
CADERNOS de
Ética e
Filosofia Política

NÚMERO 31

CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 31 - São Paulo - 2º semestre de 2017
Publicação semestral - ISSN 1517-0128

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, Caio Cunha Leitão, Fran de Oliveira Alavina, Mariana de Mattos Rubiano, Sandra Pires de Toledo Pedroso, Silvio Ricardo Gomes Carneiro, Taynam Santos Luz Bueno, Thiago Dias da Silva, Thiago Vargas Escobar Azevedo, Victor Fiori.

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

Imagem de capa: Paul Klee, *Revolution of the Viaduct*, 1937. Hamburger Kunsthalle.

USP

Universidade de São Paulo
Reitor: Prof. Dr. Marco Antônio Zago
Vice-reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

FFLCH

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretora: Prof. Dr. Maria Arminda do Nascimento Arruda
Vice-Diretor: Paulo Martins

Departamento de Filosofia

Chefe: Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa
Vice-chefe: Prof. Dr. Oliver Tolle

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho

Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz

Endereço para correspondência e aquisição:

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: cefp@usp.br

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

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

WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP

**FFLCH
USP**

APRESENTAÇÃO

Os Cadernos de Ética e Filosofia Política surgiram da necessidade que nós, pesquisadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, tínhamos da publicação de trabalhos recentes, pondo em debate as pesquisas ligadas a um ramo do saber que cada vez mais assume importância dentro e fora do meio acadêmico. Estes Cadernos visam suprir em alguma medida esta demanda, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

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

A revista é editada em meio eletrônico, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação. É importante notar que segundo as normas das agências de fomento, o valor de um artigo publicado por meio eletrônico equivale ao de um artigo impresso.

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

Os Editores

SUMÁRIO

Espectáculo desprovido de arte - o tema do luxo em Rousseau

Luís Fernandes do Nascimento.....06

Democracia e luta por hegemonia

Monica Loyola Stival.....14

A dimensão econômica da justiça igualitária: a democracia de cidadãos-proprietários na teoria da justiça de Rawls

Sylvio Alarcon.....30

Ambivalência da política no prólogo d’*A Cidade de Deus*, de Agostinho

Luiz Marcos da Silva Filho.....49

Dossiê: Intervenção e Resistência

Apresentação.....63

Lei antiterrorismo e restrição da ação política: dissidência e resistência em tempos de crise da república

Mariana de Mattos Rubiano.....65

Retrato Calado de Luiz Roberto Salinas Fortes como ação política

Thiago Dias da Silva.....77

No interior do corpo político, os sentidos da resistência: a tessitura de Maquiavel

Fran de Oliveira Alavina.....85

Notas sobre o direito de resistência no <i>Segundo Tratado sobre o governo</i> de John Locke <i>Alessandra Tsuji</i>	98
Impasses de formação: Pensamento conservador em Schwarz e Freire <i>Silvio Ricardo Gomes Carneiro</i>	116
Do engano do povo inglês ao fetichismo da representação: Luiz Roberto Salinas Fortes, escritor político <i>Thiago Vargas</i>	132
Política e resistência em Espinosa <i>Victor Fiori Augusto</i>	145
Desobediência Civil e Direito de Resistência Política <i>Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros</i>	152
Entre paredes estudantis e institucionais: o movimento estudantil, suas posições e lutas <i>Orlando Lima Pimentel</i>	173
Resenha Invisible Hands. Self-Organization and the Eighteenth Century de Jonathan Sheehan & Dror Wahrman <i>Leonardo André Paes Müller</i>	187
Tradução O luxo, o comércio e as artes, de Rousseau <i>Luís Fernandes do Nascimento</i>	198

ESPETÁCULO DESPROVIDO DE ARTE – O TEMA DO LUXO EM ROUSSEAU

Luís Fernandes dos Santos Nascimento¹

Resumo: O presente artigo analisa a atitude peculiar que Rousseau assume na célebre “querela do luxo”: diante da valorização do gosto refinado nas artes em um século marcado pelo espírito de galanteria e pelo modelo de vida fútil e pomposa da corte, é na condição de escritor que Rousseau, paradoxal e conscientemente, denuncia os efeitos sociais nocivos do luxo sobre os costumes. Palavras-chave: Rousseau, luxo, artes, ciências.

“Il vit un spectacle que ne donneront jamais vos richesses ni tous vos arts; le plus beau spectacle qui ait jamais paru sous le ciel”

(J-J. Rousseau²)

Não é estranho ao século XVIII vincular o tema do luxo ao do declínio das artes, do conhecimento, da cultura, da liberdade e da virtude. E ao fazê-lo, esse mesmo século muitas vezes lembra-nos que esse procedimento já estava presente na obra dos antigos. O britânico Shaftesbury, por exemplo, ao falar do luxo e relacioná-lo à decadência das artes e dos costumes em seu *Soliloquio*, cita Plínio, o velho³. Diderot, no *Paradoxo sobre o comediante*, ao criticar a pompa e a ostentação do teatro clássico francês, reivindica a simplicidade que reinava no drama antigo⁴. D’Alembert, lembra-nos Victor Goldschmidt, quando critica a faceta perniciosa do luxo, recorre a Xenofonte para afirmar que as artes do *agrément* (atrativo, encanto, ornato) inspiram o mero gosto pelo prazer, gosto que está próximo “do excesso e da licenciosidade”⁵. Desse ponto de vista, ao introduzir a questão do luxo no *Primeiro Discurso*, quando lança mão de exemplos da Roma imperial para ilustrar momentos

¹ Professor adjunto do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos (DFMC-UFSCar). E-mail: luisfnascimento@yahoo.com.br.

² ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, p. 15.

³ SHAFTESBURY, “Soliloquy or advice to an author”. In: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, v. I. Edição de P. Ayres. Oxford: Oxford UP, 1999.

⁴ DIDEROT, *Paradoxo sobre o comediante*.

⁵ D’ALEMBERT, *Essai sur les elements de philosophie*, p. 231, *apud* GOLDSCHMIDT, *Écrits – études de philosophie moderne*, v. II, p. 101.

ou épocas de corrupção, ao distinguir a pompa da vida da corte à virtude presente nas maneiras simples, Rousseau não estaria fazendo outra coisa senão dar voz a uma tradição compartilhada por muitos de seus contemporâneos.

De fato, quando lembramos que o tema do luxo vem sendo tratado há séculos, que se trata mesmo de um tópico da crítica das artes e dos costumes, não há como negar o acordo de Rousseau com o restante do discurso que se propaga desde a Antiguidade e que ganha forma de um grande debate no século XVIII: a célebre querela do luxo. No primeiro capítulo de seu *Desejo e prazer na Idade Moderna*, Luiz Roberto Monzani reconstitui a história dessa discussão que animou autores como Voltaire, Fénelon, Bayle, Hume, Adam Ferguson, Saint-Lambert, autor do verbete *Luxo* da *Enciclopédia*. Por trás do tema, estão questões como as da *molesse* e do falso brilho que “envenena toda uma nação”, nas palavras de Fénelon⁶, do prazer desregrado e da soberba que corrompe a natureza humana e se opõe à vida sóbria, simples e moderada que tornaria os homens virtuosos. Mesmo aqueles que, como Voltaire e Hume, defendem o luxo e seu papel na promoção de empresas humanas como as artes, ciências e comércio, explica-nos Monzani, não deixarão de ver nele algo de perigoso: há sempre um elemento pernicioso no tema que é preciso destacar e do qual é necessário se afastar. Embora a obra de Rousseau apresente momentos em que seria possível aproximá-lo da postura que um Fénelon assume diante da querela (ou seja, contrária à de Hume e Voltaire, sobretudo nas passagens do *Primeiro Discurso* em que se defende a virtude marcial de Esparta contra a *molesse*, a pompa e a vaidade que corrompe a vida social), o próprio fato de Monzani optar por não mencionar o nome do genebrino nas páginas que dedica à querela do luxo já destaca o local ou posição peculiar que Rousseau ocuparia na discussão que então se tratava⁷. Em que medida o pensador genebrino, ao fazer do luxo e da análise dos vícios da sociedade um objeto de reflexão, não acaba por se afastar da célebre querela que anima o seu século, colocando-se numa posição tão ímpar que para o historiador que a reconstitui (a querela), torna-se difícil fazer dele mais um membro do debate? Já nas linhas que compunham o *Primeiro Discurso*, era possível perceber a distância que Rousseau assumia ao considerar o tema:

⁶ FÉNELON, *Les aventures de Télémaque*, apud MONZANI, *Desejo e prazer na Idade Moderna*, p. 29.

