias, em seguida, aos cidadãos, para restaurar sua confiança e tranqüilidade geral.¹⁸⁵

As leis devem então – e aí novamente visualizados são os erros da república romana – ofertar garantias da liberdade, de forma a que acusações, legalmente garantidas, possam existir face à sua transgressão. O Estado de direito seria fundamental para a liberdade republicana, em tarefa que – tal como visualizavam os antigos quando diziam que a política seria uma atividade infundável¹⁸⁶ – exigia ação diária:

O rumo e os progressos da república romana provam como é difícil organizar um governo livre, no qual todas as leis tendam à manutenção da liberdade. A despeito do número das leis instituídas por Rômulo, Numa, Tulo Hostílio, Sérvio e depois pelos decênviros – que foram criados para este fim –, a cada dia o governo reconhecia alguma necessidade nova, que exigia a criação de novas instituições¹⁸⁷.

A origem das Cidades ou mesmo dos regimes, nunca permitiram que qualquer ação fosse objetivamente posta com virtude ou que as condutas, todas, fossem impregnadas de civismo. Sendo Roma o exemplo de nascimento livre e, mesmo assim, tivera dificuldades para manutenção da liberdade, outras Cidades, como Florença, que nasceram sob a égide de um senhor, iriam ter maiores dificuldades ainda. Neste ponto, Maquiavel não pactua da ideia de que tenha existido, para estas últimas (nascidas a

¹⁸⁴ Ibidem, p. 145.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 146.

¹⁸⁶ Cfe FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1994. p. 134. Na época de Ulpiano o labor (atividade dos privados) e a ação (atividade dos cidadãos) diferenciavam-se de trabalho (que não era fútil, no sentido de sem-fim, já que tinha início, meio e fim e estava situado entre o labor e a ação – estas duas tidas por atividades fúteis, sem final específico). Hoje, temos a noção de ação cada vez mais ligada ao trabalho. Torna-se um fazer, sendo meio para se atingir um fim (ao tempo que antes era um padrão que identificava o sistema social, transforma-se em trabalho com uma diferença crucial: este, diferente daquela, era destinado ao manuseio das coisas, e não dos homens). Assim, a ação, ou agir político, passa a ser vista como uma atividade produtora de bens de uso: a paz, a segurança, o equilíbrio, o bem estar, sendo o domínio das técnicas políticas (entre os quais se inclui a violência, a revolução) o seu instrumento

partir de um senhor), uma verdadeira república, deixando, aliás, dúvidas sobre a tão festejada liberdade romana, face às dificuldades de lá mantê-la¹⁸⁸. As pretensas repúblicas jamais existiriam se o começo das Cidades fora viciado, pois “embora muitas vezes um pequeno número de cidadãos tenha recebido, por livre escolha do povo, a missão de reformá-la, nunca se fez esta reforma visando ao bem comum, mas sempre ao benefício de um partido”¹⁸⁹. Norberto BOBBIO alinha-se ao pensamento de Maquiavel quando – alegando suposto desconhecimento do tema – vê como utópica a existência de uma república:

A república é uma forma ideal de Estado fundada sobre a virtude dos cidadãos e sobre o amor pela pátria. Virtude e amor pela pátria eram os ideais dos jacobinos, aos quais depois agregaram o Terror. A república na realidade precisa do Terror. Você [se referindo a Viroli] se recorda do famoso discurso de Robespierre sobre a virtude e o Terror. Para mim, a república é um Estado ideal que não existe em lugar nenhum. É um ideal retórico (...)¹⁹⁰.

Florença, à época da filosofia renascentista, podia ser tida como uma república em função de uma liberdade existente: nela não existiam escravos (o que podia ser visualizado mesmo naquela “perfeita” república romana). Daí se ter, na Itália renascentista, a visualização teórica de um moderno republicanismo:

As primeiras repúblicas sem escravos foram criadas na Itália ao final da Idade Média. Dentro dos muros das cidades de Florença, Veneza, Gênova, Pisa, Luca, Siena, entre outras cidades italianas, não haviam príncipes ou reis, mas sim cidadãos vivendo em conjunto sob leis e estatutos comuns, ainda que fosse a cidadania, em seu sentido mais amplo, um privilégio de uma minoria entre eles. E dentro daqueles muros, em conselhos públicos e estudos dos juristas, historiadores e teóricos políticos, foi criado um moderno pensamento republicano, com uma destacada teoria política empenhada em manter o princípio da liberdade e explicar as formas legais e políticas capazes de realizá-la e preservá-la¹⁹¹.

¹⁸⁷ MACHIAVELLI, Niccolò. *Comentários...* p. 155.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 157. “Quando se toma conhecimento de que as boas instituições que regulavam a república romana, devido à sua sabedoria e à de tantos ilustres cidadãos, não eram suficientes; e que a cada dia os acontecimentos obrigavam a promulgar novas leis em favor de liberdade, não nos devemos espantar de que em outros Estados, cuja origem foi mais desordenada, surjam dificuldades que tornem impossível restabelecer neles a ordem pública”.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 156.

¹⁹⁰ BOBBIO, Norberto. *Diálogo...* p. 11

¹⁹¹ VIROLI, Maurizio. *Republicanism*. p. 3. “The first republic without slaves were created in Italy at the end of the Middle Ages. Within the city walls of Florence, Venice, Genoa, Pisa, Lucca, Siena, and other Italian towns, there were no princes and no kings but citizens living together under common laws and statutes, even if citizenship in its fullest sense was the privilege of only a minority among them. And within these walls, in public councils and in the studies of jurists, historians, and

Após Maquiavel, Jean Bodin vem retomar as três formas de Estado (monarquia, aristocracia e democracia) e, mais importante, direcionar o pensamento político para uma soberania, um poder absoluto que começaria a trilhar os caminhos do liberalismo. Deste pensamento se extrai que “o soberano, detentor do poder de fazer leis válidas em todo o país, não está sujeito a essas mesmas leis, porque ‘não pode dar ordens a si mesmo’”¹⁹². As ideias assim conduzidas durante certo tempo, vêm impor regime tão absoluto que os burgueses, novamente, em seu crescente poder econômico, reclamam por um novo regime.

Surge em lampejo último a figura de Rousseau com ideias que buscavam mais do que decretar o fim do absolutismo: “Não teria inapropriado dizer que representam, em termos de pensamento político, a modernidade. Ou, para ser mais preciso, ‘fecha’ essa modernidade, que começa a ser tecida lá no Renascimento com autores como Maquiavel. Constitui o ápice do ‘republicanismo’”¹⁹³.

O Estado não absoluto, republicano pelo Renascimento e pela tentativa última de Rousseau, se desvirtuou – em ciclo tão efêmero que sequer Políbio havia previsto – em um Estado direcionado ao desejo de maiores lucros e ausente dos negócios privados.

Se o aspecto republicano impregnava o agir dos indivíduos por busca do bem-comum, do agir pautado na conduta comunitária, pugnando por uma virtude cívica, o “novo” Estado deveria agora não mais se fazer presente nas decisões que cada indivíduo determinasse para si mesmo. Por vezes, sequer as escolhas da natureza para os indivíduos deveriam ser objeto de suporte pelo Estado. Estava, assim, inaugurado o liberalismo.

political theorists, was created a modern republican thought, a distinctive body of political theory committed to sustaining the principle of liberty and explaining the political and legal means to attain and preserve it.”

¹⁹² BOBBIO, Norberto. *A teoria...* p. 96.

¹⁹³ FRANCISCO, Maria Fátima Simões. Jean-Jacques Rousseau – o ápice do republicanismo. In: ALMEIDA FILHO, Agassiz; BARROS, Vinícius Soares de Campos (Orgs). *Novo manual de Ciência Política: Autores modernos e contemporâneos*. São Paulo: Malheiros, 2008. p. 250-267.

2. A LEITURA LIBERAL

Se a acepção de cidadania no Estado republicano era dada por uma atribuição de virtudes cívicas, podemos ter o Estado liberal, em dizer de Cesar Augusto RAMOS, como aquele onde a cidadania está expressa em uma “intitulação de direitos”¹⁹⁴.

Decorrida a Revolução Francesa, com ascensão de Napoleão Bonaparte, os que professavam pelo Antigo Regime instauraram um novo período, pós-napoleônico, denominado “Restauração”, fazendo ressurgir o apelo monárquico. Não se tem, entretanto, uma “restauração” completa, posto que algumas conquistas da Revolução Francesa (que se iniciou em 1789) passaram a integrar a Carta Constitucional outorgada por Luís XVIII (liberdades de opinião, de culto e de imprensa)¹⁹⁵. Com pensamentos que se contrapunham ao que ainda restante do Antigo Regime, distanciando-se da supremacia religiosa, do poder real soberano, nascia o movimento cuja tônica seria não se submeter ao poder único, absoluto, quando não contrário a qualquer autoridade. Um movimento que ao ter o Estado como um mau necessário, a ele se acomodaria após “reduzi-lo tanto quanto possível”¹⁹⁶.

Enquanto ideologia¹⁹⁷, o liberalismo apresenta três núcleos¹⁹⁸: um núcleo moral (as qualidades inatas ao ser humano que deveriam ser respeitadas, convergindo para liberdade pessoal e liberdade social¹⁹⁹), um núcleo econômico (em defesa das

¹⁹⁴ RAMOS, Cesar Augusto. Op. cit.

¹⁹⁵ RÉMOND, René. *Introdução à história de nosso tempo*. Trad. de Frederico Pessoa de Barros. São Paulo: Cultrix, 1997. v. 2 (O Século XIX: 1815-1914). p. 17-21.

¹⁹⁶ Ibidem. p. 28.

¹⁹⁷ Cfe. MACRIDIS, Roy C. *Ideologias políticas contemporâneas: movimentos e regimes*. Trad. de Luis Tupy Caldas de Moura e Maria Inês Caldas de Moura. Brasília: Universidade de Brasília, 1982. p. 24. Adotamos aqui o conceito de ideologia em alinhamento ao que ensinado por MACRIDIS, para quem “uma ideologia consiste de um conjunto de idéias e crenças através das quais percebemos e mundo exterior e ‘atuamos sobre nossa informação’. É um meio através do qual tentamos aprender e compreender o mundo. Finalmente, as ideologias são orientadas para a ação. Isto é, consistem de idéias compartilhadas por muitas pessoas que agem juntas ou são influenciadas a agir juntas de forma a alcançar fins postulados”.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 38.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 39-40. A liberdade pessoal se liga à proteção contra o governo, ou contra o Estado e a liberdade social volta-se à liberdade de pensamento, de expressão; liberdades que, enfim, garantam o desenvolvimento ou progresso do indivíduo.

classes em ascensão e a necessidade de liberdade da atividade econômica²⁰⁰) e um núcleo político. Neste último, possível a visualização de quatro princípios básicos²⁰¹: o princípio do consentimento individual (a superioridade do contrato em detrimento do *status*, consentindo-se com a superioridade dos poderes estatais em função da preservação dos direitos naturais); o princípio da representação (e a superioridade do legislativo, ainda que, em seu início, de acesso restrito àqueles que detinham propriedades); o princípio do constitucionalismo (afastando o poder político arbitrário e absoluto) e o princípio da soberania popular (posicionando-se de forma antagônica com aqueles que primavam pelo princípio da representação).

Ensina René RÉMOND que o liberalismo pode ser visualizado, em suas origens, sob “duas abordagens distintas: uma ideológica, ligada às idéias, e outra sociológica, que considera as chamadas camadas sociais”²⁰². Sob ótica ideológica não pode ser reduzido ao aspecto filosófico econômico, histórico ou social individualista apenas, posto que também uma “filosofia política inteiramente orientada para a idéia de liberdade”²⁰³, que se opõe à autoridade desmedida e aos preceitos absolutos ditados pelas igrejas (ainda que determinados autores vejam o pensamento liberal como “interdependente” de outros conjuntos de idéias²⁰⁴).

Tido sob ótica sociológica, possível verificar, em primeira acepção, umbilical ligação ao que individual, ao que do indivíduo e sua liberdade, de uma “ética

²⁰⁰ Ibidem, p. 41-46. Tem-se, daí, as várias concepções econômicas, com destaque a Adam Smith (e sua obra “A Riqueza das Nações”). Também as teorias utilitaristas de Jeremy Bentham e John Stuart Mill decorrem do núcleo econômico, ou da utilidade que as coisas têm para maior felicidade do indivíduo e menor dor, em maximização utilitária somente conseguida se operada livremente (para Bentham) e preservação do auto-interesse esclarecido, fazendo com que o indivíduo recuse o prazer imediato em função de pretensões maiores (para Mill).

²⁰¹ Ibidem, p. 46-52.

²⁰² RÉMOND, René. Op. cit., p. 26.

²⁰³ Ibidem, p. 27.

²⁰⁴ GREENE, Theodore Meyer. Liberalismo: teoria e prática. Trad. de Leônidas Gontijo de Carvalho. 2. ed. São Paulo: IBRASA, 1983. p. 27. “‘Liberalismo’, assim definido, não é republicano, tampouco democrata; poderá encontrar notáveis exemplos entre os membros de ambos os partidos políticos. Não é secular nem religioso; homens e mulheres de ambas as facções podem muito bem ser ou não liberais. O termo não se identifica com qualquer doutrina específica ou grupo de doutrinas políticas, econômicas, sociais ou teológicas, sem bem que todo liberal ponderado se veja impelido a tomar partido em suas controvérsias”.

individualista”²⁰⁵ impulsionado em determinada porção por uma classe ascendente economicamente:

O liberalismo surgiu, portanto, como a ideologia de estratos médios ascendentes, ainda em competição com o sistema feudal. Seu propósito era o de liberar a atividade econômica individual, estabelecer grandes áreas de comércio que correspondiam ao estado-nação, cujos contornos emergiram mais nítidos da Paz de Westphalia (1643), assim como o de superar todos os obstáculos ao transporte e ao comércio de bens.²⁰⁶

Como filosofia política²⁰⁷ que expressa aquele ideário liberal, apegando-se então ao seu núcleo ideológico político (ainda que sacrificado constantemente, juntamente com o núcleo moral, pelo núcleo econômico, fruto da ação de uma “classe dominante, para manter-se como tal”²⁰⁸), teremos sua primeira organização partidária na Inglaterra do Século XIX, auto-intitulada “liberal” por propor reformas sociais e econômicas, quase sempre em afronta ou contrárias às posições conservadoras²⁰⁹.

Possível ver, desde logo, que o liberalismo assumiu feições iniciais como forma de garantia mútua (só haveria liberdade econômica se houvesse uma liberdade

²⁰⁵ COURI, Sergio. Liberalismo e societalismo. Brasília: Universidade de Brasília, 2001. p. 9. A ética individualista é decodificadora (ou interpretativa), sendo núcleo do realismo. Há, nela, precedência axiológica do indivíduo sobre o grupo e aceitação das coisas como elas são (as coisas são o que são porque são e como são). A liberdade que a ética individualista interpretativa requer importa na ênfase do tempo presente, do imediatismo, de uma ausência de visão de processo, valorando o interesse pessoal ou o individualismo.

²⁰⁶ Ibidem, p. 21.

²⁰⁷ Apartar a filosofia política da ideologia política é tarefa que, por si, mereceria estudo individualizado. Adotaremos aqui o conceito de filosofia política que a tem como distante da gestação de qualquer juízo de valor. Se a ideologia (inclusive a política) seria “um juízo de valor transformado ou confundido com uma asserção de fato”, a filosofia (política) se nos apresentaria como um discurso sobre os fatos, sobre o “conjunto dos fenômenos que, selecionados na esfera mais ampla dos fenômenos sociais, são considerados, na época em que ele [o cientista político] realiza sua investigação, fenômenos políticos”. Cfe. D’ENTREVES, Alessandro Passerin. Filosofia da Política. In: BOBBIO, Norberto, MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de política. Tradução Carmem C. Varriale... [et. al.]; coordenação da tradução João Ferreira, revisão geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cascais. 11. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998. v. 1, p. 493-500.

²⁰⁸ COURI, Sergio. Op. cit., p. 23; 57. Para o liberalismo, especificamente e enquanto doutrina, o núcleo econômico assumiu contornos próprios de doutrina (capitalismo), distanciando-se da doutrina liberal original que contemplaria aqueles três núcleos. Com o núcleo econômico pretendendo sobressalto como doutrina própria, foram introduzidas “alterações de substância no núcleo moral, que abandonou suas bases filosóficas originais, de inspiração humanista e kantiana, para reger-se pela filosofia utilitarista, de Jeremy Bentham e outros, e pela ética individualista...”.

política; só haveria garantia da propriedade se houvesse garantia ou legitimidade da sua conquista). Ao se distanciar do poder religioso, afastou-se também da sanção moral que poderia recair sobre as conquistas individuais, trilhando caminho de correção ao desenvolvimento econômico.

Liberalismo político é, assim, visualizado como a ação que buscava liberdade (inicialmente religiosa) e pugnava por direitos inatos do homem, forma de justificar – distante do núcleo moral – a concepção de propriedade e de lucro, sem que tal sofresse qualquer sanção social – de outros atores sociais ou mesmo do Estado que deveria ser concebido para proteger aqueles direitos. Com tal, e “utilizando ensinamentos da ciência econômica”²¹⁰, apresenta-se como pensamento que enseja vida social melhor, fruto dos esforços que pretendam empenhar cada um dos indivíduos.

Sem que possa ser reconhecido como um momento, ou uma tese que determinado autor assinava, o liberalismo político tem seu início mais nitidamente delimitado quando da “oposição às monarquias absolutas e ao seu correspondente regime econômico, o mercantilismo”²¹¹ (em demonstração inequívoca da força do núcleo econômico que depois pretenderia também direcionar o núcleo moral e político²¹²). Opondo-se a um governo monárquico absoluto, nada mais natural que o liberalismo fosse inaugurado sob os ventos que apregoavam liberdade (política e econômica), tomando a liberdade, enquanto “ausência de coerção”²¹³, como um de seus pilares: “Mas é com a crise da Reforma que o ideal de liberdade de consciência surge reforçando os ideais de liberdade política, expressos nos forais medievais e na

²⁰⁹ Cfe GREENE, Theodore Meyer. Op. cit., p. 25. O *Whig Party*, de pensamento liberal, opunha-se ao *Tory Party* que albergava partidários mais conservadores, defensores da manutenção de seus privilégios e do regime que lhes garantia tal.

²¹⁰ STEWART JR., Donald. O que é o liberalismo? 4. ed. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990. p. 13.

²¹¹ Ibidem, p. 19.

²¹² Ibidem, p. 20. Por mais que se faça referência a aspectos econômicos, imperiosa anotação do autor: “Na época das monarquias absolutas, a ciência econômica ainda não existia como uma disciplina autônoma, separada dos demais ramos do conhecimento humano; a idéia liberal que surgia – e se insurgia contra o poder absoluto dos monarcas – era de natureza essencialmente política; as vantagens da liberdade econômica foram usufruídas antes de serem explicadas”.

²¹³ Ibidem, p. 70.

Magna Carta inglesa e assume um caráter universal. Torna-se clara a distinção entre o público e o privado, as franquias locais se transformam em liberdades pessoais”²¹⁴.

Para além da dicotomia que de forma marcante se assentava – entre o público e o privado – também o poder divino exercido pela Igreja ou por aqueles que se intitulavam enviados divinos começava a ser contradito. No espírito de liberdade que impulsionava a ideologia liberal, até mesmo as questões religiosas deveriam ser abarcadas, postulando-se uma “distinção entre religião e moral” e uma posterior “separação entre direito e ética”²¹⁵.

A filosofia política liberal experimenta, ainda, classificação dúplice: é nominada por vezes “continental” (defendido por racionalistas extremos como Voltaire, Rousseau e James Mill – para estes, a liberdade se realizaria por meio do Estado, sendo a conduta individual hostil à religião) e, vezes outras, por “clássica” (ao qual se alinham racionalistas moderados como Locke, Montesquieu, Tocqueville – para estes a liberdade se realizaria com a não-intervenção do Estado e convívio com as religiões)²¹⁶. Em ambas, uma proposta que buscava “reduzir a pobreza e a miséria”, utilizando a liberdade como meio para se atingir tal²¹⁷.

No tocante aos direitos naturais, o liberalismo político evolui, de um direito natural anteriormente apegado a um dever, para um direito natural “liberto”, decorrente da “intitulação de uma liberdade individual assegurada independentemente e anterior a qualquer obrigação cívica”²¹⁸. Mas, ainda que inserido em classificações distintas, com enfoques diversos durante sua evolução histórica, possível é extrair – e aqui nos detemos em teses que resgatem o pensamento político-liberal – traços que lhe são comuns:

²¹⁴ MACEDO, Ubiratan Borges de. Liberalismo. In: BARRETO, Vicente de Paulo (coord.). Dicionário de filosofia do Direito. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006. p. 530-534.

²¹⁵ Idem.

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ STEWART JR., Donald. Op. cit., p. 69.

²¹⁸ GRAY, John. Liberalism. [s.l.]: Open University Press, [s.d.]. p. 4. O autor, fazendo referência aos ensinamentos de Leo Strauss, relata classificação do direito natural dos antigos e direito natural dos modernos. Tradução livre de: “... modern natural rights theories assert an entitlement to individual liberty that hold independently of and prior to any civic obligation”. Sobre o tema, ver: STRAUSS, Leo. Natural Right and History. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

1-Direitos humanos como base e critério de legalidade. 2-Consentimento como base do governo. 3-Governo representativo, assegurada a presença das minorias. 4-Constituição instituindo um governo limitado de direito. 5-Soberania popular apurada em sufrágio universal. 6-Partidos políticos como meio de institucionalizar e canalizar a vontade política do povo²¹⁹.

O movimento histórico, de cunho racional, individualista, pautado na oposição a crenças religiosas, tem nota de destaque – na acepção política – quando se opõe às monarquias absolutas e à ausência de liberdade. Traços que restaram característicos durante períodos históricos onde verificadas revoluções, contra-revoluções e regimes que se instituiriam na Inglaterra, França e Estados Unidos, consolidando a ideia de Estado soberano²²⁰. Não se assumiriam com estas características – de soberania – as formas políticas que deixassem de reconhecer os direitos naturais do homem, pré-existentes a elas próprias (como a liberdade, por exemplo), possibilitando a felicidade individual²²¹ e uma colaboração comunitária espontânea, racional, diferente de qualquer virtude necessária ou mesmo de uma rotulação moral.

2.1 O LIBERALISMO FILOSÓFICO INGLÊS NA CONSTRUÇÃO DE LOCKE

O regime político da Inglaterra, nos moldes do Estado todo-poderoso e absolutista preconizado por Hobbes (e seu *Leviatã*)²²², perdurou até período que ficou

²¹⁹ Cfe. MACEDO, Ubiratan Borges de Macedo. Op. cit.

²²⁰ MANENT, Pierre. An intellectual history of liberalism. Translated by Rebecca Balinski. Princeton: Princeton University Press, 1996. p. 3-5. A Europa conheceu três formas de governo em sua história anterior à prevalência do pensamento liberal e de um Estado soberano: o Império (correspondendo não à individualidade, mas sim à unidade dos homens e universalidade da natureza humana); as Cidades-Estado (com a presença de um número suficiente de homens reunidos em um lugar, deliberando sobre suas causas comuns) e a Igreja (que, apesar de não ter como seu objetivo a organização social e política dos homens, a Igreja propunha uma supervisão não-natural dos atos sociais e políticos; o “bem” ofertado por qualquer organização política não ameaçava ou mesmo se confundia com o “bem” que somente ela ofertava, situado em mundo outro que não aquele dominado pelo poder secular. Com tal, assentou-se o domínio da Igreja fundado em dois aspectos: somente ela tinha acesso ao “bem” maior, ou ao “bem” divino; seu poder era infinito, ilimitado, diferente do poder secular, ou temporal, que era delimitado no tempo).

²²¹ JARDIN, André. Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. p. 8.

²²² Cfe. PISIER, Evelyne. História das idéias políticas. Barueri: Manole, 2004. p. 53-54; MANENT, Pierre. Op. cit., p. 19. Hobbes, partindo de um “estado de natureza”, em que o homem vive em eterna guerra de todos contra todos, ou “são potências movidas pelo desejo que nada limita”. A liberdade plena resulta em insuportável convivência que somente pode passar a ser novamente

também conhecido como “Restauração” (1660-1688), época em que vem surgir o conflito entre a Coroa e o Parlamento²²³, e os pensamentos de John LOCKE.

.. antes, os anos resplandecentes do rei jovem, a ampliação do território e a arbitragem da Europa, a restauração econômica graças à ordem estabelecida por Colbert, as certezas do classicismo literário e artístico; depois, guerras nas quais se chegou à beira da catástrofe, um povo extenuado pela miséria e pelas epidemias. Estes reveses reforçaram a audiência dos adversários do absolutismo; tanto mais quanto que, paralelamente à crise francesa, o despontar vigoroso do poderio britânico atraiu a atenção sobre o novo espírito político fruto da revolução de 1688.²²⁴

LOCKE, contemporâneo de Thomas Hobbes, vem justificar a “Revolução Gloriosa” através do *Tratado do Governo Civil*, uma de suas mais importantes obras²²⁵, demonstrando-se defensor da liberdade e da tolerância religiosa que não se

aceitável com a instituição de uma outra “potência da qual não se conhecem os limites”, resultante da abdicação integral da potência individual antes existente. O Estado Leviatã era assim a potência única e ilimitada, não se sujeitando a nenhuma obrigação que não seja a garantia do bem-estar e segurança daqueles (contratantes) que o instituíram. Nos ensinamentos de MANENT, Hobbes capta a correlação ditada por Maquiavel entre a ordem civil e a ordem política, imbricadas que são pela violência. Para Maquiavel, há três tipos de violência: a violência difusa dos lordes impotentes (anarquia violenta); a violência repressiva de Remirro de Orco (personagem da obra ‘O Príncipe’ – restabelecendo a ordem, mas deixando os cidadãos ressentidos pelos atos cruéis necessários) e, por fim, a violência contra Remirro de Orco (fruto do ressentimento dos cidadãos). A partir desta correlação entre violência e política Hobbes iria definir o seu “estado de natureza” da guerra de todos contra todos ou de eterno sofrimento, e a única opção de possível de se evitá-lo – a monarquia absoluta (ou o Leviatã).

²²³ Cfe.MELLO, Leonel Itaussu Almeida. John Locke e o individualismo liberal. In: Francisco C. Weffort (org.). *Os clássicos da política*. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”. . São Paulo: Ática, 1988. v. 1. p. 81-110. É durante o reinado de Jaime II, também católico e absolutista, que a crise tem expressão máxima. Se antes o Parlamento já havia sido cindido em dois partidos (*Tories* e *Wighs*, respectivamente conservadores e liberais), o grau de insatisfação durante o reinado de Jaime II fez com que conservadores e liberais se unissem em aliança a Guilherme de Orange (genro de Jaime II). Foi Guilherme de Orange quem liderou a Revolução Gloriosa para depor Jaime II e seu regime absolutista, fazendo triunfar, na Inglaterra, o liberalismo político (época em que vem surgir a *Bill of Rights* – 1689, determinando a supremacia do parlamento – monarquia limitada).

²²⁴ JARDIN, André. Op. cit., p. 13. Trad. de: “antes, los años resplandecientes del rey joven, la ampliación del territorio y el arbitraje de Europa, la restauración económica gracias al orden establecido por Colbert, las certezas del clasicismo literario y artístico; después, guerras en las que se llegó al borde de la catástrofe, un pueblo extenuado por la miseria y las epidemias. Estos reveses reforzaron la audiencia de los adversarios del absolutismo; tanto más cuanto que, paralelamente a la crisis francesa, el brote vigoroso del poderío británico atrajo la atención sobre el nuevo espíritu político fruto de la revolución de 1688”.

²²⁵ Além de *Two treatises of civil government*, que contém o primeiro tratado sobre o governo civil (uma refutação à obra *Patriarcha*, de Sir Robert Filmer) e o segundo tratado sobre o governo civil (que se volta mais à discussão política e exteriorização do pensamento teórico de cunho fortemente liberal), Locke publicou “Ensaio sobre o intelecto humano” e “Pensamentos sobre a educação”.

verificava no pensamento absolutista anterior. Considerado fundador do “Empirismo”, fala do governo no *Segundo Tratado do Governo Civil*, tendo como ponto de partida, em confronto com Hobbes, uma condição de convivência que ele também classifica de “estado de natureza”. Mas, diferentemente de Hobbes, Locke não vê aquela forma de convívio como algo maléfico à sociedade ou como algo impositivo de eterno sofrimento ao homem, mas sim como condição que permite a ele viver consoante um direito natural²²⁶, existente que é em passo anterior a qualquer organização política: “Nesse estado pacífico os homens já eram dotados de *razão* e desfrutavam da *propriedade* que numa primeira acepção genérica utilizada por Locke, designava simultaneamente a vida, a liberdade e os bens como *direitos naturais* do ser humano”²²⁷, que independem de qualquer consentimento. A premissa do “estado de natureza” era então outra, fazendo nascer não outro regime absoluto, mas sim o que seria ponto marcante do liberalismo, já que: “Os indivíduos no estado de natureza [de Hobbes] não são realmente indivíduos dotados de direitos intrínsecos a eles, e o poder construído desta maneira não é realmente um protetor daqueles direitos, já que somente os protege tanto quanto os ameaça. O programa que depois se transformou no liberalismo era assim apresentado”²²⁸.

