

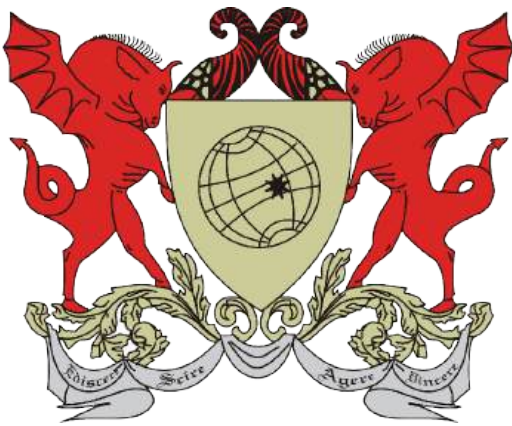
HISTÓRIA DAS IDEIAS POLÍTICAS

Daniela Rezende



Curso de Licenciatura
em História





Universidade Federal de Viçosa

Reitora

Nilda de Fátima Ferreira Soares

Vice-Reitor

Demetrius David da Silva



cead

Coordenadoria de
Educação Aberta e a Distância

Diretor

Frederico Vieira Passos

*Prédio CEE, Avenida PH Rolfs s/n
Campus Universitário, 36570-000, Viçosa/MG
Telefone: (31) 3899 2858 | Fax: (31) 3899 3352*



**Ficha catalográfica preparada pela Seção de Catalogação e
Classificação da Biblioteca Central da UFV**

R467h
2012

Rezende, Daniela Leandro, 1981-
História das idéias políticas / Daniela Leandro Rezende.
– Viçosa, MG : UFV/CEAD, 2012.
58p. : il. ; 29cm. (Conhecimento ; ISSN 2179-1732 ; n.16)

Livro eletrônico.
Bibliografia: p. 57.

1. Ciência política - História. I. Universidade Federal de
Viçosa. Coordenadoria de Educação Aberta e a Distância.
II. Título.

CDD 22. ed. 320.09

REZENDE, Daniela- **História das Ideias Políticas**. Viçosa, 2012.

Layout: Diogo Rodrigues

Editoração Eletrônica: Cibelih Hespanhol

Capa: Diogo Rodrigues

Revisão Final: João Batista Mota



SUMÁRIO

| | |
|-----------|-----------------------------------|
| 6 | APRESENTAÇÃO |
| 7 | CAPÍTULO 1 |
| 13 | CAPÍTULO 2 |
| 23 | CAPÍTULO 3 |
| 31 | CAPÍTULO 4 |
| 37 | CAPÍTULO 5 |
| 42 | CAPÍTULO 6 |
| 47 | CAPÍTULO 7 |
| 51 | CAPÍTULO 8 |
| 57 | REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS |



Apresentação

Modo de usar

Querido (a) estudante, esta apostila foi elaborada para o curso de Licenciatura em História a distância, oferecido pela Universidade Federal de Viçosa. Esta disciplina apresenta alguns conceitos centrais no campo da Teoria Política, a partir de autores considerados clássicos.

O texto desenvolvido aqui é informal, porque seu objetivo é introduzir o pensamento desses autores e instigar o seu desejo de conhecer mais a fundo cada um deles. Para tanto, é indispensável a leitura dos textos indicados no programa do curso. Ademais, apenas compilamos as ideias centrais apresentadas nas referências indicadas ao final da apostila.

Assim, a apostila ora apresentada não substitui, absolutamente, a bibliografia de referência da disciplina. Também há no texto menção a artigos, livros e autores, bem como a indicação de filmes que podem ajudar na compreensão e contextualização do conteúdo. Além de facilitar o aprendizado, esses recursos contribuem para o seu enriquecimento cultural, uma vez que a dimensão formativa deve ir além da transmissão de conteúdos e da apreensão de conceitos.

Dadas essas orientações, seja bem-vindo (a) à disciplina. Espero que possamos desenvolver um bom trabalho juntos!

O que é política?

Iniciamos a disciplina **História das Ideias Políticas** tratando de um tema especialmente relevante: o conceito de política. O objetivo desse capítulo é apresentar o conceito de política, relacionando-o ao contexto da Antiguidade Clássica, mais especificamente à democracia ateniense. Além disso, faremos uma reflexão a partir da comparação entre a experiência clássica e a política no mundo moderno.

Para começar, você já se perguntou o que é política?

Escutamos essa palavra cotidianamente. Como afirma Chauí (2000), ouvimos falar em política universitária, política da empresa, política do condomínio. Ou, então, utilizamos o conceito como um adjetivo, quando dissemos que “fulano” ou “beltrano” são pessoas políticas. Também uma forma muito comum de caracterizar a política é afirmar que ela é uma atividade de um grupo específico, os políticos profissionais, aqueles que elegemos periodicamente para formular leis e executar ações públicas. Por fim, ouvimos ainda uma concepção de política que a trata como atividade obscura, criminosa, suja. Nesse caso, a *política* seria quase *sinônima de corrupção*.

No primeiro caso, quando falamos da política de uma empresa ou de qualquer outra organização, estamos nos referindo a um conjunto de regras e princípios que orientam as atividades de um grupo específico de pessoas, sejam os dirigentes ou funcionários dessa organização, por exemplo.

Já quando caracterizamos um indivíduo como político, geralmente ressaltamos certas habilidades, como a capacidade de conversar, negociar e persuadir outras pessoas. Quanto à referência à política como atividade profissional, exercida por presidentes, senadores, deputados, nesse caso ela aparece como uma esfera de ação distante de nós, cidadãos, porque nossa participação seria exigida apenas de dois em dois anos, quando ocorrem eleições.

Qual será a relação entre essas percepções cotidianas sobre a política e o conceito de política? Se a política é uma coisa ruim, seria possível prescindir dela? Para que ela serve, afinal?

Essas perguntas serão respondidas ao longo da disciplina **História das Ideias Políticas**. Neste capítulo, faremos referência ao que consideramos, a partir das referências bibliográficas, ser a origem da atividade humana chamada política. Para tanto, faremos uma viagem até Atenas, na Grécia Antiga, precisamente até o século V a.C., período áureo da democracia ateniense. A partir daí, podemos perceber que a política já acompanha a humanidade há bastante tempo, não é mesmo?

Em Atenas, nesse período, foi criada uma forma inédita de se resolver os conflitos que emergiam entre os diferentes grupos sociais que compunham a cidade: comerciantes, artesãos, guerreiros, filósofos... Essa nova forma se baseava na fala e prescindia do uso de força bruta. Os atenienses criaram, pois, procedimentos e instituições para resolver disputas que envolviam toda a coletividade, sem que fosse necessário recorrer à violência. Ali, os debates que diziam respeito à vida coletiva eram resolvidos por meio do debate, da troca de argumentos.

É por isso que a fala está diretamente relacionada à política, como afirma



Hannah Arendt (2004). Para essa filósofa, a política surge entre os homens e permite que eles apresentem suas ideias e opiniões ao mundo, por meio da fala. A capacidade de falar coloca os seres humanos com condição de igualdade: todos podem se manifestar.

A política seria, para essa autora, a atividade humana fundamental que distingue os homens dos animais. O ato de falar e de se abrir à fala dos demais é o fundamento da política, que se baseia, portanto, na pluralidade de perspectivas que levará à construção de uma perspectiva comum, coletiva, pública. A política diz respeito a esse mundo comum, compartilhado pelos homens.



Hannah Arendt (1906-1975), filósofa alemã de origem judaica, assume a nacionalidade estadunidense em 1951, em virtude da emergência do nazismo na Alemanha. Dedicou-se ao estudo da política, desenvolvendo uma interpretação autoral dos filósofos clássicos. Considera a política atividade humana fundamental, relacionada à fundação da vida comum. Esse tema é desenvolvido em diversas obras, destacando-se entre elas *A condição humana* e *Da revolução*. Também se dedica ao estudo do fenômeno totalitário em sua obra *As origens do totalitarismo*.

Referência: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

Já temos, pois, uma definição mínima:

Política é uma atividade humana que se relaciona à resolução de conflitos e tomada de decisões a respeito de temas que envolvem toda a coletividade.

A política se relaciona, então, ao estabelecimento de princípios que organizam a vida coletiva, à fundação de uma sociedade, à escolha das regras que permitirão que os homens vivam juntos. A política seria, portanto, o fundamento da vida comum; sem ela, não seria possível viver em comunidade.

Você deve estar se perguntando se antes da experiência grega não existiam comunidades ou agrupamentos humanos. Por que a experiência ateniense é considerada o marco de emergência da política? Que inovações foram introduzidas nessa sociedade, no período em questão?

O historiador americano Moses Finley, importante pesquisador da política e economia no mundo antigo, argumenta que a "invenção da política" se relaciona à centralidade da participação popular na Grécia e Roma antigas, especificamente nos períodos democrático e republicano. Com relação aos gregos, no período democrático, a fonte da autoridade emanava da coletividade, ou seja, só deveriam ser consideradas as decisões resultantes da discussão aberta, seguida de votação.

Certamente, a ideia de governo precede a experiência ateniense. Em outras civilizações, já existiam regras e instituições para regular a vida em comunidade



e voltadas ao desempenho de funções militares e civis. Entretanto, o processo de criação de tais regras e instituições era diferente: elas tinham origem na autoridade de um chefe, cuja legitimidade se fundava na hereditariedade, na divindade ou na força militar. Era como se as regras independessem dos homens, criadas pela tradição ou pelo sobrenatural. Na democracia ateniense, as regras se fundavam na atividade dos próprios homens, na fala, na argumentação.

Outra questão importante relacionada à “invenção da política” é sua relação com as noções de público e publicidade. O fato de as decisões políticas serem tomadas pelo conjunto de cidadãos na Assembleia significava que tais decisões não eram secretas ou obscuras; elas eram resultado da argumentação pública e tanto o processo de debate como o resultado da votação eram conhecidos por todos. Esses eram soberanos, possuíam o poder para tomar decisões. A comunidade exercia poder total e o corpo soberano era livre quanto às decisões que tomava.

A votação que seguia o debate não tinha como objetivo selecionar representantes dos cidadãos, como ocorre hoje. A ideia de representação política não existia e a política era uma atividade que deveria ser exercida por todos os cidadãos. Para saber mais, veja o clássico texto de Hanna Pitkin, *O conceito de representação*. Esse conceito também será trabalhado na disciplina a partir da Aula 4.

Referência: PITKIN, Hanna F. “O conceito de representação”. In: CARDOSO, F.H.; MARTINS, C.E. (orgs.). *Política e Sociedade*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1979.

A esfera pública era, então, o reino da liberdade e da igualdade: os cidadãos eram livres para se manifestar e todos possuíam o direito de fazê-lo. As opiniões de todos tinham igual valor, independentemente de sua origem social, renda ou status. A política não dizia respeito às necessidades humanas, mas à liberdade. Ser livre significava tomar parte no processo de tomada de decisões, debater, deliberar e votar. A política referia-se não à sobrevivência ou à garantia da vida material, mas sim à boa vida, à felicidade. A política era um fim em si mesmo, uma forma de os homens se tornarem humanos, diferenciando-se dos animais.

A existência desse espaço público, que era o espaço da política, diferenciava-se do espaço privado da casa, da família e dos escravos. No mundo privado predominavam a hierarquia e a arbitrariedade; as decisões eram tomadas pelo chefe da família, o patriarca. As decisões tomadas por ele não eram fruto de discussão e votação, mas tinham como fonte a vontade do senhor, inquestionável. O mundo privado era marcado pela desigualdade e pelas necessidades, relacionadas à produção e à reprodução.

Finley (1998) afirma que, na prática, havia condicionantes à participação política, como a distância entre os agrupamentos rurais e o local da assembleia e a desigualdade de riquezas, que impediam que determinadas classes pudessem participar da política, porque precisavam se dedicar à garantia de sua subsistência, como agricultores e artesãos. Ademais, a cidadania era restrita aos homens nascidos em Atenas e proprietários. Mulheres, escravos e estrangeiros estavam excluídos da vida política.

No entanto, o autor lembra que o fato de haver rodízios nos cargos públicos, tempo de duração das reuniões, - limitado a um dia, no máximo - e a



concessão de subsídio diário a serviços prestados nos corpos administrativo e judicial representava incentivos à participação e poderia mitigar os efeitos da desigualdade. Também a existência de tais limites não invalidava a importância da política como criação humana e a centralidade da participação popular no processo de tomada de decisões.

A política nasceu, portanto, associada à participação popular e à necessidade de resolução pacífica de conflitos via argumentação. A instituição política fundamental, marcada por esses elementos, era a assembleia. Qualquer forma de resolução de disputas que utilizasse a violência como meio levaria ao desaparecimento da política, como os casos de guerra.

Após realizarmos essa “viagem no tempo”, podemos nos perguntar porque a política hoje parece ser algo tão diferente, ou porque temos a impressão de que o elemento da participação popular foi deixado de lado. Essas perguntas são muito relevantes e se relacionam a duas instituições que emergiram no mundo contemporâneo, o Estado e o governo representativo.

O Estado moderno é caracterizado por Max Weber como a existência do monopólio do uso da violência legítima, ou seja, uma instituição que pode recorrer à força como meio, de forma legítima, aceita pelos cidadãos. Aqui, a violência, considerada pelos gregos o oposto de política, passa a fazer parte dela. Importante frisar que a violência mencionada por Weber deve ser tida como último recurso e que a legitimidade exerce papel importante na garantia da dominação estatal.

Para Arendt, a emergência do Estado moderno colocaria em questão a política e a capacidade dos indivíduos de resolverem seus conflitos de forma argumentativa. Também a centralidade do Estado moderno insere na política uma dimensão estratégica, ligada à ideia de dominação: a política seria um meio para se alcançar algum objetivo, seja ele a conquista de territórios, riquezas ou as eleições, apenas para citar alguns exemplos. A política deixa de ser um fim em si, de se voltar à felicidade, mas se relaciona a um jogo de soma zero, em que alguns ganham e outros perdem.

Pode-se dizer, sinteticamente, que os gregos e filósofos, como Hannah Arendt, ressaltam a dimensão horizontal da política, relacionada à formação de um espaço público, compartilhado por todos, em que todos ganham ao participar. A política é sinônimo de felicidade, boa vida, pluralidade... O poder surge entre os homens, da comunicação entre eles. Já teóricos como Weber (2008) enfatizam o caráter vertical da política, marcada pela noção de poder como dominação, em que a força aparece como instrumento da política. Pode-se dizer que ambas as perspectivas estão corretas, mas ressaltam aspectos distintos do mesmo fenômeno. De qualquer forma, é preciso lembrar que a política não se resume ao Estado, sendo exercida também em movimentos sociais, associações, fóruns, quer dizer, em qualquer espaço ou atividade em que os indivíduos se reúnam para tratar de temas e problemas comuns.


No ensaio *A política como vocação*, Max Weber apresenta sua caracterização de poder como dominação, elemento central da política moderna. Aqui, encontramos também o conceito de Estado definido pelo autor, além de análises sobre os partidos políticos na modernidade e sobre a relação entre ética e política.

Um clássico das Ciências Sociais, importante referência para aqueles que se dedicam ao estudo da política.

Referência: WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2008.

Com relação ao governo representativo, esse é caracterizado pela existência de representantes responsáveis pela tomada de decisões políticas. Nos primórdios do governo representativo, a elite governante era selecionada com base em critérios meritocráticos, ou seja, os representantes eram cidadãos notáveis, indivíduos que se destacavam dos demais por sua reputação. O sufrágio era limitado e os partidos funcionavam como clubes de elite.

Com a ampliação do sufrágio e sua posterior universalização, os partidos políticos assumiram a função de canalizadores das opiniões e interesses dos diversos grupos sociais. Os representantes expressavam, nessa etapa, os interesses de classes ou grupos específicos: trabalhadores, empresários, agricultores. Assim, a garantia de sufrágio universal levou à substituição do critério meritocrático pelo critério democrático: todos os cidadãos podiam expressar seus interesses e escolher os representantes. A legitimidade desses não residia no fato de serem notáveis, mas na soberania popular exercida por meio do voto.



Para saber mais sobre o conceito de governo representativo e seu desenvolvimento, recomendamos a leitura do texto *As metamorfoses do governo representativo*, de Bernard Manin, disponível no endereço: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_29/rbcs29_01.htm

As eleições emergem como importante mecanismo de seleção dos representantes e como procedimento que permite a participação de amplo contingente de cidadãos. A participação política passa a ser mediada, indireta, uma vez que os cidadãos não participam diretamente da tomada de decisões políticas; eles escolhem aqueles representantes que consideram aptos a fazê-lo. Isso implica em que apenas uma parcela de tempo é dedicado à política, podendo os indivíduos se dedicarem a suas vidas privadas, que passa a ser considerada o reino da liberdade. Assim, em sociedades complexas e constituídas por grandes populações, a participação direta passa a ser considerada inviável.

As concepções de política e de liberdade sofrem grandes modificações ao longo do tempo. O texto *A liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos*, do liberal francês Benjamin Constant, contrasta brilhantemente essas duas perspectivas mencionadas acima. Vale a pena ler ;)

Tais mudanças não implicam na supressão da política, mas dizem respeito



a transformações em curso na sociedade, nas formas de os indivíduos se relacionarem e resolverem seus conflitos. Nossa ênfase recaiu na perspectiva dos antigos sobre política, a partir da tese de Finley (1998) sobre a “invenção da política”. O argumento do autor será retomado no próximo capítulo, que terá como foco o conceito de democracia.