⁷ Trata-se, como deixa bem claro Monzani na *Conclusão* de *Desejo e prazer na Idade Moderna*, de uma escolha metodológica que atende ao modo próprio como seu livro estrutura o tema do luxo no interior de uma “cartografia”, se assim podemos dizer ao emprestar um termo empregado pelo autor quando analisa Mandeville (p. 39), cujo fim é o de mapear as questões e os pensadores pelos quais a Idade Moderna relaciona e pensa o par desejo e prazer: “o grande ausente de nosso estudo, em razão do ponto de vista que adotamos” (p. 260), diz-nos essa *Conclusão* acerca de Rousseau. Ausência não apenas consciente, mas extremamente reveladora, ela nos indica quão distintas e estranhas tendem a ser as posições de Rousseau frente àquelas que seus contemporâneos comumente tomam nos debates que travavam, do qual a querela do luxo é um exemplo.

“Que fariamos das artes sem o *luxo* que as nutre? Sem as injustiças dos homens, de que serviria a jurisprudência? Que seria da *história*, se não houvesse nem tiranos, nem guerras ou conspiradores?”⁸

O que seria da medicina se antes não se tivesse inventado as doenças, também dirá Rousseau no *Segundo Discurso*? Vemos aqui um modo de tratar o tema do luxo que o vincula diretamente ao surgimento e promoção das artes: “Tal é o luxo”, continua Rousseau, “como elas (artes e ciências) nascido da ociosidade e da vaidade dos homens, o luxo raramente apresenta-se sem as ciências e as artes, e estas jamais andam sem ele”⁹. Não há como dissociar a arte e a ciência do luxo, no seu sentido mais pejorativo. Não se trata então de se perguntar pelos malefícios que o luxo pode trazer às artes e ciências, mas de assumir uma posição radical, pela qual não se pode simplesmente separar arte, ciência e luxo. O próprio exercício da arte e da ciência já está relacionado a certa ociosidade que é, desde o princípio, “luxuosa” e maléfica, algo que amolece os homens e os torna tão viciosos quanto falsos, destituídos da virtude marcial robusta e saudável que os aproximaria da natureza:

“De que precisamente se trata, pois, nessa *questão do luxo*? Trata-se de saber o que é mais importante para os impérios – serem brilhantes e momentâneos, ou virtuosos e duráveis. Digo brilhantes, mas qual o seu brilho?”¹⁰

As luzes das artes e das ciências não passariam então de um verniz, mera superficialidade que mais engana do que ilumina. Como comenta Jean Starobinski, no seu célebre estudo sobre Rousseau, ao criticar a sociedade e suas instituições, o genebrino quer se afastar da crítica a elas endereçadas pelos seus contemporâneos, vendo nelas a mera expressão do mal que pretensamente estariam combatendo:

Sua crítica, que se dirige a um mal radical, não quer ter nada em comum com a crítica que os ‘filósofos’ dirigem contra as instituições abusivas. Pois a crítica dos filósofos ainda não é, aos olhos de Rousseau, senão uma expressão do mal social. Longe de ser o seu inimigo, ela (a crítica dos filósofos) é o *produto mais elaborado* e mais envenenado; ela trabalha ativamente para o pior. Os ‘filósofos’ não só não fazem exceção à vaidade, mas tiram proveito desse mundo maléfico que tende à sua própria destruição.¹¹

O que fazem os “filósofos” senão cultivar as letras e disseminar a pompa, a vaidade, o vício e o amolecimento dos costumes que delas decorrem? O que faria uma querela do luxo senão fomentar o próprio luxo? “Foi assim que todas as nações, em todos os tempos,

⁸ ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 147.

⁹ ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 148.

¹⁰ ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 149.

¹¹ STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, p. 51.

concordaram em condenar o luxo mesmo quando se entregavam a ele, sem que nenhum Filósofo ousasse contradizer a opinião pública durante uma tão longa série de séculos”¹², escreve Rousseau. Cabe aqui atacar, sobretudo, os eruditos, os pretensos sábios e os letrados, assumindo o risco de fazê-lo pelo meio que lhes é próprio: as letras. Sabe-se o quão consciente e, ao mesmo tempo, paradoxal, é a postura que Rousseau assume quando se propõe a criticar as letras tornando-se um escritor. Trata-se *literalmente* de atacar o mal pela raiz, do ponto em que ele nasce, a partir de onde seria possível compreender todo o seu funcionamento.

Rousseau, lembra-nos Starobinski, nunca deixou de escrever e talvez seja possível afirmar que sem essa condição jamais poderia ter criticado as letras do modo como fez e dirigido ataques tão contundentes à maneira como seus contemporâneos pensavam e escreviam. É como escritor que Rousseau, no *Primeiro Discurso*, irá examinar uma postura muito comum aos artistas e escritores de seu tempo. Na ânsia de ser aplaudido, o autor busca os “elogios de seus contemporâneos”. “O que ele fará, senhores?”, pergunta Rousseau. “Rebaixará seu gênio ao nível *de seu século* e preferirá compor obras comuns, que sejam admiradas durante sua vida, a maravilhas que só serão admiradas muito tempo depois de sua morte”. A continuidade do texto nos apresenta um ataque explícito a Voltaire: “Dizei-nos, célebre Arouët, quantas belezas masculinas e fortes não sacrificastes à nossa falsa delicadeza, e quanto o espírito de galanteria, tão fértil em pequenas coisas, não nos custou em grandes coisas?”¹³. O “célebre Arouët” é aqui descrito como alguém que, a exemplo dos letrados e gênios de então, concede e nivela o seu gosto pelo de sua época. Sua “celebridade” deve então muito a esse tipo de procedimento em voga que não apenas diminuiria a força e o poder de sua arte, ao rebaixar-se ao nível da referida “falsa delicadeza”, mas que também perpetuaria o que há de pior no século: o espírito de galanteria, a falsa eloquência, a linguagem fútil e pomposa da corte, enfim, todas as formas que o *luxo* assume na época em que Rousseau escreve. Essa crítica às artes, bem como ao modo como os *philosophes* a pensavam, acentua-se alguns anos mais tarde, em 1758, quando Rousseau lança a *Carta a D’Alembert*. “Se ele deseja que o levemos a sério”, escreve Starobinski, “ele deverá ser muito mais do que um escritor de oposição: ele se vê obrigado a se tornar a *oposição viva*”¹⁴.

Momento decisivo em sua vida, a *Carta a D’Alembert* marca o rompimento com o círculo de pensadores e eruditos que escreviam para a *Enciclopédia*. Como se sabe, o texto é endereçado a um verbete que D’Alembert redigiu para o grande dicionário em que se defendia a liberação do teatro em Genebra. Antes mesmo da publicação do volume da *Enciclopédia* em que surgiria o verbete *Genebra*, Rousseau já tinha conhecimento de seu

¹² ROUSSEAU, *Le luxe, le commerce et les arts*, p. 518.

¹³ ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 149.