Adotando então uma premissa que tinha o mesmo nome daquela adotada por Hobbes (um suposto “estado de natureza”), Locke se distancia de seu precursor

²²⁶ Cfe. LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*: ensaio sobre a origem, os limites, e os fins verdadeiros do governo. Trad. de Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 84. Diz o autor: “Entretanto, ainda que se tratasse de um “estado de liberdade”, este não é um “estado de permissividade”: o homem desfruta de uma liberdade total de dispor de si mesmo ou de seus bens, mas não de destruir sua própria pessoa, nem qualquer criatura que se encontre sob sua posse, salvo se assim o exigisse um objetivo mais nobre que a sua própria conservação. O “estado de Natureza” é regido por um direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens; todos os homens são obra de um único Criador todo-poderoso e infinitamente sábio, todos servindo a um único senhor soberano, enviados ao mundo por sua ordem e a seu serviço; são portanto sua propriedade, daquele que os fez e que os destinou a durar segundo sua vontade e de mais ninguém”.

²²⁷ MELLO, Leonel Itaussu Almeida. Op. cit.

²²⁸ MANENT, Pierre. Op. cit., p. 40. Tradução livre de: “Individuals in the state of nature are not truly individuals entitled to rights intrinsically belonging to them, and power constructed in this way is not really a protector of their rights since it can protect them only insofar as it threatens them. The program of what later became liberalism is thus laid out”.

quando visualiza o indivíduo racional²²⁹: para ele, a razão justifica criar algo que seja melhor do que a situação existente no “estado de natureza” ou que possibilite o desenvolvimento das posses naturais tidas naquele modelo social pelo homem, afastando o pensamento de qualquer poder absoluto²³⁰ real ou religioso, já que naquela organização pré-política, os homens “conócian el derecho natural, gozaban de libertad para disponer de sus personas y de sus bienes”²³¹.

Assentado estaria, assim, um conceito de liberdade, onde o soberano é criado em limites que lhe são próprios, afastando-se a intervenção nos desejos pessoais dos indivíduos e vendo-os, todos, como iguais, capazes de atingir seus objetivos por si mesmos. O pensamento liberal, porém, não estava adstrito tão-somente aos conceitos de liberdade e igualdade. Fundamental era que também a propriedade fosse garantida aos indivíduos – sujeita que estava a ataques exteriores no “estado de natureza”. O terceiro pilar do liberalismo necessitava ser sedimentado, em fundamento que necessariamente deveria ser distinto daquele ditado por Hobbes (somente o Estado deteria propriedades).

Se para Hobbes não havia uma propriedade anterior à criação do “Leviatã” (e qualquer uma que porventura fosse identificada passaria a ser do Estado após sua instituição), a noção de propriedade de Locke é oposta: para ele a propriedade já era

²²⁹ Cfe. MANENT, Pierre. Op. cit., p. 21-31. Hobbes tem em sua construção que as duas grandes doutrinas de protesto contra a Igreja (o republicanismo clássico e o protestantismo) levaram a uma catástrofe política e social. O republicanismo, segundo ele, falhou ao pressupor que o espírito político era natural do homem; o protestantismo, por sua vez, falhou ao pressupor que os homens que se aproximassem de Deus com um coração puro iria obter a graça divina e procuraria, a partir daí, fazer somente o bem. O homem, fazendo uso da razão (que Hobbes vê como a faculdade da inteligência) vê que a guerra de todos contra todos é absurda e prefere procurar um meio para a paz, resultando em uma nova arte da política ou na construção de um Estado absoluto mediante o consentimento inteligente de cada um daqueles homens. Ou seja: Hobbes cria uma ordem política a partir da impotência dos homens (diferente da ordem política Aristotélica que preconizava uma ordem política em função da capacidade humana).

²³⁰ Cfe. GRAY, John. Op. cit., p. 8-9. O absolutismo pregado por Hobbes guarda distância do que preconizado pelo pensamento liberal. Há de se fazer, porém, referência a autores que visualizam naquele autor um verdadeiro início do liberalismo (ou, no dizer de Leo Strauss, de uma “doutrina política que tem como ponto fundamental a separação entre direitos e deveres (...) e do reconhecimento da função do Estado de proteção ou salva-guarda destes direitos”). Se o Estado de Hobbes também se propunha a tal, aquele poderia ser um Estado liberal. Michael Oakeshott detecta uma moral individual na obra de Hobbes, “mais do que declarado por muitos liberais”. C. B. MacPherson vê em Hobbes “o primeiro e mais distinto interlocutor do moderno individualismo”.

²³¹ JARDIN, André. Op. cit., p. 16.

existente no “estado de natureza”, sendo assim um direito natural (o direito que regia as relações daquela sociedade) e que não poderia, por tal, ser subtraído pelo Estado ou a ele concedido (mediante o contrato). Para tornar tal possível, Locke constrói sua tese sobre a propriedade, relacionando-a à pessoa do homem (o homem é livre e proprietário de sua pessoa, o que solidifica o direito natural à propriedade) e ao trabalho (e seus frutos, que incluíam a ascensão sobre a terra onde aquele trabalho era empregado). O trabalho consubstanciaria a propriedade sobre a terra na exata medida em que era empregado²³².

O direito à propriedade neste primeiro estágio do estado de natureza é, de acordo com Locke, limitado por duas obrigações. Por um lado, não se tem direito à apropriação de mais do que se pode consumir, uma vez que isto seria um desperdício. Se forem juntadas mais ameixas do que se pode comer, as que sobram irão apodrecer. Por outro lado, deve se deixar algumas ameixas para os outros que poderão, a seu tempo, se apropriar também dos frutos da terra.²³³

Se esta justificava da propriedade fosse ditada “apenas” sobre a exata medida dos frutos necessários ao consumo, não se teria como possível – em contato com a face econômica do liberalismo – o desenvolvimento do indivíduo, ficando adstrito àquele consumo e sendo proprietário somente do que suficiente para tal. A tese, até onde anotada, já permitia, entretanto, defini-la como um direito natural (o direito ao fruto da terra). O trabalho que resultasse em frutos beneficiaria aquele que o empreendeu (e também outros que não teriam efetuado qualquer esforço para tal pelo “excedente”, a menos que Locke fizesse referência, única, a frutos naturais da terra sem a intervenção humana²³⁴). Há de se considerar, também, que o exato momento em que ocorre a

²³² Cfe. MELLO, Leonel Itaussu Almeida. Op. cit., O que era então um fundamento de igualdade (o trabalho que todos poderiam realizar) se altera com o surgimento da moeda, do comércio, e concentração de riqueza de forma desigual, impondo à propriedade não mais o fundamento do trabalho, mas sim da possibilidade de posse econômica.

²³³ MANENT, Pierre. Op. cit., p. 43. Tradução livre de: “The right to property in this first stage of the state of nature is, according to Locke, limited by two obligations. On the one hand, I have no right to appropriate more than I can consume, since that would be wasteful. If I gather more plums than I can eat, the ones left over will rot. On the other hand, I must leave some plums for other, so that they can appropriate in their turn the fruits of the earth”.

²³⁴ John GRAY (Op. cit., p. 12), citando trabalho de John Dunn, expõe que sem uma correta encenação do “início” deste direito natural, a tese de Locke somente poderia ser entendida a partir da expressão de uma natureza divina, ou seja: “Direitos naturais em Locke personificam as condições que nós necessitamos para proteger e preservar nossas vidas sob uma lei natural que nos é dada por Deus”.

apropriação – que deve ser sempre legítima de forma a tornar o detentor legitimamente seu dono: quando se retira algo do domínio comum para satisfação de certas necessidades individuais²³⁵.

A primeira ideia que se tem da tese apresentada é sua aplicabilidade tão-somente voltada aos frutos “naturais” da terra. A propriedade, porém, não se contentou com tal, passando a ter a própria terra valor, podendo ser apropriada mediante o trabalho nela realizada: “Eu sou naturalmente o legítimo proprietário da terra que eu cultivei com meu trabalho”²³⁶. Era o trabalho que então iria permitir a apropriação de mais do que naturalmente a terra produziria. Com tal, Locke desloca o eixo de valoração das coisas para o trabalho: “é o trabalho humano, e não a natureza, que dá às coisas seu valor”²³⁷, dissociando o conceito de trabalho para satisfação individual do conceito de propriedade:

Em outras palavras, no começo, o direito de propriedade e o direito do trabalho eram apenas um. Com a invenção do dinheiro e o desenvolvimento do comércio foi possível ao trabalho tornar-se produtivo, produzindo mais do que o necessário para o consumo do seu produtor, momento em que propriedade e trabalho passaram a ser distintos. O direito à propriedade permanece um direito individual e aquele que trabalha tem o direito de trabalhar para ver sua produção preservada, o que só pode ser possibilitado com o direito individual à propriedade²³⁸.

A legitimação da apropriação da terra, com o trabalho nela desenvolvido, e a apropriação do excedente da produção – aquela que despassa o necessário para o próprio sustento – assume sua legitimidade quando há o intercâmbio com outro indivíduo que precisa deste excedente para sua satisfação pessoal. Nesta cadeia, cada vez mais incontestemente a legitimidade da apropriação da terra e de sua produção e, em

²³⁵ Ibidem, p. 42. Tradução livre de: “The decisive question then is the following: at what point does he become their legitimate owner? Answer: when he takes them from the common domain to use them for satisfying his needs”.

²³⁶ Ibidem, p. 43. Tradução livre de: “I am naturally the legitimate owner of the land I cultivate with my labor”.

²³⁷ Idem. Tradução livre de: “It is human labor, and not nature, that gives things their value”.

²³⁸ Ibidem, p. 45. Tradução livre de: “In other words, in the beginning, the owner’s right and the laborer’s are one and the same. But once the invention of money and the development of trade make it possible for labor to be productive, to produce more than is necessary for the producer’s consumption, owner and laborer become distinct. The right to property remains an individual right, the laborer’s right becoming the right of work to see its product preserved, which can be done only through the individual right to property”.

demonstração que coroa a tese de Locke, o consentimento de todos os envolvidos no processo, o que seria, por bem dizer, “uma espécie de contrato”²³⁹.

Se há um desenvolvimento social, com o atendimento das necessidades próprias e de outrem (que necessita daquilo que “eu” produzo e que não teria condições de fazê-lo) há uma sociedade em evolução com tal, pautada em aspectos positivos (momento em que mais uma vez Locke assume postura diversa de Hobbes, que via a sociedade civil pautada em seus aspectos negativos – o eterno medo da morte ou do ataque de outro indivíduo).

A partir de tais pilares, Locke visualiza o “contrato” como ato de consentimento, onde os indivíduos não se propõem a estar em eterna submissão, mas sim consentem que o Estado atue para defesa de suas propriedades que, mesmo naquele “estado de natureza pacífico”, pode ser objeto de ações exteriores. O objetivo maior é, assim, consolidar direitos (naturais) já existentes, tal como a vida, a liberdade, a proteção efetiva contra qualquer ato arbitrário através da lei.

Se Aristóteles entendia que a política ocorria naturalmente (em função de virtudes inatas do homem) e Hobbes via a política como resultante do medo existente no “estado de natureza”, Locke tem a política como intento do indivíduo em progredir ou melhorar sua condição existente no (pacífico) “estado de natureza”, com o assentamento do pensamento – já em concretos contornos liberais – em quesitos de liberdade, igualdade e, principalmente, propriedade.

A “sociedade civil” de LOCKE, assim denominada para diferenciá-la da sociedade existente em um “estado de natureza”, assumiria o mesmo teor contratualista, com a renúncia a certos poderes²⁴⁰, desde que preservados os direitos naturais do homem, já existentes anteriormente à constituição da nova sociedade, e preservada a igualdade através de agir imparcial da sociedade política:

²³⁹ Ibidem, p. 44. Tradução livre de: “It is a kind of contract”. Com tal, reforçada é a tese de Locke de que a sociedade política é contratualista sim, mas o contrato firmado decorre de um ato de consentimento.

²⁴⁰ Ibidem, p. 13. “... na passagem do estado de natureza para uma condição civil, os homens perdem apenas a liberdade de punir as violações de seus direitos naturais”. Tradução livre de:

O homem nasceu, como já foi provado, com um direito à liberdade perfeita e em pleno gozo de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, assim como qualquer outro homem ou grupo de homens na terra; a natureza lhe proporciona, então, não somente o poder de preservar aquilo que lhe pertence – ou seja, sua vida, sua liberdade, seus bens – contra as depredações e as tentativas de outros homens, mas de julgar e punir as infrações daquela lei em outros, quando ele está convencido que a ofensa merece, e até com a morte, em crimes em que ele considera que a atrocidade a justifica. Mas como nenhuma sociedade política pode existir ou subsistir sem ter em si o poder de preservar a propriedade, e, para isso, punir as ofensas de todos os membros daquela sociedade, só existe uma sociedade política onde cada um dos membros renunciou ao seu poder natural e o depositou nas mãos da comunidade em todos os casos que os excluem de apelar por proteção à lei por ela estabelecida; e assim, excluído todo julgamento particular de cada membro particular, a comunidade se torna um árbitro; e, compreendendo regras imparciais e homens autorizados pela comunidade para fazê-las cumprir, ela decide todas as diferenças que podem ocorrer entre quaisquer membros daquela sociedade com respeito a qualquer questão de direito e pune aquelas ofensas que qualquer membro tenha cometido contra a sociedade com aquelas penalidades estabelecidas pela lei; deste modo, é fácil discernir aqueles que vivem daqueles que não vivem em uma sociedade política²⁴¹.

Mais adiante, LOCKE expõe os “poderes” que integrariam a sociedade política em um governo que “não tem outra finalidade além da preservação da propriedade”²⁴² iniciando pelo que concede ao homem a verdadeira inserção em uma sociedade civil: a legislatura. “[O povo] jamais poderia se sentir seguro quanto ao resto, nem se considerar em sociedade civil, até que a legislatura fosse depositada em órgãos coletivos”. A evolução do “estado de natureza” passa então pela associação em uma “sociedade civil”, com a instituição de poderes outros, além do legislativo já citado:

Assim, apesar de todos os privilégios do estado de natureza, a humanidade desfruta de uma condição ruim enquanto nele permanece, procurando rapidamente entrar em sociedade. É muito raro encontrarmos homens, em qualquer número, permanecendo um tempo apreciável nesse estado. As inconveniências a que estão expostos pelo exercício irregular e incerto do poder que cada homem possui de punir as transgressões dos outros faz com que eles busquem abrigo sob as leis estabelecidas do governo e tentem assim salvaguardar sua propriedade. É isso que dispõe cada um a renunciar tão facilmente a seu poder de punir, porque ele fica inteiramente a cargo de titulares nomeados entre eles, que deverão exercê-lo conforme as regras que a comunidade ou aquelas pessoas por ela autorizadas adotaram de comum acordo. Aí encontramos a base jurídica inicial e a gênese dos poderes legislativo e executivo, assim como dos governos e das próprias sociedades²⁴³.

“Further, in passing from the state of nature into the civil condition men lose only the liberty to punish themselves violations of their natural rights”.

²⁴¹ LOCKE, John. Op. cit., p. 132-133.

²⁴² Ibidem, p. 138.

²⁴³ Ibidem, p. 157.

O poder supremo e primordial para a associação em uma sociedade [política] civil é o poder legislativo, com o executivo sendo-lhe subordinado (ou sendo seu instrumento): “Locke reconhece no executivo apenas um peso e importância *de fato*, mas não uma dignidade *de jure*”²⁴⁴. É, entretanto, este poder que de forma definitiva institui a “sociedade civil”, já que a lei (ou o poder legislativo) irá expressar não mais do que busca natural do homem pela preservação da vida, de forma idêntica àquela buscada no “estado de natureza”. O poder executivo, encarregado das ações, difere-se do poder legislativo que irá praticar “deliberações que só podem levar a leis e não a ações”²⁴⁵.

O liberalismo inglês nasce, então, do movimento contrário às monarquias absolutas, cujos ingredientes fomentaram sua evolução. Uma liberdade que se extraía das constituições antigas e a leitura feita pelos Protestantes dos textos sagrados imbricavam para uma efetiva existência de um direito natural e de sua necessária preservação, estando aí compreendidos a liberdade em si, a vida (entre iguais) e a propriedade: “os homens viviam originalmente num estágio pré-social e pré-político, caracterizado pela mais perfeita liberdade e igualdade”²⁴⁶. Somente seria aceitável a organização política que se propusesse à defesa de tal, ou seja, um Estado constituído para reconhecer, preservar e fomentar um “estado de natureza civil”.

2.2 LIBERALISMO FRANCÊS: DE MONTESQUIEU A BENJAMIN CONSTANT

Distante de qualquer acepção de direitos absolutos, tal como preconizado por Hobbes (para o soberano) e por Locke (para os cidadãos), Montesquieu busca determinar o funcionamento dos regimes políticos como forma de “tirar partido de

²⁴⁴ MANENT, Pierre. Op. cit., p. 49. Tradução livre de: “Locke recognizes in the executive only a de facto weight and importance, but not a de jure dignity”. A separação proposta por Locke é resgatada, por MANENT nos ensinamentos de Aristóteles (Livro 4 da obra *Política*), onde há referência a uma distribuição ou separação dos poderes, com a separação entre corpo deliberativo, magistrados e poder judiciário. Enquanto Locke tem um único governo (o Executivo), Aristóteles fazia referência a um poder plural, coletivo, realizado pelos magistrados.

²⁴⁵ Ibidem, p. 51. Tradução livre de: “... unlike those of the Athenian Assembly or the Roman Senate, its deliberations can lead only to laws and not to actions”.

certas características do poder nos regimes monárquicos, para dotar de maior estabilidade os regimes que viriam a resultar das revoluções democráticas”²⁴⁷. O ideal seria partir da premissa de que todo regime possui coisas boas e coisas ruins, representando, respectivamente, períodos de estabilidade e de instabilidade. A partir de tal, necessário empreender esforços para que o período de estabilidade perdurasse pelo maior tempo possível, forma que Montesquieu só via possível através da moderação: “A moderação é a pedra de toque do funcionamento estável dos governos, e é preciso encontrar os mecanismos que a produziram nos regimes do passado e do presente para propor um regime ideal para o futuro”²⁴⁸.

Através da obra *l'Esprit des Lois (Do Espírito das Leis)*, e tendo a moderação como elemento fundamental, Montesquieu propõe uma teoria dos três poderes, ou, melhor, uma teoria de separação dos poderes, entoando o canto de um liberalismo não-agressivo a partir de premissas diferentes daquelas radicais existentes no “estado de natureza” de Hobbes ou no legislativo soberano de Locke.

A doutrina da soberania, exaltada como forma única de ofertar a paz (pelo *Leviatã* de Hobbes) ou de impedir seus abusos (pelo Legislativo supremo de Locke), foi, para Montesquieu, causa de salvação e de ruína durante a história: inicialmente era a salvação ao garantir um poder neutro, isento de paixões ou interesses (políticas ou religiosas); depois, causou a ruína quando, construindo “um poder capaz de impor a paz”²⁴⁹, tinha-se neste mesmo poder algo capaz de fazer a guerra. Assim, indesejável qualquer regime que buscasse uma soberania absoluta.

Utilizando conceito de Aristóteles, Montesquieu define duas dimensões políticas das instituições: uma própria da natureza do governo e outra do princípio do

²⁴⁶ MELLO, Leonel Itaussu Almeida. Op. cit.

²⁴⁷ ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. Montesquieu: sociedade e poder. In: Francisco C. Weffort (org.). *Os clássicos da política*. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”. São Paulo: Ática, 1988. v. 1. p. 111-185.

²⁴⁸ Idem.

²⁴⁹ MANENT, Pierre. Op. cit., p. 53. “The doctrine of sovereignty was both the salvation and the bane of early modern political thought. It save it by making possible the conception of a natural power, superior in principle to all interests and passions that drive men to war, whether political or religious. Sovereignty was responsible for constituting a human world invulnerable in principle to religion’s power. The bane was that, by constructing a power capable of imposing peace, one simultaneously raised a power capable of making war on its subjects”.

governo. A primeira diz respeito a “quem” detém o poder (monarquia – governo de um só, afeto a leis fixas e instituições, república – governo de todo o povo ou parte dele e despotismo – governa a vontade de um só)²⁵⁰. O “princípio do governo”, tal como em Aristóteles²⁵¹, diz respeito a “como” o poder é exercido, dando-nos três subdivisões: a) o princípio do governo da monarquia (honra), b) o princípio do governo da república (virtude) e c) o princípio do governo do despotismo (medo). Em cada um deles, marcas únicas: no governo onde prepondera o princípio da honra (monarquia), nítido é o sentimento de classe, de apego aos privilégios característicos da nobreza; no governo da virtude (república), a paixão existente, diferente daquela social da monarquia, é uma paixão cívica, de forte espírito político, prevalecendo o bem público sobre o interesse privado²⁵². Assim:

A combinação do princípio com a natureza do regime permite-nos entender melhor a teoria dos três governos. [...] No governo republicano, o regime depende dos homens. Sem republicanos não se faz uma república. Os grandes não a querem e o povo não sabe mantê-la. Trata-se de um regime muito frágil pois repousa na virtude dos homens. [...] A monarquia não precisa da virtude, e mesmo as paixões desonestas da nobreza a favorecem. [...] É possível agora redefinir com nossas próprias palavras a natureza dos três governos: o despotismo é o governo da paixão; a república é o governo dos homens; a monarquia é o governo das instituições²⁵³.

Após conhecer o modelo político e constitucional inglês, Montesquieu assevera que há, em todos os Estados, três tipos de poderes: o Poder Legislativo, o Executivo das coisas relativas aos direitos das gentes e o Poder Executivo das coisas dependentes do direito civil. O primeiro declara leis (transitórias ou definitivas); o segundo trata dos assuntos relativos às relações exteriores (declara guerra, paz), enquanto o terceiro poder “pune os crimes ou julga as questões dos indivíduos”²⁵⁴. Preocupado em ofertar a liberdade ao cidadão (e também como forma de inibir o poder

²⁵⁰ ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. Op. cit.; CHEVALLIER, Jean-Jacques. As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias. Trad. Lydia Cristina. 8. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1998. p. 127. Classificação em que Montesquieu substituiu a classificação aristotélica de democracia, aristocracia e monarquia, em classificação que, a par das três listadas, “transformam-se imediatamente em quatro”, com a distinção da república em democrática e aristocrática.

²⁵¹ Cfe. BOBBIO, Norberto. A teoria... p. 130. Destacada é a “tipologia tríplice” que confere Montesquieu às espécies de governo, “como a dos antigos”.

²⁵² Idem.

²⁵³ Idem.

da nobreza, até então existente), Montesquieu vê como intimidadora a existência do poder executivo e do poder judicial na figura do mesmo soberano. O Estado de direito, pautado pelas leis que lhe serviam como fundamento, somente poderia existir onde os poderes fossem distribuídos, atingindo-se a “equipotência”²⁵⁵, através da instituição de um poder executivo, de um poder legislativo e de um poder judiciário (sendo este último um poder “nulo”, definido para ser tão-somente “a boca da lei”²⁵⁶).

A inclinação pela monarquia moderada²⁵⁷, nos moldes da que já existente na Inglaterra, faz com que Montesquieu aceite este regime na busca das garantias pretendidas pela sociedade civil, já que, se sob a ótica da sua legitimidade ela “era radicalmente anti-liberal”, em seu “efetivo funcionamento assegura liberdades toleráveis”²⁵⁸. Os poderes do soberano, na acepção ditada por Montesquieu, seriam diminuídos em seu aspecto de “idealizar” as leis, traço característico dos Estados absolutistas, ou em sua capacidade de julgar, função esta que seria exercida por outro poder. A ótica liberal de Montesquieu pressupunha, então, que não seria necessária uma única soberania absoluta e que o remédio a qualquer poder exacerbado não precisa, necessariamente, ser a anarquia²⁵⁹. O remédio proposto seria, então, uma efetiva separação de forças, ou “a célebre teoria da separação dos poderes”²⁶⁰.

Se Locke somente “transferiu” o poder do soberano para o legislativo, Montesquieu busca construir tese mais profunda, que permita o controle de um poder por outro, não permitindo que um deles se sobressaia ou que fique, via inversa, subjugado a um de maior relevância. E tal somente seria possível mediante uma separação efetiva entre eles.

Faz-se necessário, porém, “esquecer” qualquer critério de legitimação do poder, pois Montesquieu não se apega a tal e a existência de um “contrato” é a garantia

²⁵⁴ MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Martin Claret, 2009. p. 165.

²⁵⁵ ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. Op. cit.,

²⁵⁶ MONTESQUIEU. Op. cit., p. 167; 169. “Entretanto, se os tribunais não devem ser fixos, os julgamentos devem sê-lo a um tal ponto, que nunca sejam mais que um texto fixo da lei. (...) Dos três poderes dos quais falamos, o judiciário é, de algum modo, nulo.”

²⁵⁷ Ibidem. p. 23. Aquela que, conforme o próprio Montesquieu descreve, “um só governa, de acordo, entretanto, com as leis fixas e estabelecidas”.

²⁵⁸ MANENT, Pierre. Op. cit., p. 53.

²⁵⁹ Ibidem, p. 54.

²⁶⁰ BOBBIO, Norberto. *A teoria...* p. 136.

de que, no futuro, nenhum dos legitimados irá se voltar contra a separação proposta (o legislativo, por exemplo, não iria invocar uma superioridade decorrente do mandato conferido pelo povo). O foco é o problema político, ou o “conflito entre poder e liberdade”²⁶¹. E, por tal, a tratativa da liberdade, diferentemente do enfoque dado por Locke, não se volta ao direito de liberdade em si, mas sim a forma como poder irá tratá-lo: “Em vez de iniciar com o direito que funda a liberdade, ele pondera seus efeitos”²⁶², através dos poderes instituídos.

Inicialmente pode se falar em três formas de poder político: *auctoritas* (autoridade para promulgar leis e fazer justiça); *potestas* (poder para administrar coisas e pessoas) e *imperium* (poder judiciário e militar). Hobbes simplifica esta classificação quando reduz todas as paixões humanas a um “desejo de poder”. Assim, riqueza, conhecimento e honra são reduzidas a um único desejo: deter o poder. Por tal, Montesquieu visualiza que o homem, quando investido do poder e somente a partir de tal, inclina-se ao abuso, extraindo importante conclusão: o desejo de tal poder não fazer parte da natureza do homem. Não sendo inato ao homem, as instituições criadas em harmonia e pautadas por controles, impediria a existência de qualquer abuso ou nascimento daquela forma de corrupção do homem.

Ainda que faça referência a três poderes, a nulidade do poder judiciário (que só tem importância política quando da desavença entre os outros dois poderes) faz com que centrada seja a tese da separação dos poderes no que denominado legislativo e executivo (este um poder das coisas dependentes dos direitos das gentes). Imperioso, para o primeiro, assentar a ideia de representação.

Em razão da grandeza dos Estados, impossível a participação direta de cada indivíduo, sendo necessária sua representação. Este corpo de representantes, porém, e novamente diferente de Locke, não é visualizado como uma “continuidade” dos cidadãos, já que “o povo é inteiramente capaz de escolher bem seus representantes, mas não de deliberar da mesma maneira: a deliberação deve ser deixada para os

²⁶¹ MANENT, Pierre. Op. cit., p. 55. Tradução livre de: “By seeing the heart of the political problem in the conflict between *power* and *liberty*, Montesquieu determines the definitive language of liberalism”.

²⁶² Idem.

representantes”²⁶³. Representantes estes que para Montesquieu, quando com liberdade exagerada, podem representar, porém, perigo à liberdade.

Assim, o legislativo supremo de Locke representaria, sempre, um perigo: “Se o poder executivo não tem o direito de controlar os empreendimentos do corpo legislativo, este tornar-se-á despótico, pois, como pode atribuir a si todo o poder que pode imaginar, destruirá todos os outros poderes”²⁶⁴. Toma corpo, assim, a teoria de que devem ser dadas “a atribuição das três funções do Estado a órgãos diferentes”²⁶⁵, de capacidades equânimes, onde um deve se conter em razão do outro, sempre buscando a liberdade do indivíduo.