Fonte: <http://olhardedescoberta.files.wordpress.com/2010/10/mafalda34511.jpg>

Para pensar:

Por que política é um “palavrão”? O que é política, afinal?

O surgimento da democracia e seus desafios contemporâneos

Voltaremos à sociedade ateniense com o objetivo de apresentar e discutir o conceito de democracia, tendo como referência o argumento de Platão e Aristóteles sobre essa forma de governo. Por fim, faremos um balanço do conceito, comparando as reflexões clássicas com o *status* da democracia na atualidade.

Para começar, trataremos do elemento central da democracia ateniense, segundo Moses Finley (1997): a participação popular. Segundo o autor, a assembleia era a autoridade governativa fundamental e qualquer cidadão que desejasse dela participar poderia fazê-lo, apresentando argumentos e propostas, deliberando sobre elas e votando.

Havia ainda dois conselhos: o do Aerópago e o dos Quinhentos. O primeiro era composto por aristocratas e exercia a função de tribunal, responsável pelo julgamento de crimes. O segundo era composto por cidadãos com mais de 30 anos, de todas as partes de Atenas, uma vez que deveria considerar a composição geográfica da cidade. O mandato durava apenas um ano e cada cidadão poderia ser conselheiro por apenas dois mandatos.

Finalmente, havia os magistrados, escolhidos por sorteio para desempenhar suas funções, que se assemelhavam a funções administrativas, por um ano, ao longo de sua vida. Assim, a atuação no Conselho dos Quinhentos e no “corpo administrativo” da Cidade estava aberta a todos os cidadãos, uma vez que a seleção era realizada por sorteio e os mandatos compreendiam curto período de tempo, o que ampliava as chances de participação.

Apesar da existência de tais instituições, Finley (1997) faz uma avaliação do grau efetivo de participação na democracia ateniense e considera que havia elevado número de cidadãos apáticos, ou seja, desinteressados nas questões políticas, mantendo-se alheios ou distantes da vida pública. Entretanto, o autor afirma que questões centrais para a Cidade, como a decisão sobre guerras, eram acolhidas com interesse, além do fato de que a duração da assembleia era de apenas um dia, o que permitia a participação de cidadãos de todos os grupos, inclusive camponeses.

Além disso, como o princípio da ocupação de Argos era rotativo e não representativo, a grande número de cidadãos era dada a oportunidade de participar da vida pública. Como não havia burocracia, ou seja, um corpo de funcionários do Estado, ou partidos políticos que atuassem como canalizadores e representantes dos interesses dos diversos grupos sociais, era necessário que cada cidadão participasse diretamente do processo de tomada de decisões.

O autor menciona ainda que a sociedade ateniense era composta por vigorosa sociabilidade: os atenienses se encontravam nos mercados, festividades, praças, pertenciam a grupos informais, em que discutiam as novidades e temas mais calorosos, em um processo de contínua educação política, seja no campo ou na



cidade. Existiam múltiplos fóruns onde se podia discutir e adquirir conhecimentos sobre política.

Entretanto, se o elemento da participação popular é considerado por Finley o coração da democracia ateniense, esse mesmo elemento era visto com extrema desconfiança por Platão, importante filósofo grego que dedicou parte de sua obra ao estudo da política. Nos diálogos que compõem *A República*, Platão se dedica à definição de justiça, perseguida com afincos por Sócrates e seus interlocutores, e fundamento da comunidade política ideal.

Segundo Chauí (2002), as principais contribuições de Platão para o estudo da história das ideias política são: a construção de uma tipologia das formas de governo, ideia de que a política é uma ciência que deve orientar a prática política para a sua finalidade, que é o exercício da justiça, considerando que a vida política é superior à vida privada.

No diálogo Político ou da realeza, Platão compara a política à tecelagem, capaz de separar os fios, ou seja, os diversos grupos sociais, interesses e habilidades e uni-los de forma harmônica. O político seria responsável pelo "entretimento dos caracteres de indivíduos controlados e corajosos na ocasião em que a ciência régia os uniu mediante a amizade e o sentimento solidário numa vida comum; e tendo completado o mais magnífico e melhor dos tecidos, ele traja todos os habitantes do Estado - tanto escravos quanto homens livres -, conserva-os juntos graças a esse tecido e, nada omitindo que deva estar presente numa cidade feliz, governa-os e por eles zela."

(PLATÃO. "Político ou da realeza. In: PLATÃO. Diálogos IV. Bauru, São Paulo: EDIPRO, 2009. pag. 79.)

A análise de Platão sobre a democracia é grandemente influenciada pela morte de Sócrates, seu mestre. Em *Apologia de Sócrates*, o filósofo descreve a condenação e morte de seu mestre, cuja responsável é a democracia ateniense, forma de governo corrompida e injusta, em que as decisões políticas são deixadas a cargo de homens comuns, preocupados com seus interesses e não com a realização da justiça ou do bem comum.



Para conhecer pouco mais sobre a história de Sócrates por meio do cinema, assista ao filme *Sócrates*, de Roberto Rossellini, produzido em 1974.

A democracia seria sinônimo de anarquia, um governo sem lei e sem virtude, no qual reinariam a desordem e os vícios. O poder era colocado nas mãos de indivíduos despreparados, que não possuíam o conhecimento necessário para tomar decisões políticas e que desconheciam a justiça, a verdade, o bem. Para governar era preciso, como vimos, dominar a ciência da política, tarefa ao alcance de poucos indivíduos.

A melhor forma de governo ou a comunidade política ideal seria aquela na

qual os filósofos governariam e os demais grupos sociais exerceriam as funções adequadas a suas aptidões: os agricultores e comerciantes seriam responsáveis pela subsistência dos cidadãos e os guerreiros pela defesa da Cidade. Deve reinar, portanto, a ordem e a hierarquia, baseadas não na riqueza, mas no conhecimento. Caso essa ordem não fosse respeitada, a Cidade viveria uma situação de corrupção: se a classe econômica (agricultores e comerciantes) governasse, seu objetivo seria a busca de luxo, enriquecimento e prazeres, uma vez que o sentimento característico dessa classe é o apetite. Caso o governo ficasse a cargo da classe militar, estimularia guerras, uma vez que essa classe é movida pela coragem. Assim, a única classe apta a realizar o bom governo, baseado na razão, seja a classe dos filósofos.

Observe como é possível fazer uma analogia entre a hierarquia existente na Cidade justa e o corpo humano: na primeira, os filósofos governariam, tendo como fundamento de seu governo a razão – que pode ser representada pela cabeça. A classe econômica seria representada pelo ventre e os guerreiros pelo torso, ambos inferiores à cabeça e por ela comandados.

Esses seriam indivíduos sábios e virtuosos, conhecedores da ciência da política, portadores de senso de justiça e aptos a governar. A Cidade perfeita, pois, seria a Cidade governada pelos filósofos e pela razão, em que a justiça e o bem comum prevaleceriam. A política se encontra, para Platão, submetida à filosofia, ou seja, essa não é uma atividade ao alcance de qualquer cidadão, mas deve estar a cargo dos únicos efetivamente preparados para realizarem tal atividade. Não há nessa Cidade espaço para o conflito, visto pelo filósofo como sinônimo de desordem.

O Mito da caverna

O *Mito da caverna*, apresentado no Livro VII de *A República*, pode ser utilizado para entendermos a diferença que existe entre o filósofo, aquele que sai da caverna, e os homens comuns. Também esse mito é considerado uma alegoria que trata da morte de Sócrates, um sábio, executado pelos homens da caverna que governavam à época da democracia ateniense. Abaixo, reproduzimos um trecho do mito:

SÓCRATES – Figura-te agora o estado da natureza humana, em relação à ciência e à ignorância, sob a forma alegórica que passo a fazer. Imagina os homens encerrados em morada subterrânea e cavernosa que dá entrada livre à luz em toda extensão. Aí, desde a infância, têm os homens o pescoço e as pernas presos de modo que permanecem imóveis e só veem os objetos que lhes estão diante. Presos pelas cadeias, não podem voltar o rosto. Atrás deles, a certa distância e altura, um fogo cuja luz os alumia; entre o fogo e os cativos imagina um caminho escarpado, ao longo do qual um pequeno muro parecido com os tabiques que os pelotiqueiros põem entre si e os espectadores para ocultar-lhes as molas dos bonecos maravilhosos que lhes exibem.

GLAUCO - Imagino tudo isso.



SÓCRATES - Supõe ainda homens que passam ao longo deste muro, com figuras e objetos que se elevam acima dele, figuras de homens e animais de toda a espécie, talhados em pedra ou madeira. Entre os que carregam tais objetos, uns se entretêm em conversa, outros guardam em silêncio.

GLAUCO - Similar quadro e não menos singulares cativos!

SÓCRATES - Pois são nossa imagem perfeita. Mas, dize-me: assim colocados, poderão ver de si mesmos e de seus companheiros algo mais que as sombras projetadas, à claridade do fogo, na parede que lhes fica frente?

GLAUCO - Não, uma vez que são forçados a ter imóvel a cabeça durante toda a vida.

SÓCRATES - E dos objetos que lhes ficam por detrás, poderão ver outra coisa que não as sombras?

GLAUCO - Não.

SÓCRATES - Ora, supondo-se que pudessem conversar, não te parece que, ao falar das sombras que veem, lhes dariam os nomes que elas representam?

GLAUCO - Sem dúvida.

SÓCRATES - E, se, no fundo da caverna, um eco lhes repetisse as palavras dos que passam, não julgariam certo que os sons fossem articulados pelas sombras dos objetos?

GLAUCO - Claro que sim.

SÓCRATES - Em suma, não criam que houvesse nada de real e verdadeiro fora das figuras que desfilaram.

GLAUCO - Necessariamente.

SÓCRATES - Vejamos agora o que aconteceria, se se livrassem a um tempo das cadeias e do erro em que laboravam. Imaginemos um destes cativos desatado, obrigado a levantar-se de repente, a volver a cabeça, a andar, a olhar firmemente para a luz. Não poderia fazer tudo isso sem grande pena; a luz, sobre ser-lhe dolorosa, o deslumbraria, impedindo-lhe de discernir os objetos cuja sombra antes via. Que te parece agora que ele responderia a quem lhe dissesse que até então só havia visto fantasmas, porém que agora, mais perto da realidade e voltado para objetos mais reais, via com mais perfeição? Supõe agora que, apontando-lhe alguém as figuras que lhe desfilavam ante os olhos, o obrigasse a dizer o que eram. Não te parece que, na sua grande confusão, se persuadiria de que o que antes via era mais real e verdadeiro que os objetos ora contemplados?

GLAUCO - Sem dúvida nenhuma.

SÓCRATES - Obrigado a fitar o fogo, não desviaria os olhos doloridos para as sombras que poderia ver sem dor? Não as consideraria realmente mais visíveis que os objetos ora mostrados?

GLAUCO - Certamente.

SÓCRATES - Se o tirassem depois dali, fazendo-o subir pelo caminho áspero e escarpado, para só o liberar quando estivesse lá fora, à plena luz do sol, não é de crer que daria gritos lamentosos e brados de cólera? Chegando à luz do dia, olhos deslumbrados pelo esplendor ambiente, ser-lhe ia possível discernir os objetos que o comum dos homens tem por serem reais?



GLAUCO - A princípio nada veria.

SÓCRATES - Precisaria de algum tempo para se fazer à claridade da região superior. Primeiramente, só discerniria bem as sombras, depois, as imagens dos homens e outros seres refletidos nas águas; finalmente, erguendo os olhos para a lua e as estrelas, contemplaria mais facilmente os astros da noite que o pleno resplendor do dia.

GLAUCO - Não há dúvida.

SÓCRATES - Mas, ao cabo de tudo, estaria, decerto, em estado de ver o próprio sol, primeiro refletido na água e nos outros objetos, depois visto em si mesmo e no seu próprio lugar, tal qual é.

GLAUCO - Fora de dúvida.

SÓCRATES - Refletindo depois sobre a natureza deste astro, compreenderia que é o que produz as estações e o ano, o que tudo governa no mundo visível e, de certo modo, a causa de tudo o que ele e seus companheiros viam na caverna.

GLAUCO - É claro que gradualmente chegaria a todas essas conclusões.

SÓCRATES - Recordando-se então de sua primeira morada, de seus companheiros de escravidão e da ideia que lá se tinha da sabedoria, não se daria os parabéns pela mudança sofrida, lamentando ao mesmo tempo a sorte dos que lá ficaram?

GLAUCO - Evidentemente.

SÓCRATES - Se na caverna houvesse elogios, honras e recompensas para quem melhor e mais prontamente distinguisse a sombra dos objetos, que se recordasse com mais precisão dos que precediam, seguiam ou marchavam juntos, sendo, por isso mesmo, o mais hábil em lhes predizer a aparição, cuidas que o homem de que falamos tivesse inveja dos que no cativeiro eram os mais poderosos e honrados? Não preferiria mil vezes, como o herói de Homero, levar a vida de um pobre lavrador e sofrer tudo no mundo a voltar às primeiras ilusões e viver a vida que antes vivia?

GLAUCO - Não há dúvida de que suportaria toda a espécie de sofrimentos de preferência a viver da maneira antiga.

SÓCRATES - Atenção ainda para este ponto. Supõe que nosso homem volte ainda para a caverna e vá assentar-se em seu primitivo lugar. Nesta passagem súbita da pura luz à obscuridade, não lhe ficariam os olhos como submersos em trevas?

GLAUCO - Certamente.

SÓCRATES - Se, enquanto tivesse a vista confusa -- porque bastante tempo se passaria antes que os olhos se afizessem de novo à obscuridade - tivesse ele de dar opinião sobre as sombras e a este respeito entrasse em discussão com os companheiros ainda presos em cadeias, não é certo que os faria rir? Não lhe diriam que, por ter subido à região superior, cegara, que não valera a pena o esforço, e que assim, se alguém quisesse fazer com eles o mesmo e dar-lhes a liberdade, mereceria ser agarrado e morto?

GLAUCO - Por certo que o fariam.

SÓCRATES - Pois agora, meu caro Glauco, é só aplicar com toda a exatidão esta imagem da caverna a tudo o que antes havíamos dito. O antro subterrâneo é o mundo visível. O fogo que o ilumina é a luz do sol. O cativo que sobe à região superior e a contempla é a alma



que se eleva ao mundo inteligível. Ou, antes, já que o queres saber, é este, pelo menos, o meu modo de pensar, que só Deus sabe se é verdadeiro. Quanto a mim, a coisa é como passo a dizer-te. Nos extremos limites do mundo inteligível está a ideia do bem, a qual só com muito esforço se pode conhecer, mas que, conhecida, se impõe à razão como causa universal de tudo o que é belo e bom, criadora da luz e do sol no mundo visível, autora da inteligência e da verdade no mundo invisível, e sobre a qual, por isso mesmo, cumpre ter os olhos fixos para agir com sabedoria nos negócios particulares e públicos.

(Extraído de: http://www.marculus.net/textos/platao_o_mito_da_caverna.pdf)

Aristóteles, filósofo grego que foi discípulo de Platão, rompeu com várias ideias de seu mestre, considerando que, em vez de imaginar um regime ideal, seria necessário avaliar as formas de governo existentes em sua relação com as características econômicas, geográficas e populacionais das diversas sociedades. Nesse sentido, não seria possível afirmar a existência de um regime ideal, mas de regimes apropriados a determinados tipos de sociedades.

Partindo desse pressuposto, Aristóteles dedicou parte de sua obra ao estudo das Constituições existentes, empreendimento do qual conhecemos apenas a análise da Constituição de Atenas. Apesar da ruptura com as ideias platônicas, Aristóteles defendeu, como seu mestre, que a política era uma atividade humana relacionada às noções de justiça e bem comum. Ademais, o filósofo desenvolveu uma tipologia das formas de governo, da qual trataremos adiante.

É de Aristóteles a famosa máxima de que o homem é um animal político, o que significa que o homem só realizaria sua verdadeira natureza ao participar da vida coletiva, da Cidade, a qual seria anterior e superior aos indivíduos, assim como o todo é anterior e superior às partes, o que indica que o filósofo adota uma concepção orgânica da sociedade. Essa funcionaria como um organismo, em que as partes apenas fariam sentido enquanto inseridas no todo: assim como os órgãos sozinhos, separados não teriam função ou importância, os indivíduos só se realizariam quando fizessem parte de uma comunidade política. Não existe a figura do indivíduo isolado, atomizado; o que existe são partes do todo.

Nesse sentido, a concepção aristotélica afirmava que o indivíduo já nascia como parte de uma coletividade, a família. O conjunto de famílias formava o clã e o conjunto de clãs formava a Cidade. Entretanto, apesar de afirmar que o Estado se originava a partir da família, Aristóteles distinguia a vida doméstica da vida política. A primeira seria o espaço da casa, da produção e da reprodução; as relações sociais são marcadas pela desigualdade e pela hierarquia e a vontade do senhor deveria ser executada sem questionamentos.

A esfera doméstica, privada, seria o reino da necessidade, da sobrevivência. Já a vida política se desenvolve no espaço público, em que os homens, como cidadãos, seriam livres e iguais. A política era, pois, o reino da liberdade e da felicidade; não se fazia política para se realizar algum fim; ela seria um fim em si: ao participar, os cidadãos afirmavam sua liberdade e poderiam definir os rumos da coletividade.