¹⁴ STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l’obstacle*, p. 52, grifo nosso.

conteúdo: “esperei com impaciência o volume da *Enciclopédia* no qual estava esse artigo, para ver se não havia um meio de elaborar qualquer resposta que pudesse parar esse lance infeliz (*ce malheureux coup*)”¹⁵. Em 10 de outubro de 1757, o artigo de D’Alembert está impresso. Em 20 de dezembro do mesmo ano, Rousseau o tem em mãos. Em março de 1758, ele já havia escrito sua resposta a D’Alembert. Em 2 de outubro de 1758, o texto de Rousseau já está circulando. Muito do teor de indignação que move Rousseau a escrevê-lo pode ser encontrado em uma missiva dirigida ao seu conterrâneo, o Pastor Vernes, citado por Buffat em sua edição da *Carta a D’Alembert*. Nesta missiva de 4 de julho de 1758, Rousseau diz:

Tenho no prelo um pequeno escrito sobre o artigo ‘Genebra’ do Sr. D’Alembert. O conselho que ele nos dá para estabelecer uma comédia pareceu-me pernicioso, ele suscitou meu zelo e me indignou tanto que vi claramente que ele não tinha escrúpulos em fazer sua corte ao Sr. De Voltaire às nossas custas. *Eis os autores e os filósofos!* Sempre tendo por motivo *algum interesse particular e o bem público como pretexto!*¹⁶

O que é então o teatro, senão mais uma forma de promover o que Rousseau considera como extremamente pernicioso, isto é: o próprio discurso dos filósofos? Dizer *não* à entrada do teatro em Genebra era opor-se a todas as ideias expressas pelo grupo da *Enciclopédia* ou, ao menos, negar o argumento segundo o qual ciências e artes são importantes para o processo civilizatório, que aperfeiçoariam a natureza humana, tornando os homens mais virtuosos. Ao contrário, dirá Rousseau, o teatro não é necessariamente virtuoso e, no caso de Genebra, é perigoso. Antes de tudo, ele nos diz, é preciso lembrar que o teatro faz parte de um conjunto de “instituições”¹⁷ sociais mais abrangentes denominadas *espetáculos*. A grande função e efeito buscados por um espetáculo, ele continua, é o de “reforçar o caráter nacional, acentuar as inclinações naturais e dar energia às paixões”¹⁸. Assim, para que se tenha espetáculo, é preciso que haja uma nação e uma tendência ou característica que dê identidade ao seu povo. Toda *exibição pública* que se faz nesse *lugar* tem então de estar de acordo com o *caráter nacional* que *a* promove e que *a* faz ter sentido. Por isso, Rousseau nos dirá que perguntar “se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos é uma pergunta vaga demais”¹⁹. “O homem é uno, admito”, escreve Rousseau,

¹⁵ ROUSSEAU, *Les Confessions*, Livre X, *apud* BUFFAT, *Présentation*. In: ROUSSEAU, *Lettre à D’Alembert*, p. 200.

¹⁶ ROUSSEAU, *Correspondance complète*, t. V, éd. R. A. Leigh, Genève, Institut Voltaire, p. 106, *apud* BUFFAT, *Présentation*. In: ROUSSEAU, *Lettre à D’Alembert*, p. 198.

¹⁷ ROUSSEAU, *Carta a D’Alembert*, p. 39.

¹⁸ ROUSSEAU, *Carta a D’Alembert*, p. 42.

¹⁹ ROUSSEAU, *Carta a D’Alembert*, p. 40.

mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos e pelos climas torna-se tão diferente de *si mesmo* que agora já não devemos procurar o que é bom para os *homens em geral*, e sim o que é bom para eles em tal *tempo* e em tal *lugar*: assim as peças de Menandro, feitas para o teatro de Atenas, ficavam *deslocadas* no de Roma [...].²⁰

Não se pode simplesmente transportar uma forma de espetáculo, oriunda de um local ou nação, para outra nação, com costumes e modos distintos, sem que com isso não se descaracterize ou *desloque* os costumes locais. O que não faria o teatro com Genebra? Muito da corrupção presente no teatro moderno e naqueles que o exercem, sobretudo o comediante, parece estar relacionado ao fato de ser ele uma forma de espetáculo que há muito já perdeu o seu caráter e que vive, por assim dizer, “fora de si mesmo”, assumindo as formas mais estranhas, alheias ou alienadas e, por isso, não sendo capaz de provocar senão estranheza, alheamento ou alienação, como nos mostra Bento Prado Jr. ao citar a *Carta*:

Enfim, seus espetáculos (os dos gregos) nada tinham da mesquinhaaria dos de hoje em dia. Seus teatros não eram erguidos pelo interesse e pela avareza; não se fechavam em obscuras prisões; os atores não precisavam fazer os espectadores pagarem, nem contar com o rabo do olho as pessoas que viam passar pela porta, para terem certeza do jantar.²¹

No século XVIII e, sobretudo, na França setecentista, o espetáculo foi trancado em uma sala escura em que as individualidades e características de cada um se apagam – em que o espetáculo propriamente dito (o que vemos “aparecer” ou “se mostrar” no palco) se distancia do público que, passivamente, o assiste. Essa simples conformação da cena, nos lembra Bento Prado e também Luiz Roberto Salinas²², já nos indica o quanto ela se tornou o representante de um tipo de vida ou de costumes que reinam nesse local e época: um modo de viver pautado pela mesquinhaaria, no qual a aparência e a ostentação valem mais do que aquilo que se *é* ou do que se *deveria ser*. Diferentemente do que ocorre nos espetáculos feitos por povos simples, o que se vê em cidades como Paris apenas promove a desigualdade entre aqueles que tomam parte de semelhante espetáculo:

²⁰ ROUSSEAU, *Carta a D'Alembert*, p. 40, grifo nosso.

²¹ ROUSSEAU, *Carta a D'Alembert*, p. 91. O trecho é citado por Bento Prado Jr. em “Gênese e estrutura dos espetáculos”. In: *A retórica de Rousseau*, p. 282.

²² Ver SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo – política e poética em Rousseau*.

“Acreditamos reunir-nos no espetáculo, e é ali que cada um se *isola*; é ali que vemos esquecer os amigos, os vizinhos, os próximos, para nos interessarmos por fábulas, para chorarmos as desgraças dos mortos ou rirmos às custas dos vivos”²³.

É possível detectar a corrupção e o vício do teatro que se faz em Paris pelos sintomas apresentados pelos seus costumes, modas e pelo modo como se constituem suas instituições sociais: o apego à pompa, à soberba, e ao luxo denunciam uma desproporção que é descaracterização ou falta de caráter – é perda de si. Por todos os lados, de várias maneiras, manifesta-se nesse tipo de sociedade, da qual Paris é o paradigma, o que Bento Prado chama de “privatização da vida social”²⁴, processo pelo qual as pessoas são cada vez mais desiguais, em que precisam se distinguir, numa tentativa infinita de se sobrepor aos outros, movimento que torna o homem falso e ao qual o *Segundo Discurso* denomina *amor-próprio*, muito diferente da bela e simples emulação que reina nos espetáculos feitos por povos virtuosos – nos quais os jogos, competições e torneios, que ocorrem a céu aberto, apenas exaltam e manifestam o espetáculo cívico, como ocorria nas demonstrações públicas espartanas elogiadas pelo *Primeiro Discurso* e, posteriormente, pela *Carta a D’Alembert*: “Não é só por seu objetivo, mas também por sua *simplicidade* que as acho recomendáveis: sem *pompa*, sem *luxo*, sem aparato, tudo ali *respirava*, com um encanto secreto de patriotismo que as tornava interessantes”²⁵, escreve o genebrino acerca de tais festas. Se há então uma *particularidade* ou *caráter próprio* no modo como Rousseau considera o tema do luxo, talvez esteja na maneira *radical* (termo que por vezes se emprega para designar suas posições, a exemplo do que faz Starobinski) com que ele o relaciona à defesa de um modo de vida simples, capaz de produzir espetáculos que, no limite, sejam desprovidos de *arte* e se apresentem de maneira *natural*, próprios de um povo que, por isso mesmo, já não encena, mas vive o espetáculo sem aparências, longe do claro-escuro que se mostra nas casas de teatro de Paris e sob a luz do céu aberto.

SPECTACLE UNPROVIDED OF ART – THE THEME OF LUXURY IN ROUSSEAU

Abstract: This article analyzes Rousseau’s peculiar attitude in the famous “quarrel of luxury”: faced with the valorization of refined taste in Arts in a century marked by the spirit of gallantry and by the court’s futile and pompous life model, it is as a writer that Rousseau, paradoxically and consciously, denounces the harmful social effects of luxury on customs.

Keywords: Rousseau, luxury, arts, sciences.

²³ ROUSSEAU, *Carta a D’Alembert*, p. 40.

²⁴ PRADO JR., “Gênese e estrutura dos espetáculos”. In: *A retórica de Rousseau*, p. 314.