Ponto de controvérsia, porém, surge quando há capacidades de iguais medidas entre os poderes, sujeitando-os, então a uma possível paralisação em razão da mútua competência para criar ou vetar atos um do outro. É crítica que MONTESQUIEU não se desvia:

O poder executivo, conforme dissemos, deve tomar parte na legislação por meio do seu direito de veto, sem o que logo ficaria despojado de suas prerrogativas. Mas, se o poder legislativo participar da execução, o poder executivo igualmente perecerá. (...) Eis, portanto, a constituição fundamental do governo do qual falamos. O corpo legislativo sendo composto de duas partes, uma paralisará a outra por sua mútua facultade de impedir. Ambas ficarão sujeitas pelo poder executivo, o qual, por sua vez, será também paralisado pelo poder legislativo. Esses três poderes deveriam formar um repouso ou uma inação. Mas como, em virtude do movimento necessário das coisas, eles são obrigados a caminhar, serão também forçados a caminhar de acordo.²⁶⁶

A dimensão dos poderes, as medidas de suas potências, tem como objetivo único a busca da liberdade do cidadão, não permitindo que qualquer poder venha a se tornar despótico. A liberdade é então vista como necessidade que exerce – ela sim –

²⁶³ Ibidem, p. 57; MONTESQUIEU. Op. cit., p. 124. O que em boa dose resgata o temor da democracia, ou das paixões que estão sempre impregnadas em seu seio. Diz MONTESQUIEU: “Corrompe-se o espírito da democracia não só quando se perde o princípio da igualdade, mas também quando cada qual se apodera do espírito de igualdade ao extremo, pretendendo ser igual àquele que ele escolhe para governá-lo. Desse modo, o povo, não podendo suportar o próprio poder que escolheu, quer fazer tudo por si só: quer deliberar pelo senado, executar pelos magistrados, e destituir todos os juízes”.

²⁶⁴ MONTESQUIEU. Op. cit., p., 171. As duas partes do corpo legislativo referem-se à parte legislativa do povo e à parte legislativa dos nobres, nos moldes do bicameralismo inglês (e as Câmaras Alta e Baixa)

²⁶⁵ BOBBIO, Norberto. A teoria... p. 137.

uma soberania, a nortear o compromisso entre os poderes – seu respeito mútuo – e o povo.

Corroborando com tal, o fato dos cidadãos simpatizarem mais com um ou com outro poder, o que “introduz uma fundamental noção para entendimento do funcionamento dos regimes livres, a noção de partidos”²⁶⁷. Os partidos, ao tempo que expressariam aquelas “temidas paixões” (e os ódios delas decorrentes) de simpatizantes do executivo e do legislativo, expressariam um ódio “duradouro, porque seria sempre impotente”²⁶⁸, já que sobressaindo um, ou outro, “o efeito da liberdade faria com que ele fosse rebaixado, enquanto os cidadãos, tal qual mãos que socorrem o corpo, viriam levantar o outro”²⁶⁹ (em razão daquela maior soberania que é a necessidade de liberdade – com a vida em sociedade – e o pacto dela resultante).

Antes de partidários, então, são os homens membros da sociedade, algo distinto de seus poderes. Qualquer ameaça em função de seu aspecto partidário representará, em última instância, uma ameaça à própria sociedade. Divididos os poderes, há uma impotência dupla:

A divisão do poder deixa os cidadãos geralmente incapazes de fazer muito uns aos outros; inversamente, eles podem facilmente fazer o poder impotente mudando de partido. A impotência dos cidadãos e do poder condiciona um ao outro. Isto é o que finalmente Montesquieu chama de *liberdade*. Uma vez que um poder dividido não pode nem fazer muito contra o cidadão (daí a sensação de segurança) nem para o cidadão (com exceção da proteção) este cidadão tem somente que “afirmar sua independência sempre que desejar”.²⁷⁰

²⁶⁶ MONTESQUIEU. Op. cit., p. 173.

²⁶⁷ MANENT, Pierre. Op. cit., p. 58. Tradução livre de: “It introduces a fundamental notion for understanding the functioning of free regimes, the notion of party”; SCHMITT, Carl. O conceito do político / Teoria do Partisan. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008. p. 162. Para partidos, necessária a presença de partidário, ou de *partisan*, visto como um combatente “na frente política”, que tem “vínculo com um partido ou grupo beligerante, politicamente ativo ou de alguma forma em combate”.

²⁶⁸ MONTESQUIEU. Op. cit., p. 324

²⁶⁹ Idem.

²⁷⁰ MANENT, Pierre. Op. cit., p. 60. Tradução livre de: “The division of power leaves the citizens generally incapable of doing much to each other; conversely, citizens can easily make the power powerless by changing parties. The impotence of citizens and of power condition each other. This is ultimately what Montesquieu calls *liberty*. Since divided power can neither do much against the citizen (hence the feeling of security), nor for him (except for patronage) the citizen has only to ‘assert his independence whenever he pleases’”.

Se a liberdade do cidadão decorre da liberdade política, ou da possível afirmação de independência, importante assentar que um conceito não se confunde com outro: liberdade é o direito que fazer o que a lei permite enquanto independência é estar em um regime livre. E, em um regime liberal, a lei tende a permitir um grande número de coisas, alargando o campo de independência do cidadão. O questionamento, com tal, é imediato: mas quem irá definir o que a lei permite? A resposta vem da extensa proposição de Montesquieu sobre a lei. Assim, “a liberdade é o poder das leis, não do povo. E o poder das leis, eis a liberdade do povo”²⁷¹.

Assim, “o que é importante na doutrina da separação dos poderes é menos uma definição estática de competências particulares que uma descrição dinâmica do relacionamento entre sociedade civil e dois poderes equânimes ao tempo em que também diferentes, cada um agindo como intermediário de seus partidários representados”²⁷².

Se as leis representam a efetiva garantia dos valores naturais, Montesquieu busca identificar fundamentos para a “subordinação” que os homens devem à elas (sem apego a qualquer explicação sobre a origem das sociedades pré ou pós-contratuais). As leis representam a presença de um Estado não despótico, sendo elas a “a razão humana, na medida em que governava todos os povos da terra”, mantendo relação com os princípios de governo²⁷³.

Tomava corpo cada vez mais nítido o Estado liberal, não-interventivo, também amparado por um estado de direito, com a supremacia da lei e poderes divididos de forma a manter-se um efetivo controle sobre eles, em teoria que tem síntese assim definida por MANENT:

As pessoas não podem fazer o que elas querem, mas somente eleger representantes na esperança de que eles irão fazer o que o eleitorado quer; os representantes, por sua vez, não

²⁷¹ CHEVALLIER, Jean-Jacques. Op. cit., p. 139.

²⁷² MANENT, Pierre. Op. cit., p. 61. Tradução livre de: “What is important in the doctrine of the separation of powers is less the static definition of particular competences than the dynamic description of the relationship between civil society and two equally but differently representative powers, each acting as intermediary for parties”.

²⁷³ Cfe. COSTA, Nelson Nery. Op. cit., p. 131. “As leis mantinham relações com a natureza e com o principio de cada governo, ou seja, a teoria da lei exigia uma nova classificação dos regimes políticos”.

podem fazer o que eles próprios querem, mas devem estar cientes do que o executivo quer; e o executivo não pode fazer o que quer, uma vez que tem que ter em conta o que o legislativo quer. Um mecanismo de decisão que faz agora a soberania inútil, substituindo a soberania absoluta do Leviatã de Hobbes e também do corpo legislativo de Locke.²⁷⁴

A ideia de representação, tão fundamental para o mecanismo proposto, tanto quanto a própria separação dos poderes, seria ainda melhor desenvolvida.

Se o Antigo Regime era composto por uma soberania absoluta do rei e um poder político paralelo da Igreja, a Revolução Francesa²⁷⁵ propunha “a construção de um corpo político baseado na representação e na separação dos poderes, forma de garantir efetivamente a segurança, a igualdade de direitos e a propriedade”²⁷⁶. Afetada pela debilidade de suas instituições, aquele intento não pôde ser inteiramente concretizado, restando, ao final, “estabelecido que o princípio da representatividade poderia se tornar um despotismo e que a soberania popular poderia ser confiscada por um grupo de homens; ou seja: a concepção liberal da ordem política continha um perigo mortal para as liberdades”²⁷⁷. Despontava, assim, uma sociedade diferente daquela sociedade civil ou daquele Estado nas formas em que demonstradas durante a história. Uma sociedade “diferente e mais do que aquela ‘sociedade civil’: se a sociedade civil era criada pela totalidade das relações espontaneamente formada pelos

²⁷⁴ MANENT, Pierre. Op. cit., p. 62. Tradução livre de: “The people cannot do what they want, they can only elect representatives in the hope that they will do what the electorate wants; the representatives in turn cannot do what they themselves want, but must be keenly aware of what the executive wants; and the executive cannot do what it wants since it must seriously take into account what the legislative wants. A mechanism of decision making that makes sovereignty useless now replaces the absolute sovereignty of Hobbes’s Leviathan and also that of Locke’s legislative body”.

²⁷⁵ Cfe. PAULA, Jônatas Luiz Moreira de. *Ciência política: Estado e justiça*. Leme: J. H. Mizuno, 2007. p. 212. A Revolução Francesa pode ser vista em três fases distintas “A primeira que se iniciara havia tempos, com a insatisfação do povo, o desejo de mudanças e a influência das teorias contratualistas, é marcada com a queda da Bastilha, a promulgação da Declaração Universal dos Direitos do Homem e a Constituição de 1791. A segunda fase, dominada pelos jacobinos e os *sans culottes*, é marcada pelo Período do Terror, e vai de setembro de 1793 a julho de 1794. A terceira fase, marca do predomínio dos girondinos sobre os radicais, tem como marco a retomada do domínio burguês, o revigoramento da Constituição de 1791 e o golpe de 18 de Brumário, desfechado por Napoleão Bonaparte”.

²⁷⁶ MANENT, Pierre. Op. cit., p. 80-81. Tradução livre de: “constructing a body politic based on representation and the separation of powers that would truly guarantee security, equality of rights, and property”.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 81. Tradução livre de: “After all, revolutionary experience had just established that the representative principle could turn into despotism, that the people’s sovereignty could be confiscated by a handful of men; in short, the liberal conception of political order was fraught with mortal danger for liberties”.

homens e transformada pelo desejo de preservação, a ‘sociedade’ não tinha qualquer fundamento natural. Sua autoridade não residia na natureza, mas sim na ‘história’, ou na revolução histórica”²⁷⁸.

Uma nova sociedade surgia então. Se não mais alinhada àquela sociedade civil – e à liberdade que lhe fundava – necessária seria nova fundamentação sobre a organização política existente e, via de consequência, sobre a liberdade que doravante ela buscaria. Momento em que Benjamin Constant – “*el padre del pensamiento liberal*”²⁷⁹ – vem apresentar sua teoria (publicando em 1829 *Mélanges de littérature et de politique*), declarando-se defensor de uma liberdade que seria o triunfo da individualidade, quer seja sobre o despotismo, quer sobre a “tirania” da maioria²⁸⁰. Apegava-se, também, a um sentimento eterno na alma humana: o sentimento de justiça social, que “leva as sociedades até a igualdade entre os homens por etapas sucessivas: teocracia, sociedades escravagistas, feudalismo, sociedades com nobreza privilegiada, que não são senão etapas no caminho do progresso humano”²⁸¹. Assim, as regras sociais devem se adaptar “ao homem inserido na história”²⁸².

Inserido no contexto pós-revolucionário e na nova sociedade instituída, CONSTANT não se afastava da representatividade fundadora do liberalismo, além de apresentar outra contribuição de escol: a dissociação da liberdade dos antigos (onde estaria representada aquela “antiga” sociedade) e dos modernos (com sua “nova” sociedade civil), já que inseridos em contextos históricos completamente diversos.

Proponho-me submeter a vosso julgamento algumas distinções, ainda bastante novas, entre duas formas de liberdade, cujas diferenças até hoje não foram percebidas ou que, pelo menos, foram muito pouco observadas. Uma é a liberdade cujo exercício era tão caro aos povos antigos; a outra, aquela cujo uso é particularmente útil para as nações modernas. Esta análise será interessante, salvo engano, sob um duplo aspecto.

Primeiro, a confusão destas duas espécies de liberdade foi, entre nós, durante épocas por demais conhecidas de nossa revolução, a causa de muitos males. A França viu-se molestada

²⁷⁸ Idem. Tradução livre de: “This ‘society’ then was more than and different from ‘civil society’: the latter had been created by the totality of relationships spontaneously formed by men, transformed by the desire for preservation, while the former had no explicit natural foundation. Its authority did not lie in nature, but in ‘history’, in the historical evolution”.

²⁷⁹ RUIZ RUIZ, Ramón. *Los orígenes...* p. 139.

²⁸⁰ JARDIN, André. Op. cit., p. 259.

²⁸¹ Ibidem, p. 260.

²⁸² Ibidem, p. 261.

por experiências inúteis cujos autores, irritados pelo pouco êxito que alcançaram, tentaram forçá-la a usufruir de um bem que ela não desejava e contestaram-lhe o bem que ela queria. Em segundo lugar, levados por nossa feliz revolução (eu a chamo feliz, apesar de seus excessos; porque atento para seus resultados) a desfrutar os benefícios de um governo representativo, é interessante e útil saber por que este governo, o único sob o qual podemos hoje encontrar alguma liberdade e tranqüilidade, foi inteiramente desconhecido para as nações livres da antiguidade²⁸³.

Se em Montesquieu a representação acaba por concretizar a liberdade pelo “controle” que exerce sobre o próprio povo (que não pode fazer o que quer), em Benjamin Constant a representação é, por que não dizer, resultado de uma evolução histórica: gradativamente existirá uma “soberania del pueblo, la cual, en el pasado, pudo fundar repúblicas antiguas, aristocracias y monarquías, pero en la civilización moderna implica el gobierno representativo”²⁸⁴.

Os homens tinham uma vida própria que lhes consumiam, sendo assim desejo deles próprios de que os assuntos públicos fossem tratados por representantes por eles escolhidos.

O sistema representativo não é mais que uma organização com a ajuda da qual uma nação confia a alguns indivíduos o que ela não pode ou não quer fazer. Os pobres fazem eles mesmos seus negócios; os homens ricos contratam administradores. É a história das nações antigas e das nações modernas. O sistema representativo é uma procuração dada a um certo número de homens pela massa do povo que deseja ter seus interesses defendidos e não tem, no entanto, tempo para defendê-los sozinho. Mas, salvo se forem insensatos, os homens ricos que têm administradores examinam, com atenção e severidade, se esses administradores cumprem seu dever, se não são negligentes, corruptos ou incapazes; e, para julgar a gestão de seus mandatários, os constituintes que são prudentes mantêm-se a par dos negócios cuja administração lhes confiam. Assim também os povos que, para desfrutar da liberdade que lhes é útil, decorrem ao sistema representativo, devem exercer uma vigilância ativa e constante sobre seus representantes e reservar-se o direito de, em momentos que não sejam demasiado distanciados, afastá-los, caso tenham traído suas promessas, assim como o de revogar os poderes dos quais eles tenham eventualmente abusado²⁸⁵.

Esta ideia implica, porém, em um risco: se assim fosse a representação, entendida sob a ótica do pensamento de Benjamin Constant, seríamos direcionados a visualizar um indivíduo “apático” politicamente, preocupado exclusivamente com sua

²⁸³ CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. Revista Filosofia Política. Campinas, n. 2, p. 9-25, 1985.

²⁸⁴ JARDIN, André. Op. cit., p. 262.

²⁸⁵ CONSTANT, Benjamin. Da liberdade...

vida privada e a perseguição de seus próprios objetivos. Perigo que, o próprio autor fez questão de ressaltar, contrastando-o já com o mesmo temor existente na antiguidade:

O perigo da liberdade antiga estava em que, atentos unicamente à necessidade de garantir a participação no poder social, os homens não se preocupassem com os direitos e garantias individuais.

O perigo da liberdade moderna está em que, absorvidos pelo gozo da independência privada e na busca de interesses particulares, renunciemos demasiado facilmente a nosso direito de participar do poder político²⁸⁶.

Imperioso anotar-se que para Benjamin Constant, como para os demais revolucionários, a Revolução tinha demonstrado que, ao se falar em autoridade (ou soberania), não existiria uma “ideia mais perigosa para as liberdades políticas e também para a propriedade individual”²⁸⁷ do que aquela absoluta ou suprema. A representação moderna deveria, então, voltar-se não mais a preservar um “direito absoluto de auto-preservação”, mas sim uma sociedade que era determinada por um “complexo grupo de interesses, propriedades e relacionamentos previamente constituídos e em incessante alteração”²⁸⁸. Necessário seria, então, um avanço ao que preconizado por Montesquieu tanto quanto a representação lá proposta quanto à divisão dos poderes.

A representação, em andar inicial, não se afastaria da soberania do povo (onde Benjamin Constant faz aparente eco com Rousseau²⁸⁹), já que há uma “supremacia da vontade geral sobre toda vontade particular” e tal “princípio, de fato, não pode ser afastado”²⁹⁰. Ademais, deveria ela estar amparada em aspectos de legitimidade de seus atos ou, em última instância, de uma garantia a favor da sociedade e que impeça todos os poderes de atuar contra os interesses sociais ou contra a liberdade existente e que aqueles poderes deveriam garantir. Ou seja: “de nada adianta dividir os poderes: se a

²⁸⁶ Idem.

²⁸⁷ MANENT, Pierre. Op. cit., p. 85. Tradução livre de: “... the Revolution had just proved that there is no more dangerous idea for political liberties and even for simple social propriety”.

²⁸⁸ Idem.

²⁸⁹ Cfe. CONSTANT, Benjamin. Escritos de política. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 9. A soberania do povo deveria, porém, ter limites (vide nota 300), não podendo ser vista como uma vontade geral no sentido dado por Rousseau: “O assentimento da maioria não basta, de modo algum, em todos os casos, para legitimar seus atos”.

²⁹⁰ Ibidem, p. 7.

soma total do poder é ilimitada, os poderes divididos só necessitam formar uma coalizão, e o despotismo é irremediável”²⁹¹. De pouca valia seria, destarte, a “anuência” da ação de um poder por outro se tal é aquiescido de forma ilimitada.

Na composição de Benjamin Constant o elemento histórico, como já demonstrado assume papel de fundamental importância. De igual sorte uma soberania, do povo (não absoluta). Ainda que conjugados estes dois aspectos, e que tal possa parecer suficiente para qualificar uma representação legítima, há outro elemento a nortear – ou limitar – os poderes e a soberania do povo: um direito, ou soberania, natural, pré-existente – quer se crer – àqueles poderes, já que “os cidadãos possuem direitos individuais independentes de toda autoridade social ou política”²⁹². A tese, assim, vem se nos apresentar, “movendo-se entre duas soberanias: primeiro a histórica e depois a natural”²⁹³:

Não basta que os agentes da exceção tenham a necessidade de invocar autorização do legislador; é preciso que o legislador só possa autorizar a ação deles em sua esfera legítima. É pouco o Poder Executivo não ter o direito de agir sem o concurso de uma lei, se não se puserem limites a esse concurso, se não se declarar que há objetos sobre os quais o legislador não tem o direito de fazer uma lei; ou, em outras palavras, que a soberania é limitada e que há vontades que nem o povo nem seus delegados têm o direito de ter.²⁹⁴

Aceitar direitos anteriores à organização política é, de certo modo, reconhecer o “estado de natureza”, já que se “uma parte da existência humana não está afeta à soberania popular, ela deixará de estar afeta também à ordem política”²⁹⁵. Sendo a ordem política uma ordem fundada pelo consenso do cidadão não estar afeto à ela significa não fazer parte daquele consenso, ou seja, restar no plano do “estado de natureza”. Inaugura-se, então, “um grupo de relações econômicas e sociais que são

²⁹¹ Ibidem, p. 13.

²⁹² Ibidem, p. 14.

²⁹³ MANENT, Pierre. Op. cit., p. 85. Tradução livre de: “Thus Constant’s liberalism, like postrevolutionary liberalism generally, moves between two unequal authorities: first that of history, and then that of nature”.

²⁹⁴ CONSTANT, Benjamin. *Escritos* p. 9.

²⁹⁵ MANENT, Pierre. Op. cit., p. 87. Tradução livre de: “If, then, a part of human existence escapes popular sovereignty by right, it escapes the political order itself”.

naturais, não afetas à jurisdição social ou à soberania popular”²⁹⁶, mas fundado – e restando ainda como se lá estivesse – no “estado de natureza”, resultando em relações econômicas e sociais que se desenvolverão consoante aquele estado: em função dos desejos individuais de cada um e com a utilização dos meios julgados (individualmente) adequados para se atingi-los.

A idealização de uma garantia “externa” remete a pensamento que já havia sido visualizado na obra de Sieyès, onde a “Nação” (ou o Terceiro Estado) seria soberana “pela implantação de uma *Constituição* que defina os órgãos de legislação e de governo, as autoridades judiciárias que realizarão e garantirão a liberdade e a igualdade dos cidadãos”²⁹⁷. Necessário, então, um documento que contivesse “garantias de que as leis seriam cumpridas”, e, principalmente, “garantias de que as boas leis se concretizassem”²⁹⁸. Com tal, os poderes restariam limitados e a liberdade – dos modernos – garantida, respeitados (e considerados) até mesmo aqueles direitos individuais “intocáveis”, decorrentes do “estado de natureza” ou da organização social pré-política.

Mesmo assim, mantida a separação dos poderes idealizada por Montesquieu – e a mesma soberania popular²⁹⁹ – poderiam os três poderes instituídos terem à sua análise situação em que a coordenação entre eles não restaria possível. Situações em

²⁹⁶ Idem. Tradução livre de: “It presents a group of social and economic relationships as *natural*, escaping by right social jurisdiction or popular sovereignty”.

²⁹⁷ PISIER, Evelyne. Op. cit., p. 111; SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *A constituinte burguesa* (Qu’est-ce le Tiers État?). 4. ed. Trad. Norma Azevedo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001. p. 70. Importante ressaltar que o abade Emmanuel Joseph Sieyès também defendia a representação como forma de se evitar as tentações da democracia direta. Esta representação, porém, deveria ser igualitária: “a grande dificuldade vem do interesse pelo qual um cidadão está ligado somente com alguns outros. Daí se originam projetos perigosos para a comunidade e se formam os inimigos públicos mais terríveis”.

²⁹⁸ CONSTANT, Benajmin. *Escritos* ... p. XV. A nota introdutória, de Célia N. Galvão Quirino, suscita a contradição que tal iria provocar: se o texto constitucional também era uma lei, que garantias haveria de que ela seria cumprida?

²⁹⁹ Ibidem, p. 8. Há de se notar a referência feita por Benjamin Constant dos “riscos” que a aplicação do princípio da soberania poderia representar: “Numa palavra, só há no mundo dois poderes: um ilegítimo, é a força; o outro legítimo, é a vontade geral. Mas, ao mesmo tempo que se reconhecem os direitos dessa vontade, isto é, a soberania do povo, é necessário, é urgente conceber corretamente sua natureza e determinar corretamente sua extensão. Sem uma definição exata e precisa, o triunfo da teoria poderia vir a ser uma calamidade na aplicação. O reconhecimento abstrato da soberania do povo não aumenta em nada a soma da liberdade dos indivíduos; e se se atribuir a essa soberania uma

que a desarmonia entre eles – tanto ruim quanto a coalizão que levaria ao despotismo – iria impor uma paralisação. Para remediar tal, Benjamin CONSTANT propõe um poder que, também afeto à constituição, fosse neutro em relação aos demais, algo possível com a assunção de uma “monarquia constitucional”, ao que resgatamos:

O poder executivo, o poder legislativo e o poder judiciário são três engrenagens que devem cooperar, cada qual em seu âmbito, com o movimento geral. Mas, quando essas engrenagens desajustadas se cruzam, se entrechocam e se travam mutuamente, é necessária uma força que as reponha em seu devido lugar. Essa força não pode estar numa das engrenagens, porque lhe serviria para destruir as outras. Ela tem de estar fora, tem de ser neutra, de certo modo, para que sua ação se aplique necessariamente onde quer que seja necessário aplicá-la e para que seja preservadora, reparadora, sem ser hostil.

A monarquia constitucional cria esse poder neutro, na pessoa do chefe de Estado.³⁰⁰

A soberania, por fim, iniciada absoluta no legislativo de Locke, dividida entre os poderes (ainda que com origem e fim no povo) por Montesquieu, agora passaria a ser constitucional³⁰¹ e histórica, externa à vontade dos legisladores³⁰². A liberdade a ser perseguida já não seria mais aquela realizada pela “ação” participativa dos antigos, mas a dos modernos, amparada na reflexão, com uma ação realizada não diretamente, mas através da representação e dos poderes instituídos³⁰³. O homem moderno não era possuidor daquelas “virtudes” existentes ao tempo dos antigos; sua virtude era ser

latitude que ela não deve ter, a liberdade pode ser perdida apesar desse princípio, ou até por causa desse princípio”.

³⁰⁰ Ibidem, p. 19.

³⁰¹ Ibidem, p. 3. “Já faz tempo que eu disse que, por ser uma Constituição a garantia da liberdade de um povo, tudo o que se atinha à liberdade era constitucional, e que nada do que não se atinha não o era; que estender uma Constituição a tudo era transformar tudo em perigos para ela, e criar escolhas [riscos] que a rodeava; que havia grandes bases nas quais nenhuma das autoridades nacionais podia tocar, e que a reunião dessas autoridades podia fazer tudo o que não contrário a essas bases”.

³⁰² MANENT, Pierre. Op. cit., p. 85; CONSTANT, Benjamin. *Escritos*, ..., p. 15. MANENT faz referência ao legislativo não mais como um poder supremo, mas sim como um poder que deve “colocar-se a serviço do movimento social”. Também o próprio Benjamin CONSTANT protesta contra tal: “Os representantes de uma nação não têm o direito de fazer o que a própria nação não tem o direito de fazer”.

³⁰³ MANENT, Pierre. Ibidem, p. 89. Comentando o tema, o autor afirma que não seria possível se impor aos modernos a mesma liberdade dos antigos, já que a premissa estaria assentada na dicotomia ação e reflexão. Pretender ditar ação ao homem moderno seria subtrair parte de sua individualidade e, por tal, impor-lhe sofrimento. “One cannot put into ‘action’ a political plan based on ‘reflection’ without inflicting unheard-of suffering on individuals”.

capaz de ter uma boa representação: uma representação do ceticismo³⁰⁴ constituindo os poderes do Estado, já não adstritos àqueles três classicamente listados. Necessário outro poder, neutro em relação a todos os demais, como forma de garantir que a reflexão e representação desejada assumissem integral contorno. Assegurada seria, desta forma, a individualidade sem os riscos do despotismo.

A representação, igualitária e democrática, como em andar inicial proposto pelo Terceiro Estado de Sieyès³⁰⁵, deveria ser uma representação que não tivesse na legitimidade a sua pedra angular, mas sim na capacidade de garantir a liberdade individual ou que, palavras outras, fosse capaz de “agir” para o indivíduo, deixando a cargo deste a reflexão que adjetiva o pensamento dos modernos:

A liberdade individual, repito, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e é, portanto, indispensável. Mas pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro de afastá-los da primeira, com a consequência de que, feito isso, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada³⁰⁶.

A soberania popular deveria ser vista, então, com aspectos [democráticos] que permitissem a participação de todos, através das representações sem que resultassem nos dois perigos já visualizados na história: “por um lado, o aparecimento de um despotismo com uma força sem precedentes e, por outro, o risco constante do caos político”³⁰⁷. O indivíduo liberto, desonerado de suas obrigações “cívicas”, e a existência de um Estado “aperfeiçoado”, com novo poder, (capaz de movimentar as

³⁰⁴ Ibidem, p. 90-91. Se o homem vive entre a dúvida entre a definição que os outros têm dele e a sua própria introspecção, entre sua dependência e independência, as leis não representam o que ele deseja (já que sequer ele sabe o que deseja em razão das dúvidas). A lei, e qualquer representação política será, assim, uma expressão da dúvida, do ceticismo. Sendo este ceticismo institucionalizado, estaremos à frente de um novo dogmatismo, diferente daquele expressado pela soberania absoluta.

³⁰⁵ SIEYÈS, Emmanuel Joseph. Op. cit., p. 16. “Que os representantes do Terceiro Estado sejam escolhidos apenas entre os cidadãos que realmente pertençam ao Terceiro Estado. Já explicamos que, para pertencer realmente ao Terceiro Estado, era necessário não possuir nenhuma espécie de privilégio”. TAVOILLOT, Piere-Henri. Fundação democrática e autocrítica liberal: Sieyès e Constant. RENAUT, Alain (Director). História da filosofia política. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, v. 4 (As críticas da modernidade política). p. 83-106. TAVOILLOT demonstra que há, por parte de Sieyès uma hostilidade à democracia direta. Os cidadãos deveriam colaborar com a feitura das leis de forma mediata, e não imediata, já que muitos dos colaboradores não dispõem de instrução que permita uma participação direta ou mesmo podem dispor de seu tempo para tal.

³⁰⁶ CONSTANT, Benjamin. Da liberdade...

“engrenagens” que metaforicamente representavam os outros poderes) não pode significar, porém, uma estrutura política indiferente à própria sociedade³⁰⁸.

2.3 LIBERALISMO DOUTRINÁRIO E A DEMOCRACIA DE TOCQUEVILLE

A América, após sua independência da Inglaterra (1776), não podia ser vista como uma nação, já que existente sob um pacto firmado entre os treze Estados da época (“Artigos da Confederação”). Os Estados voltavam-se, muitas das vezes, às suas particularidades, com objetivos diversos, não demorando florescer áreas de atritos entre eles.