Uma das grandes contribuições desse filósofo foi, como dissemos, o estudo das Constituições, com o objetivo de criar uma tipologia das formas de governo, que considerava dois critérios de classificação: o número ou quantidade dos que governam e a qualidade dos governantes. Assim, além de diferenciar os governos em governo de um, de alguns ou de muitos, interessava a Aristóteles uma avaliação da forma como a autoridade é exercida, quer dizer, se os governantes eram virtuosos ou corrompidos, se prevaleceria a lei ou a vontade ou arbítrio. A tipologia pode ser sintetizada a partir do quadro abaixo:

| | Um só | Alguns | Muitos |
|------------|-----------|--------------|-------------------------------|
| Justo | Monarquia | Aristocracia | Governo popular / Politeia |
| Corrompido | Tiranía | Oligarquia | Democracia |

A democracia, como pode ser observado, é uma forma corrompida, em que prevalecem os interesses dos que governam, o povo, a despeito da lei e do bem comum. Aristóteles descreve quatro subtipos de democracia, da menos corrompida que seria a democracia rural até a mais corrompida, que seria a demagogia

Mais uma vez, pode-se afirmar que a democracia não era considerada pelos filósofos apresentados nesse capítulo como uma forma de governo boa, desejável; a democracia era representada, tanto por Platão como para Aristóteles, como uma forma de governo em que o povo ou os pobres, que constituíam a maioria da população, governavam para defender seus interesses e oprimir os demais grupos sociais, sem se importar com as noções de justiça e bem comum.

Segundo Aristóteles, o melhor regime era o governo popular ou Politeia, uma vez que garantia o equilíbrio, sinônimo de justiça. Para Aristóteles, o governo popular unia a força de dois regimes degenerados, a democracia e a oligarquia, constituindo-se como um governo da classe média, o que garantia que não haveria opressão nem dos pobres, nem dos ricos. A realização dessa forma de governo pressupunha algumas condições, como a limitação da população residente, localização geográfica específica, autossuficiência. A Politeia seria uma espécie de governo popular no qual imperavam a lei e a justiça.



O quadro *A escola de Atenas*, de Rafael Sanzio, retrata filósofos gregos. No centro da pintura estão pintados Platão e Aristóteles. Se olharmos em detalhe, veremos que o último aponta para a Terra, enquanto seu mestre aponta para o céu, o que indica a ênfase do primeiro na dimensão ideal, abstrata ou inteligível, enquanto Aristóteles teria se orientado para o "mundo sensível".

(Fonte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/9/94/Sanzio_01.jpg/280px-Sanzio_01.jpg)

A partir do exposto, podemos fazer algumas reflexões sobre a democracia contemporânea. Qual a conexão entre o conceito clássico e a realidade atual? Observe a charge abaixo. Por que Mafalda ri da definição de democracia dada pelo dicionário?



Fonte: http://4.bp.blogspot.com/_JbuNca44N8Y/TC08IRKnPal/AAAAAAAAAc0/hKaly6REHQA/s1600/mafalda_-_democracia.jpg

Como vimos, Finley (1997) argumenta que o elemento central da democracia grega era a participação popular. Entretanto, filósofos como Platão e Aristóteles viam esse mesmo aspecto com desconfiança, uma vez que a participação popular poderia implicar em injustiça. E hoje, como esse elemento se apresenta?

De fato, a grande característica da democracia é garantir a participação política de diversos grupos e classes sociais. A ampliação do sufrágio universal representa um marco, permitindo a universalização da participação, inclusive em grandes sociedades. Entretanto, não se trata mais de participação direta, como na democracia grega, mas de uma participação indireta: os eleitores não tomam decisões, mas elegem representantes para fazê-lo. A democracia contemporânea é em grande medida uma democracia eleitoral. O princípio de ocupação de cargos públicos deixa de ser rotativo e passa a ser representativo: os governantes são escolhidos porque representam interesses sociais. Além disso, a figura do Estado pressupõe a existência de um corpo técnico-administrativo recrutado a partir de critérios universais, a burocracia. Tais transformações implicam no descumprimento de algumas promessas embutidas no conceito de democracia, como a garantia da participação popular, como afirma Bobbio (1994).

Inicialmente, consideramos que a democracia que emergiu a partir do século XVIII é a democracia liberal e representativa, fortemente marcada pelas ideias de autores liberais que veremos nos capítulos seguintes. Tais autores defendiam o argumento de que o indivíduo era o elemento central da política e que antecedia a existência do Estado. Esse deveria existir para garantir direitos e liberdades individuais: a comunidade política passaria a ser considerada criação dos indivíduos. A noção aristotélica de “animal político” cedeu lugar à concepção *jusnaturalista* (ver capítulo 4) de que indivíduos em determinadas condições decidem fundar o Estado. Assim, a comunidade política não seria natural, fruto da própria natureza do homem, mas uma artificialidade. Essa inversão é a



primeira das promessas não cumpridas da democracia, segundo Bobbio (1986).

Se a comunidade política perdesse precedência, o “bem comum” deixaria de ser o objetivo final da democracia. O argumento que se apresentava era de que em sociedades complexas e heterogêneas seria extremamente difícil e, em certa medida, até autoritário definir o que seria bom para todos. Cada um saberia o que é melhor para si e o Estado deveria permitir, considerando certos limites, que cada indivíduo perseguisse sua própria felicidade. A busca da felicidade não dizia respeito mais à vida política, mas sim à vida privada, às relações íntimas, ao trabalho.

Assim, a emergência da representação política permitiu que a maioria dos indivíduos pudesse se dedicar à sua vida privada e apenas uma minoria, a elite política, ficaria responsável pelas decisões políticas. Essa elite não representaria o “bem comum”, mas sim interesses de grupos específicos, como latifundiários, trabalhadores, evangélicos, militares, empresários, etc. Não é por meio desses interesses que se organizam frentes parlamentares? Você já prestou atenção nesse fato ao ouvir o noticiário político? Não se fala mais em boa vida, bem comum, felicidade; a política trata de interesses. Essa é outra das promessas não cumpridas.

A emergência de uma elite política, como dissemos, representa, segundo Bobbio (1994), uma oligarquização da democracia, uma vez que pressupõe que há indivíduos mais aptos a governar, porque possuem acesso a recursos limitados à maioria dos cidadãos: tempo, dinheiro, educação, *status*.... Assim, a participação no processo de tomada de decisões é limitada e a política passa a ser uma atividade secundária, desimportante, relegada apenas à seleção das elites políticas. Temos aqui mais promessas não cumpridas.

Além disso, a existência de uma burocracia altamente especializada, que termina por compor uma tecnocracia, é outra promessa não cumprida da democracia, já que, nesse caso, prevalece para se tomar decisões não a transparência ou publicidade, um dos fundamentos da política, mas sim o princípio da eficiência ou o conhecimento técnico.

Por fim, Bobbio afirma que a última promessa não cumprida diz respeito ao ideal do cidadão educado, virtuoso, pronto a participar da política. Cada vez mais se destaca, segundo o autor, a figura do cidadão apático, que opta por não participar da política: não vota, não participa de discussões não se informa; prefere não se envolver. A partir do conhecimento dessas promessas não cumpridas, podemos entender a reação de Mafalda ante a definição de democracia, não é mesmo?

Retomaremos a discussão sobre democracia no fim da apostila, especificamente com as contribuições de John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville. Antes disso, temos um longo (e prazeroso) caminho a percorrer, que nos auxiliará na compreensão dessa metamorfose da política e da democracia, dos gregos até a modernidade.

SAIBA MAIS:

Para aprofundar seus conhecimentos sobre a filosofia grega, sugerimos que você assista às conferências da Professora Marilena Chauí sobre o tema, reunidas sob o título *Introdução à filosofia grega - O século de Péricles* (três vídeos) e *Introdução à filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles* (quatro vídeos). As aulas estão disponíveis para *download* em: http://200.244.52.177/embratel/main/mediaview/freetextsearch/view_changed

Nicolau Maquiavel - o Príncipe e a República


Nicolau Maquiavel foi um cidadão florentino que durante toda a sua vida se dedicou à política, seja como ciência ou atividade profissional, uma vez que até 1512 o autor foi uma espécie de embaixador de Florença. Com a ascensão dos Médici, perdeu suas funções e teve de se retirar de sua cidade natal, recolhendo-se em uma propriedade rural em San Cassiano, onde escreveu a sua obra mais conhecida: *O Príncipe*.

Antes, porém, de nos dedicarmos a essa importante e polêmica obra, apresentaremos algumas contribuições do autor para o pensamento político, que podem ser consideradas pontos de partida para a compreensão do argumento desenvolvido em *O Príncipe*. Para tanto, vamos nos deslocar para a Itália do século XV, tempo em que florescia o Humanismo Cívico, corrente de pensamento que exaltava autores clássicos, como Cícero e a república romana, especialmente a noção de política como liberdade, relacionada à participação.

SAIBA MAIS:

A revista Cult, em sua edição número 74, publicou um dossiê sobre Maquiavel, que conta com a colaboração de importantes pesquisadores, como o Professor Newton Bignotto, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais. A edição está disponível gratuitamente no seguinte endereço: <http://revistacult.uol.com.br/home/category/edicoes/74/> Boa leitura!

A Itália da época de Maquiavel ainda não existia como nação, sendo constituída por diversos estados, muito distintos em termos políticos, culturais e econômicos. A partir de 1494, as relações entre esses pequenos estados tornou-se conflituosa, a partir de ameaças de invasões e guerras. Tal contexto influenciou a obra *maquiaveliana*, uma vez que o autor tomou como “regra metodológica” a “verdade efetiva das coisas” (Sadek), ou seja, a realidade por ele observada, de forma sistemática. Isso significa que, para Maquiavel, o estudo da política não deveria partir de abstrações, de ideias, de conceitos, mas da vida política tal como ela se apresentava à observação do estudioso. A política deveria, pois, ser estudada como ela é e não como deveria ser.



Seu principal objeto de estudo é a comunidade política, mais especificamente a república, que mais tarde viria a ser chamada de Estado. Seu principal problema de investigação era como fundar e manter a comunidade política ou como criar e garantir a ordem.

Entretanto, a percepção de Maquiavel acerca da ordem o distanciava dos autores que o precederam e também dos humanistas cívicos, seus contemporâneos. Isso porque ele considerava que a política era uma atividade



humana e que a ordem não derivava da vontade divina, tampouco podendo ser estabelecida de forma natural. A ordem, para Maquiavel, era produto da ação consciente dos indivíduos ou dos atores políticos, particularmente de um ator político central, o príncipe. Ademais, Maquiavel não defendia que a ordem implicava em eliminação dos conflitos sociais, o que o distanciava dos humanistas cívicos; para ele, a ordem deveria significar a organização dos conflitos entre grupos sociais distintos, de forma a canalizar os diferentes interesses para a realização do bem comum.

Para construir, portanto, uma abordagem adequada dos fenômenos sociais, partindo da verdade efetiva das coisas, seria necessário estudar também os autores que o antecederam, de forma não a copiar ou imitar os feitos dos grandes homens e filósofos da Antiguidade, mas para que esses pudessem servir de inspiração para Maquiavel, que aprenderia com seus erros e acertos. Assim, o autor aliava a observação do contexto em que vivia ao conhecimento das obras dos antigos. Essa postura também lhe permitia manter um distanciamento dos fatos estudados, possibilitando que ele enxergasse mais que o cidadão comum e que o governante.



Desse modo, o estudo da História seria importante, porque poderia fornecer pistas para se superar as vicissitudes e limites relacionados à natureza humana, marcada, segundo Maquiavel, pelo egoísmo, pela satisfação de interesses e pelo desejo de dominar os demais.

Seria necessário estudar a História para identificar as estratégias capazes de mitigar os efeitos negativos da natureza humana, de forma a evitar a desagregação e a corrupção da comunidade política, enfatizando-se o fato de que a política seria o mecanismo mais adequado para se buscar a ordem, uma vez que ela é a forma pela qual os homens fundam o convívio coletivo e criam regras para organizar os conflitos.

Após essa breve introdução, passemos à obra *O Príncipe*. O livro foi dedicado a Lorenzo de Médici e seu último capítulo contém um apelo a que essa casa se ocupe da unificação da Itália. Maquiavel suplicou que se manifestasse um redentor do povo italiano, um príncipe. O autor ofereceu a Lorenzo de Médici o que tem de mais precioso, seus conhecimentos sobre a política, publicados na obra em questão.

Em *O Príncipe*, Maquiavel distingue duas formas de organização da comunidade política: a república e o principado. A análise da república será desenvolvida na obra *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*, também apresentada nesse capítulo.

O foco da obra *O Príncipe*, recai, pois, na formação dos principados, espécie de monarquia. A principal distinção entre o principado e a república diz respeito à relação entre instituições políticas e sociedade: a república é típica de sociedades equilibradas, em que o povo é virtuoso e acostumado à liberdade; já o principado é adequado quando há necessidade de se fundar ou refundar o Estado, quando há desintegração e disputa entre territórios, invasões externas ou corrupção.

Uma vez que trata do principado, a obra em foco apresenta sua tipologia, a relação entre boas leis e boas armas (existência de exército próprio), apenas para



mencionar alguns tópicos, uma vez que nossa ênfase recairá no papel atribuído ao príncipe e nas estratégias sugeridas por Maquiavel para que esse fosse bem-sucedido.

Diogo Pires Aurélio, em seu prefácio à tradução portuguesa de *O Príncipe* defende haver diversas interpretações possíveis para o argumento maquiaveliano. A interpretação que predominou após a publicação da obra, conhecida como antimachiavelianismo, condenava-a por oferecer uma perspectiva “maquiavélica” sobre o governante, o que justificava inclusive sua repreensão por diversos monarcas e pela Igreja. Essa interpretação pode ser encontrada ainda hoje nas conversas cotidianas, não é mesmo? Entretanto, hoje há uma interpretação que toma Maquiavel como um autor republicano, que nada tem de “maquiavélico”. Seguindo o argumento de autores como J.J. Rousseau, Hannah Arendt e Claude Lefort, Maquiavel teria escrito a obra não para o governante, mas para os governados, desvelando todas as estratégias do poder que, quando conhecidas pelo povo, permitia que esse agisse de forma a se resguardar da tirania. Essa última interpretação é a adotada nessa disciplina.

O príncipe bem-sucedido diferenciava-se do tirano, uma vez que seu grande objetivo era fundar ou refundar a comunidade política, eliminando a corrupção e garantindo a existência de boas leis e armas. Para isso, Maquiavel rompeu com o Humanismo Cívico, ao escrever uma obra em que o príncipe não era retratado como bom, puro, virtuoso, como faziam os livros conhecidos como “espelhos de príncipe”, típicas de seu tempo.

O autor rompeu também com o pensamento político medieval, ao defender que a política é uma atividade humana e que o governante não é um santo, tampouco a origem do seu poder é divina. Para Maquiavel, o verdadeiro príncipe não estava preocupado com a salvação de sua alma, mas com a comunidade política e, para salvá-la, seria capaz inclusive de incorrer em vícios e cometer pecados.

Nesse sentido, a obra *maquiaveliana* é escrita para o príncipe capaz de colocar a comunidade política acima de seus valores e interesses pessoais. O príncipe seria um ator político que pagava um preço altíssimo por se dedicar à política: ele abria mão de sua vida, de seus desejos, de sua alma, buscando apenas a glória e o reconhecimento que só poderiam ser alcançados, caso a comunidade política fosse instituída de forma ordenada, garantindo a paz e a liberdade. Por isso o príncipe não deveria ter receio de parecer cruel, impiedoso e mal; se a crueldade e a maldade significassem o bem da comunidade política, elas deveriam ser utilizadas por ele. No fim, não importava se o príncipe de fato era mal e cruel, mas se ele aparentava sê-lo e essa aparência, essa máscara, era uma estratégia política eficaz.



“Daí ser necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a se valer ou não disto segundo a necessidade. (...) Também não deverá importar-se de incorrer na infâmia dos vícios sem os quais lhe seria difícil conservar o estado porque, considerando tudo muito bem, se encontrará alguma coisa que parecerá virtú e, sendo praticada, levaria à ruína; enquanto uma outra que parecerá vício, quem a praticar poderá alcançar segurança e bem-estar (...) todo príncipe deve desejar ser considerado piedoso e não cruel; entretanto, devo adverti-lo para não usar mal esta piedade. (...) Um príncipe deverá portanto não se preocupar com a fama de cruel se desejar manter seus súditos unidos e obedientes”
(Maquiavel, 1993:72-74,78).

Para que isso ocorra, o príncipe deveria desenvolver uma “flexibilidade ética”, devendo ser bom quando necessário e bom se preciso. Ele não deveria se apegar a valores e virtudes, uma vez que teria que adequar suas ações ao que a situação exigia. Ele não se guiava, pois, por uma ética ou moral religiosas; a ética que valia na política era a ética do resultado.

Maquiavel afirmava que “(...) o que conta por fim são os resultados. Cuide, pois, o príncipe de vencer e manter o Estado: os meios serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo está sempre voltado para as aparências e para o resultado das coisas, e não há no mundo senão o vulgo”.
(Maquiavel, op.cit.:85,108).