²⁵ ROUSSEAU, *Carta a D’Alembert*, p. 135.

Referências Bibliográficas

- BUFFAT, M. *Présentation*. In: ROUSSEAU, J.-J. *Lettre à D'Alembert*. Paris: Garnier Flammarion, 2003.
- DIDEROT, D. "Paradoxo sobre o comediante". In: *Diderot Obras II (Estética, Poética e Contos)*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- FERGUSON, A. *An Essay on the History of Civil Society*. Edição de Fania Oz-Salzberger. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GOLDSCHMIDT, V. *Écrits – études de philosophie moderne*, v. II (Cap. "Rousseau"). Paris: Vrin, 1984.
- MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. Curitiba: Champagnat/PUCPR, 2011.
- PRADO JR., B. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade, III).
- _____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade, III).
- _____. *Carta a D'Alembert*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.
- _____. *Lettre à D'Alembert*. Paris: Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade, V).
- _____. *Le luxe, le commerce et les arts*. Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade, III).
- SALINAS FORTES, L. R. *Paradoxo do espetáculo – política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso Editorial, 1997.
- SHAFTESBURY. *Soliloquy, or Advice to an Author*. In: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, v. I. Edição de P. Ayres. Oxford: Oxford UP, 1999.
- STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 2006.

DEMOCRACIA E LUTA POR HEGEMONIA¹

Monica Loyola Stival²

Resumo: Este artigo parte do conceito de democracia como forma indeterminada de poder, em um esforço para pensar o sentido concreto da organização social orientada pela democracia, assim compreendida. A democracia parece admitir tanto uma organização material socialista quanto liberal. Daí a necessidade de distinguir o nível formal de abertura democrática e o nível material de luta por hegemonia em que essa alternativa aparece, entendendo ambos como determinações contingentes em disputa.

Palavras-chave: democracia, liberalismo, socialismo, inimigo, hegemonia.

Tendo como base o conceito de democracia como indeterminação (Lefort), este artigo procura pensar a distinção entre dois níveis de valor; um relativo à forma histórica (democrática ou totalitária) e outro relativo à ordem social (socialista ou liberal). Sem as amarras da filosofia da história, as duas dimensões mostram-se valor em disputa, de modo que a própria forma do poder – além da luta por hegemonia na dimensão material – é horizonte político. Assim, um primeiro passo deste artigo é apresentar a noção de democracia como indeterminação. Em seguida, após situar o sentido conceitual que “inimigo” pode ter nesse quadro teórico, trata-se de esclarecer a diferença entre duas maneiras concretas de organização social. Essa diferença não se apresenta, seguramente, como mera alternativa teórica, de modo que o esforço, na sequência do artigo, é problematizar o sentido teórico da materialidade liberal, abrindo espaço para uma conclusão que aponte o interesse de outro modelo material. Portanto, uma vez estabelecida a dimensão da organização social em que narrativas específicas adquirem hegemonia, é possível sugerir o interesse em construir um *ethos* solidário, restituindo um sentido amplo ao socialismo, em oposição ao *ethos* liberal de nossa época.

I - A indeterminação como democracia

A democracia não é o fim da disputa política, mas sua condição de possibilidade. A democracia é pensada por alguns autores do final do século XX e início do XXI como indeterminação em um conflito político, o que tornaria específica a dominação. Para Rancière, por exemplo, a política nasce quando a dominação encontra nos dominados uma entidade específica, uma resistência na forma de alguma organização ou identidade social.

¹ Este artigo deve ser lido como um esboço, um exercício de reflexão levado a cabo a partir de diversas leituras que compuseram o projeto coletivo de pesquisa “A política na filosofia do século XX”.

² Professora do departamento de filosofia da UFSCar.

Podemos nos valer aqui, de partida, dessa definição apresentada por Rancière quando discute o começo da política entre os gregos: “Há política quando existe uma parcela dos sem-parcela, uma parte ou um partido dos pobres. Não há política simplesmente porque os pobres se opõem aos ricos. Melhor dizendo, é a política – ou seja, a interrupção dos simples efeitos de dominação dos ricos – que faz os pobres existirem enquanto entidade”³. Significa que a oposição que constitui “o político” não precisa ser determinada como oposição entre identidades de tipo estatal, como sugere Schmitt na oposição amigo / inimigo. O central do político pode ser entendido como a instituição da comunidade como divisão, de modo mais amplo – neste ponto – que o conceito do político schmittiano, por envolver formas diversas de determinação da distinção prática e conceitual amigo / inimigo.

Porém, antes de qualificar as oposições próprias do político em sua forma democrática, nesse sentido amplo, vejamos o que significa a indeterminação. Assim como Foucault, Lefort procura destacar as formas da história como momentos de uma abertura que, contudo, sedimentam certa unidade de longos períodos, destacados como formas, epistemes ou épocas da história. Lefort define a democracia como “a sociedade histórica por excelência, sociedade que, por sua forma, acolhe e preserva a indeterminação, em contraste notável com o totalitarismo que, edificando-se sob o signo da criação do novo homem, na realidade agencia-se contra essa indeterminação, pretende deter a lei de sua organização e de seu desenvolvimento, e se delinea secretamente no mundo moderno enquanto *sociedade sem história*”⁴.

A forma da democracia é propriamente histórica, é indeterminada. Porém, para Lefort, a indeterminação é própria de *uma* forma da história. Nesse sentido, ele pensa essa indeterminação como um espaço *simbólico* cuja natureza é preciso redefinir. Isso porque é preciso marcar o limite teórico que a distinção de formas específicas da história traz à tona, problema que Lefort compartilha com Foucault quando este contamina seu “nominalismo em história” com a distinção crítica de epistemes ou épocas específicas. Por isso o contraponto de Foucault às filosofias da história não é suficiente para fornecer sentido político radical e coletivo às práticas e narrativas historicamente constituídas. Ao contrário, o espaço simbólico em que se definem oposições fundamentais do político, como político, não sendo essa unidade quase-transcendental que encontramos em Lefort ou Foucault, pode ser pensado como resultado do excedente de sentido que articula diferentes lutas sociais, diferentes posições concretas do sujeito. As unidades políticas e a forma do político, aqui, não ultrapassam os espaços em que se formulam e se articulam concretamente.

³ RANCIÈRE, *O desentendimento*, p. 26.

⁴ LEFORT, C. “A questão da democracia”, p. 31.

Assim, é possível recusar o caráter a-histórico do simbólico em Lefort e da crítica arqueológica de Foucault. Uma das formulações recentes a esse respeito, que vai na direção de uma radicalização do sentido histórico da forma social, pode ser encontrada no livro de Laclau e Mouffe intitulado *Hegemonia e estratégia socialista*. Nele encontra-se um caminho para outra formulação teórica e prática a respeito do simbólico – formulação que os autores trazem de Rosa Luxemburgo – e para o sentido da indeterminação.

“É nos reflexos múltiplos, serpenteantes, do espelho partido da ‘necessidade histórica’, que uma nova lógica do social começa a se insinuar, a qual só conseguirá ser pensada pelo questionamento da própria literalidade dos termos que ela articula”⁵. O central nessa nova lógica do social é o excesso de sentido em relação à literalidade de lutas e demandas específicas. Discutindo o simbólico como “transbordamento do significante pelo significado”, Laclau e Mouffe encontram em Rosa Luxemburgo uma formulação da unidade como dimensão do símbolo, que é uma unidade indeterminada porque é o transbordamento das determinações particulares, ou seja, das “posições de sujeito” ou “pontos de antagonismo” (portanto, não é necessário manter o sentido de classe desta unidade, que é o modo como ela se determina para Rosa Luxemburgo).

“Ora, por um lado, a análise de Rosa Luxemburgo multiplicou os pontos de antagonismo e as formas de luta – que, daqui em diante, chamaremos de *posições de sujeito* –, ao ponto de explodir toda capacidade de controle ou planejamento dessas lutas por parte de uma liderança sindical ou política; por outro lado, ela propôs a sobredeterminação simbólica como mecanismo concreto de unificação das mesmas lutas”⁶. Feita a crítica da conclusão pela unificação como classe, resta o interessante conceito de simbólico como excesso de sentido que forja certa unidade – que pode ser entendida como unidade narrativa. A sobredeterminação simbólica escapa à imposição por liderança, mas nem por isso se furta à construção e disputa pelo sentido de cada luta específica e, com isso, da narrativa que a excede e a vincula a outras lutas específicas, lutas locais.