A “representação” se dava, conforme aqueles Artigos, de forma mais ou menos qualificada, dependendo da matéria (sete delegados para decisões importantes; nove delegados para assuntos de guerra e paz; impressão de papel moeda, entre outros)³⁰⁹. A não concordância – comum entre os Estados – impedia que as decisões fossem tomadas, já que sob o silêncio dos membros não se atingia a qualificação exigida para muitas das matérias. Buscando solução para tal, realizou-se uma “Convenção” com reunião de representantes dos treze Estados, ocorrendo tal na Filadélfia em 1787 (entre maio e setembro). De concreto, daquela “Convenção”, um texto que seria a Constituição dos Estados Unidos da América, referendada pelos Estados entre 1787 e 1790³¹⁰.

Durante a realização da “Convenção”, faziam-se presente nas discussões representantes que se alinhavam a uma democracia liberal (buscando “tornar mais fáceis as reformas constitucionais” de forma a possibilitar a “interferência das massas na política”³¹¹; vindicando, pois, por plena liberdade). Ao tempo da apreciação pelos Estados, a publicação de textos nos jornais de Nova Iorque, feita pelos

³⁰⁷ TAVOILLOT, Picere-Henri. Op. cit.

³⁰⁸ Idem.

³⁰⁹ JEFFERSON, Thomas... et. al. Escritos Políticos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores). p. IX.

³¹⁰ Ibidem, p. X.

³¹¹ Idem. Tal se daria através do sufrágio universal e apenas um Parlamento.

“federalistas”³¹², pregava algo diverso: Madison, Hamilton e Jay, defensores de teses aparentemente republicanas ortodoxas, acabaram por fazer prevalecer um regime com feições características de um regime liberal (com aspectos como divisão de poderes e criação de uma grande nação). O aspecto liberal, entretanto, se moldava em contornos de uma democracia limitada, com emendas à Constituição dificultadas, eleitores qualificados (somente proprietários) e um Parlamento com duas câmaras. Ademais, “todas as autoridades importantes do governo – presidente, senadores e juízes – não deviam ser escolhidas diretamente pelo povo, mas, respectivamente, pelo colégio eleitoral, pelos legislativos estaduais e por nomeação”³¹³.

Os federalistas viam o homem como um ser “movido por interesses egoístas”³¹⁴, ainda que pretendessem conferir-lhe liberdade. Assim, importância capital teriam as instituições, não amparadas totalmente nas virtudes dos indivíduos e nem travestidas de poderes típicos do *Leviatã*. A representação de Locke se fazia necessária e o equilíbrio proposto por Montesquieu ditava roupagem final para o que pretendiam os federalistas, ainda que uma e outra assertiva pudesse conter borrões negativos. HAMILTON, entretanto, via na indiscriminada (e pouco qualificada) participação popular, risco maior:

Defender a necessidade de um governo enérgico e eficaz será tido por espírito de despotismo e por desvio dos princípios da liberdade; o demasiado estremecimento pela conservação dos direitos do povo (defeito de entendimento mais vezes que de vontade) será interpretado como intenção de usurpar grande popularidade à custa do bem comum. (...) Quem quiser consultar a história, já verá qual das duas estradas tem conduzido mais vezes ao despotismo, e achará que a maior parte daqueles que destruíram a liberdade das repúblicas começam a ser tiranos, fazendo-se demagogos e captando a benevolência do povo.³¹⁵

³¹² Os federalistas buscavam um fortalecimento do Estado central, de forma a não incorrer nos erros visualizados na primeira Declaração dos Direitos do Homem (em 1776, em preâmbulo à Constituição do Estado da Virginia) e o fracasso da primeira Confederação. Em 1787 uma série de 85 artigos, intitulados *Federalist*, pregava reserva ao Congresso da defesa dos Estados Unidos como um todo, dando-lhe também prerrogativa para deliberar sobre o bem-estar geral (compreendendo a feitura de leis para garantia das instituições e exercício dos poderes). Os anti-federalistas, por sua vez, criticavam estas propostas e também publicaram suas ideias em 85 artigos que ficaram conhecidos como *Anti-Federalist Papers*. Sobre o tema: RENAUT, Alain. *Revolução Americana, Revolução Francesa*, In: _____ (Director). *História da Filosofia Política*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, v. 4 (As críticas da modernidade política). p. 18-24; PISIER, Evelyne. Op. cit., p. 106-108.

³¹³ JEFFERSON, Thomas. Op. cit., p. XI.

³¹⁴ Ibidem, p. XII.

³¹⁵ Ibidem, p. 88.

As instituições teriam, então, papel fundamental, notadamente quando se apresentam de forma a “amortizar e reprimir a violência das facções”³¹⁶. Tal assertiva vem resgatar o risco da democracia ou, em palavras outras, o risco da tirania da maioria sobre a minoria. Assim, o pensamento norte-americano, distante do republicano, por não visualizar “virtudes” inatas nos indivíduos, caminharia para o quadrante liberal. Nesta partitura, escrevem-se notas de Tocqueville, para quem a interferência (e sua resultante ausência de liberdade) social deveria também ser relevada, já que “as ameaças à liberdade já não se encontram apenas no Estado, que, em suas formas absolutistas e despóticas, esmaga o indivíduo”³¹⁷. A evolução liberal então voltava-se para outros critérios de liberdade: “Além do despotismo do Estado, poderia haver também o despotismo da sociedade”³¹⁸. Necessário então um regime que primasse pela liberdade e que, em possibilidade de maior concretização, a visualizasse sob o prisma da igualdade.

Alexis Charles Henri Clérel de Tocqueville visitou a América e lá colheu elementos para compor pensamento que acomodasse governo e democracia, e, mais, pensamento que demonstrasse a possibilidade da existência de uma sociedade igualitária sem que tal se convertesse em uma “tirania da maioria”³¹⁹. Lá estando durante o governo de Jackson (7º presidente americano; governou de 1829 a 1837), pode apreciar o esforço do governo “para fazer emergir uma sociedade realmente igualitária: afastaram-se as restrições de sufrágio, aboliram-se as exigências de propriedade para o exercício de mandatos e limitou-se sua duração”³²⁰.

³¹⁶ Ibidem, p. 94. O autor assim define facções: “uma reunião de cidadãos, quer formem a maioria ou a minoria do todo, uma vez que sejam unidos e dirigidos pelo impulso de uma paixão ou interesse contrário aos direitos dos outros cidadãos, ou ao interesse constante e geral da sociedade”. Nota na obra impõe qualificação de falsidade à definição: “a idéia de facção é inseparável da idéia de minoria. Dizer que a maioria da sociedade pode obrar contra o interesse geral da mesma sociedade é um absurdo: por isso mesmo que é maioria, é que não pode obrar senão contra os interesses e vontade da minoria. Logo, exprime a vontade geral; logo, não é facção”.

³¹⁷ WEFFORT, Francisco C. (org.). Os clássicos da política. Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx. São Paulo: Ática, 1989, v. 2. p. 9.

³¹⁸ Idem.

³¹⁹ JEFFERSON, Thomas. Op. cit., p. 180.

³²⁰ Idem.

Na América, o princípio da soberania do povo não está escondido, nem é estéril como em certas nações; é reconhecido pelos costumes, proclamado pelas leis; estende-se com liberdade e atinge, sem obstáculos, suas últimas conseqüências. (...) A revolução americana eclodiu. O dogma da soberania popular saiu da comuna e apoderou-se do poder; todas as classes se comprometeram por sua causa; combateu-se e triunfou-se em seu nome; tornou-se a lei das leis.³²¹

Este igualitarismo, ao tempo em que salutar para que a soberania do povo se faça presente, representava, na visão de Tocqueville, uma subtração da individualidade, ou seja: quanto mais igualitária a sociedade menor será o campo (ou a tolerância) para que o indivíduo possa viver como bem lhe convir. O resultado, segundo Tocqueville, não poderia ser outro: os indivíduos se tornariam – tal como aqueles libertos demais e por tal apáticos em relação à política – “massas de indivíduos solitários, incapazes de governar a sociedade e, portanto, vítimas indefesas diante das pretensões dos déspotas”³²². Muito mais do que se opor, assim, à “tirania” da maioria, Tocqueville se opunha à “tirania” da própria sociedade igualitária, delineando os temas que dariam o norte à sua obra: democracia, igualdade e liberdade.

Os homens, se unidos em contrato³²³, aspiravam por uma liberdade e parcela de igualdade, quer pela necessidade de Hobbes (e forçosa igualdade fruto da renúncia ao poder), quer pelo desejo evolutivo de Locke (e igualdade fruto da concordância entre os indivíduos). Diante das ações observadas na América, e da sociedade lá organizada, Tocqueville pode observar, em uma realidade concreta, “o desafio lançado pelos contratualistas clássicos, ao tratarem a questão da liberdade e da igualdade como categorias não contraditórias de um mesmo todo”³²⁴. Necessária a construção intelectual de medida perfeita para adoção daqueles dois conceitos sem que um representasse perigo a outro, ou, como a sociedade americana determinava, a concretização das igualdades sem que tal representasse a definição de um *standard* de

³²¹ Ibidem, p. 199.

³²² WEFFORT, Francisco C. Op. cit., v. 2, p. 10.

³²³ Vale anotar que a união em contrato, como forma de justificar e validar a criação do Estado não é a única teoria existente. STRECK demonstra que há outras teorias que buscam explicar a origem do Estado, como as teorias de Augusto Comte (origem na riqueza), de autores ligados à vertente psicanalítica e de Gumplowicz (o Estado como resultado do domínio de hordas nômades). Cfe. STRECK, Lenio Luiz; MORAIS, José Luis Bolzan de. Ciência Política & Teoria do Estado. 7 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010. p. 28.

vida que deveria ser seguido por todos – que seria, por bem dizer, subtrair-lhes a liberdade.

Presente uma democracia³²⁵ em passo conjunto com a liberdade, restaria assentado o pensamento liberal que não se afigurava como anulação do indivíduo em função de um contrato ou em função de sua intensa – e necessária – participação no corpo político:

Todos os que têm pensado que a verdadeira liberdade residia na identificação do indivíduo com um povo, um poder ou deus, ou, pelo contrário, que o indivíduo e a sociedade se tornavam livres em conjunto ao submeterem à razão, abriram o caminho para os regimes autoritários. Atualmente, o pensamento democrático só consegue sobreviver a partir da recusa dessas respostas unitárias. Se o homem não passa de um cidadão ou se o cidadão é o agente de um princípio universal, deixa de haver lugar para a liberdade e esta é destruída em nome da razão ou da história. E pelo fato de terem resistido a essas ilusões perigosas que os partidários da liberdade negativa e da sociedade aberta – em poucas palavras, os liberais – defenderam melhor a democracia do que os que faziam apelo à fusão entre indivíduo e sociedade em uma democracia popular – aliás, doravante, a História tornou seu nome impronunciável.³²⁶

Tocqueville visualiza a democracia não como um privilégio ou processo que apenas se aplicaria aos Estados Unidos da América. Ela seria um “processo de caráter universal” e de “constante aumento de igualdade de condições”³²⁷, que lá se desenvolveu em função das condições existentes, estando “sempre associada a um processo igualitário”³²⁸. A América seria, então, a sociedade capaz de conciliar a universalidade (que pressupõe uma homogeneização), a liberdade (que pressupõe

³²⁴ QUIRINO, Célia Galvão. Tocqueville: sobre a liberdade e a igualdade. In WEFFORT, Francisco C. *Os clássicos da política*, v. 2. p. 149-160.

³²⁵ O termo é bem definido por TOURAINE: “Trata-se de aprender a viver juntos com nossas diferenças, construir um mundo que seja cada vez mais aberto e possua também a maior diversidade possível. Tanto a unidade – sem a qual a comunicação se torna impossível – quanto a diversidade – sem a qual a morte leva a melhor sobre a vida – não devem ser sacrificadas uma à outra. Devemos definir a democracia, não como o triunfo do universal sobre os particularismos, mas como o conjunto das garantias institucionais que permitem combinar a unidade da razão instrumental com a diversidade das memórias, a permita com a liberdade”. Cfe. TOURAINE, Alan. O que é a democracia? Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 12.

³²⁶ Ibidem, p. 35.

³²⁷ QUIRINO, Célia Galvão. Op. cit., p. 153.

³²⁸ Ibidem, p. 155.

apenas a individualidade) e a democracia³²⁹ (que pressupõe uma participação em busca de um bem ou valor comum).

A individualidade fica patente quando é determinado a cada um – e também permitido – que se busque os próprios ideais de vida, sendo já também lhe inculcida a noção de associação, com estabelecimento de regras que permitam o convívio:

Desde o seu nascimento, aprende o habitante dos Estados Unidos que precisa apoiar-se sobre si mesmo para lutar contra os males e os embaraços da vida. Para a autoridade social, êle só lança um olhar desafiador e inquieto, e só apela para o seu poder quando não pode passar sem êle. Começa-se a perceber êsse fato desde a escola, onde as crianças se sujeitam, até nos seus folguedos, a regras que elas mesmas estabeleceram, e castigam entre si delitos por elas mesmas definidos.³³⁰

A igualdade, por sua vez, seguiu na América o seu desenvolvimento natural, verificado em toda a história da humanidade³³¹. Sua origem estaria assentada na vontade de Deus e contrariar, ou impedir, este desenvolvimento, “seria como que lutar contra o próprio Deus”³³². O sentimento inato por uma igualdade é que possibilitou a revolução democrática americana, operada “no seio da própria sociedade”³³³.

Os homens, assim, saídos de um “estado de natureza” buscaram benefícios tornando-se iguais – sem seus poderes ou por concordância para tal, conforme lições de Hobbes e Locke. Vivendo sob exercício de um poder supremo, avançou a humanidade para uma separação dos poderes, impedindo o despotismo, resultando, fruto de maior igualdade, em elevação daqueles benefícios. A possibilidade de

³²⁹ TAYLOR, Charles. Bens irredutivelmente sociais. In: _____. Argumentos filosóficos. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 143-161. p. 158. No sentido conferido por TAYLOR, enquanto “procedimentos coletivos de tomada de decisões”. Sobre o tema, e o conflito que decorre daquela tríade, indicamos a leitura do ensaio “A política de reconhecimento”, na mesma obra, onde o autor aborda as políticas da igual dignidade (e o respeito igual a todos) e a política da diferença (onde são consideradas identidades individuais). A primeira, universal (de homogeneização), requer que se ignore a diferença; a segunda, por sua vez, determina uma discriminação resultante da sua individualidade.

³³⁰ TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América. Trad. de Neil R. da Silva. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962. p. 146-147.

³³¹ *Ibidem*. p. 13. TOCQUEVILLE cita as Cruzadas e as guerras inglesas como movimentos que dizimaram os nobres e dividiram suas terras. Assim, via que o desenvolvimento da igualdade era algo natural na história, não podendo ser detido pelo homem ou por qualquer regime: “Pode-se conceber que, após ter destruído o sistema feudal e vencido os reis, irá a democracia recuar ante a burguesia e a classe rica?”

³³² *Ibidem*, p. 14.

coalizão entre aqueles poderes determinaria um povo subjugado, ao que Benjamin Constant prega um poder neutro, capaz de se igualar àqueles poderes. Por fim, há uma sociedade democrática, em associação que “se bem constituída e bem guiada para um funcionamento ‘pacífico’”, ofertaria “aos homens, uma felicidade superior”³³⁴.

Mas a igualdade seria um sentimento perigoso à democracia, posto que é sentimento mais poderoso “no coração humano do que a liberdade”³³⁵. O sentimento igualitário extremo seria mera ilusão de “garantia das leis”³³⁶, levando “o povo a afastar os homens eminentes do poder”, quando não estes mesmos da política se distanciam, por ser esta um lugar onde facilmente o homem irá se tornar vil, perderá seu valor. Bem relata CHEVALLIER a igualdade sob o fio de “dois gumes”³³⁷ fazendo oras com que os homens desejem o apreço dos demais, estando em classe respeitada, oras fazendo com que estes homens [fracos] desejem que os fortes estejam em seu nível (que é patamar da subserviência, do deslustramento, da menor valia).

A igualdade, se presente na vida política, além da vida civil, pode representar diminuição da liberdade, já que, em dupla acepção pode figurar em sistemas distintos: um onde figure a soberania de todos, ou outro, onde haverá “o poder absoluto de um só sobre todos”³³⁸, impondo óbice ao avanço democrático.

A igualdade pode estabelecer-se na sociedade civil e não reinar no mundo político. Pode-se ter o direito de se entregar aos mesmos prazeres, de entrar para as mesmas profissões, de encontrar-se nos mesmos lugares; numa palavra, de viver da mesma maneira e de procurar a riqueza pelos mesmos meios, sem tomar todos a mesma parte no govêrno. Pode estabelecer-se mesmo uma espécie de igualdade no mundo político, embora não haja a liberdade política. Somos iguais a todos os nossos semelhantes, menos um que é, sem distinção, o senhor de todos, e que toma igualmente, entre todos, os agentes do seu poder.³³⁹

A busca deve ser, então, por uma igualdade sem que tal represente qualquer assédio à liberdade, espelhando-se no padrão existente na sociedade civil, “já que a liberdade política pode, nos seus excessos, comprometer a tranquilidade e o

³³³ Idem.

³³⁴ CHEVALLIER, Jean-Jacques. Op. cit., p. 255.

³³⁵ Ibidem, p.260.

³³⁶ TOCQUEVILLE, Alexis de. Op. cit., p. 154.

³³⁷ CHEVALLIER, Jean-Jacques. Op. cit., p. 260.

³³⁸ Ibidem, p. 261.

patrimônio, as vidas dos particulares”. E esta liberdade tem seu início no sentimento existente em “cristãos cheios de zêlo”³⁴⁰ que, em função de sua crença em algo de uma vida posterior ou pela obediência à vontade de Deus, valorariam aquele sentimento, na mesma medida daqueles que tivessem olhos voltados não à divindade ou sua graça, mas sim para o mundo terreno e uma liberdade que lhes descortinasse uma “fonte de maiores bens”³⁴¹. A convivência de ambos, considerados e mantidos os costumes existentes³⁴², permitiria a manutenção de uma liberdade. Sem esta convivência, vista na América, aos homens restaria “debater-se infindavelmente em meio às misérias intelectuais”³⁴³ que permeiam as sociedades.

Afastados estes perigos, puderam os americanos fazer prevalecer a soberania do povo, não deixando que um único soberano perpetrasse sua superioridade sobre todos os demais. E esta soberania, em sociedade democrática, iria requerer a instrumentalização de suas decisões, ao que, forma única, faz-se presente a vontade da maioria, convertido em princípio da maioria, expressão maior das vontades individuais em todas as searas da vida pública³⁴⁴.

Tocqueville sabia, entretanto, dos riscos que circundavam este princípio, temor já destacado mesmo por Aristóteles e a democracia que se adjetivava um regime das paixões. Em seus relatos (manifestação popular em Baltimore, resultando na morte de um jornalista; escrutínio universal que contemplava a participação dos negros, na Pensilvânia – prevista em lei – com a realidade, porém, sendo outra completamente diversa), claro o reconhecimento de que a democracia, indistintamente levada a termo, guiada cegamente pelo princípio da maioria, poderia resultar em uma tirania³⁴⁵. Ao

³³⁹ TOCQUEVILLE, Alexis de. Op. cit., p. 383-384.

³⁴⁰ Ibidem, p. 17.

³⁴¹ Idem.

³⁴² Ibidem, p. 18. “... não se pode estabelecer o reino da liberdade sem o dos costumes...”.

³⁴³ Idem.

³⁴⁴ Ibidem, p. 191. O Estado é composto em todos os seus meios por vontade de uma maioria e pratica seus atos também em função desta maioria. “O império moral da maioria funda-se em parte sobre a idéia de que há mais conhecimentos e mais sabedoria em muitos homens reunidos do que num só”. Assim, “por iníqua e desarrazoada que seja a medida que nos golpeia [ditada pela maioria], é necessário, por isso, que nos submetamos à ela”.

³⁴⁵ Já verificada ao final da guerra do Peloponeso, quando os comerciantes, agricultores e artesãos, abalados em suas posses e finanças, tornaram-se a maioria pobre em Atenas, fazendo do voto – em maioria – a sua arma em favor dos seus interesses.

tempo em que vê como inarredável o princípio da maioria, TOCQUEVILLE também lhe dita restrições ou limites:

Tenho por ímpia e detestável a máxima de que, em matéria de govêrno, a maioria de um povo tem o direito de tudo fazer, e no entanto situo nas vontades da maioria a origem de todos os poderes. Estarei em contradição comigo mesmo?

Existe uma lei geral, que foi feita ou pelo menos adotada, não apenas pela maioria de tal ou qual povo, mas pela maioria de todos os homens. É a lei da justiça. A justiça constitui, pois, o limite do direito de cada povo.³⁴⁶

Ao conceito de democracia, ou ao próprio liberalismo americano, acrescenta-se – para além da igualdade e da liberdade – critério de justiça, forma de conter o “regime das paixões”. O elemento, externo ao direito e à própria ciência política, transcendente à própria razão, assenta a justiça como critério inato a todos os homens, em retorno que pode exaltá-la como uma “virtude” humana.

A procura escoteira do melhor juízo resultaria em um “método de livre exame individual de todas as crenças”³⁴⁷. Sendo a justiça um critério transcendente, a ligação pensamento de Tocqueville com a religião se concretiza, aflorando esta como fundamento e medida exata da individualidade humana e das avaliações necessárias, funcionando, na América, como “um freio desaparecido na Europa”³⁴⁸. A religião, exercendo influência indireta sobre a sociedade política (em palavras de TOCQUEVILLE³⁴⁹), “estende seu império até a inteligência”³⁵⁰, dotando aqueles homens da necessária ponderação – e justiça – em suas análises individuais. O campo da moral, ou da justiça, extraído dos ensinamentos religiosos (cristãos) apresenta-se como a “moldura” necessária ao agir político:

³⁴⁶ TOCQUEVILLE, Alexis de. Op. cit., p. 193.

³⁴⁷ GROppo, Luís Antonio. Tocqueville, o associativismo e alguns apontamentos sobre o terceiro setor. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba: Champagnat, 2008. v. 20. n. 26. jan/jun 2008. p. 55-74.

³⁴⁸ CHEVALLIER, Jean-Jacques. Op. cit., p. 263.

³⁴⁹ TOCQUEVILLE, Alexis de. Op. cit., p. 222. A influência direta seria aquela em que as religiões tentam harmonizar as relações políticas e espirituais. O afastamento dos sacerdotes do governo em si, faz com que os devotos da religião (católica) transponham a ideia da igualdade religiosa para a quadra política.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 225.

Entre os anglo americanos, uns professam os dogmas cristãos porque crêem nêles, os outros porque temem não parecer que crêem. Por isso, o cristianismo reina sem obstáculos, admitido por todos; daí resulta, como já tive ocasião de dizer, que tudo é certo e decidido no mundo moral, embora o mundo político pareça abandonado à discussão e percebe diante de si um campo sem limites: seja qual fôr a sua audácia, sente êle, de tempos em tempos, que deve deter-se diante de barreiras inultrapassáveis. Antes de inovar, é forçado a aceitar certos dados prévios e de sujeitar as suas mais ousadas concepções a certas formas que o retardam e o detêm.³⁵¹

A detença humana, das “paixões” que afloram na democracia, é feita pela religião, pelo campo moral que ela delimita³⁵². A crença tornaria, destarte, a democracia no mais desejado – para o bem – dos regimes, impulsionando a igualdade, conservando-lhe a liberdade. Sob seu império há de se ter o “individualismo” exacerbado (o egoísmo) como um “falso juízo”³⁵³, um erro do indivíduo que iria encerrar-se em si mesmo. Se os prazeres individuais serão contidos tão-somente por um poder que não permita a instituição da anarquia, reveste-se de importância o convívio da religião (e seu ensinamento moral) com o poder estatal, controlando, ambos, as igualdades, as liberdades, as individualidades e os desejos da própria sociedade.

Com esta noção, “Tocqueville afasta a antiga idéia liberal dos governos *mistos*, onde a soberania é partilhada”³⁵⁴. O “poder” capaz de conter a individualidade será um poder único, soberano: o próprio povo, expresso em um regime democrático que atinge sua perfeição, primordialmente, pela existência de uma “moral social”, seguida que deve ser, imediatamente, pelas leis e por circunstâncias geográficas e históricas³⁵⁵. Um regime que, ao atender os interesses e prover o bem-estar do maior número de pessoas, resulta em identificação de elementos comuns entre a “virtude” e os interesses individuais da sociedade.

Ainda que se assente para muitos um pensamento liberal, há resgate histórico que, atualmente, vê na revolução americana e nas ideias que forjaram sua realização

³⁵¹ Idem.

³⁵² Cfe. PAIM, Antônio. Evolução histórica do liberalismo. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987. p. 52. Ponto em que Tocqueville se alinha com Montesquieu, vendo a virtude como a característica moral da democracia, enquanto a honra seria a característica moral da aristocracia e o medo seria a característica moral do despotismo.

³⁵³ CHEVALLIER, Jean-Jacques. Op. cit., p. 264.

³⁵⁴ Ibidem, p. 271.

um bom conceito republicano. Assim, por mais que inserido aquele período histórico em quadrante liberal, não poderia ser defenestrado o entendimento de que os pensamentos que nortearam a “revolución norteamericana se remontaba a la época del Renacimiento, a los escritos de Maquiavelo”, e que, diferentemente de inaugurar e consolidar uma fase tipicamente liberal, pode ser rotulada como “el último episodio de una tradición que había comenzado em Florencia trescientos años atrás”³⁵⁶.

³⁵⁵ PAIM, Antônio. Op. cit., p. 53.

³⁵⁶ OVEJERO, Félix; MARTÍ, José Luis; GARGARELLA, Roberto. Introdução. In: _____. (comp.). Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad. Barcelona: Paidós, 2004. p. 11-73. p. 18. Citando ideias de J. G. A. Pocock.

3 UM REGIME INTERMÉDIO

Críticas existem: tanto as direcionadas aos republicanos pelos que visualizam o liberalismo como o melhor regime, como daqueles para os liberais. Para uns, o regime necessita ter e garantir um traço individual, que não faça do indivíduo “apenas” cidadão, impossibilitado de buscar seus próprios objetivos, faltando-lhe uma liberdade; para outros, não haverá objetivo maior do cidadão que a busca do bem comum, e o cidadão que tem o foco do individual apenas não tem uma “virtude cívica”, necessária para ações e deliberações que refletem no destino de todos, se não nas suas próprias liberdades. Se republicanismo busca o “bem comum imediato”, ou seja, aquele em que “o que nos importa centralmente é precisamente o haver ações e significados comuns”³⁵⁷, há imposição de uma cidadania que exige a participação plena, anulando, por tal, o indivíduo e as identidades próprias que cada um possui.

Se uma e outra forma de regime se apega a liberdade, imperioso ver que, para os republicanos contemporâneos, ela pode ser apartada em “liberdade da vontade” (ou da livre vontade) e “liberdade política”, sem que necessariamente se apresente como opostas ou contraditórias. Inserir-las em um mesmo domínio faz com que sejamos direcionados para a “escolha de uma teoria da liberdade única e unificada”³⁵⁸. A liberdade política vem se nos apresentar, em visão republicana, como a não-dominação (“não no sentido moderno de liberdade negativa, porém mais como antônimo de ‘despótica’”³⁵⁹), importando em participação cidadã ativa nas decisões públicas.

³⁵⁷ TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: _____. Argumentos filosóficos. p. 197-220. p. 207-208. O autor exemplifica a amizade como um bem comum imediato. Para ele, as repúblicas “são animadas pelo sentido de um bem comum imediato partilhado”, ou seja, importa muito mais o próprio ato de partilhar. O vínculo com a república – e com os outros cidadãos – importa no reconhecimento de um bem comum e meu agir de forma a compartilhá-lo com outras pessoas. Ainda: “É isso que confere a esse vínculo sua importância essencial, aquilo que confere a meus vínculos com essas pessoas e com esse empreendimento seu caráter peculiarmente obrigatório, aquilo que anima minha ‘vertu’ ou patriotismo”.

³⁵⁸ PETTIT, Philip. Teoria da liberdade. Trad. Alexandre Travessoni. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. p. 3-4. O autor coloca mesmo que tal união seria capaz de “coagir” aquela escolha. As liberdades seriam, ainda segundo ele, melhor descritas como liberdade no agente (em detrimento à livre vontade, evitando-se constrangimento à autodeterminação) e liberdade no agente para uma ação política (rejeitando assim uma efetiva liberdade política).

³⁵⁹ TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. p. 203. O poder, em uma sociedade despótica, sob o comando de um só, tem que ser exercido mediante a

Na visão liberal, ela seria, entretanto, preponderantemente não-interventiva, com roupagem de uma liberdade negativa, em evolução onde é acrescentado o quesito da igualdade (fundamental para a “liberdade dos modernos” em dizeres de Benjamin Constant). Com isto, é conferida identidade a cada cidadão. A liberdade, em terras liberais, cindir-se-ia em uma de viés legal – a liberdade negativa que a lei assegura – e outra voltada à oportunidade – onde há papel fundamental da educação e da religião, fazendo suscitar novas discussões e propondo ao liberalismo duas vias de pensamento: o libertário (pugnando muito mais por uma liberdade negativa do que pela liberdade positiva – como Nozick) e o intervencionista extremo (pugnando por uma liberdade positiva – como Singer)³⁶⁰.