Perceba que o autor não formula a máxima “os fins justificam os meios”. Para Maquiavel, só há uma finalidade que justifique a ação do príncipe: o bem da comunidade política.

Desse modo, a política não se pautava pela virtude, mas pela *virtù*, que é a capacidade de se adaptar ao contexto, a habilidade de saber agir de forma certa, na hora certa. A *virtù* exprimia uma habilidade de saber lidar com a contingência, com a fortuna, com o destino, no sentido de minimizar os danos causados pela má-sorte e potencializar os benefícios da boa sorte. Certamente, o príncipe não poderia prever o futuro e nem modificar seu destino, mas poderia extrair o melhor de cada situação se estivesse preparado e disposto a fazê-lo.

Além disso, príncipe deveria combinar as características da raposa, que é astuta, à força do leão. Isso quer dizer que o príncipe, ator político por excelência, deveria saber como obter e conservar seu poder, utilizando como principal recurso a força. O uso da força variaria de acordo com a situação, com a dinâmica social.

Entretanto, se a violência fosse indispensável à atividade política e à manutenção do poder, esse meio deveria ser controlado, calculado ou utilizado com prudência, pois possuía eficácia limitada e seu uso abusivo poderia transformar o príncipe em tirano. Assim, o príncipe deveria respeitar alguns valores, como a propriedade e a honra de seus súditos, devendo ser temido, mas não odiado, pois seu pior inimigo seria o ódio do povo.

Ele deveria, portanto, procurar ser reverenciado e estimado pelo povo, conquistar boa reputação, promover festas e dar atenção às diversas coletividades que estão sob seu domínio. Haveria também uma dose de carisma, já que o príncipe deveria ser reverenciado e respeitado. A principal diferença entre o príncipe e o tirano não estava no carisma, mas sim no uso controlado e calculado



da violência (príncipe) em oposição ao uso desmedido dela (tirano).

Como dissemos, a obra maquiaveliana permite diversas interpretações e hoje predomina a ideia de que Maquiavel é um autor republicano, que põe às claras as estratégias do poder, que só funcionariam para oprimir o povo, caso fossem veladas. Além disso, Maquiavel inova ao apresentar uma concepção de política e de ator político, separando essa esfera da religião. Assim, o autor dá um passo em direção ao pensamento político moderno.

No entanto, não rompe totalmente com os pensadores clássicos, uma vez que considera que a comunidade política é mais importante que os grupos sociais e indivíduos e que a finalidade principal da política e do príncipe é a garantia da vida coletiva e a glória relacionada à participação nos negócios públicos. É por isso que Sheldon Wolin (1994) afirma que Maquiavel é o último dos antigos e o primeiro dos modernos.

Passaremos, pois, às contribuições do autor presentes na obra *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*.

Tito Lívio foi um historiador romano que escreveu mais de uma centena de livros sobre a história de Roma, dos quais apenas alguns se salvaram. Maquiavel escreveu, entre 1513 e 1517, uma obra comentando seus dez primeiros livros. Seu objetivo é analisar a história da república romana para compreender de forma mais adequada o contexto político de Florença. Mais uma vez, serão retomados os temas apresentados no início desse capítulo, tal como a relação entre natureza humana e história, a importância das instituições republicanas e sua relação com os conflitos sociais, a análise da fundação e da refundação da cidade, a corrupção e a liberdade. A ênfase aqui recairá, diferentemente da obra *O Príncipe*, na forma republicana.

O Dicionário de Política apresenta a seguinte definição de república para os romanos: “Com *res publica* os romanos definiram a nova forma de organização do poder após a exclusão dos reis. É uma palavra nova para exprimir um conceito que corresponde, na cultura grega, a uma das muitas acepções do termo *politeia*, acepção que se afasta totalmente da antiga e tradicional tipologia das formas de governo. Com efeito, *res publica* quer por em relevo a coisa pública, a coisa do povo, o bem comum, a comunidade, enquanto que quem fala de monarquia, aristocracia, democracia realça o princípio do Governo (archia).”

(MATEUCCI, N. “República”. In: BOBBIO, N. et. al. Dicionário de Política. Brasília: Ed. UnB, 2008).

SAIBA MAIS:

A república romana serviu como importante fonte de inspiração para Maquiavel. Para conhecer mais sobre a leitura republicana da obra do autor, veja a publicação de autoria de Hannah Arendt e Merleau-Ponty disponível no link: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n55-56/a15n5556.pdf>. Se você quiser se aprofundar no tema, recomendamos ainda a leitura das obras de Newton Bignotto e Claude Lefort, apresentadas nas referências bibliográficas.

A relação entre natureza humana e história já foi apresentada anteriormente. A análise de Maquiavel sobre a História é a de que ela interage com a natureza humana, não havendo estabilidade ou imobilidade; a incerteza é, portanto, um fato. Para que, então, analisar o passado, uma vez que a História não se repete?



Segundo Maquiavel, é importante conhecer o que nos precedeu não para reproduzir os feitos do passado, mas para que sirvam de ensinamento. A citação apresentada ilustra o caráter imprevisível e contingencial da História:

“... Como não há nada que seja permanente entre os mortais, e nada é estável, é natural que as coisas melhorem ou piorem.” (Maquiavel, 1994, 40).

É preciso também conhecer a natureza - essa, sim, imutável -, para compreender como os homens interagem com os fatos e, dessa forma, indicar o melhor comportamento diante da incerteza, de forma a reduzir danos e potencializar benefícios advindos da fortuna. Assim, Maquiavel afirma que:

“...os que se dedicam a ler a história ficam limitados à satisfação de ver desfilar os acontecimentos sob os olhos sem procurar imitá-los, julgando tal imitação mais do que difícil, impossível. Como se o sol, o céu, os homens e os elementos não fossem os mesmos de outrora; como se a sua ordem, seu rumo e seu poder tivessem sido alterados.” (1994, 18)

É preciso, pois, combinar a análise dos fatos ao conhecimento do caráter dos homens se se quer compreender a política como atividade humana. Uma importante fonte de inspiração para o autor é a Roma Antiga, especificamente o período republicano (509 a.C. – 27 a.C.). Maquiavel classifica a República romana como uma espécie de governo misto, em que distintos grupos podiam participar da vida política: o povo tinha seu lugar na Assembleia, os grandes ocupavam postos no Senado e os Cônsules eram eleitos tanto pelo povo como pelos grandes. Tais instituições foram importantes para o fortalecimento da República, uma vez que garantiu a acomodação de interesses antagônicos, relacionados aos diversos grupos sociais que compunham a sociedade romana, o que evitou a opressão e submissão de um grupo ao outro:

“...Todos os legisladores conhecidos por sua sabedoria evitaram empregar exclusivamente qualquer uma delas, reconhecendo o vício de cada uma. Escolheram sempre um sistema de governo de que participavam todas, por julgá-lo mais sólido e estável: se o príncipe, os aristocratas e o povo governam em conjunto o Estado, podem com facilidade controlar-se mutuamente.” (Maquiavel, ANO, 37).

Destacam-se ainda, como importantes instituições republicanas, o direito de acusação pública, que evitava a criação e propagação de boatos e injúrias e a promessa ou juramento, que garantiam estabilidade aos acordos, apenas para citar alguns exemplos.

Além da centralidade das instituições republicanas, Maquiavel considerava que a força da República residia na desunião entre o povo e os grandes, ou no conflito entre esses grupos sociais. Nesse aspecto, explicita-se a ruptura do autor com relação aos pensadores clássicos, que consideravam que a comunidade política deveria ser bem ordenada e estável. Para Maquiavel, os homens eram movidos por seus interesses: os grandes queriam oprimir o povo, enquanto esse deseja não ser oprimido, ou seja, deseja ser livre. Era essa tensão entre grupos sociais antagônicos que os levaria a participar da política, forma de garantir leis que impeçam sua submissão. Nesse sentido, Maquiavel defendia que:

“...se a República romana tivesse sido mais pacífica, o resultado teria sido inconveniente: sua debilidade teria aumentado, e ela teria aumentado, e ela talvez ficasse impossibilitada de trilhar os caminhos da grandeza que mais tarde seguiu. De modo que, se os romanos tivessem querido preservar-se de tumultos, deixariam de ter todos os meios para desenvolver-se.” (1994).



As instituições republicanas apresentavam a virtude de canalizar os interesses de grupos para o bem comum, garantindo o envolvimento de todos os grupos sociais na política. A mobilização política garantia a promulgação de boas leis. Assim, pode-se afirmar que: “... **os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis e as boas leis dessas mesmas desordens [causadas pelos conflitos]**” (Maquiavel, 1994, página).

O tema da fundação também está presente nessa obra, assim como em *O Príncipe*, mas aqui se volta à forma republicana. O príncipe ou legislador exerce papel importante na fundação da comunidade política, a partir do estabelecimento de boas leis e da criação de um exército próprio. A citação abaixo deixa claro seu papel, retomando ainda alguns temas já apresentados, como a precedência conferida à comunidade política, face aos interesses privados, e o uso da violência como recurso político:

“Deste modo, o legislador sábio, animado do desejo exclusivo de servir não os seus interesses pessoais, mas os do público; de trabalhar não em favor dos próprio herdeiros, mas da pátria comum, não poupará esforços para reter em suas mãos toda a autoridade. E nenhum espírito esclarecido reprovará quem se tenha valido de uma ação extraordinária para instituir um reino ou uma república. Alguém pode ser acusado pelas ações que cometeu, e justificado pelos resultados destas. E quando o resultado for bom, como no exemplo de Rômulo, a justificação não faltará. Só devem ser reprovadas as ações cuja violência tem por objetivo destruir, em vez de reparar.”

Note-se a menção a Rômulo, fundador de Roma, e à noção de que o uso da violência se justificaria caso fosse realizado em prol da comunidade política. A violência usada para sua fundação será sempre bem empregada, considerada um feito extraordinário, digno de um herói. O fundador prudente deveria sempre atentar para os resultados de suas ações, utilizando-se dos meios disponíveis com prudência e sabedoria. Ou em outras palavras, deveria possuir *virtù*.

A fundação da cidade, entretanto, não se encerraria no momento constitucional, em que seriam definidos princípios fundamentais da vida comum ou com o estabelecimento de boas leis. A fundação deveria ser retomada sempre que possível e o bom legislador deveria estar atento a isso, incluindo entre as leis comemorações que remontassem ao momento fundacional e punições exemplares àqueles que desonrassem ou desrespeitassem a República. A fundação deveria ser sempre lembrada, mantendo-se viva na memória dos cidadãos.

Reviver a fundação seria também uma forma de se prevenir a emergência da corrupção, que ocorreria quando os interesses privados se sobrepusessem ao interesse público ou quando os benefícios de determinados grupos passassem a ser mais importantes que a manutenção da comunidade política. A corrupção poderia também estar relacionada ao governante ou ao povo. Segundo Maquiavel, um povo corrupto seria um problema mais grave que um governante corrupto:



“Para os romanos, foi uma grande felicidade que os seus reis tenham degenerado tão rapidamente que tenha sido possível expulsá-los antes que o mal penetrasse nas entranhas do Estado. Sua corrupção fez com que as numerosas desordens ocorridas em Roma fossem vantajosas, em vez de ter resultados funestos, pois as intenções dos cidadãos eram boas. De onde se conclui que, quando a massa do povo é sadia, as desordens e os tumultos não chegam a ser daninhos; mas quando está corrompida, mesmo as leis melhor ordenadas são impotentes – a menos que sejam manipuladas habilmente por uma personalidade vigorosa, respeitada pela sua autoridade, e que possa cortar o mal pela raiz.”

Se o povo é sadio, ou seja, virtuoso, basta depor o governante corrompido. Entretanto, se o povo é corrupto, é preciso contar com a figura de um príncipe virtuoso (no sentido de possuidor de *virtù*) e prudente. No entanto, a depender do grau de corrupção do povo, nem a ação do príncipe poderá ser bem-sucedida:

“Do que acabo de dizer, transparece a dificuldade, ou mesmo impossibilidade, de manter o governo republicano numa cidade corrompida ou de ali estabelecê-lo. De qualquer maneira, mais vale a monarquia do que o estado popular para assegurar que os indivíduos cuja insolência as leis não podem reprimir sejam julgados por uma autoridade real”.

Note que, aqui, é retomado o tema da relação entre as instituições políticas e a sociedade em que essas são estabelecidas: sociedades corrompidas e desordenadas requerem a ação de um príncipe, enquanto que sociedades em que o povo ama a liberdade constituem-se como repúblicas.

Assim, a ideia de liberdade associada à participação política está no cerne do conceito de república. O amor à liberdade é uma característica do povo. A consideração de que esse grupo social é guardião da liberdade não se relaciona à virtude ou à bondade, mas ao seu interesse em não ser oprimido:

“... Direi que se deve confiar sempre um tesouro àqueles que são menos ávidos de se apropriarem dele. Na verdade, se consideramos o alvo dos grandes e do povo, veremos nos primeiros a sede de dominação e no povo o desejo de não ser rebaixado e, por conseguinte, uma vontade mais firme de ser livre.”

As instituições políticas devem, portanto, garantir a liberdade através da institucionalização do conflito social, mobilizando os diferentes grupos para participarem da política e da elaboração de boas leis. A liberdade só pode ser garantida, pois, se se participa do processo de tomada de decisões e da formulação das leis.

SAIBA MAIS:

Para enriquecer o aprendizado, sugerimos que você assista às aulas sobre Maquiavel apresentadas pelos professores Newton Bignotto e José Carlos Lino, disponíveis no endereço: http://200.244.52.177/embratel/main/mediaview/freetextsearch/new_search;jsessionid=5CEA8F4E0051F4BE4FC400E98465E8CE
Bons estudos!

Thomas Hobbes e os fundamentos do Estado Moderno

Nos capítulos anteriores, apresentamos alguns autores que, apesar de apresentarem divergências teóricas, aproximam-se ao conferir centralidade à comunidade política, considerando a vida pública mais importante que a vida privada. Nos próximos capítulos, especificamente nos capítulos 4,5 e 6, entraremos em contato com autores que rompem com essa concepção, tomando o indivíduo como elemento central da política. A referência fundamental para esse capítulo é a obra de Bobbio (1991).

Autores, como Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, são classificados como *jusnaturalistas*, porque consideram que o contrato social realizado por indivíduos livres e iguais é o fundamento do Estado.

O jusnaturalismo é uma doutrina que afirma a existência de um direito natural, que se expressa em normas de conduta anteriores e superiores ao direito positivo. Isso significa que essa doutrina afirma que existe um direito que precede as leis escritas e elaboradas pelos homens.

Tais regras de conduta, constituídas por direitos inatos atribuídos aos indivíduos, podem ter origem divina ou derivar da natureza e são, portanto, comuns a todos os seres animados, ou ainda podem se fundar na razão, estando restritas aos homens. A importância dessa noção de que existe um direito natural anterior e superior às “leis dos homens” se relaciona o fato de que, caso as leis escritas se oponham a esse direito natural, elas podem legitimamente serem desobedecidas pelos cidadãos.

Assim, o Estado e suas leis só são legítimos se garantem tais direitos individuais. Além disso, para os jusnaturalistas, o Estado é tomado como uma obra voluntária dos indivíduos, que o criam por meio de um pacto, cujo conteúdo assegura que os direitos naturais dos contratantes serão respeitados. Os jusnaturalistas apresentam argumentos a respeito dos fundamentos do Estado moderno, que surgiria para proteger os direitos dos indivíduos.

Tais fundamentos são construídos a partir de um método racional, ou seja, os fundamentos do Estado são abstrações e não uma reconstrução de fatos históricos. A partir de ideias encadeadas logicamente, tais autores reconstróem o surgimento do Estado, não importando se o contrato existiu ou não. O que interessa é, pois, que a noção de contrato social permite justificar racionalmente a existência do Estado.

Essa fundamentação racional parte da noção de que existia um estado de natureza, pré-estatal e pré-social, em que os indivíduos, livres e iguais, viviam, antes de formarem uma sociedade. Esse estado de natureza é ponto de partida



para a justificativa do surgimento do Estado. Tal estado é marcado pela incerteza e insegurança, mas não se configura, necessariamente, como um estado de guerra. O que ocorre é que, como não há lei positiva, nem instituições capazes de assegurar o cumprimento do direito natural, há sempre a possibilidade de que algum indivíduo cometa infrações e de que a punição a ele seja exercida de forma parcial, enviesada. Dessa forma, o estado de natureza é caracterizado pela imprevisibilidade, pela instabilidade, podendo, a qualquer momento, transformar-se em um estado de guerra.

Tal instabilidade é a principal motivação para que os indivíduos realizem um pacto, de forma a superá-la, garantindo mais previsibilidade à sua vida. Tal pacto leva à criação da sociedade e do Estado, o que significa que não é natural que os indivíduos vivam coletivamente. Tanto o Estado como a sociedade são criações humanas.

O movimento de passagem do estado de natureza para a sociedade civil, por meio do estabelecimento de um contrato entre indivíduos, também é uma construção intelectual, uma abstração, que serve para reconstruir teoricamente a origem da sociedade e do Estado.

Esse modelo genérico, que compreende três momentos (estado de natureza – contrato social – sociedade civil/Estado) é compartilhado pelos jusnaturalistas, que divergem entre si na caracterização de cada um desses momentos, como veremos a seguir.