Portanto, o que se ganha em retomar o sentido do termo “simbólico” na discussão de Rosa Luxemburgo, pelo menos na leitura proposta por Laclau e Mouffe, é que *a forma é produto do excesso de sentido das diferentes lutas concretas*. O simbólico não está fora da história, de modo que a forma da história é ela própria a expressão do excesso de sentido empírico. A partir deste sentido do simbólico pode-se renovar o significado dos conceitos e distinguir a dimensão da forma democrática e a dimensão da luta por hegemonia.

Como nota Lefort, o essencial “é que a democracia institui-se e se mantém pela *dissolução dos marcos de referência da certeza*. A democracia inaugura uma história na qual os homens estão à prova de uma indeterminação última quanto ao fundamento do Poder, da

⁵ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 58.

⁶ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 62.

Lei e do Saber, e quanto ao fundamento da relação de *um* com o *outro*, sob todos os registros da vida social”⁷. Porém, essa desagregação pode se resolver em uma posição individual em diferentes relações e diferentes registros da vida social, como requer o liberalismo, ou pode se resolver em posições do sujeito que se dão conforme referências de certeza parciais e circunstanciais – como sobredeterminação – que articulam *um* e *outro* nesse ou naquele registro da vida social, ainda que como um momento da história do registro social em jogo.

Em um caso ou em outro, na organização concreta de tipo liberal ou socialista – *ambos* na forma democrática, e justamente por isso –, as relações aparecem como oposições, agonismos e antagonismos. Ora, a própria indeterminação da democracia implica que essas oposições tenham eventualmente o sentido de conflito, pois há modos de existência que ameaçam outros modos de existência.

A aposta de Mouffe no agonismo – relação com adversários – como solução para o antagonismo – relação amigo e inimigo – é frágil e ideal, pois pressupõe um campo comum que apaga a dominação. É preciso descrever as lutas concretas em termos de agonismo e antagonismo, como modos distintos e reais de conflito. Caso contrário, cairíamos na mesma pacificação pressuposta por uma teoria do discurso em que as disputas se estabelecem tendo como fundamento a aposta na possibilidade do entendimento, isto é, tendo como fundamento o solo comum da linguagem, e não o solo centrífugo dos diferentes modos de existência.

É o caso do latifúndio frente à agricultura familiar, o caso do racismo frente aos negros, das fronteiras estatais frente aos refugiados, do “ocidente” frente aos indígenas, etc. Ou, com o sucesso de uma luta por hegemonia socialista, que primasse pelas formas coletivas e solidárias de vida, seria o caso da agricultura familiar frente ao latifúndio, o caso dos negros frente ao racismo, dos refugiados frente às fronteiras excludentes, dos indígenas frente ao colonialismo cultural, etc. De um modo ou de outro – é o *modo* que está em disputa, enquanto se pode disputar – *a forma democrática é um terreno que se define pela imanência do inimigo*.

II - A imanência do inimigo

Em *Metafísicas Canibais*, Viveiros de Castro adverte que a questão da “imanência do inimigo” apreendida na etnografia ameríndia não é de modo algum “um *a priori* identitário do conceito de ‘político’ ao modo de Carl Schmitt”⁸. De fato, o inimigo em Schmitt é a determinação negativa que estabelece, por oposição dialética, a identidade do “amigo”.

⁷ LEFORT, “A questão da democracia”, p. 34.

⁸ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas Canibais*, p. 226.

Contudo, o conceito de amigo de Schmitt tem a vantagem de retirar a alteridade amigo-inimigo da tranquila identidade da fórmula clássica segundo a qual “o Amigo é outrem, mas outrem como ‘momento’ do Eu”⁹. Se a dissolução dessa totalidade pacificadora introduz a diferença como modo necessário das relações políticas e sociais, ela permanece presa em Schmitt a uma forma corporificada de poder, a uma forma não democrática de história. A figura do “sujeito da soberania” é o signo dessa corporeidade e, com ela, signo da identidade na forma de uma unidade política. Essa identidade é circunscrita teologicamente pelo *jus bellis*, que é o direito de guerra contra todo outro modo de existência que ameaça aniquilar seu próprio modo de existência.

O direito de guerra frente a modos de existência antagônicos – nem todas as oposições podem se resolver em agonismos, como adversários, por mais perigosa que possa ser essa constatação¹⁰ – é em Schmitt identificado com uma esfera estatal, de modo que a unidade política se fecha em um tipo de soberania jurídica. Para renovar o sentido da oposição em jogo é preciso abandonar o pressuposto schmittiano de que a decisão é “um elemento especificamente jurídico”¹¹. Toda teoria do estado de exceção depende desta premissa, amarrando a não-norma ao sentido jurídico da ausência de norma ou das medidas de exceção. Com isso, trata-se da legitimidade das medidas de exceção, localizando o sujeito da soberania, mas não do sentido político das medidas de exceção. O sentido político da suspensão, o caso concreto que dá sentido e valor à ação do soberano, a posição política que confere legitimidade é anterior à legitimidade do soberano que suspende o direito positivo em um momento de crise (este momento para o qual o liberalismo, mostra Schmitt, não tem resposta). No liberalismo, quando o soberano é estabelecido pela primazia do jurídico – seguindo a premissa de que a decisão seria elemento especificamente jurídico – confunde-se a prerrogativa política com a prerrogativa do sistema jurídico, como se este estivesse “limpo” de política ou a determinasse. O sentido político das oposições requer que se pense a unidade política sem se ater prioritariamente ao registro jurídico e estatal (de um direito de guerra), mas considerando antes o plano das alianças e organizações políticas concretas, dos vínculos morais e políticos de diferentes grupos no interior dos Estados ou, melhor dizendo, independentemente da unidade estatal.

Isso significa que as posições concretas implicam modos de existência distintos e opostos, os quais, muitas vezes, são antagônicos e exclusivos. Significa, portanto, que o “inimigo”, além de não ser um “*a priori* identitário”, uma vez que essas alianças e organizações concretas são fluidas e historicamente delimitadas, também não se reduz a

⁹ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas Canibais*, p. 225.

¹⁰ Não se pode dizer que há espaço para transformar todos os antagonismos em agonismo (inimigos como adversários, conflitos letais como semiconsensos discursivos) se olharmos para os genocídios nas periferias brasileiras, para a morte invisível de tantos refugiados deste início de século, para a aniquilação de indígenas por grileiros do agronegócio.

¹¹ SCHMITT, *Teologia política*, p. 18.

uma condição interestatal. O inimismo em sentido ameríndio parece corrigir duas premissas do modelo de Schmitt: que a distinção seja fixa e identitária, por um lado, e que ela seja prioritariamente estatal e jurídica, por outro.

Portanto, o que o “*inimismo*”¹² da etnologia nos permite pensar – como instrumento conceitual que coloca questões para a compreensão do nosso modo de existência – é que a “imanência do inimigo” é *também* o sentido da forma democrática. Talvez possamos atualizar o sentido da cosmopraxis ameríndia para descobrir que a democracia, como forma em uma história aberta, como indeterminação, não é de maneira alguma o *topos* de uma igualdade, mas o *topos* de uma diferenciação constante, equivalente ao “inimismo” de que fala Viveiros de Castro. Trata-se de “trazer para dentro” da forma democrática o conceito amigo-inimigo, corrigindo a estagnação desses termos em identidades opostas que circunscreveriam unidades políticas relativamente autônomas e estatizadas. Essa correção pode ser feita a partir do sentido ameríndio de “inimigo”.

Nesse sentido, a especulação aqui proposta é uma reformulação do par conceitual “amigo / inimigo”, não na direção exclusiva do “adversário” do agonismo de Mouffe, mas na direção de uma instabilidade complexa entre um e outro, entre violência e debate, entre inimigo e adversário, entre antagonismo e agonismo. Isso permite trazer a alteridade para dentro da democracia, entendendo os conflitos como oposições que fundamentam concretamente a própria indeterminação da forma democrática¹³.