Defensores de um e outro regime acabam por fundamentar as críticas recebidas com demonstrações que tornam os regimes defendidos – cada um – em plexo capaz de triunfar apenas com as características que lhe são próprias (momentos em que os adversos não souberam bem lhe dar interpretação) ou pela “incorporação” de características que originalmente não lhe compunham, mas que, sua estrutura, em totalidade, à elas não se opõe. Assim possível de se ter, por exemplo, os posicionamentos de Michael Sandel (visualizando os ideais republicanos como necessários para a política moderna) e de Charles Taylor e John Rawls (que incorporam ao liberalismo – por compatibilidade – uma “natureza cívica”)³⁶¹. Liberais que pregam um liberalismo cívico, se afastam do pensamento liberal tanto quanto aqueles republicanos se afastam do republicanismo ao vê-lo como uma relação que englobe características do liberalismo.

Importa saber, então, se estamos diante de propostas que formulem um regime republicano-liberal ou liberal-republicano, com qualificativos que o definam como regimes intermédios, voltados a um maior objetivo: a garantia do convívio social e garantia de sobrevivência e desenvolvimento do ser humano.

coerção. Se a sociedade almeja a liberdade, aquela coerção não mais existirá pois não haverá a figura do detentor, único, do poder. Necessário então, explica TAYLOR, que haja a substituição da coerção por uma “identificação voluntária com a *polis* por parte dos cidadãos”.

³⁶⁰ Cfe. FARREL, Martin D. La filosofía del liberalismo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992. p. 19-20.

³⁶¹ MAYNOR, John. W. Op. cit., p. 1.

3.1 O REPUBLICANISMO MODERNO

Dentre as possibilidades de um regime intermédio, há vertentes do republicanismo que se destacam. O pensamento republicano busca alargamento que possibilite rebater as críticas liberais e, também, moldagem em sintonia com a sociedade atual. Colhidos os ensinamentos da tradição aristotélica, da tradição romana e também do Renascimento humanista, despontam pensamentos republicanos que oras se apegam a um extremo, oras a outro. Os que discordam de posicionamentos extremos apresentam versões nominadas como regimes intermédios, ao que apresentados como republicanismo “forte” ou, vezes outras, republicanismo-liberal.

Michael Sandel vê como necessário o comprometimento do Estado para que se brotem virtudes cívicas. John W. Maynor vem nos falar de um republicanismo de instituições fortes. Quentin Skinner pugna por um republicanismo fundado nos poderes coercitivos da lei para resgate da necessária ação virtuosa dos cidadãos. Philip Pettit apega-se ao republicanismo que seja forjado a partir dos conceitos de liberdade, ou de um regime que não se submeta a qualquer dominação, em pensamento que, assegurado pela divisão tripartite de poderes, sistemas bicamerais legislativos, revisões judiciais das leis e um papel fundamental conferido aos direitos individuais, apresenta-se como um “extremo liberal del amplio arco republicano”³⁶².

O resgate dos regimes republicanos alternativos aqui se dá com ensinamentos de Maynor, Skinner e Pettit, determinando traços do republicanismo atual que, ao tempo em que pode ainda resguardar bases aristotélicas ou apoiar-se no renascimento e ensinamentos de Maquiavel, tem também olhos no presente e no futuro das sociedades democráticas.

A definição de república é bem assentada quando MAYNOR traz à baila o conceito de SKYNER: “arranjo constitucional sob o qual se justifica que o governo (*res*) genuinamente reflète os desejos da comunidade como um todo (*publica*),

³⁶² OVEJERO, Félix; MARTÍ, José Luis; GARGARELLA, Roberto. Introdução. p. 36.

promovendo o bem-comum”³⁶³. Assim visto, o conceito republicano se faz presente nos pensamentos de Aristóteles e Políbio em abordagens que reparte-se em duas versões: o republicanismo neo-ateniense e o republicanismo neo-romano.

A vertente neo-ateniense tem seu foco na participação direta no governo como forma de realização do indivíduo. Com tal, determina-se um bem único (que é o bem-comum) e a união indissolúvel entre a política e a ética. A vertente neo-romana, diferentemente daquela neo-ateniense, ao tempo em que também tem seu foco na participação ativa dos indivíduos e a definição de um bem-comum geral, busca efetuar uma ligação entre a liberdade pública (aquela da participação) e a liberdade do indivíduo, existente em sua vida privada, não-pública. Assim, busca assegurar a existência de leis e instituições fortes que possam assegurar tanto o pensamento cívico quanto a segurança do indivíduo e sua busca escoteira de realização própria, pois, “apesar da liberdade e da atividade cívica coletiva, que eram também importantes pontos da vertente neo-romana, a liberdade individual e a segurança começam a ter papel supremo a partir do momento em que cada indivíduo era direcionado por seu próprio *humori*”³⁶⁴.

A liberdade, em ensinamento já apreendido de Benjamin Constant, teria cisão entre aquela que melhor se conformava aos antigos e outra, diversa, que melhor se conformava aos indivíduos modernos. Aquela primeira em maior afinidade com o pensamento neo-ateniense (de participação direta ou de uma liberdade de participação nas decisões públicas). Os modernos, por sua vez, assumem a liberdade como “a promoção do direito individual de ser livre sem interferências desnecessárias”³⁶⁵, ou seja, uma liberdade que represente o fim da dominação do aspecto individual pelo

³⁶³ SKYNNER, Quentin. *The Paradoxes of Political Liberty*, In Miller, D. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1991. p. 183-205. apud MAYNOR, John. W. Op. cit., p. 4. Tradução livre de: “[The term *res publica* is generally used to describe a set of ‘constitutional arrangements under which it might justifiably be claimed that the *res* (the government) genuinely reflects the will and promotes the good of the *publica* (the community as a whole)”].

³⁶⁴ MAYNOR, John. W. Op. cit., p. 13. Tradução livre de: “[In other words,] although collective freedom and civic activity were important features of neo-Roman republicanism, individual freedom and security became paramount since each individual was driven by their own *humori*”.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 14. Tradução livre de: “... promotes the right of the individual to be free from unnecessary interferences”.

bem-comum, conferindo ao indivíduo também uma independência em relação à comunidade.

A liberdade, para um republicanismo moderno, seria aquela que não representasse qualquer possibilidade de servidão pública, quer seja através da coerção exercida sobre o corpo político, quer seja sobre os próprios indivíduos quando se observa, por exemplo, uma constituição que permita “o exercício de quaisquer poderes discricionários ou privilegiados da parte daqueles que governam”³⁶⁶. É conceito que a base teórica republicana neo-romana demonstra nos ensinamentos de Maquiavel, ao citar os *grandis* e *popolo* (respectivamente ricos e pobres na Roma antiga): os primeiros, afetados pela *ambizione* (em busca de glória, honra) somente poderiam concretizar seus anseios se os segundos pudessem ter suas vidas em segurança, sem o que haveria um governo de liberdade descontrolada (*licenza*), prevalecendo unicamente os interesses individuais. O destempero entre *ambizione* e *licenza* imporia danos a todos, ao que Maquiavel propunha como solução a “repartição do poder político através do corpo político”³⁶⁷, e não apenas a detença por um ou outro grupo.

O ponto central para o entendimento da liberdade republicana é que os agentes sociais, como os *grandi* e *popolo*, não viam como predominante o fato de não estarem vinculados apenas aos seus próprios fins ou objetivos, mas eles também desejavam a segurança de poder executá-los. (...) Para os republicanos, então, o Estado deveria se manter em um caminho que garantisse aos cidadãos a possibilidade de agir sem a interferência de outros, fosse ela interna ou externa.³⁶⁸

Aceitar esta proposição é tender para o que anotado no conceito de liberdade negativa, sem que interferência (filosófica, moral ou religiosa) venha se sobrepor aos desejos do indivíduo, devendo o Estado protegê-lo desta interferência (ao tempo em que o indivíduo estaria também protegido da interferência estatal). É forma de liberdade que tem alinhamento ao pensamento liberal, segundo os defensores daquele

³⁶⁶ SKINNER, Quentin. Liberdade antes do liberalismo. São Paulo: UNESP, 1999. p. 47-50.

³⁶⁷ MAYNOR, John W. Op. cit., p. 21.

³⁶⁸ Ibidem, p. 22. Tradução livre de: “Central to understanding of republican liberty is that social agents such as the *grandi* and *popolo* are not only concerned about being unfettered in pursuing their own ends, but they also desire the security to do so. (...) For republicans, then, the state must be maintained in such a way that guarantees its citizens the ability to act without interference by others, whether that interference is internal or external”.

regime³⁶⁹. A liberdade dos liberais, porém, estaria voltada aos direitos sem que se deva impor um dever coletivo, restando entender como tal somente a obrigação de não-interferência na seara privada de outro indivíduo.

Os republicanos neo-romanos buscavam a concretização de instituições que encorajassem uma vida de virtudes, capaz de produzir leis que assegurassem a liberdade. A receita, então seria a conciliação – tal como ditado por Benjamin Constant – entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, com assunção de instituições robustas, leis efetivas, em fomento a uma virtude cívica e a uma cidadania que cultivariam os cidadãos capazes de “resistir à corrupção e entender sua importância na criação do bem comum”³⁷⁰.

Para Maynor, a partir de tal – em desalinho com o que ditado pela liberdade negativa ou, ao mínimo, não representando somente aquela possibilidade – teríamos a construção de um republicanismo moderno, capaz de suportar as necessidades políticas atuais³⁷¹. Combinados os ideais dos antigos e a individualidade dos modernos, fortalecidas seriam as instituições e assegurada – se não exigida – a participação do indivíduo, sem que tal venha ceifar qualquer individualidade ou visão moderna de um ideal republicano. A liberdade seria outra, alternativa à dicotomia positiva/negativa (ou dos antigos/modernos), representada pela não-dominação.

Philip Pettit determina o pensamento republicano com concepção que se alinha àquela liberdade alternativa, perfazendo-a na abstenção de uma interferência arbitrária, nominada pelo discurso republicano moderno como “não-dominação”. A liberdade de Pettit faz com que o republicanismo seja um regime atrativo ao combinar – na sua liberdade de não-dominação – aspectos tanto da liberdade negativa como da liberdade positiva.

Sob a ótica da liberdade negativa, há possibilidade de que – em função dos outros cidadãos – seja instituída uma coerção capaz de concretizar os desejos

³⁶⁹ Cfe. RAWLS, John. Political liberalism. New York: Columbia University Press, 1996. p. 205. “But there is no fundamental opposition because classical republicanism does not presuppose a comprehensive religious, philosophical, or moral doctrine. Nothing in classical republicanism, as characterized above, is incompatible with political liberalism as I have described it”.

³⁷⁰ MAYNOR, John W. Op. cit., p. 30.

³⁷¹ Ibidem, p. 13.

individuais sem interferências. Diferente de uma coerção hostil, onde se reduz a liberdade do coagido, esta coerção será amigável: “A coerção amigável pode ocorrer em um contexto no qual o coagido dá a uma outra pessoa o direito de coagi-lo, até um certo ponto, a fazer alguma coisa temendo que em tal ponto ela, o coator, perderá de vista os seus próprios e melhores interesses”³⁷².

Eventualmente, porém, os interesses dos indivíduos (os coagidos que estabeleceram a coerção amigável) podem se alterar, momento em que, sendo aquela coação “insensível para essa possibilidade, ela não seria mais amigável”³⁷³. Assim, não bastaria apenas que aquela coerção fosse estabelecida e respeitada como forma de exercício da individualidade. Necessária, também, que fosse “genuinamente amigável”³⁷⁴, sendo capaz de impor os interesses avançados e ser capaz de se moldar a novos que porventura fossem pactuados.

A nova modelagem de uma coerção amigável requer contínua e efetiva participação dos envolvidos, momento em que começa a guardar distância daquela liberdade negativa, sua instituição única e observância em molde imutável. Afinal, há, com a não-interferência, um agir voltado a “ratificar o fracasso, na medida em que ele diz que a interferência intencional ou quase-intencional compromete a liberdade política”³⁷⁵, impedindo, desta forma, atuação do Estado para remoção de quaisquer limitações pessoais. A limitação não-intencional (decorrente da sorte) passa, então, a condicionar a liberdade política, tornando-se “mais importante remover ou reduzir a interferência do que remover ou reduzir a limitação”³⁷⁶. Esta seria, em boa medida, a fundamentação para os liberais se apegarem aos objetivos de não-interferência³⁷⁷. Entretanto, afirma PETTIT: “Mas esse ideal enfrenta problemas em outros sentidos. Ele se empobrece constitucionalmente quando sugere que toda ação coerciva por parte do Estado é má em si mesma, sem importar em que medida a arbitrariedade do Estado

³⁷² PETTIT, Philip. Teoria da..., p. 105.

³⁷³ Idem.

³⁷⁴ Idem.

³⁷⁵ Ibidem, p. 207.

³⁷⁶ Ibidem, p. 207-208.

³⁷⁷ Vide nota 97.

está reduzida, sem importar em que medida o Estado é forçado a trilhar os interesses assumidos pelas pessoas”³⁷⁸.

Por outra via, a liberdade como não-dominação superaria todas estas deficiências, sendo possível em regimes pautados pela filosofia republicana. Considerado o poder público (*Imperium*) e o poder privado de interferência conferido a certos agentes (*dominium*), o desejo de não-dominação dos cidadãos individuais resultaria em ações para “frear cada uma das formas de poder interno, como também o poder de qualquer inimigo externo”³⁷⁹. Na ausência desta interferência, aflora a necessidade de “virtudes” dos cidadãos, tornando-os capaz de conviver em sua sociedade sem que o Estado ultrapasse seus limites (em arbitrariedade que representa mal maior para todos). O Estado não-arbitrário assim o será “na proporção em que ele é forçado a trilhar os interesses comuns assumidos pelos cidadãos e somente os interesses comuns assumidos pelos cidadãos”³⁸⁰.

Teremos, então, um Estado que protege os cidadãos contra o domínio privado (o *dominium* e também os perigos externos). A proteção contra o poder do próprio Estado (*imperium*) somente pode ser alcançada com a existência de uma democracia bidimensional, ou seja, uma democracia que permita a escolha representativa dos setores da sociedade (democracia eleitoral) e que também permita, quando dos desvios daqueles escolhidos, “recursos de contestação, procedimentais, consultivos e de apelação”³⁸¹. A contestação democrática não pode existir, entretanto, sem que seja suportada por formas de educação cívica e normas sociais republicanas modernas³⁸². Existindo este contorno democrático, estaríamos, conforme ensinamento de PETTIT, diante do “único estado imaginário que pode reivindicar a proteção do povo contra o domínio, sem se tornar um instrumento de dominação”³⁸³.

Apequenam-se os conceitos de liberdade negativa e liberdade positiva quando considerados, pois, de forma isolada. A liberdade republicana tem acepção que

³⁷⁸ PETTIT, Philip. Teoria da..., p. 208.

³⁷⁹ Ibidem, p. 211.

³⁸⁰ Ibidem, p. 213.

³⁸¹ Ibidem, p. 240.

³⁸² MAYNOR, John W. Op. cit., p. 173.

³⁸³ PETTIT, Philip. Teoria da..., p. 240.

ultrapassa aquela dicotomia, já que se apresenta como o “estatus social de estar relativamente a salvo de la interferencia arbitraria de otros, y de ser capaz de disfrutar de un sentido de seguridad y de paridad con ellos”³⁸⁴, momento em que cimentamos o conceito de liberdade como não-dominância³⁸⁵ em incorporação plena da integralidade dicotômica de Berlin: é negativa ao tempo em que requer ausência de coerção e é positiva ao tempo em que requer mais que uma proteção contra a interferência, sendo capaz de assegurar os cidadãos de uma interferência arbitraria do Estado³⁸⁶. Significa, em resumo, deter uma liberdade cívica, “cuya realización presupone la presencia de un buen número de agentes que interactúan”³⁸⁷, opondo-se àquele conceito de liberdade apenas como não-interferência já que se apegamos primordialmente à liberdade natural. “La no-dominación en el sentido que nos ocupa a nosotros, es la posición de que disfruta alguien cuando vive en presencia de otros, y en virtud de un diseño social, ninguno de ellos le domina. (...) cuando vive entre personas (...) que no tienen capacidad para interferir de modo arbitrario en sus elecciones”³⁸⁸.

Ancorado em poderes interdependentes (reciprocidade e constitucionalidade), o republicanismo moderno consegue fomentar o indivíduo cidadão e sua vida privada. Se comparado à neutralidade liberal ou ao liberalismo político³⁸⁹, o republicanismo moderno se distancia por não afiançar um posicionamento estatal que determine ou eleja um bem-comum, resultando em ações neutras, ao tempo em que também não endossa uma versão singular de bem, ou seja: “abandonando a neutralidade liberal, o republicanismo moderno pode oferecer um robusto e rico conceito de liberdade antes

³⁸⁴ PETTIT, Philip. Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno. Barcelona: Paidós, 2009. p. 12.

³⁸⁵ Ibidem, p. 78. PETTIT, citando Weber e Connolly, define dominação quando um agente domina a outro a partir de um poder que exerça sobre ele e, em particular, que este poder seja de interferência arbitrária.

³⁸⁶ Ibidem, p. 77.

³⁸⁷ Ibidem, p. 95.

³⁸⁸ Ibidem, p. 96.

³⁸⁹ A neutralidade liberal prega que o Estado deve estabelecer as regras e tratar a todos com igualdade de forma a permitir que cada um busque suas próprias concepções de bem. O Estado não deveria promover qualquer tipo de bem, mas sim aceitar que os cidadãos têm a sua própria capacidade de escolha. Já o liberalismo político vem propor um conceito de justiça onde os cidadãos deixem seu campo restrito de argumentos morais e filosóficos e se apeguem a uma concepção política mais limitada de justiça.

só pregado pelo liberalismo, sem que tal represente sacrificar os objetivos liberais primordiais”³⁹⁰.

O republicanismo moderno pode ser confrontado com vários dos problemas existentes na política de nossos dias, tal como conviver com o pluralismo, com a diversidade e com a diferença. Assim, há um regime capaz de lidar – em palavras de Maquiavel – com a “competição de humores”³⁹¹ (individuais), e, interdependência maior, de se estabelecer como capaz de assegurar “a liberdade como não-dominação, leis e instituições justas, virtudes cívicas e cidadania”³⁹². Assentado em uma educação cívica e em normas sociais, o republicanismo moderno pode, destarte, lidar com os anseios da sociedade, sendo “a liberdade como não-dominação a origem para existência de uma nação onde prevaleça a filosofia pública que caracteriza a política democrática de hoje”³⁹³.

Um arranjo político que seja capaz de ter a liberdade não vista “somente como ausência de interferência ou realização de um auto-governo. Ao contrário, a liberdade é ausência de domínio, o que permite que certas interferências possam agir,

³⁹⁰ MAYNOR, John W. Op. cit., p. 7. Tradução livre de: “[I argue that] abandoning liberal neutrality allows modern republicanism to offer a richer and thus more robust account of freedom than liberalism without sacrificing key liberal aims”.

³⁹¹ BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. 6. ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. Sobre o tema dos “humores”, também, se pronuncia BOBBIO, quando abordando o vínculo das democracias: “Duas utopias [uma sociedade livre de estado mínimo e uma sociedade dos filósofos, de leis morais livremente observadas], se se quiser, mas tão conformes a estados de ânimo reais e em contínuo ressurgimento que não podemos deixar de levá-las a sério, no mínimo como revelação de uma insatisfação permanente quanto à realidade política, de uma insatisfação que se insurge, como maior ou menor intensidade segundo os tempos e os humores, no íntimo de cada um de nós”. Os “humores” de Maquiavel demonstravam, também, a divisão de classes. Assim HILB: “Maquiavel dará toda su relevancia a la canalización institucional del conflicto ineludible entre Grandes y Pubelo: partiendo del dato de que la división em dos humores es propia de la vida de la ciudad, lá república más estable será aquella que logre dar una expresión institucional al conflicto, aquella que logre canalizar el conflicto de manera pública a fin de evitar el accionar faccioso, contrario a la vida em común, de los ciudadanos descontentos”. HILB, Claudia. Op. cit.

³⁹² MAYNOR, John W. Op. cit., p. 8. Tradução livre de: “By stressing the interdependent relationship between liberty as nondomination, good laws and institutions, and civic virtue and citizenship [, I argue that a modern republican stat can cope with moral pluralism]”.

³⁹³ Ibidem, p. 9. Tradução livre de: “[distinctive ways of doing things so that] republican liberty as nondomination can take root and become embedded in the prevailing public philosophy that characterizes today’s democratic polity”.

aperfeiçoando-a, tornando-a mais resistente e segura”³⁹⁴. Há uma combinação, assim, de valores e virtudes sob um regime constitucional que irá não só tornar possível a escolha de objetivos pelos indivíduos, mas também assegurar a realização destes objetivos.

Em um ambiente multicultural como que se tem no mundo atual, o moderno republicanismo é capaz de conviver com as diferenças sem pretender instituir uma versão humana homogênea e sem sacrificar os objetivos individuais propostos pelos liberais. A interdependência citada (entre liberdade como não-dominação, leis e instituições sólidas e justas, virtude cívica e cidadania), faz com que seja institucionalizado aquele pluralismo, força-motriz para que [em função da não-dominação] seja engrandecida a liberdade. Continua o republicanismo, ainda que sob a espreita do multiculturalismo, a pregar a não-dominação por um ou outro grupo, fator primordial para que possam existir – e conviver – os indivíduos em um ambiente de diversidades. “Cidadãos irão engajar-se nos fóruns públicos da república usando a não-dominação como sua trilha de valor supremo, construindo leis justas e instituições de acordo com os objetivos traçados entre os indivíduos em uma esfera pública não-dominada”³⁹⁵.

A discussão nos fóruns públicos só se comporta em uma sociedade republicana democrática – qualificativo dado àquela que possui uma educação cívica e normas sociais modernas. A educação cívica insere-se no republicanismo desde os seus primórdios (Aristóteles já pregava em *A Política*, que a educação ajudaria a fomentar um senso de unidade necessária para a constituição do Estado). Também Maquiavel explicava que sociedades corruptas seriam aquelas onde houve falha na educação ou onde esta não atingiu seus objetivos de fomentar a bondade nos seus destinatários. O estado republicano moderno deve, então, interferir (“mas não de forma

³⁹⁴ Ibidem, p. 59. Tradução livre de: “[In a modern republican approach liberty is neither] solely the absence of interference nor the realization of self-mastery. Rather, liberty is the absence of mastery, which allows that certain interferences can have the effect of enhancing liberty and making it more resilient and secure”.

³⁹⁵ Ibidem, p. 145. Tradução livre de: “Citizens will engage each other in the inclusive and public forums of the republic using nondomination as their supreme tracking value to construct fair laws and institutions and to deal which each other in a nondominating public sphere”.

arbitrária”³⁹⁶) na educação praticada sempre que ela estiver distante dos objetivos de unidade social e promoção do bem. O papel do Estado é, assim, de fundamental importância para que as correções necessárias sejam realizadas e para que as novas maneiras educacionais sejam realmente aquelas que deliberadas nos fóruns públicos da sociedade democrática. O Estado pratica e impõe a educação sem que tal represente uma dominação, já que a imposição será fruto do desejo dos cidadãos e do que democraticamente deliberado.

Cada indivíduo saberá, assim, fruto da educação ofertada pelo próprio Estado, dos poderes individuais que possui e da necessidade de uma participação ativa que ele deve ter para que preserve a sua não-dominação. As escolhas individuais somente podem ser feitas se há um Estado – não-dominador – que permita tal. Mais do que optar por uma ou outra escolha, há liberdade quando o Estado permite sua realização.

O republicanismo que renasce nos dias atuais busca em seu ideal recuperar o vigor político e o interesse de participação política dos membros da sociedade, restabelecendo a “salud cívica de las sociedades”³⁹⁷. Reafirmadas são as críticas à liberdade ditada pelo pensamento liberal, sendo necessária a existência de uma virtude cívica e uma democracia forte, que permita não só a possibilidade da escolha, mas de escolha consciente e bem informada. O republicanismo propõe, então, conceito de liberdade diverso.

É conceito que SKINNER vem demonstrar, em forma mais ampla, quando propõe um conceito fixado a partir das concepções de liberdade civil dos autores neo-romanos: a um tempo propõe-se que “qualquer compreensão do que significa para um cidadão individual possuir ou perder sua liberdade deve estar incluída no interior de uma explicação do que significa para um associação civil ser livre”³⁹⁸; em outro caminhar, a proposta volta-se à liberdade do governo dos “Estados que são governados não pela vontade de seus próprios cidadãos, mas pela vontade alguém outro que não a

³⁹⁶ Ibidem, p. 182.

³⁹⁷ OVEJERO, Félix; MARTÍ, José Luis; GARGARELLA, Roberto. Introdução. p. 12.

³⁹⁸ SKINNER, Quentin. *Liberdade...*, p. 31. Desloca-se, com tal, o foco da liberdade, que deixa de ser vista como a liberdade do indivíduo para ser vista como a liberdade comum (expressão adotada por J. Milton).

comunidade como um todo”³⁹⁹. Mais do que ausência de coerção, a liberdade passa a ser então “la ausencia de dependencia”⁴⁰⁰, o que Pettit definiria como algo distinto tanto da liberdade negativa quanto da liberdade positiva, ou uma liberdade que representasse a não-dominação.

A virtude cívica se apega à relação entre Estado e cidadãos (ou cidadania). Diferente do entendimento liberal de um Estado tolerante, neutro, que não professa qualquer aceção ou valor moral específico, o pensamento republicano não se alinha com uma cidadania passiva. Para os republicanos os cidadãos terão direitos, respeitados pelo Estado em função da liberdade de que gozam, mas também assumirão deveres que os conduzirão a compromissos perante a sociedade em que vivem. A vontade de servir ao bem-comum, *virtus* na definição de Cícero, *virtú* para os italianos, passa a ser uma “virtude cívica”.

Esta virtude cívica será o que sustentará as leis, já que: a) assegurará maior obediência e respeito a elas; b) fará com que elas atendam melhor aos interesses de todos e c) com a melhora do ordenamento jurídico os cidadãos “actuán no sólo como obedientes acatadores de la ley, sino también como custodios preocupados de que nadie se desivé del cumplimiento de la misma”⁴⁰¹.

A democracia forte se afasta de qualquer aceção democrática baseada na apatia política decorrente de uma virtude cívica débil, onde os cidadãos são instados a escolher entre opções que se moldam atrativas, em oferta que lembram aquelas tão comuns nas mídias e que são veiculadas não com objetivo de fomentar qualquer bem-comum ou moldar uma cidadania ativa: voltam-se, apenas, ao intento de atrair para si maior número de seguidores, ainda que, dentre estes, poucos saibam efetivamente o que estão escolhendo. Há, por tal, uma deformação das preferências, sendo passível de ali figurar uma preferência má (tida como “aquella formada de modo incorrecto, que es producto de un sistema institucional injusto o de condiciones cognitivas

³⁹⁹ Ibidem, p. 40.

⁴⁰⁰ OVEJERO, Félix; MARTÍ, José Luis; GARGARELLA, Roberto. Introdução. p. 20.

⁴⁰¹ Ibidem, p. 24.

distorsionadas”⁴⁰²). Possível somente visualizar uma democracia forte então quando presente um sistema político de participação ativa do cidadão.

3.2 O LIBERALISMO REMODELADO DE JOHN RAWLS

O liberalismo, idealizado inicialmente como um regime onde os direitos de cada indivíduo seriam supremos diante do Estado, pautando-se na liberdade “negativa” de Berlin (ou na liberdade “dos modernos” de Constant), mostrou-se, com o tempo, fatigado em função dos conflitos existentes entre os valores que elegia.

No conceito da filosofia contemporânea dividem-se os pensamentos políticos entre libertários (ou aqueles que, nos moldes do liberalismo em sua originalidade e situados à direita, primam pela liberdade), os socialistas (que, situados à esquerda, primam pela igualdade) e, ao centro, os liberais, conjugando liberdade e igualdade (ainda que seja possível visualizar liberais igualitários que pugnam por uma preponderância da igualdade)⁴⁰³. Volta-se o conceito político-liberal, como forma de solucionar o conflito de valores existente entre a liberdade e a igualdade, para eleição de outros valores fundamentais, adotando-os como únicos e superiores em detrimento dos demais.

Ademais, o convívio da filosofia política com as filosofias morais e religiosas, por exemplo, representava sempre alto ruído na convivência social. Vistas aquelas filosofias, e seus ensinamentos, como amplas, bastavam, por si, para o indivíduo, inserindo-se no âmbito de sua vida privada. A política, por seu turno, quer seja enfocando a igualdade, quer seja iluminando a liberdade, tornava-se estranha à abrangência moral ou religiosa. Um avanço político representaria, inevitavelmente, uma invasão à seara moral ou religiosa, ou uma invasão não permitida da esfera privada do indivíduo.

⁴⁰² Ibidem, p. 29.