Para finalizar essa breve introdução ao jusnaturalismo, faremos uma comparação entre essa doutrina e a concepção aristotélica sobre a origem do Estado. Como vimos no capítulo 2, Aristóteles considera que o homem é um animal político, ou seja, ele já nasce inserido em uma comunidade, a família. Não existe, para esse filósofo, o indivíduo isolado, atomizado, típico do estado de natureza, sendo natural que o homem se associe, ou seja, a associação é um imperativo relacionado à natureza humana. A família seria, então, uma espécie de protocomunidade política, uma forma de associação que dá origem ao Estado (ou à *polis*): o conjunto de famílias forma clãs e o conjunto de clãs forma a Cidade. A passagem da família para o Estado é natural, porque decorre da natureza humana, que é sociável.

Os jusnaturalistas, por sua vez, consideram que o Estado é uma criação humana, a partir de indivíduos que escolhem viver em sociedade. Essa é uma artificialidade, uma criação humana e não deriva de um fato natural. Assim, esses autores promovem uma inflexão no pensamento político. Se antes a comunidade política era anterior e superior aos indivíduos, assim como o corpo é anterior e superior às partes, com os jusnaturalistas o indivíduo é o elemento central da teoria política: eles fundam o Estado, que só existe para garantir seus direitos. Essa ruptura marca a emergência do pensamento político moderno.

Thomas Hobbes é um importante jusnaturalista que desenvolve um argumento sobre a emergência do Estado moderno, sua justificativa e forma de organização. O autor escreveu sua obra mais conhecida, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, em 1651. Apresentaremos especificamente essa obra, mas os temas desenvolvidos ali já estão presentes em *Do cidadão*, publicada em 1642.

Importante mencionar, ainda que brevemente, o contexto que inspirou o argumento do autor, marcado pela transição entre feudalismo e capitalismo



e a formação dos estados nacionais. Na Inglaterra de seu tempo, destacam-se os conflitos entre Coroa e Parlamento, que assumiram a forma de uma guerra religiosa, conhecida como Guerra Civil Inglesa. Tal contexto, marcado por desordem e caos, influenciou o argumento *hobbesiano* sobre a necessidade de um poder central forte, capaz de garantir a paz, o Estado ou Leviatã.

SAIBA MAIS:

Para saber mais sobre o contexto que influencia a obra de Hobbes, recomendamos dois filmes: *Elizabeth*, produzido em 1998, nos Estados Unidos, sob a direção de Shekhar Kapur, e *Cromwell*, de 1970, filmado na Inglaterra e dirigido por Ken Hughes.

A Guerra Civil Inglesa inspirou, pois, o argumento desenvolvido em *Leviatã*, de que a ameaça à unidade do Estado tende a levar à anarquia, caracterizada pela dissolução da autoridade, desordem e insegurança. Tal situação poderia ser caracterizada como uma espécie de estado de natureza, marcado pela imprevisibilidade e instabilidade. Assim, o estado de natureza hobbesiano assumia a forma de um estado de guerra entre os indivíduos, cuja superação justificava a emergência de um poder central forte e inabalável, capaz de garantir a paz e a ordem.

O estado de natureza hobbesiano é marcado por condições objetivas, como a igualdade de forças entre os homens e a escassez de bens, e condições subjetivas, relacionadas ao fato de que esses são movidos por paixões, por sentimentos intensos de medo e honra, além de apresentarem uma tendência a não se associar.

Para Hobbes, portanto, o estado de natureza é caracterizado pela existência de indivíduos livres e iguais, que competem entre si por bens escassos, sejam riquezas ou honra.

Os indivíduos são considerados egoístas e competitivos, ou seja, **“o homem é o lobo do homem”**. Cada um se preocupa em garantir sua sobrevivência, ainda que isso implique na eliminação dos demais. O estado de natureza é um contexto belicoso, em que a possibilidade do conflito é real e permanente. O estado de natureza é, para Hobbes, um estado de guerra, uma guerra de todos contra todos:

“... Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (Hobbes, 1979, 75).

Além de serem movidos por paixões, os indivíduos são racionais, segundo Hobbes. É a razão humana que os leva a calcular e agir em busca da satisfação do autointeresse. A razão humana se relaciona às leis da natureza, que são como regras de prudência, que orientam os homens a agir. São duas as leis naturais fundamentais: a primeira diz que os homens devem buscar a paz; a segunda indica que, caso a paz não seja possível ou a busca da paz seja irracional, como no estado de guerra, os homens, como seres racionais que são, devem usar de todas as vantagens da guerra de modo a proteger sua vida, seu bem fundamental.



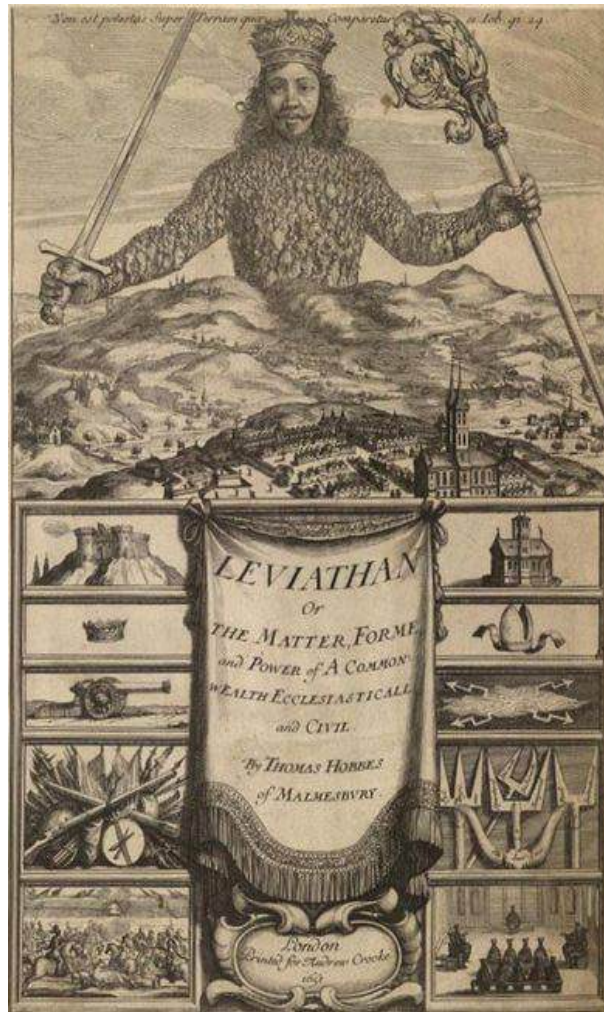
“O estado de natureza é um estado no qual as leis existem, ou seja, são válidas, mas não são eficazes; ou, mais simplesmente, é um estado no qual seria o máximo da imprudência seguir as regras da prudência. (...) Disso resulta que o único caminho para tornar eficazes as leis naturais (...) é a instituição de um poder tão irresistível que torne desvantajosa a ação contrária. Esse poder irresistível é o Estado” (Bobbio, 1991, 40).

Assim, no estado de natureza hobbesiano, que é um estado de guerra potencial ou real, existe uma situação de insegurança generalizada, de imprevisibilidade, de ameaça constante à vida. Não há propriedade, porque tudo pertence a todos, o que equivale a dizer que nada pertence a alguém. Assim, o medo impele os indivíduos, que são racionais, a optarem por uma situação preferível a tal estado, que só é possível com a criação do Leviatã. O Estado é uma criação humana, que aproxima a inventividade humana do poder criador de Deus: o homem cria o Estado, assim como Deus criou a natureza. O Estado seria, pois, uma espécie de homem artificial:

“Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. (...) e a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã que se chama Estado ou Cidade (em latim, *Civitas*) que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado” (Hobbes, 1979, 5)

O Estado surge a partir de um pacto de união, em que indivíduos isolados decidem viver em sociedade, submetidos a um poder central. O Estado é fruto de um ato de vontade, uma criação humana, um animal artificial, criado por um contrato, que se baseia na regra da maioria. Como o Estado não participa do pacto, ele não tem deveres ou obrigações para com os indivíduos, a não ser a garantia de sua vida:

“Diz-se que um *Estado* foi *instituído* quando uma *multidão* de homens concordam e *pactuam*, *cada um com cada um dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembleia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o direito de *representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*), todos sem exceção, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra ele*, deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens” (Hobbes, 1979, 107).



Todos deveriam concordar em renunciar a seu poder individual e transferi-lo para uma única pessoa ou instituição, garantindo assim que o poder do Estado fosse indivisível. Dessa forma, esse teria poder suficiente para impedir que os indivíduos exercessem seus poderes individuais, ameaçando os demais, o que reforçaria o seu caráter absoluto e a não submissão às leis civis.

O **pacto de união** apresenta caráter permanente, sendo irrevogável. Sua finalidade é minar as causas da insegurança generalizada existente no estado de natureza, promovendo a passagem deste para a sociedade civil. Para Hobbes, portanto, a sociedade surgiu concomitantemente ao Estado, uma vez que, sem a existência de um poder central capaz de garantir a paz e a ordem, os indivíduos não se associariam. É por isso que Bobbio (1991) caracteriza o pacto hobbesiano como um pacto de união, pois seria a submissão a Leviatã que garantiria a vida em sociedade.

O contrato social, como todo contrato, estabelece os direitos e deveres das partes contratantes. Entretanto, como o Estado não faz parte do pacto, mas é criado por ele, a Leviatã não são atribuídos deveres, a não ser a obrigação de garantir a vida dos indivíduos, motivo pelo qual ele foi estabelecido. Há, porém, alguns direitos que objetivam garantir a força do poder central, como forma de conter a anarquia. A primeira condição a ser garantida é considerar o pacto de união como pacto fundamental, a partir do qual os pactos anteriores perdem validade e que faz com que os pactos posteriores não possam contrariá-lo. O pacto também deve ser irrevogável, não podendo ser quebrado por um súdito, uma vez que foi criado pela maioria e fundado na razão.



O ponto principal do pacto é que todos os indivíduos se submetem a Leviatã e, para isso, abrem mão de seus direitos e de sua liberdade. O Estado age em nome dos súditos, é seu representante absoluto e inquestionável, o que significa que tudo que ele faz é, em última análise, ação desses últimos. Assim, nenhum súdito pode se queixar dos atos do soberano, pois estaria se queixando de seus próprios atos. Da mesma forma, o soberano não pode ser punido pelos súditos, uma vez que esses estariam punindo a si próprios.

Outros direitos do soberano são: a decisão de que doutrinas são verdadeiras, considerando que não podem ameaçar a paz e, conseqüentemente, o poder do soberano; a regulação à propriedade, que só existe com a criação do Estado; o poder judicial; o poder de declarar guerra e paz; a escolha dos funcionários do Estado; o direito de punição e recompensa; a decisão sobre honrarias. Os direitos dos súditos se resumiriam ao direito à sobrevivência, à garantia de sua vida. Essa é a justificativa da existência de Leviatã. A liberdade seria, pois, uma ameaça à paz, uma ilusão, um artifício retórico.

Também o Estado deve concentrar em si o poder civil e eclesiástico, uma vez que qualquer ameaça de divisão do poder pode levar à guerra, como aconteceu no contexto da Guerra Civil Inglesa. O poder de Leviatã não pode ser ameaçado por nenhuma outra instituição, seja ela a Igreja ou o Parlamento. É por isso que Hobbes argumenta que a melhor forma de governo é a monarquia e a centralização do poder em só homem.

Para finalizar, podemos afirmar que Hobbes, apesar de defender o estabelecimento de um poder central forte, indivisível e irrevogável, deixava alguma margem para a liberdade individual, expressa na liberdade religiosa e de comércio. Seu argumento leva à precedência da autoridade, garantidora da ordem e da autopreservação, sobre a liberdade, em nome da qual guerras foram declaradas, culminando na anarquia e caos.

SAIBA MAIS:

Recomendamos o curta-metragem dirigido por Simon Bogojevic Narath, baseado na obra Leviatã, de Thomas Hobbes, disponível no link: <http://www.youtube.com/watch?v=C7FS5sgSt5c>. A partir do filme, reflita: como é formado o Leviatã? O que leva à sua dissolução?

John Locke e o liberalismo político

No capítulo anterior nos dedicamos à apresentação do argumento de Thomas Hobbes sobre os fundamentos do Estado moderno. Esse autor considerava que a insegurança generalizada, característica do estado de natureza, leva ao estabelecimento de um pacto entre os indivíduos, que culmina na criação do Estado, por meio do qual será garantida a autopreservação - um direito natural.

Como veremos no presente capítulo, John Locke, também um jusnaturalista, trata da emergência do Estado, relacionando-o à garantia de direitos naturais, mas desenvolve uma perspectiva distinta daquela apresentada por Hobbes, fundando uma corrente na teoria política conhecida como *liberalismo*.

Liberalismo

A obra de John Locke que se dedica mais especificamente à emergência do Estado é os *Dois tratados sobre o governo civil*, da qual abordaremos o segundo tratado, que se volta à origem e à natureza dos fundamentos do Estado. Seguindo a tradição jusnaturalista, Locke defende que o Estado tem origem em um contrato social estabelecido pelos indivíduos entre si, como forma de assegurar de maneira mais estável seus direitos naturais. Essa obra pode ser entendida como uma justificação à Revolução Gloriosa, que culminou com a submissão do rei ao parlamento, fundamentada no direito de resistência, que será discutido a seguir.

Como vimos no capítulo anterior, o modelo jusnaturalista previa que o surgimento do Estado seria precedido pela existência de um estado de natureza, estágio pré-político e pré-social, no qual os homens são livres e iguais e ainda não estabeleceram uma vida em sociedade. Para Locke, o estado de natureza é um estado de paz, em que os direitos naturais existem (direito à vida, à liberdade e à propriedade) e são respeitados.

“...Um estado de perfeita liberdade para ordenar-lhes as ações e regular-lhes as posses e as pessoas tal como acharem conveniente, nos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou depender da vontade de qualquer outro homem. (...) Um estado também de igualdade, onde é recíproco qualquer poder e jurisdição, nenhum tendo mais do que o outro; (...) Contudo, embora seja este um estado de liberdade, não o é de licenciosidade (...) O estado de natureza tem uma lei de natureza a governá-lo e que a todos submete; e a razão, que é essa lei, ensina a todos os homens que apenas a consultam que, sendo todos iguais e independentes, nenhum deve prejudicar a outrem na vida, na saúde, na liberdade ou nas posses. (...) E para evitar que todos os homens invadam os direitos dos outros e que mutuamente se molestem, e para que a lei da natureza seja observada, (...) coloca-se, naquele estado, a execução da lei de natureza na mão de todos os homens (...) (Locke, 1966 apud Mello, 1991:91.)



Para Locke, há uma estreita relação entre trabalho e propriedade. A terra é comum a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa, a esta propriedade ninguém tem direito, senão ele. Locke acredita que a propriedade existe em abundância, o que significa que todos têm direito à propriedade, ela é suficiente para todos. O indivíduo mais forte é capaz de possuir mais, isto porque tem maior capacidade de trabalho. O trabalho tira do estado natural aqueles bens que eram comuns e que passam a pertencer àqueles que lhes dedicaram o seu próprio trabalho.

Os homens são racionais e todos eles detêm a prerrogativa de punirem os infratores (aqueles que infringem os direitos dos demais). Assim, o direito de punição é difuso, o que abre margem para a parcialidade e injustiça. Caso a punição seja aplicada à margem da lei de natureza e de forma a desrespeitar os direitos naturais, emerge o estado de guerra. Percebe-se aqui que, segundo Locke, estado de natureza e estado de guerra são contextos distintos. Entretanto, como não há uma instituição que centralize o direito de punição e o aplique de forma imparcial, o estado de natureza é instável e pode se transformar em estado de guerra. Esse é marcado pelo uso da força além da lei e sem o consentimento de outrem, o que implica em perda de liberdade e, conseqüentemente, escravidão:

“... Aquele que tenta colocar a outrem sob seu poder absoluto, põe-se por causa disto num estado de guerra com ele, devendo-se interpretar isto como uma declaração de um desígnio em relação à sua vida. Assim, tenho motivos para pensar e concluir que aquele que se apoderar de mim, sem meu consentimento, fará uso de mim, tal como lhe aprouver quando eu estiver em seu poder e destruir-me-á também quando lhe der na veneta; pois ninguém pode me desejar ter sob seu poder absoluto senão para compelir-me pela força ao que é contrário ao direito de minha liberdade” (Locke, 1966 apud Mello, 1991:93.)


Essa situação de instabilidade leva os indivíduos a optarem pelo estabelecimento de um pacto que tem como objetivo fundar um poder central, capaz de aplicar a lei de forma imparcial e garantir de forma mais estável os direitos naturais. O contrato social, para Locke, pode ser caracterizado como um pacto em que todos concordam em fundar o Estado, ou seja, há consenso em torno de sua criação. A finalidade do Estado é garantir os direitos naturais que já existiam no estado de natureza, o que dá precedência a eles:

“A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela. (...) E assim todo homem, concordando com outros em formar um corpo político sob um governo, assume a obrigação para com todos os membros dessa sociedade de se submeter à resolução da maioria conforme esta a assentar; se assim não o fosse, esse pacto inicial - pelo qual ele juntamente com outros se incorpora a uma sociedade - nada significaria, e deixaria de ser pacto, se aquele indivíduo ficasse livre e sob nenhum outro vínculo senão aquele em que se achava no estado de natureza” (Locke, 1966 apud Mello, 1991: 97).