III - Dois níveis de valor: a dimensão da disputa na forma democrática

“Posso não concordar com o que você diz, mas defenderei até a morte seu direito de dizê-lo”. Essa máxima, de autoria controversa, permite ilustrar certa hierarquia de valores. Uma coisa é a possibilidade da enunciação, outra coisa é o que é dito. De um lado, a indeterminação da forma democrática deixa aberta a enunciação; de outro lado, a disputa pelo conteúdo da enunciação. Esta última depende daquela forma indeterminada. Quer dizer, há disputa no nível da forma e, em segundo plano, disputa no nível material. Assim, a divisa acima explicita a hierarquia entre a forma da indeterminação – democrática, antitotalitária – e a materialidade do que é defendido como valor concreto.

Pode-se pensar então dois níveis hierarquizáveis de posição política:

1) Valor quanto à forma histórica: indeterminação; dimensão formal.

¹² VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas canibais*, p. 227.

¹³ Embora Chantal Mouffe traga ideia semelhante quando discute o problema da unidade política a partir de Schmitt, é preciso discutir a caracterização do espaço em que tais oposições tomam corpo como “democracia liberal”: “De fato, não há articulação hegemônica sem a determinação de uma fronteira, a definição do ‘eles’”. Mas no caso da política liberal-democrática essa fronteira é uma fronteira interna, e o ‘eles’ não é um estranho permanente” (Mouffe, “Schmitt and the paradox of liberal democracy”, p. 56). Voltaremos a esse assunto quando tratarmos do liberalismo.

2) Valor quanto à ordem social: disputa por hegemonia; dimensão material.

Ambos são contingentes e dependem da atividade social e política. Não há nenhum tipo de necessidade – lógica, estrutural ou natural – nessas duas dimensões da vida comunitária. Os dois níveis estão em disputa, o que quer dizer, principalmente, que a forma da história, assim como a organização empírica da vida social, está em disputa.

Essa contingência da racionalidade vigente nos dois níveis de determinação dos modos de vida não pode ser estancado por uma decisão de ordem racional, como supõem os teóricos da “democracia deliberativa”. Neste ponto, pode-se acompanhar a crítica de Mouffe para ver que as relações de poder estabelecem uma fronteira “entre o que é e o que não é legítimo” que é *política*, “e por essa razão ela deveria permanecer contestável”, ao contrário do que asseguram autores da democracia deliberativa como Rawls e Habermas. Conclui Mouffe: “negar a existência de um tal momento de fecho (*closure*), ou apresentar a fronteira como ditada pela racionalidade ou moralidade, é naturalizar o que deveria ser percebido como uma articulação hegemônica contingente e temporária do ‘povo’ (*the people*) por meio de um regime particular de inclusão-exclusão”¹⁴.

Vejamos como pensar esses níveis de valor.

1) A dimensão da história se define pela *forma do político*, e a forma indeterminada do político chama-se *democracia*.

Ficamos, assim, com a circunscrição de Lefort sobre a “democracia”, embora deva-se considerar a reformulação do estatuto do simbólico acima mencionada. O que é central na noção lefortiana de democracia é sua delimitação por oposição ao totalitarismo. Laclau e Mouffe, entretanto, dão margem à ideia de que a democracia é a possibilidade do totalitarismo: “o circuito discursivo da revolução democrática abre caminho para lógicas políticas tão diversas quanto o populismo e o totalitarismo de direita, por um lado, e uma democracia radical, por outro”¹⁵. Assim, eles entendem que há “uma nova possibilidade que emerge no próprio campo da democracia: a lógica do totalitarismo”¹⁶. Mas se ele emerge desse campo, é apenas como inimigo imanente, como oposto absoluto que anula a primeira.

A democracia pode ser pensada como forma histórica essencialmente contrária ao totalitarismo. Por ser inteiramente histórica e concreta, essa forma da história está permanentemente em disputa. Por isso ela é também valor, por isso ela é também sensível à conjuntura política. Aliás, é apenas nessa medida que a conjuntura política pode alcançar alterações – ou impedir alterações – no nível geral da forma. Não há *a priori* impermeável à prática política concreta ou independente desta. Para haver sentido prático na forma histórica é preciso pensá-la em sua determinação prática, ainda que essa determinação seja a

¹⁴ MOUFFE, “Schmitt and the paradox of liberal democracy”, p. 49.

¹⁵ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 254.

¹⁶ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 276.

postulação de uma forma indeterminada do exercício de governo, uma forma aberta a distintas racionalidades. Democracia seria a forma indeterminada, o espaço aberto em que essas diferentes racionalidades podem coexistir ou, em muitos casos, entrar em conflito. É na indeterminação que unidades contingentes podem se formar, opondo amigos e inimigos, opondo grupos e significações, opondo modos de existência distintos e eventualmente exclusivos. Portanto, se o político é a dimensão na qual a oposição amigo-inimigo toma corpo, a democracia é propriamente a única forma do político.

2) Se “a hegemonia é um *tipo de relação política*”¹⁷, essa relação hegemônica pode ser liberal ou socialista.

O termo “hegemonia” é usado aqui no sentido de Laclau e Mouffe, embora com a diferença radical que o deslocamento de nível aqui proposto implica, particularmente para o que poderá ser, então, a relação entre hegemonia e democracia. Este deslocamento permite inclusive lançar luz à ideia de que as formações hegemônicas são próprias da modernidade. Laclau e Mouffe não explicam o que permite distinguir algo como “modernidade” ou “contemporaneidade”, mesmo reportando a centralidade da formação hegemônica a essa circunstância histórica. Na modernidade há um espaço aberto, “daí porque a forma hegemônica de política só se torna dominante no início dos tempos modernos”¹⁸. Porém, não basta levantar um exemplo – a comunidade camponesa medieval – para mostrar que não havia formas hegemônicas de articulação em tais circunstâncias e apenas depois, diante do caráter aberto (não-suturado) do social. O que é essa abertura? Ora, essa abertura, mostrou Lefort, é a democracia.

Assim, quando Laclau e Mouffe dizem que uma das condições para haver formação hegemônica é “a contínua redefinição dos espaços políticos e sociais e os constantes processos de deslocamento dos limites que constroem a divisão social” e que eles “são próprios da sociedade contemporânea”¹⁹, só podem fundar essa distinção em algo como o advento da forma democrática. Ora, nesse sentido, a democracia é condição para a formação hegemônica. É claro que eles reconhecem esse vínculo do ponto de vista histórico, pois a tese que defendem é “que foi somente a partir do momento em que o discurso democrático se dispôs a articular as diferentes formas de resistência à subordinação que surgiram as condições que permitiram a luta contra diferentes tipos de desigualdades”²⁰. Acontece que eles confundem o advento histórico da forma democrática – essa indeterminação do poder – com a determinação de referentes empíricos. Quer dizer, eles reconhecem a democracia como registro discursivo, na medida em que afirmam que “o princípio democrático da liberdade e da igualdade teve primeiro que se impor como nova

¹⁷ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 222.

¹⁸ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 218.

¹⁹ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 225.

²⁰ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 237.

matriz do imaginário social”²¹ com as posições igualitárias ou libertárias, ligadas efetivamente ao liberalismo.

Ora, o que é próprio do liberalismo e o que é próprio da democracia se confundem quando não se estabelece a distinção entre o nível da forma histórica – o político – e o nível da organização material desta ou daquela sociedade – a política. Portanto, afirmar com Laclau e Mouffe que “a ruptura com o *ancien régime*, simbolizada pela Declaração dos Direitos do Homem, forneceria as condições discursivas que permitiram propor as diferentes desigualdades como ilegítimas e antinaturais, tornando-as assim equivalentes como formas de opressão” é dizer que a democracia forneceu as condições discursivas que permitiram o liberalismo, isto é, a ideia da igualdade de condições e liberdade de pensamento e ação. Porém, distinguir esses níveis permite ver que a *democracia não inaugura a igualdade; ela inaugura a indeterminação do poder*.