⁴⁰³ KYMLICKA, Will. Filosofia política contemporânea. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 2-9. Há ainda citação do autor, além do libertarismo (cujo valor fundamental é a liberdade) e do socialismo (que elege a igualdade como seu valor fundamental), de outras teorias que apresentam, cada qual, seus valores fundamentais. Assim há, além da “concordância

Ainda que vários autores buscassem conciliar o que aparentemente inconciliável, restavam eleitos um ou outro valor fundamental. O ponto central seria, então, conjugar liberdade e igualdade sem absorção do indivíduo em plenitude, moldando-se um regime intermédio, não tão radical, capaz de ditar liberdade positiva e respeito às individualidades, sem restar passivo diante de uma “loteria natural” e às diferenças e limitações que ela impõe aos cidadãos. Com este embasamento duas correntes majoritárias floresceram: o utilitarismo (visualizando como legítimo o sacrifício do indivíduo se, em razão de tal, se atinge uma maior “utilidade” para os demais) e o intuicionismo (que percebe uma justiça “intuitiva” natural dos cidadãos para o que é certo e errado)⁴⁰⁴. A partir das dicotomias visualizadas e dos conflitos que se sucedem, é que John Rawls vem propor uma teoria liberal onde prepondera o princípio da igualdade (que se relaciona intimamente com a liberdade) e o princípio da diferença (este relacionado com a igualdade).

Há de se ter em mente, porém, que John Rawls, apesar de se intitular um liberal igualitário, não foi preservado de críticas a ele endereçadas por liberais conservadores (onde se perfila, entre outros, Robert Nozick) e também por defensores do próprio liberalismo igualitário (entre os quais temos Ronald Dworkin). Para os conservadores, a “teoria da justiça” de Rawls era insuficiente quanto à liberdade que professava (afetando o ideal da autonomia). Para os igualitários Rawls era insuficiente em sua doutrina quanto à igualdade que era proposta⁴⁰⁵ (ao que igualitários como Dworkin propunham “aperfeiçoá-la”).

contratual” de John Rawls a ser demonstrada, o “bem comum” do comunitarismo e a “utilidade” do utilitarismo.

⁴⁰⁴ GARGARELLA, Roberto. *As teorias...*, p. 2-7. O intuicionismo pregava que não haveria um único princípio de justiça, mas sim vários deles que deveriam ser avaliados conforme a intuição de cada um, fazendo despontar uma concepção deontológica (a concepção moral depende das qualidades intrínsecas da ação). O utilitarismo, por sua vez, tinha um agir como correto quando este maximizasse a felicidade geral, fazendo despontar uma concepção moral teleológica (a concepção moral não depende de qualidades intrínsecas da ação, mas sim das suas consequências). Rawls considerava necessária uma aceção deontológica na correção moral de um ato (dependente, portanto, das qualidades intrínsecas do próprio ato). Em função de tal, quando confrontado com o intuicionismo e com o utilitarismo, ele estaria mais ligado ao primeiro, ainda que liberais outros (como Dworkin) visualizem no utilitarismo um maior igualitarismo em função do seu aspecto *prima facie* (as propostas, todas, antes da verificação da maximização da felicidade geral se nos apresentaria como iguais).

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. XV; 65-66. A teoria de Rawls compreendia instituições que seriam justas quando permitiam a escolha ou o exercício da autonomia; instituições que deveriam igualar os

Ao tempo em que apresentava conciliação entre protocolos distintos – igualdade de acesso a bens e serviços e o necessário amparo daqueles não-afortunados pela “loteria natural”, seus críticos viam no conjunto de suas propostas um “acento tônico em um modelo de sociedade atomizada, ou seja, os indivíduos são considerados em sua singularidade e não enquanto simples membros de uma coletividade”⁴⁰⁶. Esta acepção, que resultava em direitos fundamentais sempre superiores a qualquer objetivo de política pública – em garantia ofertada pela própria Constituição –, ditava choque inevitável com os comunitaristas (como Charles Taylor), já que estes últimos conferiam grau hierárquico superior ao bem-comum diante de certos direitos individuais⁴⁰⁷.

O liberalismo tradicional apoiou-se em seu início em instituições públicas impessoais, distantes das identidades dos indivíduos, assim formatado em razão de ser este “o preço que os cidadãos devem estar dispostos a pagar para viver em uma sociedade que nos trata todos como iguais, independentemente da nossa identidade étnica, religiosa, racial ou sexual”⁴⁰⁸. Sob esta visão, apenas aqueles “bens primários”⁴⁰⁹ teriam características (e tratamento) comuns entre os indivíduos.

indivíduos a partir de um conceito de igualdade não absoluto, podendo prevalecer uma desigualdade, em andar semelhante ao utilitarismo, quando esta favorecer aos demais. Dworkin propõe uma distinção entre personalidade e circunstâncias para que qualquer acepção igualitária prevaleça, devendo esta inclinar-se apenas àquelas situações resultantes das circunstâncias. Assim necessária a rejeição a posições subjetivas e uma incorporação de recursos iguais, perfazendo um Estado neutro em relação à ética.

⁴⁰⁶ Ibidem, p. XVII.

⁴⁰⁷ TAYLOR, Charles. Multiculturalismo. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 76; 93. O pensamento de TAYLOR é claro neste sentido: “Aqueles que pensam que os direitos dos indivíduos devem estar em primeiro lugar e que, juntamente com as disposições de não-discriminação, devem ter prioridade sobre os objetivos coletivos, exprimem-se frequentemente do ponto de vista liberal que se generalizou cada vez mais na sociedade anglo-americana. A fonte é, claro, os Estados Unidos, e foi recentemente elaborada e defendida por algumas das melhores mentes filosóficas e jurídica da referida sociedade, incluindo John Rawls...”. TAYLOR também pode ser visto como defensor do liberalismo multicultural, afastado de qualquer acepção homogeneizante do liberalismo clássico (onde todos somos iguais) e também do individualismo exacerbado, tido por ele como o “auto-enclausuramento nos critérios etnocêntricos”.

⁴⁰⁸ TAYLOR, Charles. Multiculturalism: Examining the politics of recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 4 (Introdução por Ami Gutmann). Tradução livre de: “the impersonality of public institutions, is the price that citizens should be willing to pay for living in a society that treats us all as equals, regardless of our particular ethnic, religious, racial or sexual identities”.

⁴⁰⁹ RAWLS, Political..., p. 180-181; GARGARELLA, Roberto. As teorias... p. 23. A referência a bens primários pode ser encontrada no pensamento de RAWLS em uma lista básica onde

Perceptíveis então os problemas que incidiam já sobre todas as teorias políticas: conciliar a ideia de “bens primários” ou de pontos que representem uma aceitação política de determinados bens e a preservação do interesse próprio, individual, norteado por doutrinas (morais, religiosas) que – inevitavelmente – são conflitantes com aqueles primeiros.

Consideradas as formas de nascimento do poder (e do próprio Estado) o contratualismo se mostra importante – não só para Rawls como para o próprio pensamento liberal –, pois oferta respostas às perguntas que anteriormente somente o fundamento espiritual era capaz de respondê-las. Para a teoria de Rawls, entretanto, não se nos afigurava uma espécie qualquer de contrato: há, sim, um “contrato hipotético”, em “um acordo que firmaríamos sob certas condições ideais, e no qual é respeitado nosso caráter de seres livres e iguais”⁴¹⁰. Aceitar tal implica no afastamento de qualquer versão realista de contrato⁴¹¹, sendo aceitas as formações contratualistas idealizadas, onde não há uma igualdade inerente em cada indivíduo, mas sim uma igualdade que “deriva do fato de sermos relativamente iguais aos demais quanto a nossas capacidades físicas e quanto a nossas vulnerabilidades”⁴¹². Se lembrado o contrato de Hobbes (assumindo em função de uma quase coercitiva necessidade de busca da paz, não possível em um “estado de natureza”), o contrato de Rawls é

são enumerados cinco deles: direitos fundamentais e liberdades; liberdade de movimento e livre escolha em um contexto de oportunidades; competências e prerrogativas dos órgãos públicos responsáveis pela estrutura básica; renda e riqueza e, finalmente, as bases sociais da auto-estima. A concepção de bens primários, apropriada para fins políticos, representa uma aceitação de tal pelos cidadãos, com fins objetivamente políticos, sem que haja interferência de qualquer doutrina abrangente particular. Os bens primários são listados na obras de RAWLS, em sua grafia original, da forma assim: “a) basic rights and liberties, also given by a list; b) freedom of movement and free choice of occupation against a background of diverse opportunities; c) powers and prerogatives of offices and positions of responsibility in the political and economic institutions of the basic structure; d) income and wealth; and finally, e) the social bases of self-respect”. Para GARGARELLA, os bens primários de Rawls são “aqueles bens básicos indispensáveis para satisfazer qualquer plano de vida”, não representando nenhum bem último, como a felicidade, o bem-estar. Os bens-primários são de dois tipos: sociais (distribuídos pelas instituições – riqueza, oportunidades, direitos) e naturais (talentos, saúde, inteligência).

⁴¹⁰ GARGARELLA, Roberto. *As teorias...*, p. 14-15.

⁴¹¹ Uma versão idealizada de contrato significa um acordo pautado pela racionalidade e pela informação perfeita; já o contratualismo realista, diferente daquele primeiro, apresenta-se como o pacto resultante de um cenário de racionalidade e informações empíricas imperfeitas, que restringem ou impossibilitam a ação racional plena dos membros da sociedade.

⁴¹² GARGARELLA, Roberto. *As teorias...*, p. 16.

assumido não a partir de qualquer sujeição, mas sim a partir de um *status* moral igual que é representado por uma “postura” – ou “posição” – “original”.

Considerado que há um contrato, e que este contrato pode assentar princípios básicos de justiça, reveste-se de importância o momento de sua avença, ou o que RAWLS chama de situação inicial, ou seja, o momento em que “indivíduos racionais com certos objetivos e relacionados de certas maneiras entre si, devem escolher dentre vários cursos de ação possíveis, em vista de seus conhecimentos das circunstâncias”⁴¹³ e em função de suas crenças e interesses. Dotar um contrato de perfeita igualdade, nestas condições, seria apenas mais uma das possibilidades. Tendo tal em mente, RAWLS vem nos falar de uma “posição original”, onde “há uma interpretação da situação inicial que expressa melhor as condições que em geral se considera razoável impor à escolha dos princípios que, ao mesmo tempo, leva a uma concepção que caracteriza nossos juízos ponderados em equilíbrio reflexivo”⁴¹⁴.

Existem, todavia, condições de fundo que assumirão contornos de circunstâncias da justiça. As condições objetivas se apegam à convivência em determinado espaço entre indivíduos iguais (física e mentalmente), tornando possível, além de necessária, a cooperação humana. As condições subjetivas, por sua vez, se apegam aos interesses individuais de cada sujeito daquela cooperação possível. Tendo cada qual seu próprio projeto de vida, objetivos e finalidades distintas, há conflitos nas suas reivindicações, ultrapassando qualquer possibilidade no tocante a recursos naturais e sociais disponíveis. Estaríamos diante de uma condição de escassez moderada e uma condição de conflito de interesses (respectivamente em função das circunstâncias objetivas e das circunstâncias subjetivas)⁴¹⁵.

Na “posição original”, dentre as várias possibilidades existentes, podemos ter indivíduos que não se conhecem ou que não tem vínculos morais anteriores. Considerando-se que aqueles indivíduos buscam o melhor para si, seus descendentes,

⁴¹³ RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 144-145.

⁴¹⁴ Ibidem, p. 147.

⁴¹⁵ Ibidem, p. 155.

uma boa combinação entre eles poderia resultar em princípios comuns e que representariam, por tal, os anseios de todos.

Este quadro seria possível quando visualizados todos, naquela “posição original”, ou seja, todos em uma situação própria para um procedimento equitativo e que resultará em acordo sobre princípios justos. Naquela posição estarão todos colocados sob um “véu de ignorância”. O termo, cunhado por RAWLS, representaria o óbice (ou o “véu”) que impede os participantes de conhecerem seu lugar na sociedade, sua classe e seu *status* social. Igual ignorância se tem sobre as capacidades naturais próprias, inteligência, força, ou mesmo “a própria concepção do bem”⁴¹⁶. Sequer a geração a que pertencem é dado saber às pessoas na posição original sob aquele “véu da ignorância”.

Mas a ignorância não é completa: as pessoas sabem sobre assuntos políticos, temas econômicos, referentes à organização social e sobre o comportamento humano, permitindo que, com este mínimo conhecer, possam ser definidos princípios de justiça em aceitação comum, ou seja: “O véu da ignorância possibilita a escolha unânime de uma concepção de justiça em especial”⁴¹⁷. O desconhecimento – ou a ignorância – de determinados fatores predominantes, resultará em princípios de justiça que, diferente das demais acepções liberais, irá primar também pelo desenvolvimento de todos.

A justiça, que ditará os princípios da igualdade e da diferença, suscitando atribuição de direitos e deveres fundamentais, decorre dos seguintes tópicos: os princípios são gerais (já que as pessoas, na posição original, não têm informações e, com tal, não podem identificar a si mesmas); os princípios são de aplicabilidade universal (pois todos decorrem da moralidade das pessoas); há publicidade dos princípios (com o conhecimento amplo presume-se que todos saberão acerca de sua existência); impõe-se uma ordenação para os conflitos verificados nas reivindicações (uma ordenação faz com que certas reivindicações derrotem outras); e, por fim, a

⁴¹⁶ Ibidem, p. 166; 157. Há de se notar, porém, que Rawls faz referência, em outra parte de sua obra, sobre a possibilidade, após a retirada do véu da ignorância, da descoberta de uma noção de bem e que o desejo de fomento ao bem-comum floresça: “removido o véu de ignorância, as partes descobrem que têm laços de sentimento e afeição, e que querem promover os interesses de outros e vê-los atingir seus objetivos”.

⁴¹⁷ Ibidem, p. 171.

finalidade dos princípios, avaliado, enquanto sistema, como “a última instância de apelação da razão prática”⁴¹⁸ (o raciocínio decorrente dos princípios apontados é conclusivo). Em síntese, RAWLS vê resultar da posição original o compromisso inevitável com dois princípios básicos de justiça:

Primeiro princípio: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para todos.

Segundo princípio: as desigualdades econômicas e sociais devem ser dispostas de modo a que tanto: (a) se estabeleçam para o máximo benefício possível dos menos favorecidos que seja compatível com as restrições do princípio de poupança justa, como (b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades⁴¹⁹.

O primeiro princípio, intimamente ligado com a ideia de liberdade, decorre da posição original: a ignorância das pessoas sobre suas respectivas posições sociais irá levá-las a pensar em uma liberdade ampla. Assim, “tais agentes estarão interessados em que, seja qual for a concepção do bem que acabem adotando, as instituições básicas da sociedade não os prejudiquem ou os discriminem”⁴²⁰.

A partir da noção aristotélica de que os homens têm noção do que é justo e do que é injusto, RAWLS vê, tal como a criação da *polis* a partir de um sentimento comum de justiça, a criação de uma democracia constitucional a partir do “entendimento comum da justiça como equidade”⁴²¹. Nesta organização social, considerados os princípios apontados, a liberdade figura em patamar superior, já que os “dois princípios estão em ordem lexical, e portanto as exigências de liberdade

⁴¹⁸ Ibidem, p. 163.

⁴¹⁹ Ibidem, p. 376. RAWLS faz apresentação preliminar e provisória de seus princípios da forma assim (vide p. 73 da obra citada): Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos. Este segundo princípio (ou o princípio da diferença), em função das expressões “benefício a todos” e “acessíveis a todos”, faz com que seja apresentada ainda uma segunda versão (antes da definitiva apontada no texto): “As desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) propiciem o máximo benefício esperado para o menos favorecidos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades”.

⁴²⁰ GARGARELLA, Roberto. *As teorias...*, p. 25.

⁴²¹ RAWLS, John. *Uma teoria...*, p. 301.

devem ser atendidas primeiro”⁴²², fazendo com que a liberdade somente possa ser limitada em função dela mesmo.

O segundo princípio, tido por “princípio da diferença”, associa-se à ideia de igualdade, superando a acepção de uma justiça distributiva, já que “as maiores vantagens dos mais beneficiados pela loteria natural só são justificáveis se elas fazem parte de um esquema que melhora as expectativas dos membros menos favorecidos da sociedade”⁴²³. Se há situações em que teremos algo moralmente arbitrário (nascer no seio de uma família rica ou pobre, por exemplo), em situações outras teremos condutas moralmente censuráveis (uma pessoa que, em igualdade com as demais em relação ao trabalho, por exemplo, prefere o ócio). Considerando-se que os liberais, de um modo geral, aceitam a “loteria da natureza”, notada é diferença entre os libertários (liberais conservadores, que não aceitam a intervenção da sociedade para equiparar as situações moralmente arbitrárias) e Rawls, que, a partir de sua ótica liberal igualitária, e dos princípios de justiça apontados, prevê uma sociedade de instituições justas: “a natureza não é justa ou injusta conosco, o que é justo ou injusto é o modo como o sistema institucional processa esses fatos da natureza. Daí surge uma afirmação de que a ‘primeira virtude’ de qualquer sistema institucional tem que ser a de sua justiça”⁴²⁴.

Imperioso determinar, com o fito de se definir instituições realmente justas, e sem perder o foco liberal (ainda que igualitário), que são tratadas duas acepções distintas: umas são as circunstâncias (moralmente arbitrárias decorrentes da “loteria da natureza”, sem que esta possa ser recriminada por suas “escolhas”); as outras são as escolhas dos indivíduos (moralmente censuráveis decorrentes de opções feitas por eles quando já igualados pelas instituições). RAWLS, como liberal que é, não afasta a possibilidade de escolhas pelos indivíduos (ou uma vida autônoma), visualizando-a, porém, quando realizada em uma sociedade bem-ordenada⁴²⁵. Em função disto, haverá

⁴²² Ibidem, p. 302.

⁴²³ GARGARELLA, Roberto. As teorias..., p. 25.

⁴²⁴ Ibidem, p. 28.

⁴²⁵ RAWLS, John. Political..., p. XVIII; RAWLS, John. Uma teoria..., p. 560. Uma sociedade bem-ordenada é aquela que, associando justiça com igualdade, todos os seus cidadãos endossam uma concepção doutrinária básica que compreende os dois princípios de justiça. Também é possível se falar de sociedade bem-ordenada como “aquela moldada para promover o bem de seus membros e regulada de forma efetiva por uma concepção pública de justiça. Assim, é uma sociedade

um relacionamento em que os componentes da sociedade (bem-ordenada), “ao avaliarem seu projeto de vida segundo os princípios de escolha racional, vão decidir manter seu senso de justiça na condição de regulador de sua conduta uns com os outros”⁴²⁶.

Estes princípios, porém, falam de um conceito de justiça geral, moral, de forma idêntica às teorias contratuais (que não se propõem a fazer uma distinção efetiva entre uma filosofia moral e política). Para se ter um conceito político, de forma que se possa ter um efetivo liberalismo político, necessária é uma distinção, pois as “virtudes políticas distinguem-se daquelas que caracterizam formas de vida que fazem parte de concepções morais e filosóficas abrangentes”⁴²⁷. Ou seja, busca-se definir uma concepção política, por si não-abrangente (ou parcialmente abrangente), que determine uma concepção de bem (única e política), postando-se de forma a preservar tanto os projetos individuais como as correções necessárias em função das desigualdades (impostas, por exemplo, pela “loteria da natureza”). Uma concepção que ampare uma sociedade e que ofereça traços de estabilidade, fundamental para a filosofia política e tão pouco enfocada pela filosofia moral. Momento em que irá despontar o problema maior do liberalismo político: como manter-se estável – se não propriamente existir –

na qual todos aceitam e sabem que os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, e as instituições básicas atendem e se sabe que atendem a esses princípios”.

⁴²⁶ RAWLS, John. Uma teoria..., p. 634.

⁴²⁷ MELO, Marcus André. Republicanismo, liberalismo e racionalidade. Revista Lua Nova. São Paulo, n. 55-56, 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452002000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 14.04.2009. Uma doutrina é abrangente, segundo Rawls, quando contempla os aspectos morais, religiosos e filosóficos da vida humana de forma mais ou menos consistente e coerente; quando organiza, caracteriza e define uma ordem de valores, de forma a distingui-la ao tempo em que também a torna compatível com outras doutrinas. Uma doutrina abrangente apesar de não ser aprimorada ou alterada perdura no tempo, permanecendo estável e figurando na vida em função de suas razões que lhe dão a aparência de boa. RAWLS, John. Political... p. 59. Tradução livre e resumida de: “They have three main features. One is that a reasonable doctrine is an exercise of theoretical reason: it covers the major religious, philosophical, and moral aspects of human life in a more or less consistent and coherent manner. It organizes and characterizes recognized values so that they are compatible with one another and express an intelligible view of the world. Each doctrine will do this in ways that distinguish it from other doctrines, for example, by giving certain values a particular primacy and weight. In singling out which values to count as especially significant and how to balance them when they conflict, a reasonable comprehensive doctrine is also an exercise of practical reason. (...) Finally, a third feature is that while a reasonable comprehensive view is not necessarily fixed and unchanging, it normally belongs to, or draws upon, a tradition of thought and doctrine. Although stable over time, and not subject to sudden and unexplained changes, it tends to evolve slowly in the light of what, from its point of view, it sees as good and sufficient reasons”.

em “uma sociedade de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas abrangentes?”⁴²⁸.

Tal somente é possível quando se propõe um liberalismo político apto a exercitar uma concepção de justiça própria (política), voltada a uma constituição democrática, em posicionamento que deve ser aceito por todas as doutrinas abrangentes. Por não se propor a ser uma doutrina abrangente – o que já evita qualquer espécie de conflito com aquelas que assim se intitulam – o liberalismo de Rawls, via de consequência, não objetivará suprimir ou suplantar aqueles pensamentos ou atribuir-lhes traços de verdade, unicidade ou abrangência maior do que aquela existente.

A aceção política será repartida por todos, enquanto as doutrinas abrangentes representam a “verdade” e “fundamento” maior “somente” para aqueles que se alinham a cada uma delas. Poderíamos, assim, falar de uma visão política de bem, enquanto uma visão “pública”, além de outra visão de bem resultante de uma doutrina abrangente, qualificada como não-pública. A convivência de ambas, em harmonia, representa uma proposta não tida como “verdadeira”, mas sim como “a (mais) razoável”. Assim, apresenta-se como de visão mais limitada, já que não representativa de consubstanciação de todos os valores sociais e sim como resultante de uma “razão prática”, dissociada da moral por ser “apenas” uma razão política⁴²⁹.

O regime intermédio de RAWLS é assim grafado em dois quadrantes (um público e um não-público), conferindo autonomia ao cidadão ao tempo em que também determina deveres de conduta, de respeito mútuo, fruto do acordo realizado na posição original e da distribuição de bens primários nela realizada⁴³⁰. Assentado em

⁴²⁸ RAWLS, John. *Political...*, p. XX. Tradução livre de: “How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines?”

⁴²⁹ RAWLS, John. *Political...*, p. XXIV-XXV. O desenvolvimento histórico desta ideia, segundo Rawls, passa pela Reforma no Século XVI (e a fragmentação religiosa); contribuiu para tal, depois, a criação do Estado moderno (e uma soberania centralizada). Ao Século XVII, a contribuição final para tal foi o início das ciências modernas.

⁴³⁰ Cfe. GARGARELLA, Roberto. *As teorias...*, p. 23. Para GARGARELLA, os bens primários de Rawls são “aqueles bens básicos indispensáveis para satisfazer qualquer plano de vida”, não representando nenhum bem último, como a felicidade, o bem-estar. Os bens-primários são de dois tipos: sociais (distribuídos pelas instituições – riqueza, oportunidades, direitos) e naturais (talentos, saúde, inteligência).

três ideias básicas (razão pública, consenso sobreposto e prioridade do direito⁴³¹), não se apresenta como uma doutrina abrangente, mas incorpora valores que não podem ser facilmente despassados, já que expressos em “princípios de justiça para a estrutura básica [política e social de cooperação]: entre eles, os valores de equidade política e liberdade civil; igualdade de oportunidades; valores de reciprocidade econômica e uma base social do mútuo respeito entre os cidadãos”⁴³².

A ideia de consenso sobreposto reflete bem este ideal onde não há só o indivíduo em suas crenças, em um plano de vida escoteiro: há, na sociedade, a possibilidade de um pluralismo moderado – o que por si permite um Estado neutro – e doutrinas (não-políticas) abrangentes em convivência pacífica, independentes da concepção de justiça política e sem que os bens nelas eleitos representem os bens primários da quadra política. A liberdade, antes soberana, pode ser limitada pela própria liberdade e, resgate contratual, pelo que anotado para a convivência social no “contrato hipotético”, formador da democracia constitucional. Criada uma estrutura básica social, a esta é legitimado o agir que pode afetar o individual, em medida só concretizada sob os olhos atentos da justiça política incorporada pelo liberalismo intermédio: “O que a teoria da justiça deve regular é a desigualdade entre as perspectivas de vida de cidadãos que surgem de posições sociais iniciais, de vantagens naturais e de contingências históricas. Mesmo que as desigualdades não sejam em alguns casos muito grandes, seus efeitos serão grandes o suficiente para que, ao longo do tempo, produzam conseqüências cumulativas e importantes”⁴³³.

⁴³¹ Ibidem, p. 236-237. A ideia de razão pública aparece, por exemplo, no contrato social, feito em bases racionais (não justificável a partir de valores religiosos). Para Rawls, a razão pública (ou a razão política democrática ou de “cidadãos democráticos”) se torna pública por ser: a razão do público; por abordar questões sobre o bem público e por estar vinculada a ideias e princípios intimamente ligados à concepção política de justiça traçada pela sociedade. O consenso sobreposto seria a “razão pública compartilhada”.

⁴³² RAWLS, John. Political..., p. 139. Tradução livre de: “[In justice as fairness some of these great values – the values of justice – are] expressed by the principles of justice for the basic structure: among them, the values of equal political and civil liberty; fair equality of opportunity; the values of economic reciprocity; the social bases of mutual respect between citizens”.

⁴³³ Ibidem, p. 271. Tradução livre de: “What the theory of justice must regulate is the inequalities in life prospects between citizens that arise from social starting positions; natural

3.3 O LIBERALISMO REPUBLICANO DE RICHARD DAGGER

Richard DAGGER propõe, em forma de regime intermédio, um liberalismo republicano, demonstrando, se não uma teoria exaustiva, “as possibilidades e a conveniência de uma forma de liberalismo que é capaz de superar as críticas daqueles que acreditam que os liberais e as sociedades liberais são obcecadas por direitos”⁴³⁴. O liberalismo republicano deve, então, bem determinar o papel dos “direitos” – e seus apelos – e as possibilidades de uma vinculação com as virtudes cívicas, com a cooperação existente na sociedade e com o seu exercício em busca de um bem-comum. Co-existindo todos estes fatores, forte será a possibilidade de um regime intermédio.

A abordagem, se considerados ensinamentos liberais, deve passar pela necessária análise dos direitos (ou dos direitos individuais) que sofrem na atualidade críticas pela superabundância de apelos a eles. Uma crítica veemente é aquela que vê, no apelo por direitos individuais, a real possibilidade de invocação, pelo indivíduo, de um conceito “que deixa pouco espaço para o compromisso e faz com que seja difícil chegar a um acordo com os outros”⁴³⁵. A segunda crítica surge em função da concepção individualística e unilateral dos direitos, que nos encorajam “a pensar em nós mesmos, distantes e ameaçados pela sociedade”⁴³⁶. Por fim, a derradeira crítica é que o “clamor incessante por direitos, este um direito em si, irá, inevitavelmente enfraquecer todos os apelos por direitos”⁴³⁷. Resta claro que se o clamor por direitos for incessante como se demonstra, “os apelos por direitos se tornarão sem sentido, como no estado de natureza de Thomas Hobbes”⁴³⁸.

advantages, and historical contingencies. Even if these inequalities are not in some cases very great, their effect may be great enough so that over time they have significant cumulative consequences”.

⁴³⁴ DAGGER, Richard. Op. cit., p. 7. Tradução livre de: “[It is to demonstrate] the possibility and desirability of a form of liberalism that is capable of overcoming the complaints of those who believe that liberals and liberal societies are obsessed with rights”.

⁴³⁵ Ibidem, p. 3. Tradução livre de: “When individuals insist on advancing and defending their *rights*, they resort to a concept that leaves a little room for compromise and makes it difficult to reach agreement with others”.

⁴³⁶ Idem.

⁴³⁷ Ibidem, p. 4. Tradução livre de: “the third complaint is that the ceaseless clamoring for a right to this and a right to that will inevitably weaken all appeals to rights”.

⁴³⁸ Idem.

O apelo por direitos, desta forma, ao tempo em que representará a satisfação do homem, também se apresentará como apegado à individualidade, ao desejo individual, sobrepondo-se a qualquer acepção de comunidade. É desmedida que requer sejam aqueles apelos mais razoáveis, capazes de considerar os direitos – não os suprimindo – mas também considerando o senso do comum, da sociedade a qual se pertence, em proposta que se alinha ao liberalismo republicano. Os direitos então, “levados a sério”, em teoria que proponha tal de forma equilibrada, “podem conduzir o indivíduo isolado a se tornar uma pessoa que é incorporada em relações sociais significativas que requerem sua atenção e seu cuidado”⁴³⁹. Uma teoria que, considerado o trinômio autonomia, virtude cívica e direitos, seja capaz de estabelecer uma conexão entre eles, fazendo resultar uma nova tríade assentada em direitos, obrigações e pertencimento a uma sociedade política.