Em síntese, o contrato social para Locke se caracteriza como um pacto de consentimento, uma vez que se funda no consenso ou na concordância de todos os indivíduos em fundar o Estado e se submeter às suas leis. Nesse sentido, o Estado representa um poder central capaz de criar o direito positivo e dirimir



conflitos de forma imparcial, sendo ainda dotado de força para garantir o cumprimento da sentença.



Locke inova ao apresentar a primeira formulação sobre a separação de poderes, mecanismo capaz de garantir a liberdade dos súditos e os proteger contra a arbitrariedade, uma vez que atua o sentido de limitar o poder do rei. De acordo com o autor, o poder político deve se organizar em poder legislativo, representado pelo parlamento e em federativo e executivo, poderes concentrados no rei.

Perceba que essa ainda não é a formulação adotada contemporaneamente, que se constitui em legislativo, executivo e judiciário, desenvolvida por Montesquieu, autor que será apresentado no capítulo 8. Locke defende que a melhor forma de governo, aquela que garante os direitos individuais de forma mais segura, é a monarquia parlamentar, que também será considerada a melhor forma de governo por Montesquieu.

O poder legislativo é aquele que determina o modo pelo qual a força do Estado deve ser empregada para preservar a sociedade e os seus membros.

Esse poder deve governar por meio de leis estabelecidas e promulgadas, que não poderão variar em casos particulares, com a finalidade de preservar o povo; não deve lançar impostos sobre a propriedade do povo sem o consentimento deste, dado diretamente ou por intermédio dos seus deputados. E essa propriedade somente diz respeito aos governos quando o legislativo é permanente, ou pelo menos quando o povo não reservou qualquer porção do poder legislativo para deputados por ele escolhidos de tempos em tempos.

O poder supremo não pode tirar de um homem qualquer parte da sua propriedade sem o seu consentimento. O Legislativo não deve nem pode transferir o poder de elaborar leis a quem quer que seja, ou colocá-lo em qualquer outro lugar que não indicado pelo povo. O Legislativo é, então, o poder reunido de todos os membros da sociedade, transferido para o legislador. Tal poder, em seus limites extremos, restringe-se ao bem público da sociedade, que não possui outro objetivo senão a preservação, e nunca poderá destruir, escravizar ou empobrecer seus súditos.

O poder Federativo e Executivo é o poder de guerra e paz, de fazer ligas e alianças e todas as transações com todas as pessoas e sociedades fora da república, garantir a execução das leis municipais dentro dos seus limites com relação a todos que a ela pertencem, a gestão da segurança, dentre outras. Esses dois poderes embora distintos, são inseparáveis, o que pode levar a desordem e ruína caso fiquem sob comandos diferentes. Embora o Executivo tenha a prerrogativa de convocar ou dissolver as reuniões do Legislativo, nem por isso é superior.

Locke formula ainda o conceito de “direito de prerrogativa”, que é o poder de promover o bem público sem uma regra para isso estabelecida e, muitas vezes, mesmo contra ela. É o que se chama prerrogativa, acionada em caso de acidentes e necessidades que interessam ao público. A prerrogativa só pode ser a permissão do povo aos governantes para praticar alguns atos de livre escolha onde a lei silencie e, por vezes, também diretamente contra a letra da lei, a favor do bem público, e na aquiescência que lhes dá quando assim praticado.



Assim, a prerrogativa nada mais é senão o poder de fazer o bem público sem se subordinar a regras. Entretanto, esse direito abre margem para a arbitrariedade e a discricionariedade, uma vez que permite que alguns ajam à margem da lei, o que implicaria em tirania.

Se esses agentes agirão contra ou a favor do bem público, é uma questão de consciência, o que torna a prerrogativa um instrumento perigoso.

Além de tratar do surgimento do Estado, Locke previu a possibilidade de dissolução do governo caso esse ameaçasse os direitos naturais, constituindo-se como um governo tirânico.

A **tirania** pode ser definida como o uso arbitrário da força ou o uso do poder além da lei. A dissolução do governo se justifica quando o poder legislativo é alterado, quer dizer, quando esse age além do consentimento dos cidadãos, ou quando os representantes ou o rei agem contrariamente ao que foi estabelecido constitucionalmente. Nesses casos, evoca-se o direito de resistência, sendo legítimo desobedecer ao poder arbitrário, inclusive sendo permitido fazer uso da violência para resistir à arbitrariedade do governo tirânico.

“Empregar a força sobre o povo sem autoridade e, contrariamente ao encargo confiado a quem assim procede, constitui estado de guerra com o povo, que tem o direito de restabelecer o poder legislativo no exercício dos seus poderes; porquanto, tendo instituído um poder de elaborar leis, ou em certas épocas fixadas ou quando delas houvesse necessidades, se qualquer força o impedir de fazer o que é necessário à sociedade, de que depende a segurança e a preservação desta, o povo tem o direito de removê-lo pela força. Em todos os estados e condições, o verdadeiro remédio contra a força sem autoridade é opor-lhe a força. O emprego da força sem autoridade coloca sempre quem dela faz uso num estado de guerra, como agressor, e sujeita-o a ser tratado da mesma forma.”

Para concluir, reafirmamos o caráter consensual do contrato para Locke, que defende que o Estado é criado a partir do consentimento de todos e que é sua finalidade proteger os direitos naturais já existentes no estado de natureza. Assim, a ideia de que os direitos naturais são anteriores e superiores ao direito positivo é reforçada, o que garante aos indivíduos o direito de resistir à tirania e de dissolver o governo, caso ameace seus direitos.



Vê-se, pois, que o indivíduo é o elemento central da formulação lockeana, cabendo ao Estado garantir sua propriedade, manifestada como posse de sua vida, de seus bens e da liberdade. Esse é o cerne do liberalismo político: a centralidade do indivíduo e de seus direitos e liberdades, elementos que podem justificar inclusive a dissolução do governo.

Por fim, ressalte-se a defesa da liberdade religiosa elaborada pelo autor na obra Carta acerca da tolerância, em que Locke defende a separação entre Igreja e Estado e a definição clara e rigorosa das atribuições de cada uma dessas instituições: ao Estado caberia a proteção do bem público através da segurança dos bens individuais, enquanto a religião deve garantir a proteção e salvação das almas. A liberdade de confissão religiosa, que significa que os indivíduos são livres para escolher sua confissão religiosa, é uma liberdade liberal fundamental.



Norberto Bobbio, em seu livro *Liberalismo e democracia*, apresenta uma definição importante da liberdade para os liberais:

“Os mecanismos constitucionais que caracterizam o Estado de direito têm o objetivo de defender o indivíduo dos abusos do poder. Em outras palavras, são garantias de liberdade, da assim chamada liberdade negativa, entendida como esfera de ação em que o indivíduo não está obrigado por quem detém o poder coativo a fazer aquilo que não deseja ou não está impedido de fazer aquilo que deseja. Há uma acepção de liberdade - que é a acepção prevalecente na tradição liberal - segundo a qual “liberdade” e “poder” são dois termos antiéticos, que denotam duas realidades em contraste entre si e são, portanto, incompatíveis: nas relações entre duas pessoas, à medida que se estende o poder (poder de comandar ou de impedir) de uma diminui a liberdade em sentido negativo da outra e, vice-versa, à medida que a segunda amplia a sua esfera de liberdade diminui o poder da primeira.

Deve-se agora acrescentar que para o pensamento liberal a liberdade individual está garantida, mais que pelos mecanismos constitucionais do Estado de direito, também pelo fato de que ao Estado são reconhecidas tarefas limitadas à manutenção da ordem pública interna e internacional. No pensamento liberal, teoria do controle do poder e teoria da limitação das tarefas do Estado procedem no mesmo passo: pode-se até mesmo dizer que a segunda é *conditio sine qua non* da primeira, no sentido de que o controle dos abusos do poder é tanto mais fácil quanto mais restrito é o âmbito em que o Estado pode estender a própria intervenção, ou mais breve e simplesmente no sentido de que o Estado mínimo é mais controlável do que o Estado máximo. Do ponto de vista do indivíduo, do qual se põe o liberalismo, o Estado é concebido como um mal necessário; e enquanto mal, embora necessário (e nisso o liberalismo se distingue do anarquismo), o Estado deve se intrometer o menos possível na esfera de ação dos indivíduos.”

Rousseau e a república

No presente capítulo, finalizaremos a apresentação dos autores conhecido como jusnaturalistas, apresentando o argumento de Jean-Jacques Rousseau sobre o contrato social e a fundação da república. O autor considera que a comunidade política deve ter precedência sobre os indivíduos, a partir de um argumento que o aproxima de autores republicanos, como Maquiavel.

“Na cultura do século XVIII, o mito da República está, deste modo, inteiramente ligado à exaltação do pequeno Estado, o único que consente a democracia direta, reconhecida como a única forma legítima de democracia. O modelo em que se inspirou Rousseau em seu *Contrato social* é precisamente o de Genebra, um modelo novo em confronto com as demais repúblicas até então idealizadas, de Atenas a Roma, de Florença a Veneza, de Ragusa a Luca.”
(MATEUCCI, N. “República”. In: BOBBIO, N. et. al. Dicionário de Política. Brasília: Ed. UnB, 2008).

Nosso foco será a obra *O contrato social*, mas, antes de abordá-la, apresentaremos brevemente a caracterização do estado de natureza na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Lembramos que, para Rousseau, assim como para os demais autores jusnaturalistas apresentados neste material, as noções de estado de natureza e contrato social têm função exemplar: servem de fundamento teórico para o argumento desenvolvido a respeito da emergência do Estado, não constituindo necessariamente uma realidade empírica.

No *Discurso*, Rousseau argumenta que a desigualdade entre os homens não é natural, mas sim fruto dos desenvolvimentos do homem, relacionados à sua capacidade de aprimoramento, tais como a aquisição de linguagem, tecnologia e relações afetivas. O estado de natureza seria um estado pacífico, porque juntamente com o sentimento de autopreservação, proporciona compaixão, o que os leva a não fazer com os demais o que não gostariam que fosse feito a eles. Haveria, portanto, um movimento de transformação caracterizado por progressivo desenvolvimento em termos culturais e tecnológicos e progressiva decadência moral, que culmina com o estabelecimento da desigualdade civil, materializada na propriedade privada.

Em *O contrato social*, Rousseau caracteriza o estado de natureza como um estado pacífico, bucólico, que seria “maculado” a partir da emergência da propriedade privada, protegida com a criação da sociedade civil. Para Rousseau, então, a criação da sociedade civil se funda num contrato entre desiguais, uma vez que estabelece quem possui ou não propriedade.

Dessa forma, o argumento do autor tem como fundamento o estabelecimento de um pacto legítimo ou a recuperação do pacto que funda a sociedade. Trata-se de superar o pacto estabelecido apenas para criar a propriedade privada e, conseqüentemente, a desigualdade, partindo de um contrato entre indivíduos iguais, com o objetivo de estabelecer a liberdade civil.



Assim, a legitimação do contrato se fundamenta na igualdade entre os contratantes. Isso não significa que os indivíduos serão iguais, de fato, ou iguais em riqueza e capacidades, mas que todos possuirão direitos políticos iguais. A igualdade mencionada aqui é de natureza política, e não econômica. Os indivíduos contratantes são iguais também, porque alienam seus direitos em nome da comunidade política, que assume uma forma de república. Os indivíduos formam, pois, um corpo soberano, superior aos indivíduos, constituindo-se como uma entidade superior à soma das partes.

Esse corpo soberano elabora leis, regula a propriedade e garante direitos. As leis republicanas estabelecem uma nova sociedade, capaz de moldar um novo homem, diferente do indivíduo egoísta, que se volta apenas à sua vida privada. Isso significa que o contrato social representa uma mudança qualitativa com relação à sociedade que a precedeu, havendo ainda a possibilidade da transformação da natureza humana a partir do estabelecimento das instituições republicanas: não existem mais indivíduos; apenas súditos e cidadãos.

Note-se a concepção organicista presente no argumento rousseauiano, que defende que o todo ou a comunidade política é superior aos indivíduos. A república não é meramente a soma das partes; é algo distinto e superior. A vontade geral que expressa o bem comum não é a simples soma das partes: o critério é qualitativo, e não quantitativo.

O indivíduo não existe, mas apenas o cidadão, que participa da elaboração das leis, e os súditos, que as obedecem, têm lugar na República. O contrato significa, portanto: a alienação total e sem reservas de direitos individuais, em nome da comunidade política; a conciliação entre liberdade civil e igualdade, garantidas pela lei; a fundação de uma comunidade política que representa a vontade geral ou bem comum; a transformação do homem e a superação do instinto pelo senso de justiça. Essa garantia de justiça indica que o particular deve ser entendido como parte do todo, o que quer dizer que a comunidade política tem precedência sobre seus membros.

A vontade geral, uma espécie de alma da comunidade política, não é, portanto, a soma dos indivíduos e de suas vontades individuais. Ela pressupõe a superação dessas vontades, constituindo-se como uma unidade. A vontade geral é ainda inalienável - não pode ser delegada para um indivíduo - e também indivisível, o que leva Rousseau a questionar a separação de poderes. Ela representa a verdade, a justiça, o bem comum, os verdadeiros interesses da comunidade política.

É essa vontade geral que funda a lei, criada pelo povo, para o próprio povo, que é ao mesmo tempo governante e súdito.

A questão que emerge a partir da formulação de Rousseau trata da possibilidade de se conhecer a vontade geral, uma vez que a regra da maioria, baseada em um critério quantitativo, não pode ser acionada, nem a vontade geral representada por um único indivíduo, como um rei, por exemplo. Para lidar com essa questão, Rousseau cria a figura do legislador, uma espécie de "consultor", que não é membro da comunidade política, mas que pode conhecer o bem comum, apresentando juízos e sugestões imparciais.

O legislador pode elaborar boas leis, mas não cabe a ele o poder de colocá-las em vigor: essa é uma prerrogativa da comunidade política, do corpo de



cidadãos e é inalienável; a soberania popular é um princípio fundamental.

A liberdade civil está associada à soberania popular, uma vez que para Rousseau, só se é livre ao participar do processo de elaboração das leis, ao participar da política. O indivíduo livre é aquele que se submete às leis que ele mesmo criou. Liberdade é autodeterminação e só existe ao se fazer parte da comunidade política. Não há, portanto, oposição entre liberdade e ordem.

A partir desses fundamentos, a comunidade política deve ser organizada na forma de uma pequena república, em que haja uma espécie de democracia direta. A instituição central deve ser a assembleia, uma vez que as decisões políticas devem ser tomadas pelo corpo de cidadãos. A representação política só poderia existir no nível do governo, que agiria no sentido de executar as ações decorrentes das leis elaboradas pelo povo, assumindo um caráter administrativo. Tal organização só é passível de existir em pequenos estados, como a república de Genebra, para a qual Rousseau atuou como “Legislador”.

A obra de Rousseau serviu de inspiração para os revolucionários, na França, em 1789. Entretanto, é preciso atentar como a defesa da liberdade civil pode ser apropriada não apenas no início do processo revolucionário, mas também para justificar a fase do Terror, que culmina com a defesa intransigente da igualdade, em detrimento da liberdade. Assim, percebe-se nesse contexto e na própria obra de Rousseau a difícil tarefa de se conciliar esses dois grandes princípios, fundamentais para a Teoria Política, que serão retomados no último capítulo, a partir da análise de Alexis de Tocqueville sobre a democracia na América.

O ensaio de Claude Lefort sobre o terror revolucionário busca revelar o aspecto contraditório capaz de minar o ideal de liberdade que era parte do discurso revolucionário francês. Nesse contexto, a questão da revolução é essencial: diz respeito à noção de fundação, de rompimento total com antiga ordem e o início de algo inteiramente novo. No caso abordado no texto, a Revolução Francesa, o que ocorre é o rompimento com o antigo regime monárquico absolutista (regime de desigualdade e hierarquias), com o objetivo de fundação da República – de uma nova pátria francesa – na qual a igualdade, a virtude e a justiça constituiriam a liberdade do povo. O contexto do Terror Revolucionário é, portanto, objeto de análise de Claude Lefort. Isso porque o autor, ao analisar os discursos de Robespierre e de alguns outros revolucionários como Saint-Just, tem como objetivo a compreensão do princípio gerador dessa nova ordem social instituída: Lefort busca compreender a questão do lugar simbólico do poder na constituição da nova ordem francesa e a natureza do terror instituído nesse contexto.

A análise do discurso de Robespierre logo revela o tom primordial que norteia o processo revolucionário francês: a ideia recorrente é a de que a partir daquele momento funda-se a pátria, constitui-se o povo, de modo que são exatamente a pátria e o povo as instituições soberanas da nova constituição social. A fala desse revolucionário - reproduzida por Lefort - desvela a lógica de que a vontade popular da pátria é superior à de qualquer indivíduo: “não, não queremos privilégios; não, absolutamente não queremos ídolos” (p.82).

O princípio da igualdade, nesse sentido, é concretizado no fato de que não há indivíduo algum capaz de se sobrepôr à vontade da nação e de que as ações dos Comitês e da Convenção nada mais são do que emanações da vontade coletiva. De fato, nas palavras de Robespierre há uma identidade profunda



entre tais instituições nacionais e o próprio povo, pois se há a instituição de uma unidade coletiva homogênea, a ação dos líderes nada mais seria que um reflexo da vontade popular.