Mas, então, em que sentido positivo podemos mobilizar o termo “hegemonia”? “Uma situação de hegemonia seria aquela em que o gerenciamento da positividade do social e a articulação das diversas demandas democráticas tivessem atingido um máximo de integração”²². Esta é a definição que nos interessa, assim como grande parte da discussão que a sustenta, segundo a qual não há determinação prévia das identidades sociais e não há sujeito social privilegiado. Laclau e Mouffe oferecem em *Hegemonia e estratégia socialista* uma revisão informada e extremamente interessante da história do marxismo, apontando com propriedade uma crítica contundente a três obstáculos principais que esta tradição teórica manteve diante de si: o classismo, o estatismo e o economicismo²³. De modo geral, o livro prepara uma defesa do que seria a “democracia radical” a partir de uma atualização do conceito de “hegemonia”. Embora discordemos do horizonte político defendido pela primeira expressão, certos aspectos do conceito de hegemonia permitem circunscrever a dimensão em que há luta pelo imaginário social.

“Toda posição hegemônica se baseia, portanto, num equilíbrio instável: a construção parte da negatividade, mas só se consolida na proporção em que consegue constituir a positividade do social”²⁴. O excesso que unifica sentido só pode ocorrer nesse nível material de valor – por isso pode haver projeto anticapitalista –, sempre submetido ao primeiro nível, único modo de prática social em que não há determinação como totalitarismo. Ora, sendo assim, o simbólico é propriamente constituído nesse segundo nível, como excesso de sentido que resulta em uma narrativa hegemônica. Significa que até mesmo a opressão econômica pode ser entendida a partir da dominação, a partir das narrativas que constituem sujeitos.

²¹ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 238.

²² LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 279.

²³ Cf. especialmente LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 264-265.

²⁴ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 280.

É disso que trata Foucault quando relaciona hegemonia e aleturgia. Este termo é um neologismo para designar a dimensão discursiva na qual se constituem e se manifestam as distinções fundamentais para o sujeito, como verdade e falsidade, justo e injusto etc. “Poderíamos chamar ‘aleturgia’ o conjunto dos procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais trazemos à luz o que é posto como verdadeiro por oposição ao falso, ao escondido, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecido”²⁵. Ou seja, a aleturgia refere-se à dimensão da “manifestação da verdade” que sustenta o “exercício de governo” vigente; ela remete à constituição da racionalidade que tem como correlato o governo. Segundo Foucault, não se pode pensar “nenhuma hegemonia que possa se exercer sem alguma coisa como uma aleturgia”²⁶. Assim, o sentido manifestado como aleturgia compõe em seu excesso o simbólico, a hegemonia. Ou seja, a hegemonia é forjada nas narrativas que organizam as manifestações cotidianas de verdade, na medida em que um sentido amplo extrapola as manifestações de sentido particulares da vida social.

A hegemonia tem fundamento, portanto, na narrativa que aos poucos extrapola o sentido particular do cotidiano. E só há possibilidade de contrapor diferentes narrativas umas às outras, de contrapor diferentes racionalidades umas às outras, no espaço aberto de poder que denominamos democracia.

Assim, a distinção entre os dois níveis de valor baseia-se, por um lado, na interpretação de Lefort segundo a qual democracia opõe-se a totalitarismo, por outro lado, na necessidade de precisar que a organização social socialista opõe-se à organização liberal. Na primeira oposição está em questão a indeterminação que garante o espaço da ação política, enquanto a segunda oposição diz respeito à ordem social fundada na coletividade ou na individualidade, dando centralidade à solidariedade ou à liberdade (a igualdade como “mesma liberdade”, mesmas condições, etc. não subverte o paradigma liberal).

IV - A realidade da disputa: imanência do inimigo na democracia liberal

Na dimensão formal, democracia opõe-se a totalitarismo, que é determinação. Por outro lado, socialismo contrapõe-se a liberalismo na dimensão material, como modo de organização social concreta – socialismo não é oposto de “democracia”, por isso pode-se falar em “democracia liberal” ou “democracia socialista”.

Há hoje, na chamada “democracia liberal”, ameaça real ao modo de existência de diversos grupos sociais. Não porque a democracia seja fictícia ou ilusória, mas porque o liberalismo organiza a maioria das relações concretas e, nessa medida, opõe-se muitas vezes

²⁵ FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, p. 8.

²⁶ FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, p. 8.

às demandas por relações pautadas pela solidariedade ou pelo comum. Ora, mas o liberalismo não seria, justamente, o terreno do pluralismo?

“A pluralidade não é o fenômeno a ser explicado, mas o ponto de partida de análise”²⁷. Acontece que ela só pode ser ponto de partida na forma democrática, jamais na forma totalitária. Nesta não há, justamente, pluralidade em jogo. Uma vez garantida a forma aberta da democracia, aí então a pluralidade passa a fazer parte das questões políticas. E por uma confusão entre os níveis da forma e da ordem social ela foi pensada como autonomia relativa, para o que a crítica de Laclau e Mouffe vem a calhar. Eles procuram mostrar como a “identidade precária” dos espaços ou registros sociais não respondem a uma “autonomia total”, nem a uma “subordinação total”²⁸. A crítica interessa porque ressalta a flutuação que articula diferentes registros sociais, no sentido de que “as práticas articulatórias têm lugar não apenas *no interior* de espaços sociais e políticos dados, mas *entre* eles”²⁹. Significa que a pluralidade aberta pela indeterminação da forma democrática não significa necessariamente a autonomia relativa dos registros sociais, como supõe o liberalismo e, com ele, a crítica ao liberalismo que pretende recuperar certa unidade essencial ou normatividade imanente.

Vale o mesmo para a crítica que pretende apostar na autonomização como radicalização da democracia, pois aqui há a confusão entre democracia como indeterminação e democracia como imaginário igualitário. Este último foi o modo pelo qual o liberalismo confundiu-se com democracia. Ora, o que resta de “esquerda” em um projeto de “democracia radical” quando o pluralismo – a validade de cada identidade é um momento num sistema relacional e basta-se enquanto tal; nisso estamos de acordo e poderíamos denominar “nominalismo em história” – é *democrático* “na medida em que a autoconstitutividade de cada um de seus termos é o resultado dos deslocamentos do imaginário igualitário”³⁰? Significa que o imaginário democrático é liberal por excelência?

Se “o projeto de uma democracia radical e plural” de Laclau e Mouffe, “*num sentido primário*, nada mais é do que a luta por uma autonomização máxima de esferas, com base na generalização da lógica equivalencial igualitária”, então a democracia radical em questão é um aprofundamento do liberalismo. De fato, Laclau e Mouffe vinculam democracia e liberalismo, confundindo modos distintos de organização material³¹, ou melhor,

²⁷ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 220.

²⁸ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 220.

²⁹ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 220.

³⁰ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 252.

³¹ De modo análogo, Foucault concentra a análise do liberalismo na Alemanha do pós-guerra na concorrência, situando a organização material e discursiva no nível da forma do exercício de governo. Em *O nascimento da biopolítica* Foucault discute a fundação de um Estado alemão no pós-guerra elidindo a questão da democracia. A concorrência, como ele mostra, é o sentido último da racionalidade liberal; porém, a concorrência não explica a forma do governo aberta na qual a racionalidade (neo)liberal pode tornar-se hegemônica.

confundindo a *forma aberta da democracia* com um tipo específico de “gerenciamento da positividade social”. Essa confusão aparece, por exemplo, na sequência de duas frases com caráter distinto uma da outra: “É a própria noção de cidadania que se transforma com o Estado de bem-estar social, na medida em que agora se atribuem ‘direitos sociais’ ao cidadão. Conseqüentemente, as categorias ‘justiça’, ‘liberdade’, ‘equidade’ e ‘igualdade’ têm se redefinido e o discurso liberal-democrático tem sido profundamente modificado por esta ampliação da esfera dos direitos”³². Ora, não se trata de uma “consequência”, simplesmente porque não se trata de uma ampliação dos direitos liberais aos sociais, como se fosse uma passagem de grau e sem, justamente, antagonismos *entre* direitos liberais e direitos sociais.