Tal assertiva se alinha com o ensinamento de Rainer FORST, quando visualiza “compatibilidade dos direitos individuais com o bem da comunidade”, desde que o conceito da autonomia seja contextualizado em planos “ético, jurídico, político e moral”, em abordagens que serão efetuadas a partir de uma pessoa ética, de uma pessoa de direito, de uma pessoa cidadã e de uma pessoa moral⁴⁴⁰. A proposta de um liberalismo republicano irá se concretizar, pois, quando consideradas as propostas liberais e republicanas como filosofias distintas, mas não incompatíveis.

É o que ensina Lance BANNING. Para ele, o liberalismo deve ser visto como filosofia política que “confere ao homem a posse de direitos individuais e um estado que existe para protegê-los”, sendo assim distinto do republicanismo clássico, que é assentado em conceito de “cidadania e política”⁴⁴¹.

⁴³⁹ Ibidem, p. 5. Tradução livre de: “[How a theory that takes rights seriously] can lead beyond the isolated individual to a person who is embedded in significant social relations that requires his or her attention and care”.

⁴⁴⁰ FORST, Rainer. Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 12-14.

⁴⁴¹ BANNING, Lance. Jeffersonian Ideology Revisited: Liberal and Classical Ideas in the New American Republic. The William and Mary Quarterly, Third Series, v. 43, n. 1, p. 4-19, jan/1996. Published by Omohundro Institute of Early American History and Culture. Stable URL : <http://www.jstor.org/stable/1919354>. Accessed: 11 jan 2010. Tradução livre de: “*Liberalism* is a label most would use for a political philosophy that regards man as possessed of inherent individual rights and the state as existing to protect these rights, deriving its authority from consent. *Classical republicanism* is a term that scholars have employed to identify a mode of thinking about citizenship

DAGGER parte, para afirmação do liberalismo republicano, de uma noção de liberalismo tida como “a filosofia cujos valores maiores são os direitos individuais e a autonomia individual” e da noção de republicanismo clássico como “a filosofia que tem seu valor centrado na virtude cívica e na responsabilidade pública de todos”⁴⁴². De plano sobressai, o que atormenta a filosofia política em todas suas manifestações: o conflito – ou um possível relacionamento – entre autonomia e virtude cívica. Se a autonomia, ou o autogoverno, determina um “olhar para dentro”, a virtude cívica, e sua inevitável promoção do bem-comum, denota noção de “olhar para fora”, o que pode resultar em uma tensão se entendida aquela primeira como unicamente individualística e a segunda como unicamente coletivista⁴⁴³.

Uma possível união poderia ser vista, por exemplo, quando considerados os fatores ontológicos que explicam a vida social. Explicam estes fatores, por um lado, os atomistas (para quem as ações, estruturas e condições são como propriedades dos constituintes individuais), e, por outro, os holistas (para quem as propriedades de um sistema social não podem ser explicadas apenas pela soma de seus componentes)⁴⁴⁴.

Diante dos fatores ontológicos, destaque deve ser dado às questões de defesa, que se referem “à posição moral ou à política que se adota”, figurando, em um extremo, os que preconizam os direitos individuais e a liberdade (libertários), e, em outro, os que militam pela vida comunitária ou um bem das coletividades. São posicionamentos que, consideradas suas localizações extremadas, nos remetem para dois entendimentos distintos: aquele que vê a necessidade de um Estado neutro, indiferente ao plano de vida esboçado pelos indivíduos, e aquele que visualiza como necessária, em uma sociedade democrática, alguma definição comum.⁴⁴⁵

Importante não se confundir as concepções feitas sob prisma ontológico com concepções tipicamente de defesa. É o que se dá, por exemplo, quando se parte de uma visão ontológica da maneira como vive uma sociedade para opor-se à ela através do

and the polity that may be traced from Aristotle through Machiavelli and Harrington to eighteenth-century Britain and her colonies”.

⁴⁴² DAGGER, Richard. Op. cit., p. 12.

⁴⁴³ Ibidem, p. 13.

⁴⁴⁴ TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário.

⁴⁴⁵ Idem.

desenvolvimento de questões políticas que conferem maior individualidade ou acento tônico à comunidade. As posições ontológicas não se prestam a defender nada, sendo utilizadas, porém, como opções que podem ser assumidas pela defesa. Uma sociedade pode, assim, optar por ser atomista e as posições de defesa irão justificar tal escolha sob o facho da moral ou da política. Ou seja: “cada posição do debate atomismo-holismo pode ser combinada com qualquer posição da questão individualista-coletivista. Há não apenas individualistas atomistas (Nozick) e coletivistas holistas (Marx), mas também individualistas holistas (Humboldt) – e até coletivistas atomistas”⁴⁴⁶.

Esta relação não-fixa, permitindo as combinações demonstradas, determina o quão possíveis são os regimes intermédios. Se o patriotismo, por exemplo, figura como componente do pensamento republicano, nada impede que ele desponte em sociedades liberais procedimentais⁴⁴⁷. Em outras palavras, é possível se ter uma sociedade liberal procedimental que será republicana em relação a alguns aspectos, notadamente quando os cidadãos se unem para defender “uma concepção liberal do regime de direito”⁴⁴⁸ (como no caso Watergate). Assim, TAYLOR põe como possível uma sociedade holista e liberal procedimental, capaz de ser, em seu aspecto ontológico, mais do que a mera soma de seus componentes⁴⁴⁹, ao tempo em que também vê o direito como um bem-comum. Estes, “individualistas holistas”, vem se

⁴⁴⁶ Idem.

⁴⁴⁷ Idem.. As sociedades liberais procedimentais são definidas por Taylor como aquelas que incluem princípios que guardem “o respeito aos direitos e às liberdades individuais”, figurando em seu ponto central “o princípio da facilitação maximal e igual”. Há de se considerar que isto não definirá “em primeira instância que bens a sociedade promoverá, mas antes como ela vai determinar os bens a ser promovidos, dadas as aspirações e exigências dos indivíduos que a compõem”. A primazia é dada, então, à forma em que ocorrerá esta determinação, os “procedimentos de decisão”. Daí a denominação de “teoria liberal procedimental”. O exemplo típico fornecido por Taylor é a reação ao caso Watergate, nos Estados Unidos da América, em manifesto florescer patriótico que ainda tem sua força na sociedade moderna (o caso Watergate refere-se à investigação que comprovou atos de espionagem na sede do Partido Democrata, em atos que se revelaram foram feitos sob anuência do então presidente eleito, Richard Nixon).

⁴⁴⁸ Idem.

⁴⁴⁹ Já que, novamente orienta TAYLOR o cuidado que se deve ter com a distinção ontológica entre atomismo-holismo que não deve ser confundida com a questão de defesa entre individualismo-coletivismo. Os primeiros, ontológicos, distinguem os fatores sociais entre individuais e compreendidos em totalidade que não se assenta unicamente na simples soma dos indivíduos. Os segundos, de defesa, tem um extremo aqueles que primam pelos direitos individuais e a liberdade, e em outro extremo os que dão prioridade à vida comum ou ao bem da coletividade.

apresentar, no entendimento de TAYLOR, como importantes no desenvolvimento do liberalismo moderno, já que “representam uma tendência de pensamento plenamente cônica da inserção social (ontológica) dos agentes humanos, mas que, ao mesmo tempo, valoriza muito a liberdade e as diferenças individuais”⁴⁵⁰.

Este liberalismo já não estaria apegado aos direitos ou não teria eles como um valor supremo. Há, na sociedade, outros valores de igual necessidade (como por exemplo a virtude cívica), que se comunicariam com o apelo aos direitos, resultando em uma forma moderada de exercício da autonomia.

Considerado o direito – fundamental – à autonomia, o apelo a ele ou mesmo seu exercício, quando se está inserido em uma sociedade, poderá resultar em implicações no senso de comunidade. Há de se considerar, ainda, que ao falarmos de um direito fundamental forte é a referência à sua universalidade, independente de traços de cidadania ou nacionalidade, corrompendo ainda mais aquele senso de comunidade. Ou seja, podemos ter, por exemplo, a noção de patriotismo compartilhada entre dois cidadãos que não se sentem, todavia, cidadãos (sendo que o inverso também é capaz: cidadãos, que assim se sentem, e que não guardam nenhuma relação de patriotismo)⁴⁵¹. Esta noção de patriotismo, em suas duas acepções (alinhada ou não com a cidadania) bem reflete que uma convicção de “adesão compartilhada” não é, de plano, incompatível com o direito à autonomia, já que possível de existir um patriotismo (um compartilhamento) mesmo sem uma cidadania (condição em que a autonomia poderia ser plena).

Partindo-se da noção de uma “cidadania compartilhada como uma possibilidade de laço comunitário”⁴⁵², a questão que fica é se haveria uma prioridade, autônoma, de cada cidadão em relação aos membros desta comunidade ou se, via outra, haveria preponderância da cidadania – realmente compartilhada – capaz de reconhecer, sob ela, o direito humano à autonomia sem entretanto impor restrições ou abalar os laços comunais. Reconhecer uma autonomia dos cidadãos seria dizer que

⁴⁵⁰ Idem.

⁴⁵¹ DAGGER, Richard. Op. cit., p. 41. O autor cita patriotismo como o sentimento existente entre pessoas que acreditam que compartilham uma casa comum – ou uma pátria comum, ou que acreditam que pertencem ao mesmo País.

⁴⁵² Idem.

“estamos em uma relação especial”, onde todos que estão inseridos na qualidade de membros desta relação são inseridos em uma comunidade política e, em razão de tal, requer-se que “sejam atendidos os seus próprios interesses antes de atender os interesses de estrangeiros”,⁴⁵³.

O interesse pelo tema fica maior quando abordados são os direitos humanos, considerados universais pelo simples fato de serem seus destinatários humanos, sem que se deva apresentar como cidadão. Assim notado, o direito humano à autonomia abarcaria todas as pessoas, ainda que não inseridas em uma determinada relação política.

Se existe um direito humano à autonomia (...) isto significa que todas as pessoas têm um direito igual à autonomia e um correlato dever de respeito à autonomia de cada uma das outras pessoas, sem que deva considerá-la em relação à sua raça, nacionalidade ou cidadania. Uma pessoa faminta poderia ter o direito de reclamar em face daqueles que estão em condições de suprir sua necessidade, ainda que seu reclame fosse direcionado a sujeitos que fossem cidadãos de um país distante⁴⁵⁴.

Impõe-se, assim, aos direitos humanos, e também aos direitos humanos de autonomia, o qualificativo da neutralidade no tocante à organização política (os direitos dos cidadãos equivalem-se àqueles dos não-cidadãos), o que não significa que a cidadania deva ser abandonada por uma suposta “superioridade” daqueles direitos humanos. O que se faz necessário é que, e este é o ponto central, aquele direito humano à autonomia – como de resto todos os direitos – seja corretamente entendido (em ponto que Dagger já propôs levá-los “à sério”). Todo direito deve ser abordado, ou ter seu apelo entendido, a partir de uma ótica que considere o especial relacionamento existente entre os membros de uma comunidade.

Este “especial relacionamento”, quando existente apegado a um conceito de cidadania, assumirá posição prioritária, ensina DAGGER, quando “outras coisas forem

⁴⁵³ Ibidem, p. 42. O termo “estrangeiros” deve ser entendido aqui como aplicável a todos aqueles que não fazem parte da comunidade política que se está abordando.

⁴⁵⁴ Idem. Tradução livre de: “If there is a human right of autonomy [, as I have argued,] it follows that every person has an equal right of autonomy and correlative duty to respect the autonomy of every other person without regard to race, nationality, or citizenship. A starving person would have a claim against those who are in a position to meet his or her needs, then, even if those who are subject to the claim are citizens of a distant country”.

iguais”. Como quase nunca alguma coisa será assentada com este conceito de “especial relacionamento”, voltado aos membros da comunidade, a discussão para os assuntos não relacionados à cidadania caminham para uma “moral provinciana” ou moral típica daquela sociedade específica (compreendendo temas como necessidade, eficiência, efeitos colaterais e reciprocidade)⁴⁵⁵.

Considerados estes temas, a reciprocidade se nos apresenta como norteadora da autonomia, já que determina, em função de uma “especial relação” existente entre os membros de uma comunidade política (provedora de direitos e obrigações), ações voltadas ao deleito dos benefícios da comunidade desde que os seus beneficiários também se prestem a produzir outros benefícios. Estaríamos, assim, diante de uma “organização cooperativa” que teria seu agir regido pelo princípio do *fair play*⁴⁵⁶ em função de dois pontos principais: a ordem estabelecida – e exigida pela organização política – é que torna possível a coordenação e consequentes benefícios entre os cidadãos, e a obediência a tal é que acaba por sustentar aquela ordem política.

Se cada um naquela “organização” está sujeito a obrigações, e o direito é correlato de tal, então cada um daquela organização, em reciprocidade, é detentor de direitos (humanos de autonomia) ao tempo em que também é sujeito de obrigações. O *fair play* figurará tanto em uma visão instrumental (onde o indivíduo coopera em alguma medida desde que seja para atingir seus fins individuais) quanto em uma visão sentimental (onde pode ser assumido um fim comum e a cooperação é vista como um bem em si mesmo)⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ Ibidem, p. 43. O termo original utilizado por DAGGER, para o que adotamos “moral provinciana”, é, no original, “moral parochialism”. Os temas citados não poderiam ter inserção política, em questão de cidadania, pois presumem: a) a necessidade impõe, para seu atendimento, uma identificação e simpatia com outros; b) a eficiência impõe a assunção de um cotejo entre o bem e seu respectivo custo, não sendo suficiente para estabelecer prioridades da cidadania; c) o tema dos efeitos colaterais parece restrito para fundamentar uma ação cidadã em função da inserção em uma sociedade política – enquanto a eficiência requer a identificação de nossos objetivos, os efeitos colaterais irão determinar sejam consideradas as consequências das ações.

⁴⁵⁶ A expressão pode ser traduzida, no contexto, por: uma conduta justa; um tratamento respeitável; um agir conforme estabelecido pelas regras.

⁴⁵⁷ DAGGER, Richard. Op. cit., p. 57. Vale citar que as concepções instrumentais e sentimentais do princípio do *fair play* é utilizado por Dagger a partir de ensinamentos de Michael J. Sandel, sem fazer referência à obra citada.

Este dúplice olhar, ora voltado à autonomia, ora voltado ao bem comum, faz surgir a reciprocidade e sua necessária obrigação política (adicionada aos direitos humanos de autonomia). Se o Estado de direito é inquestionável no âmbito do liberalismo republicano, sua obediência resulta, como diz Dagger, de *ceteras paribus*⁴⁵⁸ (uma condição para que se exerça a cidadania naquele Estado e para que se observe a reciprocidade existente).

A fim de evitar – mais uma vez – o conflito da autonomia com a obediência à lei (quando esta oferece algum cerceamento à vida privada do indivíduo), a obrigação política de obediência é centrada em uma autoridade que resulta da própria consciência da pessoa que obedece (que assim o faz em função de uma visão de coisas positivas para sua vida). A partir da sólida fundação do princípio do *fair play*, o senso de obrigação política faz surgir a obediência, sem que tal represente cerceamento à autonomia. Mesmo quando a obediência não é acatada pelos cidadãos, há de se fazer presente a virtude cívica, figurando em forma positiva antagônica à punição (e sua acepção negativa), já que acatar ou não acatar é uma questão voluntária, resultado do cultivo de um “desejo de ser parte de um esforço cooperativo”⁴⁵⁹.

Dentre as formas de estabelecer o cultivo deste desejo, em moldagem da virtude cívica, podem ser estabelecidas aquelas que brotam do senso comum, ou um bem-comum que todos aceitem como benéfico tanto para suas vidas individuais, autônomas, como para suas vidas em comunidade.

A virtude cívica dependerá, então, de “desejos” dos indivíduos: que “desejem” participar de uma organização cooperativa; que “desejem” viver em harmonia; que “desejem” aceitar o bem-comum como algo propício e benéfico para suas próprias vidas. A forma negativa do direito, a coerção, apresentar-se-ia como inibidora dos desvios que representem a ausência daquela virtude (desobediência, individualismo apenas, ausência de reciprocidade). “Quanto mais pudermos contar com as pessoas que demonstram esta virtude, menos teremos que contar com a punição, ou outras

⁴⁵⁸ A expressão *ceteris paribus*, citada por DAGGER, provém do latim e significa “outras coisas tornadas iguais”, “mantidas outras coisas da mesma forma”. (fonte: Dictionary.com – em www.dictionary.com)

⁴⁵⁹ DAGGER, Richard. Op. cit., p. 79.

formas de coerção, para garantir a cooperação delas. A punição pode ser um mal necessário, mas a virtude cívica é um bem positivo”⁴⁶⁰. O problema, assevera Dagger, é suscitar uma virtude cívica, ou uma cidadania reta, que está afeta unicamente à “percepção” dos indivíduos de que tal lhes seja benéfico – em forma que cada um pode adotar, notadamente quando considerada uma sociedade plural.

Entre os meios que podem ser utilizados para que a virtude cívica se espalhe na comunidade destacam-se três: educação, participação política e a própria existência das cidades. O primeiro se apresenta como um “óbvio caminho para tentar cultivar disposições como um altruísmo condicionado”⁴⁶¹. O resgate, é certo, vem do republicanismo clássico onde já se fazia referência à educação do desejo (que tornem os cidadãos aptos a governar e a serem governados)⁴⁶².

O tópico da educação do desejo está, via de regra, intimamente ligado a dois pontos importantes: importa inicialmente o tamanho das escolas (quanto menor o tamanho das escolas mais os estudantes serão encorajados a ter um senso de responsabilidade e reciprocidade); importa, também a capacidade de serem efetivas (tornando tanto as escolas públicas quanto as escolas privadas como parte da comunidade, com participação de alunos, professores, pais e, de uma forma geral, dos cidadãos)⁴⁶³. Uma educação assim posta, não deverá ser vista como uma educação do desejo, mas sim como uma forma de promover a autonomia e a virtude cívica, sempre a partir do ensinamento – se não da própria vivência – do binômio direitos/obrigações.

⁴⁶⁰ Idem. Tradução livre de: “The more we can rely on people to exhibit this virtue, the less we shall have to rely on punishment and other forms of coercion to secure their cooperation. Punishment may be a necessary evil, but civic virtue is a positive good”.

⁴⁶¹ Ibidem, p. 117.

⁴⁶² Ibidem, p. 131. Ainda que DAGGER deixe claro que o “liberalismo republicano não advoga a ‘educação do desejo’”, tida por ele como uma “característica de uma forma intransigente de republicanismo”, a semelhança é patente.

⁴⁶³ Cfe. WALZER, Michael. Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad. 2. ed. Trad. Heriberto Rubio. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. p. 208; 227; 232; 237. WALZER vê, também, a importância das escolas e da educação como instrumentos para “desarrollo de la comprensión crítica y la producción y la reproducción de la crítica social”, ainda que não devam alunos e mestre de se sujeitarem a uma tirania da política, o que representaria “un deterioro de la igualdad”. Por mais que a educação deva ser igualitária (para educar pessoas que são desiguais em suas vidas, suas origens, seus esportes), seu objetivo – de “integración de los ciudadanos futuros” – será atingido quando se nos apresentarem as escolas como locais aptos a atender a “necesidad de cada niño de crecer dentro de esta comunidad democrática y tomar su lugar como ciudadano competente”

O segundo meio utilizado para suscitar a virtude cívica diz respeito à participação política. Quando se verifica uma apatia política, qualquer cidadania mais ativa se apresenta como impossível, com os cidadãos elegendo “políticos profissionais” para atuar em um segmento pouco atrativo à comunidade. Assim, os cidadãos se apresentarão como “consumidores”⁴⁶⁴, sendo improvável que se possa ter qualquer relação desta sociedade com uma virtude cívica.

Se a democracia direta apresenta vantagens e desvantagens (ao primeiro grupo apresentam-se o fim dos problemas da representação, a redução da influência dos grupos de interesse e é livre de pressão ou intolerância; ao segundo grupo a inevitável questão da capacidade de governo pelo próprio povo), há a necessidade de se determinar uma participação política também intermédia (como se busca fazer, por exemplo, com um *referendum* nas decisões do governo representativo). O meio utilizado, entretanto, só se fará razoável quando suscitar um senso de encargo cívico, bem representando que é pelo exercício do voto (que não seja, tal como o alistamento para ele, compulsório). Para Dagger, o melhor sistema seria aquele em que não houvesse apenas um encargo compulsório de registro e penalizações por sua ausência (um ônus que se impõe sobre o governo) ou apenas um encargo sobre o indivíduo (de exercer o voto). Combinados ambos, o registro automático com o voto facultativo para as eleições em que o cidadão estivesse apto a votar, seria o meio mais adequado. De tempos em tempos o cidadão teria que se registrar (e quem não o fizesse estaria sujeito a uma penalidade). Uma vez registrado, porém, o cidadão será livre para votar ou não na eleição em que estivesse apto a votar. Assim, “o cidadão irá ter, em outras palavras, o *encargo* do registro, mas o *direito* de votar”⁴⁶⁵.

⁴⁶⁴ DAGGER, Richard. Op. cit., p. 105-106. DAGGER expõe pensamento onde os cidadãos serão consumidores quando os políticos têm como propósito de suas atividades “coordenar ou agregar preferências individuais”; em outra via, os cidadãos serão partes integrante de um fórum de debates quando a ação dos políticos é voltada a “transformar as preferências”, através do debate que permita até mesmo a reconsideração daquelas preferências.

⁴⁶⁵ Ibidem, p. 151. Tradução livre de: “The citizen will have a *duty* to register, in other words, but a *right* to vote”. Os dois sistemas anteriores, o alistamento obrigatório traz ônus ao governo sem que represente uma forma de despertar a virtude cívica, e sua obrigação, no cidadão. Já o voto compulsório, em certa medida, atuando mediante coerção, poderia representar um quadro mais fidedigno da preferência do eleitorado (pelo massivo atendimento ao voto).

O terceiro meio para que se visualize uma virtude cívica, que se soma à educação e à participação para promoção do liberalismo republicano, é a própria existência das cidades, visualizadas como “o local ou o contexto onde a cidadania, historicamente, foi idealizada para se desenvolver”⁴⁶⁶. A importância das cidades é, entretanto, visualizada por DAGGER não somente em função de suas raízes históricas com a cidadania, mas principalmente em função da crescente “migração” para o ambiente urbano que se verifica hodiernamente, sendo imprescindível que um regime político se volte tanto para “as cidades tanto quanto para a cidadania”⁴⁶⁷.

Importante, desde já, dissociar as cidades (atuais) das Cidades-Estado onde o conceito de cidadania teve sua origem, já que estas últimas representavam um espectro muito maior (em função de sua soberania). Considerado tal, com uma cidadania que era focada nela somente (sem outras instâncias políticas concorrentes ou superiores), a existência de uma “nova” cidade impõe obstáculos ao desenvolvimento de uma cidadania a ela ligada e a um altruísmo condicionado: o tamanho dos agrupamentos urbanos, a fragmentação interna existente e a mobilidade facilitada.

O primeiro obstáculo que se impõe tem origem no tamanho da cidade atual e do seu constante crescimento, fazendo com que seus “habitantes se sintam muitas vezes, e provavelmente estejam, cada vez mais distantes da sua vida política”⁴⁶⁸. Outro óbice diz respeito à fragmentação que se impõe à cidadania, em função da divisão de autoridade política, que ocorre tanto em seu aspecto funcional quanto em seu aspecto geográfico. Neste último, há de se considerar a fragmentação existente dentro da própria cidade, em razão de sua crescente expansão, fazendo com que a igualdade seja

⁴⁶⁶ Ibidem, p. 154. Tradução livre de: “the site or context in which citizenship historically has been thought to develop”.

⁴⁶⁷ Idem.

⁴⁶⁸ Ibidem, p. 157. Tradução livre de “its inhabitants often come to feel, and perhaps to be, increasingly remote from its political life”. Sobre o tema imperioso o estudo de BAUMAN que vê a cidadania hoje reduzida pela individualidade e pela distância que guardam em relação aos temas políticos (quer seja pelo temor da participação, quer seja em função de limitações que lhe sejam impostas pela própria estrutura política). Com tal, há um crescente descrédito sobre a política, se não – e até mais – em relação aos próprios políticos, contaminando-lhe, como um todo, a legitimidade das suas ações. Há, assim, um exacerbado distanciamento entre o público e privado. Cfe. BAUMAN, Zygmunt. Em busca da política. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

uma utopia em função da fragmentação interna quando existentes, em uma mesma cidade, “guetos, bairros e locais protegidos pela riqueza”⁴⁶⁹.

Por fim, a mobilidade se apresenta como o terceiro e último obstáculo ao desenvolvimento de uma cidadania em uma cidade atual. E assim o é pois afeta a “estabilidade”⁴⁷⁰ e seu fator de encorajamento de uma virtude cívica. As mudanças rápidas da população, com grupos indo e vindo a lugares distintos da cidade, tornam difícil aos seus membros “aprender como os outros membros são e se eles são confiáveis para cooperar”⁴⁷¹.

Considerados estes impedimentos, inviável seria a proposição de que as cidades somente poderiam aceitar regimes liberais republicanos se cada uma delas fosse absoluta na decisão de seu próprio destino. Resgatados os fatores que incentivam o altruísmo condicionado e os óbices à sua existência, regressamos ao que parece ser a tônica do liberalismo republicano: o entendimento correto dos elementos sociais e políticos.

...um entendimento correto da autonomia requer de nós o reconhecimento de que até que ponto somos dependentes – e interdependentes – com outros. Autonomia é a capacidade de autogoverno e esta capacidade pode não ter desenvolvimento nem ser exercida sem a assistência de outros. A educação é necessária se esta capacidade é para desenvolver; participação nos assuntos públicos é necessária se puder ser exercida. A cidade – o tipo correto de cidade – apresenta-se como o local onde estas atividades podem florescer.⁴⁷²

⁴⁶⁹ DAGGER, Richard. Op. cit., p. 161.

⁴⁷⁰ Ibidem, p. 113. A estabilidade é colocada pelo autor como um fator “relacionado à capacidade de incentivar a cooperação (...) quanto mais estável o grupo – quando maior é a continuidade de sua composição ao longo do tempo – mais é provável que sua organização se aproxime a um jogo seguro”.

⁴⁷¹ Ibidem, p. 161. Sobre tal, importante o olhar de BAUMAN, que ao abordar a “modernidade líquida”, demonstra – preponderantemente sob ótica econômica – os perigos de se ter uma pequena mobilidade ou de se criar efetivo laço com o local onde se está: “Fixar-se ao solo não é tão importante se o solo pode ser alcançado e abandonado à vontade, imediatamente ou em pouquíssimo tempo. Por outro lado, fixar-se muito fortemente, sobrecarregando os laços com compromissos mutuamente vinculantes, pode ser positivamente prejudicial, dadas as novas oportunidades que surgem em outros lugares”. Cfe. BAUMAN, Zygmunt. Modernidade líquida. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 21.

⁴⁷² Ibidem, p. 171. Tradução livre de: “[I have argued that] a proper understanding of autonomy requires us to recognize the extent to which we are dependent on – and interdependent with – others. Autonomy is the capacity for self-government, and this capacity can neither develop nor be exercised without the assistance of others. Education is necessary if this capacity is to develop;

Com tal será possível construir uma sociedade que consiga vencer o desafio que se impõe sobre o regime intermédio. A possibilidade do liberalismo republicano, neste embate, é incentivar a autonomia e a solidariedade, atendendo aos reclames pluralistas e não uma vertente hegemônica radical.

Esta sociedade será, para DAGGER, uma “boa sociedade”, mas não uma “sociedade perfeita”, capaz de “reconhecer e respeitar os direitos à autonomia” de todos sem que, entretanto, se proponha a garantir – ou buscar – uma liberdade absoluta ou qualquer espécie de harmonia absoluta. Busca ofertar, sim, “um ideal de ordem política como uma prática que envolva afeições e o desenvolvimento de habilidades dos indivíduos autônomos”⁴⁷³. Por não se prestar a ordenar uma sociedade perfeita, consegue ver e conviver com as “imperfeições humanas”, fazendo com que os indivíduos, cientes de suas deficiências, busquem promover a autonomia ao tempo em que tratam de seus problemas comuns (como o meio-ambiente), resultando em interdependência fundada na correta aceção dos direitos:

Falar muito em direitos, e falar pouco em responsabilidades, pode levar a um individualismo míope e à intransigência. Falar muito em direito a isto e direito à aquilo também ameaça roubar do apelo aos direitos a sua própria força. A solução, então, é valorizar os direitos, e não abandonar o apelo a eles. Valorar os direitos é entender que eles são tão valiosos pela forma como nos ligam com os outros quanto pela forma que nos protegem deles. Esta é uma valoração que está no coração do liberalismo republicano⁴⁷⁴.

participation in public affair is necessary if it is to be exercised. The city – the right kind of city – provides the location in which these activities can flourish”.

⁴⁷³ Ibidem, p. 201. Tradução livre de: “[It offers, instead,] the ideal of a political order as a cooperative practice that engages the affections and educes the abilities of autonomous individuals”.