Assim, é possível entender o período do terror na Revolução Francesa como a tentativa de construção do fundamento simbólico da nova república, fundamento esse estruturado na ideia de que a pátria, em sua igualdade profunda, é que ocuparia o lugar do poder. A igualdade, assim, torna-se um princípio gerador da ordem coletiva: não há espaço para a expressão individual; é necessário suprimir as falas particulares: “tudo se passa como se Robespierre substituísse o seu ‘todo aquele que estremeça nesse momento é culpado’ por um ‘todo aquele que fale nesse momento é culpado’” (p.88).

Encontramos, portanto, um primeiro princípio básico do terror revolucionário: a garantia de que todos são iguais – há um só discurso, uma só vontade que se chama a vontade da pátria, Nas palavras de Robespierre: “não tolerem um ídolo, vocês que devem venerar apenas a igualdade” (p.83). A igualdade é fundada na coesão coletiva. Busca-se, assim, suprimir a pluralidade da nova república.

A afirmação da igualdade traz consigo a ideia de que não há espaço para a diferença e, portanto, qualquer manifestação de singularidade deve ser exterminada. Ao mesmo tempo em que se funda uma nova pátria, inicia-se também a “caça” àqueles que, de alguma maneira, não se compatibilizam com o ideal simbólico da total coesão.

É iniciado, desse modo, um ciclo necessário do terror revolucionário: a unidade da pátria só pode ser alcançada por meio da igualdade; e tal igualdade só pode realizar-se na exterminação da diferença. A figura do inimigo encontra-se lado a lado com a figura da própria unidade; a fundação da pátria gesta também um movimento de destruição de seu oposto. No entanto, a definição daquilo que constitui o ‘outro’ – aquele não pode fazer parte da unidade coletiva - nunca encontra um fim, já que a própria pluralidade humana sempre repõe a possibilidade de manifestação da diferença.

Lefort percebe essa tensão com perspicácia, argumentando que, ao querer exterminar os “homens maus”, os revolucionários apenas fazem multiplicar os seus inimigos. De fato, essa fragilidade na definição de quem seria o inimigo a ser exterminado é notória no documento da época intitulado *Os suspeitos do terror*, no qual o Conselho Geral revolucionário estabelece uma série de características que deveriam distinguir os indivíduos considerados suspeitos de não-civismo.

Nesse documento, é listada uma série de critérios para a avaliação dos cidadãos. O conteúdo desses critérios não indica apenas os traidores da pátria ou os antirrepublicanos, mas também enquadra os indiferentes, os inseguros, os relutantes e os críticos. De fato, são considerados suspeitos, inclusive, **“aqueles que nada fizeram contra a liberdade, mas também nada fizeram por ela”**. Notamos assim, que os próprios revolucionários republicanos não sabiam bem ao certo quem definir como o inimigo nacional, ou como instituir critérios fechados a respeito daquilo que é oposto à unidade da pátria.

E por essa razão torna-se possível identificarmos um processo cíclico que surge devido a essa impossibilidade de definição do inimigo: se não é possível fixar uma identidade definida do adversário, o que ocorre é o constante movimento de criação-destruição, que tende ao interminável: “o terror declara-se então sem limites; dissipa-se então a dimensão mesma da lei” (p.104).

O terror não consegue sair dessa lógica contraditória. A revolução não chega ao fim, não consegue estabilizar-se, permanece sempre nesse movimento de afirmação e aniquilamento. O conflito, por mais que seja evitado



pelos revolucionários, sempre volta à tona com novas faces e o processo revolucionário, portanto, não encontra nunca sua institucionalização ou mesmo uma estabilização. Esse movimento é denominado por Lefort como o termo do interminável, que marca o processo do terror e que impede que a própria revolução possa chegar a um fim.

(Análise desenvolvida por Mariah Lança Cassete e Daniela Rezende.)

SAIBA MAIS:

Para uma análise do Terror revolucionário, ver: Lefort, Claude. *A invenção democrática: os limites do totalitarismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987. Recomendamos também o filme *Danton, o processo da revolução*, dirigido por Andrzej Wajda em 1982, que retrata a fase do Terror e o julgamento de Danton.

John Stuart Mill e o liberalismo democrático

No presente capítulo, retomaremos a discussão sobre o liberalismo político, considerando os argumentos desenvolvidos por John Stuart Mill. Os objetivos desse capítulo são apresentar o liberalismo democrático, indicando de que forma ele se diferencia do liberalismo lockeano; discutir a concepção de liberdade desenvolvida por Stuart Mill, considerada a formulação mais clara da liberdade para os liberais e, por fim, apresentar os fundamentos do governo representativo proposto pelo autor.

Stuart Mill é precursor de um liberalismo distinto daquele desenvolvido por Locke, uma vez que defende a universalização do voto, de forma a incorporar as classes trabalhadoras e as mulheres, o que indica que seu liberalismo se aproxima das demandas por ampliação da participação política, constituindo-se como uma espécie de liberalismo democrático.

Segundo Mill, o voto é um importante mecanismo de manifestação de interesses e de exercício de liberdade, devendo, pois, ser ampliado. A universalização do sufrágio permite que as decisões políticas sejam mais adequadas, já que, dessa forma, incorporariam interesses e opiniões diversas, evitando a uniformização e a massificação, o que representaria um entrave ao desenvolvimento humano e social.

A obra de Mill foi escrita no auge da Revolução Industrial e da ascensão política da classe operária. Seu objetivo era defender a criação de um sistema legítimo de contestação pública, capaz de incorporar as novas classes emergentes, evitando radicalismos e revoluções. Seria necessário, portanto, ampliar as bases do sistema político, de forma a incorporar opiniões e interesses distintos, o que levaria não apenas ao desenvolvimento da classe trabalhadora, mas de toda sociedade, já que o conflito de ideias impediria a uniformização e incentivaria o aperfeiçoamento individual e social. Dessa forma, Mill combina a noção liberal de que a competição leva ao aperfeiçoamento à demanda democrática pela ampliação da participação política por meio da ampliação do sufrágio.

Sua obra sofre influência do individualismo e do utilitarismo. Assim, Mill defende que a possibilidade de que o indivíduo possa se manifestar permite que ele se desenvolva e alcance a felicidade. Para que isso ocorra, é preciso garantir o direito de o indivíduo pensar e se expressar livremente, sem que haja restrições impostas pela autoridade, tradição ou costume.

A liberdade é considerada um direito individual fundamental, especialmente a liberdade de opinião, que incentiva a diversidade e a criatividade, necessárias ao desenvolvimento dos indivíduos e, conseqüentemente, da sociedade.

Ademais, o autor parte do pressuposto de que os indivíduos são racionais, quer dizer, buscam a maximização do prazer ou bem-estar e a minimização do sofrimento, princípio utilitarista.



Entretanto, Mill defende que a felicidade deve ser maximizada e, para isso, é necessário garantir acesso às condições que permitam o seu desenvolvimento e aperfeiçoamento, bem como a sua individualidade (em contraposição à homogeneização). **Considerando essas questões, o bom governo seria aquele capaz de incentivar e garantir o desenvolvimento individual e social, garantindo a maximização da felicidade.**

Algumas instituições seriam capazes de promover ou fomentar a individualidade: a liberdade, especialmente a liberdade de opinião; a democracia representativa, baseada no sufrágio universal e na adoção de um sistema eleitoral proporcional, que permita a composição de um corpo de parlamentares que represente os diversos interesses sociais e o voto plural, que garanta maior peso ao voto dos intelectuais, minoria que deve ter sua opinião protegida e preservada frente à maioria de “cidadãos comuns”.

Sua obra *Ensaio sobre a liberdade* (publicado em 1859) enfatiza a liberdade civil e os limites do poder da sociedade sobre o indivíduo. A obra é considerada a melhor definição da liberdade liberal (ou liberdade negativa, relacionada à ausência de constrangimento à ação individual), estabelecendo limites para a intervenção da sociedade e do Estado na vida dos indivíduos. O objetivo central do autor é garantir proteção contra a tirania, esteja essa relacionada à autoridade política ou à própria sociedade, constituindo uma “tirania da maioria”. Nesse ponto, Mill inova com relação aos demais autores apresentados, uma vez que considera que não apenas a autoridade política ou o governante pode ser tirânico, mas também a própria sociedade, com suas tendências de uniformização e homogeneização.

Assim, a tirania da autoridade política pode ser combatida por meio de mecanismos já apresentados por autores, como John Locke: por exemplo, garantias constitucionais e direitos políticos. Já a tirania da maioria, relacionada à restrição de opiniões e interesses minoritários, só poderia ser combatida com a garantia de liberdade. Desse modo, é preciso que o indivíduo seja protegido contra a opinião e os sentimentos dominantes, ou seja, contra a sociedade, a tradição e os costumes dominantes.

SAIBA MAIS:

O filme *A onda*, produzido em 1981 e refilmado em 2008, apresenta uma situação exemplar de emergência de tirania da maioria relacionada a regimes totalitários, como o nazismo e o stalinismo. Entretanto, a preocupação de Mill (e de Tocqueville, no qual o autor se baseia para tratar da questão) enfatiza não a tirania como um regime político, mas sim a tirania que nasce no seio da própria sociedade. Após assistir ao filme, reflita: você é capaz de identificar alguma situação que pode ser classificada como tirania da maioria na sociedade em que vive? Como combatê-la?

Cabe, pois, definir os limites do poder da sociedade sobre o indivíduo, estabelecendo qual seria o reino da liberdade individual e a partir de quais critérios seria legítima a intervenção estatal. Para Mill, devem ser garantidas as liberdades de consciência, pensamento, sentimento e opinião. Os indivíduos também devem ser livres para fazer escolhas que se relacionem a questões de gosto ou preferências, podendo definir como viver sua vida; ou seja, deve-se permitir que os indivíduos possam “... perseguir o nosso próprio bem de nossa própria maneira.”

Também deve ser assegurada a liberdade de associação para os indivíduos



maiores de idade, liberdade que pode incentivar aquelas mencionadas anteriormente, implicando também na direito de deixar de fazer parte de qualquer associação de caráter voluntário.

As liberdades de opinião e de expressão devem ser garantidas para se evitar que o indivíduo seja conformado pelos padrões estabelecidos pela sociedade. Não importa, para o autor, se a opinião a ser manifestada está correta ou não: se a opinião contestada é correta, perde-se oportunidade de se trocar o erro pela verdade, uma vez que não opiniões infalíveis. Também o direito de opinião deve prevalecer, mesmo se a opinião manifestada for errônea, pois assim se aproxima da verdade. Por fim, se as opiniões manifestadas são parcialmente corretas, a diversidade delas permite aumentar o grau de verdade. Nesse sentido, nenhuma opinião deve ser banida ou proibida, a não ser que implique em dano (real ou potencial) a terceiros. Assim, afirma Mill que:

“O único objetivo a favor do qual se possa exercer legitimamente pressão sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a vontade dele, consiste em prevenir dano a terceiros. (...) Na parte que diz respeito tão-só a ele próprio, a independência é, por direito, absoluta. O indivíduo é soberano sobre o próprio corpo e espírito, sobre si mesmo”.

Tal doutrina só é válida para seres humanos maduros e para sociedades civilizadas. Além disso, outro limite à liberdade individual se relaciona à possibilidade de se causar dano a outros indivíduos. Quando isso ocorre, a atuação do Estado é legítima. Assim, vale a máxima: “a minha liberdade termina onde começa a dos outros”.

A definição de dano, central para se estabelecer os limites da ação do Estado, envolve não apenas o dano real, mas também o dano potencial e o dano causado por omissão. Emergem aqui algumas questões para reflexão: diante dessa definição de liberdade, como se pode avaliar a criminalização do aborto e da maconha? E a proibição relacionada à condução de veículos automotores por indivíduos que consumiram álcool? Como debater essas questões a partir da definição de liberdade apresentada por Mill?

SAIBA MAIS:

O filme *Mar adentro*, dirigido por Alejandro Amenabár, retrata a luta de um homem paraplégico que deseja se suicidar e, no entanto, é impedido pelo Estado de realizar tal ato. Após assistir ao filme, reflita: como Mill se posicionaria diante desse caso? Por quê?

Essa perspectiva sobre a liberdade está presente também nas demais obras de Mill que tratam da emancipação das mulheres e do governo representativo. No livro *A sujeição das mulheres*, Mill condena a violência contra a mulher e a exclusão política desse grupo social, a partir do argumento de que o incentivo ao desenvolvimento das mulheres tem como consequência o aprimoramento de toda a sociedade.

Nesse sentido, é preciso garantir o acesso das mulheres à educação e o sufrágio feminino. Apesar de ter avançado com relação a seus contemporâneos, Mill ainda guarda alguns preconceitos relacionados ao trabalho feminino e ao casamento.

Com relação ao governo representativo, o autor defende que esse deve garantir a representação especular da sociedade no parlamento, ou seja, a composição do legislativo deve refletir exatamente a composição da sociedade, de forma a garantir a diversidade de interesses e opiniões, o que representaria



um ganho de qualidade para as decisões políticas.

Ademais, o envolvimento de todos os grupos sociais nos processos políticos permitiria o desenvolvimento de uma espécie de “interesse bem compreendido” (conceito a ser desenvolvido no capítulo seguinte), que, diferentemente do interesse egoísta, compreende o interesse público a partir dos interesses individuais e das diferentes perspectivas sobre um mesmo tema. Os interesses individuais, estimulados pelas liberdades de opinião e expressão, concorreriam para a promoção do bem coletivo.

Stuart Mill foi grandemente influenciado pelas ideias de Alexis de Tocqueville, autor francês que desenvolveu, no século XIX, importante análise sobre a democracia na América, preocupado também com a liberdade especialmente em sua relação com a igualdade.

Liberalismo francês: Montesquieu e Tocqueville

Montesquieu: separação de poderes e liberdade

Nesse capítulo apresentaremos as contribuições de dois autores representantes do Liberalismo francês. Temporalmente, Montesquieu antecede Rousseau e Tocqueville serviu de inspiração a John Stuart Mill. Entretanto, optamos por alterar a ordem de apresentação dos autores, por questões didáticas.

Montesquieu é bastante conhecido por sua obra *O espírito das leis*, na qual se dedica ao estudo das condições de estabilidade dos regimes políticos. Montesquieu é também um *contratualista*, mas sua principal contribuição não diz respeito aos fundamentos ou à origem do Estado moderno, mas sim à sua forma de organização. Assim, o autor dedica poucas linhas a questões relativas ao direito natural, tratando apenas da origem das leis positivas. Seu argumento enfatiza, pois, não a emergência das instituições políticas, mas o seu funcionamento.

Para tanto, o autor começa tratando do “espírito das leis”, relacionado às características das sociedades em que emergem. O argumento de Montesquieu assume um caráter de sociologia política, uma vez que relaciona as instituições políticas ao contexto social, econômico, geográfico. Nesse sentido, o autor rompeu com a concepção vigente de lei, que defendia que ela teria origem divina, ao afirmar que as leis derivam da natureza das coisas. A lei, portanto, deveria se adaptar às características das sociedades que visa regular, considerando um amplo rol de aspectos, como clima, vegetação, população, apenas para citar alguns exemplos.

Também as leis variam de acordo com as diferentes formas de governo, que são constituídas, por sua vez, por dois critérios: pela natureza do governo, que diz respeito à sua estrutura e à constituição, e pelo princípio de governo, que é a sua “alma”, o que o move, o sentimento dominante na sociedade em que ele se insere. A combinação entre natureza e princípio dá origem a três formas de governo: a república, que pode ser democrática ou aristocrática; a monarquia e a tirania. O quadro abaixo sintetiza a tipologia criada pelo autor:



| Tipologia das formas de governo | NATUREZA | PRINCÍPIO (paixão que o move) |
|---------------------------------|------------------------------------|---|
| Monarquia | Um só governa | Honra (paixão social; sentimento de classe; desigualdade) |
| República | O povo governa/ alguns governam | Virtude (paixão política; espírito público/ moderação); |
| Despotismo | Um só governa | Medo |

A república é o governo de muitos ou de alguns, em sociedades nas quais a virtude é o sentimento predominante. A monarquia é o governo de um só, em que o soberano também se submete às leis. Seu princípio é a honra ou o amor às preferências, o que significa que nas monarquias os indivíduos possuem *status* diferentes e privilégios distribuídos segundo seu *status*. A última forma de governo presente na tipologia é o despotismo, em que o poder também está nas mãos de um só, como na monarquia. Entretanto, o déspota, diferentemente do monarca, não se submete às leis, o que significa que prevalece a vontade do governante. O princípio que rege o despotismo é o medo.

As citações abaixo ilustram a análise de Montesquieu sobre cada uma dessas formas:

“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, porque repousa na virtude dos homens”.

(...)“A **monarquia** não precisa da virtude, e mesmo as paixões desonestas da nobreza a favorecem,. (...) ela apenas repousa em instituições”

“... O **despotismo** é menos que um regime, não possui instituições, é impolítico, é um governo cuja natureza é não ter princípio”. (Albuquerque, 1991, 118)

Em síntese: “... O despotismo é o governo da paixão; a república é o governo dos homens; a monarquia é o governo das instituições” (Albuquerque, 1991, 118). A república seria a forma típica do passado, presente nas Cidades-estado da Antiguidade e do Renascimento; o despotismo seria o regime típico das sociedades orientais, presente também nas monarquias absolutas; as monarquias, por sua vez, seriam as formas do presente, o governo das instituições, da lei, que não depende da virtude dos cidadãos.