⁴⁷⁴ Idem.

CONCLUSÃO

Considerados os pensamentos políticos apresentados adotou-se, em uma macro-visão, o dualismo republicanismo/liberalismo. Um comprometido em suas origens com um cidadão ativo, ligado à sua comunidade. Outro apegado à possibilidade de que aquele cidadão estivesse liberto para orientar sua vida conforme sua preferência.

A liberdade republicana vem se nos apresentar como uma liberdade política, considerado o indivíduo como membro de uma sociedade que dele exige participação em deliberações comuns. A liberdade individual, assim, não estará dissociada da liberdade política (anotada quase sob o prisma de um dever) e, ambas, devem objetivar a busca de um bem-comum, valor que representa o anseio de todos. A crítica irrompe quando se adota este bem-comum como valor que deve ser aceito por todos, em clara “imposição” de homogeneidade.

O bem-comum, sobrepondo-se ao desejo individual, é notado desde o republicanismo aristotélico e romano, com intensa participação dos cidadãos nas deliberações comuns. Com Maquiavel, ainda que apartada a moral (ou a ética moral) da política, a liberdade que a política objetivava ainda se trajava com os caracteres de um bem-comum. Destarte, diametral oposição guarda o pensamento republicano daquela teoria que, forma inversa, dava tonicidade à liberdade individual, sem que um bem único, homogêneo, tivesse que figurar como norte do autogoverno do indivíduo.

O liberalismo, que alguns visualizam em desenho inicial nas ideias de Montesquieu, tem, a partir da clássica distinção de Benjamin Constant (anotada em diferenciação da liberdade dos antigos e liberdade dos modernos) aceitação como uma proposta que objetive garantir a liberdade do indivíduo, ou, uma garantia de não-interferência sob um arcabouço legal, em proposição já feita pelo próprio Montesquieu

Considerada a questão da liberdade temos então que a teoria republicana, tal como desenhada por gregos e romanos, visualiza o indivíduo em liberdade quando não submetido a qualquer dominação (externa ou interna); quando sua participação na comunidade fosse garantida – ao mínimo – tanto quanto a sua individualidade. A

teoria liberal, por sua vez, apegando-se à liberdade dos modernos de Constant, vem ditar uma liberdade com o acento tônico na individualidade: o indivíduo é livre quando não há intervenção em sua vida privada; quando seu autogoverno é pleno mediante um bem que somente a ele compete decidir. O soberano (a comunidade ou o Estado), neste toar, restava limitado a esta autonomia por normas de direito.

A república, de forma preponderante, impõe deveres enquanto o liberalismo, primordialmente, confere direitos aos indivíduos. A partir destas premissas, verificadas na exposição histórica, os cidadãos assim somente poderiam ser qualificados se desenvolvessem virtudes cívicas que os tornassem capazes de, em uma república, cooperar no desenvolvimento de um bem-comum. Os cidadãos assim somente poderiam ser qualificados se fossem detentores, em um regime liberal, de liberdades garantidoras contra interferências do Estado e dos próprios cidadãos.

Os regimes – e aí nota-se fenômeno dado não só aqueles republicanos – passam a experimentar periodicidade nos moldes do que ditado por Políbio. O republicanismo e o liberalismo, em suas essências, caminham para novas moldagens em função das críticas que se endereçam mutuamente. Republicanos (ou novos republicanos) se deparam com Estados de grandes proporções e cidadãos que – se não apáticos politicamente – voltam-se aos seus afazeres em muito maior rigor que à discussão de um provável bem-comum.

Os liberais, por sua vez, são afrontados por imporem uma individualidade que não permite o desenvolvimento de nenhuma sociedade. Mesmo ela sendo livre, a liberdade traduzida em autogoverno ou proteção contra o Estado não motivaria os indivíduos a se associarem, sob pena de termos, se assim fizerem, apenas uma associação para fugir daquele “estado de natureza” de Hobbes. As associações devem se voltar a muito mais, notadamente quando começam, em função do seu constante crescimento, a tornar-se fragmentadas, com facetas culturais múltiplas.

A própria democracia começa a dar mostras de que, tal como preconizado por Aristóteles, poderia ser maléfica em sua pretensa igualdade. Tocqueville vem nos alertar para o problema quando relata um possível agir despótico da própria sociedade. Assim figurando, os liberais começam a se apresentar em um liberalismo que não se

distancia da comunidade ou a um possível esforço comum. Sua individualidade – e o risco da fragmentação que ela representa – vem ser atenuada. O republicanismo, por sua vez, não vem dar as costas por completo para a individualidade e, mais, para o multiculturalismo que penetra nas sociedades atuais.

Assim, possível de se falar em neo-republicanos, liberais igualitários e liberais republicanos, em centralidade que se busca demonstrar a partir das respectivas teorias. As premissas seriam aquelas resultantes da evolução das teorias: a liberdade começa a ter assento sob visão política, sendo existente quando permite ao cidadão fazer tudo o que a lei não proíbe. Por outro lado, há de se considerar as opções que estão disponíveis para realização do cidadão, resultantes que devem ser de uma participação efetiva e que contemple a sociedade em suas múltiplas feições.

Por mais que a evolução do liberalismo e do republicanismo tenha aprimorado algumas proposições, os regimes, individualmente considerados, parecem não se sustentar na atualidade. O republicanismo estaria bem moldado para Estados de pequenas proporções. O liberalismo bem se assentaria em sociedades homogêneas, cultural e economicamente. A atualidade, porém, não é nem desta, nem daquela forma.

Apresentam-se então os novos teóricos que, partindo de um ou de outro regime, demonstram uma nova possibilidade, intermédia ou mais posicionada ao centro. Destacadas foram teorias de Maynor, Skinner e Pettit, demonstrando que um “republicanismo forte” será aquele em que a liberdade for resultante de uma não-dominância, quando o tema for de interesse comum, e de não-intervenção quando o interesse for individual. Aquela não existe sem esta e vice-versa. A boa combinação proposta é aquela que faz a leitura da liberdade a partir de caracteres expressos tanto na liberdade negativa quanto na liberdade positiva; resgate que permita conciliar a liberdade dos antigos com a liberdade dos modernos, inseridos em um mundo republicano moderno.

Sem qualquer interferência por parte do Estado no âmbito privado, o indivíduo deve ostentar uma virtude cívica, impedindo-o de ultrapassar as definições comuns pela ambição de um projeto escoteiro. Com tal, seria este o regime que poderia acomodar – parafraseando Maquiavel – todos os “humores” da sociedade, tornando-os

comuns a partir de uma educação que demonstre a necessidade da cooperação e do convívio com outros indivíduos. As decisões que sujeitam a individualidade são, ao fundo, decisões do próprio indivíduo, conclamado à participação política, expressão maior do autogoverno.

O caminho é ténue, porém, quando a educação se propõe a despertar uma virtude cívica que, inevitavelmente, será aquela pautada em um valor eleito como bem-comum. O tema, abordado com maestria por Michael Walzer, requer não só a conjugação da vontade dos indivíduos em sua autogovernança: requer conjugação de vontades individuais de cidadãos, pais, mestre e alunos. O resultado, momento em que retornamos à crítica liberal, poderia ser uma homogeneização da sociedade, ferindo os preceitos das liberdades individuais. O Estado perfeccionista, que elege um valor como bem-comum, retirando tal do campo de decisão dos indivíduos, padroniza e sofre a crítica que não pode o republicanismo esquivar-se, conduzindo ao ponto de uma flexibilização que guarda proximidade com o liberalismo.

O liberalismo igualitário, em outra proposta teórica, exterioriza-se nos ensinamentos de John Rawls, fazendo inserir, naquele Estado não-interventivo, critérios de justiça que pautem o convívio social. O Estado neutro não poderia ignorar as diferenças se estas de alguma forma afrontam a individualidade. Se um cidadão não tem as necessárias condições para exercer a sua opção, ele deve ser alçado à condição necessária para que, igualado, possa exercer uma escolha tal como os demais. Ou seja: o respeito à igualdade em medida proporcional ao respeito que se deve ter à diferença.

Há, assim, uma noção de conjunto e de um bem comum que não é eleito como valor supremo, sendo, em verdade, minorado ao mínimo necessário para que se mantenha uma sociedade. A visão atomista não mais “contaminaria” o liberalismo e as injustiças resultantes das situações moralmente arbitrárias mereceriam o amparo da própria sociedade a partir da “estrutura básica” que assume aquela condição de mínimo necessário para o convívio. A definição desta estrutura seria fruto de um “consenso sobreposto” entre – e com – as doutrinas abrangentes.

A política, por não afirmar qualquer valor como absoluto, restando como forma de, através da estrutura básica, se atingir bens-comuns, critérios de justiça e

viabilizar o autogoverno, não é uma doutrina abrangente, não devendo, pois, fundamentação outra que não seja aquela resultante da razão. Como uma doutrina não-abrangente não interfere, segundo Rawls, no plano de vida dos cidadãos segundo as doutrinas (abrangentes) que eles professam.

De qualquer sorte, ainda que se tragam critérios de justiça e equidade para o seio do liberalismo, ainda que se substitua o contrato por uma suposta posição original, ainda assim não se é capaz de suscitar uma “virtude cívica”. Não se consegue deduzir, mesmo com todo o aperfeiçoamento traçado por Rawls, como os indivíduos seriam “motivados” a buscar e participar de um bem-comum. E tal pode ficar patente quando houver conflito de um bem-comum com o que dito por uma doutrina abrangente (pela religião, por exemplo).

Em situações extremas, em casos que grandes catástrofes assolam uma sociedade, a luta pela sobrevivência torna frágil a estrutura básica e suas instituições. O regresso ao “estado de natureza” e o fim de qualquer consenso sobreposto torna-se quase que imediato. Por tal, a teoria de Rawls, em dizeres que ele bem assevera, imagina-se em uma sociedade bem-ordenada.

Dentre as teorias abordadas em moldes intermédios, a mais centrada pode estar anotada naquela apresentada por Richard Dagger, em proposta de um liberalismo republicano. Por mais que os dizeres que nominam as teorias podem de imediato demonstrar o seu pano de fundo (se liberal republicana partirá de conceitos liberais, inserindo conceitos republicanos, e vice-versa), a exposição de Dagger tem centralidade e razoabilidade em muitas de suas propostas.

Uma doutrina que queira reunir autonomia, virtude cívica e direitos, irá resgatar critérios do liberalismo e do republicanismo. Imperioso que a leitura de cada termo seja feita conforme um contexto social e que, mais, seja lido como razão de existência da própria humanidade. Em função de tal, os direitos não teriam a acepção clássica unilateral e individual: para todo direito haverá, sempre, um correlato dever, em convívio com traços republicanos (dever) e liberais (direito).

Restam, então, a autonomia – e a clara origem liberal, e a virtude cívica – esta integrante tradicional das teorias republicanas. Tratá-las, em um regime intermédio,

requer, segundo Dagger, ter aquelas teorias como distintas mas não incompatíveis, o que lhes permitiria o convívio. Há, assim, o destaque à noção de individualistas holistas, de Charles Taylor, que nos traz as individualidades inseridas em uma visão que não tem o todo a partir da mera soma de suas unidades.

Em determinados momentos as sociedades, por mais que sejam liberais, irão ter manifestações patrióticas, fazendo surgir, por exemplo, uma virtude cívica. O que Dagger demonstra é que nenhuma sociedade será sempre somente individual ou sempre somente coletiva. Os indivíduos, ou cidadãos, mais do que serem independentes ou dependentes, são interdependentes uns dos outros, podendo adotar, para assuntos comuns, uma “adesão compartilhada” que expressa uma virtude cívica sem que coloque o indivíduo refém de uma cidadania.

A proposição é, então, “levar a sério” os direitos, o que implicar em se “ter um correto entendimento” deles, e principalmente do direito fundamental à autonomia que, em seu exercício, deve sempre considerar o relacionamento existente em qualquer sociedade entre aqueles que a compõem (como cidadãos ou não). É a partir deste relacionamento que todos serão inseridos em uma espécie de sociedade cooperativa que permite o exercício da autonomia, delimitada pelos deveres existentes. Exerce-se o individualismo com olhos sempre guarnecidos pelo conjunto social, suas necessidades e imposições, em reciprocidade que demonstra aos indivíduos a positividade de assim agir.

O ponto fraco, porém, é que os indivíduos devem “desejar” agir assim. Devem desejar agir com reciprocidade, posto que a coerção rígida a tal não invocaria qualquer forma democrática de governo. O problema então é delimitar formas que induzam os indivíduos a desenvolver uma “virtude” capaz de abarcar a reciprocidade e uma perfeita inserção em uma sociedade interdependente e de especial relacionamento.

A busca pelo que se denomina “altruísmo condicionado” tem na educação uma primeira possibilidade. Por mais que tal nos remeta aos ensinamentos platônicos, a virtude pode, e deve, ser ensinada. As crianças quando adentram às escolas devem começar a receber a formação de cidadãos ou de indivíduos que irão conviver, em

interdependência com outros cidadãos. É neste ambiente em que também aprenderão o significado de direitos e obrigações.

A participação política é forma de também incentivar o desenvolvimento de uma virtude cívica, a partir de um registro automático, feito compulsoriamente e de tempos em tempos, mas com um voto facultativo que desenhe a vontade em maior espectro. Por fim, a virtude cívica aristotélica estava intimamente ligada à cidade (à Cidade-Estado). Esta relação, de identificação do indivíduo com o local onde ele vive, motivador do desenvolvimento de virtudes encontra óbices claros na atualidade. As megalópoles ou mesmo cidades de maior porte já não comportam mais uma estreita ligação de todos seus habitantes com a política. O sistema representativo, aliás, colabora fortemente para tal, principalmente quando esta representação é ditada em camadas de autonomias diversas (municipal, estadual e federal).

Se a virtude deve florescer a partir de uma identificação do indivíduo com a comunidade, razão para o seu agir recíproco, há, para a teoria de Dagger e para outras teorias, impeditivos de peso. O multiculturalismo, exponenciado pela troca de informações em uma rede mundial de computadores, cria uma sociedade multifacetada, ainda que considerado pequeno espaço geográfico. Não raro se ter grupos que defendem seus pontos de vista ou que constroem suas próprias doutrinas (abrangentes para seus seguidores). O mundo sem as barreiras físicas, de fácil troca de informações, abre horizonte infindável de opções para que o indivíduo se apegue a um ou outro pensamento. Um jovem brasileiro imediatamente se insere na “comunidade” que “segue” um ator norte-americano, ao tempo que não visualiza, na arte local, qualquer relação com sua vida.

O mundo é multicultural e esta profusão de crenças, credos, seitas, teorias, ajuda a tornar cada vez mais distante uma relação cívica entre os cidadãos que integram uma sociedade política determinada. Não há como se dizer que seria aquele multiculturalismo o ponto determinante a incentivar o individualismo, mas há, sim, de se tê-lo como responsável por criar o “individualismo grupal”, onde cada “tribo” é responsável – e somente assim age – pela busca de seus próprios interesses.

O segundo óbice, de igual peso, é a mobilidade. O mundo é móvel. Aviação, trens de alta velocidade, economia mundial, automóveis, todos são componentes que embalam e fortalecem a mobilidade. O contra-senso, aliás, é inconteste: ao tempo que a sociedade política provê hospitais e outros atendimentos públicos que inibem os deslocamentos que antes se fazia por necessidade, eles acontecem em escala maior ainda, por opções profissionais, busca de novas oportunidades, por razões acadêmicas e tantas mais.

Se a “cultura” de determinado grupo é a mesma de outro grupo que está inserido em uma comunidade política a milhas de distância, a relação de afinidade não é focada em uma mesma sociedade política. Se a mobilidade faz do indivíduo um viajante sem fronteiras, não resta afinidade dele com a comunidade ou da comunidade – onde ele se encontra – com ele, abalando visceralmente a reciprocidade.

O estudo demonstrou, enfim, que há o desejo de autonomia que todos queremos exercer. Mas há também as necessidades que desejamos – ou precisamos – ter atendidas. Este ponto não parece difícil de ser conciliado. Esta reciprocidade impõe uma necessária virtude cívica e participação. Demonstrou-se, também, que caminha a base teórica para aproximação dos regimes republicano e liberal, forma de se obter a conciliação que uma interdependência requer.

Para várias questões, entretanto, ainda não se podem ofertar respostas. O multiculturalismo, a defesa das minorias, são alguns dos pontos que afligem as teorias políticas: acatar os desejos de poucos pode levar ao desconforto da maioria; o inverso pode representar a exclusão das minorias. Para tal, uma “estrutura básica” ou uma “boa sociedade” não parecem suficientes.

A participação do cidadão, em uma “democracia forte”, pode também, em uma sociedade fragmentada, levar a nenhuma decisão pela ausência de um consenso. Resta então ainda granjear ensinamentos que permitam justificar autonomia, virtude e direito, em uma sociedade política composta, sempre, de seres humanos diferentes por nascimento, habilidades adquiridas, vocações, crenças, sexo e mais um extenso rol de particularidades.

Se possível viver em harmonia, com atendimento de todos os desejos, interesses, objetivos, e critérios de justiça, é ainda algo a ser respondido. Cabe às ciências sociais e humanas demonstrar as opções possíveis e algumas delas foram aqui listadas. A resposta, quer se crer, será obtida de forma afirmativa quando observada uma sociedade que opte por ser harmônica, sem diferenças sociais, políticas ou econômicas, ainda que cada um se sinta um ser em si mesmo.

Referências Bibliográficas

ADOMEIT, Klaus. Filosofia do Direito e do Estado. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2000. v. 1. (Filósofos da Antiguidade).

AGRA, Walber de Moura. Republicanism. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

ALBUQUERQUE, J. A. Guilhon. Montesquieu: sociedade e poder. In: Francisco C. Weffort (org.). Os clássicos da política. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”. São Paulo: Ática, 1988. v. 1. p. 111-185.

ARISTÓTELES. A Política. In: _____. Os Pensadores. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores). p. 141-251.

_____. Ética a Nicômaco. São Paulo: Martin Claret, 2006.

BANNING, Lance. Jeffersonian Ideology Revisited: Liberal and Classical Ideas in the New American Republic. The William and Mary Quarterly, Third Series, v. 43, n. 1, p. 4-19, jan/1996. Published by Omohundro Institute of Early American History and Culture. Stable URL : <http://www.jstor.org/stable/1919354>. Accessed: 11 jan 2010.

BARROS, Vinícius Soares de Campos. Maquiavel: sua época, suas idéias e a ditadura de transição. In: ALMEIDA FILHO, Agassiz; BARROS, Vinícius Soares de Campos (Orgs). Novo manual de Ciência Política: Autores modernos e contemporâneos. São Paulo: Malheiros, 2008. p. 41-80.

BAUMAN, Zygmunt. Em busca da política. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. Modernidade líquida. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BIGNOTTO, Newton. Maquiavel republicano. . São Paulo: Loyola, 1991. (Coleção Filosofia).

BOBBIO, Norberto. A teoria das formas de governo. Trad. Sérgio Bath. 5. ed. Brasília: UNB, 1988.

_____; VIROLI, Maurizio. Diálogo em torno da república: os grandes temas da política e da cidadania. Trad. de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

_____. O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo. 6. ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. Teoria geral da política: A filosofia política e as lições dos clássicos. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

CARDOSO, Sérgio. Por que república? Notas sobre o ideário democrático e republicano. In: _____. Retorno ao republicanismo. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias. Trad. Lydia Cristina. 8. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1998.

CÍCERO, Marco Túlio. Da República. Trad. de Amador Cisneiros. São Paulo: Escala, [s.d.]. (Coleção Mestres Pensadores).

COSTA, Cristina. Sociologia; Introdução à ciência da sociedade. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1977.

COSTA, Nelson Nery. Ciência Política. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. Revista Filosofia Política. Campinas, n. 2, p. 9-25, 1985.

_____. Escritos de política. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COURI, Sergio. Liberalismo e societalismo. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

COWELL, F. R. Cícero e a República Romana. Lisboa: Ulisseia, 1967.

D'ENTREVES, Alessandro Passerin. Filosofia da Política. In: BOBBIO, Norberto, MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de política. Tradução Carmem C. Varriale... [et. al.]; coordenação da tradução João Ferreira, revisão geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cascais. 11. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998. v. 1, p. 493-500.

DAGGER, Richard. Civic Virtues. Rights, Citizenship, and Republican Liberalism. New York: Oxford University Press, 1997.

DE CICCIO, Cláudio; GONZAGA, Alvaro de Azevedo. Teoria geral do Estado e ciência política. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008.

DIAS, Reinaldo. Ciência Política. São Paulo: Atlas, 2008.

DIPPEL, Horst. História do Constitucionalismo Moderno: novas perspectivas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

FARREL, Martin D. La filosofía del liberalismo. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1994.

FIELD, G. C. Teoria Política. Trad. de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1959.

FIORAVANTI, Maurizio. Constitucion: de la antigüedad a nuestros días. Madrid: Trotta, 2007.

FORST, Rainer. Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FRANCISCO, Maria Fátima Simões. Jean-Jacques Rousseau – o ápice do republicanismo. In: ALMEIDA FILHO, Agassiz; BARROS, Vinícius Soares de Campos (Orgs). Novo manual de Ciência Política: Autores modernos e contemporâneos. São Paulo: Malheiros, 2008. p. 250-267.

GARGARELLA, Roberto. As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política. Trad. Alonso Reis Freire. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GIORDANI, Mário Curtis. Iniciação ao direito romano. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1996.

GREENE, Theodore Meyer. Liberalismo: teoria e prática. Trad. de Leônidas Gontijo de Carvalho. 2. ed. São Paulo: IBRASA, 1983.

GRAY, John. Liberalism. [s.l.]: Open University Press, [s.d.].

GROPPO, Luís Antonio. Tocqueville, o associativismo e alguns apontamentos sobre o terceiro setor. Revista de Filosofia Aurora. Curitiba: Champagnat, 2008. v. 20. n. 26. jan/jun 2008. p. 55-74.

HILB, Claudia. Maquiavelo, la república y la “virtú”. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/maquiavelo/hilb.pdf>>. Acesso em 02 jul 2009.

HONOHAN, Iseult. Civic republicanism. Nova York: Routledge, 2002.

JARDIN, André. Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875. 2. ed. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1998.

JEFFERSON, Thomas... et. al. Escritos Políticos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

KYMLICKA, Will. Filosofia política contemporânea. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Aristóteles, justiça, saber e felicidade. In: SANTOS, Mario Vitor (org.). Os pensadores, um curso. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 39-54.

LINTON, Ralph. O homem: uma introdução à antropologia. 11. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

LOCKE, John. Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites, e os fins verdadeiros do governo. Trad. de Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

MACEDO, Ubiratan Borges de. Liberalismo. In: BARRETO, Vicente de Paulo (coord.). Dicionário de filosofia do Direito. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006. p. 530-534.

MACHIAVELLI, Niccolò. Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio. Trad. de Sérgio Bath. 3. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.

_____. O príncipe. Trad. de Lívio Xavier. 5. ed. São Paulo: Atena, 1961. (Biblioteca Clássica).

MACRIDIS, Roy C. Ideologias políticas contemporâneas: movimentos e regimes. Trad. de Luis Tupy Caldas de Moura e Maria Inês Caldas de Moura. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

MANENT, Pierre. An intellectual history of liberalism. Translated by Rebecca Balinski. EUA: Princeton University Press, 1996.

MATTEUCCI, Nicola. República. In: BOBBIO, Norberto, MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário de política. Tradução Carmem C. Varriale... [et. al.]; coordenação da tradução João Ferreira, revisão geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cascais. 11. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998. v. 1, p. 1107-1109.

MAYNOR, John. W. Republicanism in the modern world. Cambridge: Polity Press, 2003.

MELO, Marcus André. Republicanismo, liberalismo e racionalidade. Revista Lua Nova. n. 55-56. 2002.

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. John Locke e o individualismo liberal. In: Francisco C. Weffort (org.). Os clássicos da política. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”. São Paulo: Ática, 1988. v. 1. p. 81-110.

MIRANDA, Jorge. Formas e sistemas de governo. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

MONTESQUIEU. Do espírito das leis. São Paulo: Martin Claret, 2009.

MORRALL, John B. Aristóteles. Trad. Sérgio Duarte. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

MUÑOZ, Alberto Alonso. O paradigma Aristotélico. In: MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto (coord.). Curso de filosofia política: do nascimento da filosofia a Kant. São Paulo: Atlas, 2008. p. 117-146.

_____. O paradigma Platônico. In: MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto (coord.). Curso de filosofia política: do nascimento da filosofia a Kant. São Paulo: Atlas, 2008. p. 91-116.

OVEJERO, Félix; MARTÍ, José Luis; GARGARELLA, Roberto. Introdução. In: _____. (comp.). Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad. Barcelona: Paidós, 2004. p. 11-73.

PAIM, Antônio. Evolução histórica do liberalismo. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

PAIXÃO, Cristiano. História constitucional inglesa e norte-americana: do surgimento à estabilização da forma constitucional. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

PARSONS, Talcott. Sociedades. Perspectivas evolutivas e comparativas. Trad. de Dante Moreira Leite. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli, 1969.

PAULA, Jônatas Luiz Moreira de. Ciência política: Estado e justiça. Leme: J. H. Mizuno, 2007.

PETTIT, Philip. Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno..Barcelona: Paidós, 2009.

_____. Teoria da liberdade. Trad. Alexandre Travessoni. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

PISIER, Evelyne. História das idéias políticas. Barueri: Manole, 2004.

PLATÃO. A República. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965. v. 2.

POLIBIO. Historias. Trad. Manuel Balasch Recort. Madrid: Editorial Gredos, 1996. t. 2.

PUTNAM, Robert D. Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna. Trad. Luiz Alberto Monjardim. 5. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

QUIRINO, Célia Galvão. Tocqueville: sobre a liberdade e a igualdade. In WEFFORT, Francisco C. Os clássicos da política, v. 2. p. 149-160.

RAMOS, Cesar Augusto. A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição e virtudes cívicas: liberalismo ou republicanism? Síntese – Revista de Filosofia. Belo Horizonte, v. 33, n. 105, p. 77-115, 2006.

RAWLS, John. O liberalismo político. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2 ed. São Paulo: Ática, 2000.

_____. Political liberalism. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. Uma teoria da justiça. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RÉMOND, René. Introdução à história de nosso tempo. Trad. de Frederico Pessoa de Barros. São Paulo: Cultrix, 1997. v. 2 (O Século XIX: 1815-1914).

RENAUT, Alain. Revolução Americana, Revolução Francesa, In: _____ (Director). História da Filosofia Política. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, v. 4 (As críticas da modernidade política). p. 18-24

RIBEIRO, Renato Janine. Democracia versus República. A questão do desejo nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, Newton (org.) Pensar a República. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 13-25

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Sobre o contrato social. In: Rousseau e as Relações Internacionais. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003. (Coleção Clássicos – IPRI). P. 111-176.

RUIZ RUIZ, Ramón. La tradición republicana. Renacimiento y ocaso del republicanismo clásico. Madrid: Dykinson, [s.d.].

_____. Los orígenes del republicanismo clásico: Patrios Politeia y Res Publica. Cuadernos “Bartolomé de las casas”, Madrid, n. 38, 2006.

SCHMITT, Carl. O conceito do político / Teoria do Partisan. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. A constituinte burguesa (Qu'est-ce le Tiers État?). 4. ed. Trad. Norma Azevedo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.

SKINNER, Quentin. Liberdade antes do liberalismo. São Paulo: UNESP, 1999.

STEWART JR., Donald. O que é o liberalismo? Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990.

STRECK, Lenio Luiz; MORAIS, José Luis Bolzan de. Ciência Política & Teoria do Estado. 7 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

TAYLOR, Charles. Bens irredutivelmente sociais. In: _____. Argumentos filosóficos. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 143-161.

_____. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: _____. Argumentos filosóficos. p. 197-220.

_____. Multiculturalismo. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. Multiculturalism: Examining the politics of recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994.

TAVOILLOT, Piere-Henri. Fundação democrática e autocrítica liberal: Sieyès e Constant. RENAUT, Alain (Director). História da filosofia política. Lisboa: Instituto Piaget, 2002, v. 4 (As críticas da modernidade política). p. 83-106.

TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América. Trad. de Neil R. da Silva. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962.

TOURAINÉ, Alan. O que é a democracia? Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1996.

WALZER, Michael. Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad. 2. ed. Trad. Heriberto Rubio. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

WEFFORT, Francisco C. (org.). Os clássicos da política. Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx. São Paulo: Ática, 1989, v. 2.

VERDÚ, Pablo Lucas. O sentimento constitucional: aproximação ao estudo do sentir constitucional como de integração política. Trad. Agassiz Almeida Filho. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

VICENTE, Montserrat Cots. Crisis de las humanidades, crisis del canon. Mil Seiscientos Dieciséis, Sociedade Española de Literatura General y Comparada. Anuario 2006, v. XI, p. 253-260.

VIROLI, Maurizio. Maciavelli and the republican idea of politics. In: BOCK, Gisela; SKINNER, Quentin; VIROLI, Maurizio. Machiavelli and republicanism. New York: Cambridge University Press, 1999. p. 143-171.

_____. Republicanism. New York: Hill and Wang, 2002.