O modelo de monarquia, segundo Montesquieu, é a monarquia constitucional inglesa, que garante o império da lei e a liberdade dos cidadãos, ao limitar os poderes do rei a partir da separação de poderes. Assim, o tema que subjaz à “teoria da separação de poderes” é a proteção, da liberdade por meio da moderação do poder do rei, via parlamento. Esse sistema de liberdade, que garante a proteção do indivíduo face à autoridade, enfrenta a dificuldade

de conciliar separação e articulação entre os poderes, de forma a torná-los interdependentes. A grande questão aqui é, pois, não a separação administrativa, relativa às funções executadas por cada um dos poderes, mas a moderação do poder pelo poder.

O parlamento seria o intermediário entre os súditos e o soberano e teria como papel principal moderar o poder do rei, de forma a mitigar o risco da emergência de uma monarquia absoluta. A grande referência para Montesquieu é John Locke, autor já estudado no capítulo 5. O legislativo garantia, portanto, a representação da população, sendo responsável pela importante função de elaborar as leis.

Sua organização seria bicameral: Câmaras alta (Senado) e baixa (Câmara dos deputados), de forma a garantir controles internos a esse poder. O poder executivo, representado pelo monarca, deveria ser exercido por um só, o que garantiria celeridade e eficiência na execução das leis. Por fim, o poder judiciário deveria ser apenas a “boca da lei”, não cabendo aos juízes interpretar a vontade dos legisladores. Isso porque esse poder representava uma ameaça, devendo ter seus poderes limitados, também a partir da rotatividade dos cargos, por exemplo.

O modelo de poder judiciário apresentado por Montesquieu difere da organização desse poder no Brasil, país que adotou o modelo norte-americano. Aqui, como nos Estados Unidos, o judiciário apresenta a prerrogativa de interpretar a lei e criar jurisprudência, como ocorreu no recente caso do julgamento sobre a união civil de pessoas do mesmo sexo.

Também seria necessário garantir a existência de corpos intermediários, que atuariam como “amortecedores” entre o rei e os súditos, de forma a amenizar o poder do rei diante dos cidadãos comuns e também como mecanismo de transmissão de demandas desses últimos. Atuariam como corpos intermediários a nobreza e o clero.

A monarquia parlamentar apresentada pelo autor assume a forma de um governo misto, em que distintos grupos sociais participam de sua organização, o que garante o equilíbrio dessas forças e a estabilidade do regime:

“... A estabilidade do regime ideal está em que a correlação entre as forças reais da sociedade [povo e rei/nobreza] possa se expressar também nas instituições políticas. Isto é, seria necessário que o funcionamento das instituições permitisse que o poder das forças sociais contrariasse e, portanto, moderasse o poder das demais” (Albuquerque, 1991:120)

Tocqueville: a democracia na encruzilhada entre liberdade e igualdade

Considerado um dos fundadores da Ciência Política moderna, Alexis de Tocqueville desenvolveu em sua obra *A democracia na América* notável análise sobre o substrato social ou cultural da nascente democracia norte-americana. Para o autor, democracia era sinônimo de igualdade: nas sociedades democráticas não havia uma estrutura social organizada de forma hierárquica e rígida, baseada no *status* e no nascimento - características das sociedades aristocráticas.

Ademais, na democracia havia igualdade de oportunidades (e não igualdade de fortunas), o que possibilitava a ascensão e mobilidade social; as relações familiares se fundavam no afeto, e não em arranjos familiares ou no dinheiro.



Os padrões de interação entre os indivíduos eram fundados na confiança e na reciprocidade, o que garantia a existência de relações mais igualitárias e horizontais.

Entretanto, a democracia apresentava também alguns riscos: a mediocridade derivada da equalização das condições de vida; a decadência cultural, advinda da massificação e da mediania ou da ausência de indivíduos notáveis; o esforço incessante por posições e riqueza, o que levava ao egoísmo e ao individualismo extremado. Todos esses elementos abririam caminho para o desinteresse com relação à coletividade, para a apatia e para a tirania.

Assim, a crescente igualdade, característica da democracia, deveria ser contrabalançada com elementos que evitassem ou minimizassem suas desvantagens. Tais elementos deveriam garantir o equilíbrio entre igualdade e liberdade, o que garantiria que os indivíduos fossem, ao mesmo tempo, iguais e livres (Santos, 2001). Assim, a grande questão da obra de Tocqueville é: o que fazer para que o desenvolvimento da igualdade irrefreável não fosse inibidor da liberdade, podendo vir a destruí-la?

O autor argumenta, então, que algumas instituições norte-americanas atuavam como guardiãs da liberdade, tais como a descentralização administrativa, o federalismo a liberdade de imprensa e a existência de associações secundárias. Entretanto, como substrato de tais instituições havia uma cultura cívica, orientada para a participação em ações coletivas, para a busca conjunta de soluções para problemas que afetavam a coletividade. Essa cultura política seria a alma que garantia o vigor das instituições políticas e da democracia nos Estados Unidos.

“Fixar para o poder social limites extensos, mas visíveis e imóveis; dar aos particulares certos direitos e garantir-lhes o gozo incontestado deles; conservar para o indivíduo o pouco de independência, de força, de originalidade que lhe restam; reerguê-lo ao lado da sociedade e sustentá-lo em face dela – este me parece ser o primeiro objetivo do legislador na era em que estamos.”

A descentralização administrativa e a ênfase na capacidade dos governos locais ou municipais na gestão de recursos e políticas e na resolução de conflitos faziam com que as instituições municipais funcionassem como “escolas de liberdade”, permitindo que o cidadão comum se envolvesse na discussão que afetava a coletividade, ampliando, pois, seu escopo de atuação para além da esfera privada, relacionada aos laços familiares. Associado à descentralização administrativa, havia o sistema federativo ou o federalismo, que garantia o equilíbrio entre o poder da União e dos estados e municípios, unindo as vantagens da grandeza e da pequenez das nações.

“O que mais admiro nos Estados Unidos não são os efeitos administrativos da descentralização, mas seus efeitos políticos. A pátria está presente em toda parte nos Estados Unidos. É objeto de solicitude, desde o povoado à União inteira. O hábito aferra-se a cada um dos interesses do país, como se fossem intrusos pessoais. Glorifica-se com a glória da nação; nos sucessos que obtém o país, pensa reconhecer sua obra pessoal, e com isso se exalta; alegra-se com a prosperidade geral, de que tira proveito. Tem, pela pátria, sentimento análogo ao que o liga à família, e é ainda por uma espécie de egoísmo que se interessa pelo Estado.” (205)

Também a liberdade de imprensa, associada à existência de diversos jornais,



fomentaria a atuação das associações, segundo o autor, na medida em que esses tornariam possível o concurso de pessoas com interesses comuns, colocando-as em contato, apesar da distância e da vastidão do território nacional, além de manter viva a associação entre tais indivíduos, mediando sua comunicação diária.

“Já nos países democráticos é comum acontecer que um grande número de homens que têm o desejo ou a necessidade de se associar não o possam fazer, porque, sendo todos pequenos e perdidos na multidão, não se veem e não sabem onde se encontrar. Surge um jornal que põe aos olhos o sentimento ou a ideia que se havia apresentado simultânea, mas separadamente a cada um deles. Todos logo se dirigem para essa luz, e esses espíritos errantes que se procuravam desde havia muito nas trevas, por fim se encontram e se unem. O jornal os aproximou e continua a lhes ser necessário para mantê-los juntos.” (Tocqueville, 2000, 138)

Tocqueville inovou ainda ao relacionar o funcionamento do sistema político nascente nos Estados Unidos, a democracia, à existência de associações secundárias vigorosas naquele país, o que permitia inferir que a participação política tinha um fundamento cultural, relacionado aos hábitos, valores, à cultura política dos indivíduos. A qualidade da democracia estaria estreitamente relacionada à qualidade da sociedade em que ela emerge. Nesse sentido, as associações secundárias estimulariam um tipo de relação entre os indivíduos, indispensável para o bom funcionamento das instituições democráticas.

Tais associações são importantes porque se caracterizam por relações horizontais, não hierárquicas, entre indivíduos então considerados como iguais ou pares. Ademais, estas atuavam como “corpos intermediários” entre os Estado e os cidadãos, permitindo um equilíbrio de poder entre os mesmos e a canalização de demandas e de obrigações entre estes.

As associações secundárias estimulariam o desenvolvimento de virtudes cívicas e de ações coletivas, fazendo com que os indivíduos se organizassem para resolver problemas coletivos, o que levaria ao cultivo da confiança entre indivíduos e à emergência do “interesse bem compreendido”, ampliando a noção de interesse individual, egoísta e estreito, relacionando aos interesses da coletividade.

“Quando os cidadãos são forçados a se ocupar dos negócios públicos, são necessariamente tirados do meio de seus interesses individuais e arrancados, de tempo em tempo, à visão de si mesmos. A partir do momento em que os negócios comuns são tratados em comum, cada homem percebe que não é tão independente de seus semelhantes quanto imaginava anteriormente e que, para obter o apoio deles, muitas vezes, é necessário lhes prestar concurso” (Tocqueville, 2000, 125-6).

O autor também menciona a centralidade dos costumes existentes nos Estados Unidos, que atuam no sentido de proteger a liberdade. Assim, além da importância das instituições mencionadas, haveria ali uma espécie de cultura cívica que atuaria como importante garantia da liberdade e da individualidade. A religião também desenvolveria um papel central, atuando como guardiã da liberdade:

“Longe de se prejudicarem, essas duas tendências, aparentemente tão opostas, caminham de acordo e parecem apoiar-se mutuamente. A religião vê na liberdade civil nobre exercício das faculdades do homem e, no mundo político, terreno livre deixado pelo Criador aos esforços da inteligência. Livre e poderosa em sua esfera, satisfeita de seu lugar, sabe que seu império é mais bem



estabelecido quando reina por suas próprias forças e domina sem apoio sobre os corações. A liberdade vê na religião a companheira de lutas e triunfos, o berço de sua infância, a fonte divina de seus próprios direitos. Considera a religião como salvaguarda dos costumes; o costume como garantia das leis e penhor de sua própria durabilidade.” (197)

Entretanto, tais costumes deveriam sempre ser reforçados ou equilibrados com as instituições mencionadas, de forma a evitar o que o autor chama de “despotismo democrático” e a tirania da maioria. O **despotismo democrático** se apresenta como uma nova forma de tirania, invisível, característica da democracia, que leva à centralização do poder, à apatia, ao desinteresse pela vida pública, causados pela uniformização crescente, que pode ter como consequência a ameaça à liberdade e à individualidade: “A primeira e, de certa forma, única condição necessária para se conseguir centralizar o poder público numa sociedade democrática é amar a igualdade ou fazer crer nesse amor. Assim, a ciência do despotismo, tão complicada outrora, se simplifica: ela se reduz, por assim dizer, a um princípio único.”

Assim, o autor chama atenção para a necessidade de se garantir a liberdade, que não é produto da natureza, mas uma construção contínua dos indivíduos.

Resta, pois, tratar da noção de providência presente na obra do autor, elemento que tem papel central. Essa seria uma espécie de tendência inexorável, uma espécie de plano divino, que interage com a ação humana. A providência indica, como afirma o autor, que a democracia se espalharia pelo mundo e que haveria uma tensão entre esses dois temas caros à ciência política, a saber, a igualdade e a liberdade. Caberia ao estudioso da política perceber os movimentos da providência, considerando os limites que ela apresenta à ação humana. A democracia norte-americana explicitaria esse movimento, servindo como uma espécie de caso exemplar que ilustraria o futuro da humanidade:

“A América é o único país em que se pôde assistir aos desenvolvimentos naturais e tranquilos de uma sociedade, onde foi possível precisar a influência exercida, pelo ponto de partida, sobre o futuro dos Estados. Suficientemente próximos da época em que as sociedades americanas foram fundadas para conhecer em minúcias seus elementos, e suficientemente longe desse momento para poder julgar o que esses germes já produziram, os homens de nossos dias estão destinados a ver, mais longe do que seus predecessores, os eventos da humanidade.” (194)

Por fim, é preciso lembrar que, apesar de Tocqueville ter se impressionado com a democracia nascente nos Estados Unidos, o autor não fazia um elogio cego à ela, considerando que a democracia não é um regime ideal, uma vez que convive com a ameaça à liberdade. Também o governo representativo possui limitações, uma vez que não é o governo dos melhores, como a aristocracia. O mérito da democracia norte-americana reside, no entanto, em nos ensinar como os desafios trazidos com a crescente igualdade podem ser enfrentados, servindo de inspiração e não de modelo.

“Não voltemos nossos olhos para a América para copiar servilmente as instituições que ela concedeu, mas para melhor compreender aquelas que nos convêm, menos para aproveitar os exemplos do que os ensinamentos e antes para nos servir dos princípios que dos detalhes de suas leis.”

Referências bibliográficas

FINLEY, Moses. "Política". In: FINLEY, M. O legado da Grécia: uma nova avaliação. Brasília Editora UnB, 1998. pp. 31-47.

FINLEY, Moses. "A política". In: FINLEY, M. Política no mundo antigo. Lisboa : Edições 70, 1997. pp. 67-88.

CHAUÍ, Marilena. Introdução à história da filosofia. Vol1. São Paulo: Cia. das Letras, 2002. pp. 462-477.

FINLEY, Moses. "Participação popular". In: FINLEY, M. Política no mundo antigo. Lisboa: Edições 70, 1997. pp. 89-119.

CHEVALLIER, J. J. "Aristóteles: as Constituições Reais". In: CHEVALLIER, J. J. História do Pensamento Político. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1982. pp. 115-136.

CHEVALLIER, J. J. "Platão: da República às Leis". In: CHEVALLIER, J. J. História do Pensamento Político. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1982. pp. 47-76

_____. "Aristóteles e a Política". In: CHEVALLIER, J. J. História do Pensamento Político. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1982. pp. 90-114.

SADEK, M. T. "Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, o intelectual de virtù". In: WEFFORT, F. Os clássicos da política. Vol.1. São Paulo: Ática, 2003. pp. 11-50.

AURÉLIO, Diogo Pires. "Introdução". In: MAQUIAVEL, N. O Príncipe. Lisboa: Círculo de Leitores, 2008.

LEFORT, Claude. "Maquiavel e a verité effectuale". In: LEFORT, Claude. Desafios da escrita política. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. pp. 141-177.

BIGNOTTO, Newton. Maquiavel republicano. SP, Edições Loyola, 1991.

BOBBIO, N. "O modelo jusnaturalista". In: BOBBIO, N. Thomas Hobbes. Rio de Janeiro: Campus, 1991. pp. 1-21.

_____. "A teoria política de Hobbes". In: BOBBIO, N. Thomas Hobbes. Rio de Janeiro: Campus, 1991. pp. 23-63.

RIBEIRO, Renato Janine. Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra seu tempo. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. "Hobbes: o medo e a esperança". In: WEFFORT, F. Os clássicos da política. Vol.1. São Paulo: Ática, 2006. pp. 51-78.



MELLO, L. I. de A. "John Locke e o individualismo liberal". In: WEFFORT, F. Os clássicos da política. Vol.1. São Paulo: Ática, 2006. pp. 79-90.

LASLETT, Peter. "A teoria social e política dos 'Dois tratados sobre o governo'". In: QUIRINO, C. G., SADEK, M. T., O Pensamento Político Clássico (Maquiavel, Hobbes, Montesquieu, Rousseau), S.P.T. A. Queiroz, 2003.

OLIVEIRA, Isabel Assis Ribeiro de. "Locke e o governo representativo". In: OLIVEIRA, Isabel Assis Ribeiro de. Teoria política moderna: uma introdução. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2010. pp . 59-74.

NASCIMENTO, M. M. do. "Reivindicar direitos segundo Rousseau". In: QUIRINO,C;G.; VOUGA, C.; BRANDÃO, G.M. (Orgs.). Clássicos do pensamento político. São Paulo: EDUSP, 2004.

_____. "Rousseau: da servidão à liberdade". In: WEFFORT, F. Os clássicos da política. Vol.1. São Paulo: Ática, 2006. pp. 79-90.

BALBACHEVSKY, E. "Stuart Mill; liberdade e representação". In: WEFFORT, F. Os clássicos da política. Vol.2. São Paulo: Ática, 2006. pp. 189-224.

OLIVEIRA, Isabel Assis Ribeiro de. "A democracia liberal de Stuart Mill". In: OLIVEIRA, Isabel Assis Ribeiro de. Teoria política moderna: uma introdução. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2010. pp . 147-162.

ALBUQUERQUE, J. A. G. "Montesquieu: sociedade e poder". In: WEFFORT, F. Os clássicos da política. Vol.1. São Paulo: Ática, 2006. pp. 111-186.

QUIRINO, C. G. "Tocqueville: sobre a liberdade e a igualdade". In: WEFFORT, F. Os clássicos da política. Vol.2. São Paulo: Ática, 2006. pp. 149-187.

ARON, Raymond. As etapas do pensamento sociológico. São Paulo: Martins Fontes, 2002. pp. 21-57.

JASMIN, M. Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política. 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.