Nesse sentido, se a crítica da desigualdade política desloca-se para uma crítica da desigualdade econômica³³, trata-se de movimentos que a indeterminação permite entre liberalismo e socialismo, quando está em questão lutar por direitos e disposições que organizem materialmente a vida social. Mas isso não significa que a *oposição* entre a primazia dos direitos liberais e a primazia dos direitos sociais tenha sido reduzida a uma situação relativamente estável que abarque igualmente os dois lados; ao contrário, essa oposição é a base dos antagonismos que a democracia permite, o que não os torna sempre menos violentos ou decisivos. Por isso não podemos concordar com a fórmula que resume o projeto de Laclau e Mouffe. Para eles, “*a tarefa da esquerda, pois, não pode ser renunciar à ideologia liberal-democrática, mas, ao contrário, aprofundá-la e expandi-la na direção de uma democracia radical e plural*”³⁴. Ora, o aprofundamento concreto do liberalismo após os anos 1980 (quando eles publicam o livro em questão), e principalmente no século XXI, mostra que a democracia radical está longe e que o imaginário conservador ganha espaço. Quando o socialismo volta ao vocabulário, por exemplo com Bernie Sanders nos Estados Unidos, é para se contrapor – democraticamente – ao liberalismo.

Mouffe analisa a contradição denunciada por Schmitt entre democracia e liberalismo no artigo “Carl Schmitt and the paradox of liberal democracy”. Porém, a adesão ao adjetivo “liberal” faz com que ela recuse a crítica de Schmitt a partir de um movimento contraditório, passando do vínculo entre “liberalismo” e “humanidade”, essencial na crítica elaborada por Schmitt, ao vínculo entre “liberalismo” e “pluralismo”. Ora, o pluralismo não é uma perspectiva exclusiva do liberalismo – e quando o liberalismo é pluralista ele é antipolítico, pois dissolve as relações entre o que há de plural, compartimentando as esferas da vida política. Parece ser preciso pensar um pluralismo socialista, em que as diversas esferas e condições sociais sejam pensadas em função de suas relações, e não como elementos justapostos por uma coexistência supostamente harmônica, garantida pelo

³² LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 248. No mesmo sentido, cf. p. 258.

³³ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 239.

³⁴ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 264.

conceito humanista de fundo, aquele que afirma a abstrata igualdade de todos enquanto homens de direito.

Quando, em *Hobbes aquém do liberalismo*, Lebrun discute o liberalismo como o momento de instituição de um limite ao poder soberano, recusando com isso a tese de Leo Strauss a respeito da paternidade hobbesiana do liberalismo, ele entende que os direitos liberais são efetivamente este limite. Porém, como nota Schmitt, os liberais não têm instrumentos para os casos limite, para as crises, para os momentos em que certa normalidade balança. Afinal, não há direito liberal que limite efetivamente a soberania do sujeito de decisão; não há exercício de direitos subjetivos que se contraponha às decisões sobre medidas de exceção e, muito menos ainda, à suspensão do direito positivo. O direito humano abstrato não interfere na suspensão do direito de fato, nem como um todo, nem nas “pequenas” suspensões diárias (medidas de exceção). Vale notar a diferença entre as medidas de exceção em certa normalidade democrática específica (liberal, por exemplo), e o estado de exceção como tal, que é já a fronteira que afoga qualquer normalidade democrática.

Mas por que se imagina, com Lebrun, que os direitos liberais limitam o poder soberano? Provavelmente porque há uma supervalorização do sistema jurídico e da representação política, sem que se considere a abstração desses elementos quando tratados como lugar neutro em relação às posições políticas. A supervalorização do sistema jurídico, que hoje ganha concretamente a prerrogativa da decisão, não seria o efeito da premissa de Carl Schmitt, segundo a qual a decisão é um elemento especificamente jurídico?

É verdade que Schmitt dirige forte crítica a Krabbe e Kelsen, na medida em que a tese central destes “se apoia na tese de que apenas o direito é soberano, não o Estado”³⁵. Trata-se para Schmitt de criticar a “identidade do Estado e da ordem jurídica”³⁶. Este tipo específico de formalismo não pode responder à pergunta por *quem* decide, nem no caso extremo, nem nas transformações internas ao próprio direito positivo. “Em toda transformação há uma *auctoritatis interpositio* [mediação da autoridade]. Da simples qualidade jurídica de um preceito não se pode deduzir que pessoa individual ou que entidade concreta pode reivindicar para si tal autoridade”³⁷. Ora, diante desse “quem”, a nossa época parece recolocar anacronicamente no modelo schmittiano (apesar de Schmitt) a identidade hobbesiana entre decisão (pessoa, quem decide) e sistema jurídico, já que na “vida efetiva” de nosso século – este que herda a abstração do direito liberal, sem contraposto desde os anos 1980 – é o sistema jurídico, com suas Cortes nacionais e internacionais, que assume essa função.

³⁵ SCHMITT, *Teología política*, p. 25.

³⁶ SCHMITT, *Teología política*, p. 25.

³⁷ SCHMITT, *Teología política*, p. 32.

Assim, a história concreta parece colocar em cena a identidade que Schmitt dissolvia teoricamente: no liberalismo o sistema judiciário é transformado paulatinamente em sujeito da soberania. Este parece ser o efeito da necessidade de encontrar no modelo abstrato dos direitos liberais um ponto último de decisão efetiva. É uma personificação disfarçada, já que a posição política do sujeito de decisão fica obscurecida pelo ideal abstrato do direito universal. O “quem” decide é forjado na narrativa hegemônica, no *ethos* liberal, na racionalidade de governo que domina a determinação do modo de ser do sujeito do século XXI.

Com isso, a confusão entre democracia e liberalismo, na figura do “Estado democrático de direito”, reedita o vínculo moderno entre soberania e decisão como conceito jurídico, vinculando poder político e direito, de modo que “a faculdade de derrogar as leis vigentes, seja com caráter geral ou especial, é o atributo mais genuíno da soberania”³⁸. Mas e se a decisão não for elemento jurídico, porém político, então essa prerrogativa não é do sistema judiciário. O liberalismo, recusando o problema extremo, aceitando e naturalizando as medidas de exceção cotidianas e apostando as fichas cada vez mais em um normativismo precário – e perigoso, já que é responsável direto pela força política do sistema jurídico, cujas posições políticas e morais se escondem na suposta frieza dos procedimentos – é saída antioletoiva e, nessa medida, antissocial.

A tarefa crítica e política no século XXI parece ser, principalmente, mostrar que há espaço para nova racionalidade no espaço aberto e indeterminado do poder. Com a democracia, que é condição de possibilidade de luta por uma racionalidade hegemônica distinta da liberal, pode-se lutar por um modelo socialista de organização material, por um modo solidário de ser.

Portanto, o campo de disputa está aberto quando há democracia. Isso é condição para a luta por uma forma de vida socialista. Para compreender a dimensão dessa abertura é fundamental o diagnóstico crítico segundo o qual o liberalismo é uma racionalidade contingente e, portanto, ultrapassável. “Consenso na sociedade liberal-democrática é – e será sempre – a expressão de uma hegemonia e a cristalização de relações de poder”³⁹.

V - O sentido da disputa: por uma democracia socialista

Socialismo não é o contrário de democracia porque é modo material de organização social (moral *antes* de ser econômico). Socialismo é contrário a (neo)liberalismo e a disputa por hegemonia é interna à forma aberta da democracia, depende dela. Afinal, não há práticas articulatórias em luta sem indeterminação prévia, sem democracia.

³⁸ SCHMITT, *Teología política*, p. 15.

³⁹ MOUFFE, “Schmitt and the paradox of liberal democracy”, p. 49.

Por isso não é indiferente se a resistência se formula em lutas coletivas ou individualmente, ao contrário do que asseguram Laclau e Mouffe quando mencionam “formas de resistência” que “se manifestam não na forma de lutas coletivas, mas através de uma afirmação do individualismo”⁴⁰ – não por acaso, a impossibilidade de pensar a luta coletiva é índice do limite político de Foucault. Laclau e Mouffe acusam a esquerda de perder a possibilidade de articular discursivamente as lutas individualistas. Isso não significa deixar o campo da esquerda? Eles ironizam: “a esquerda, naturalmente, está despreparada para assumir estas lutas, as quais ela ainda hoje descarta como ‘liberais’. Daí o perigo de que elas possam ser articuladas por um discurso de direita, de defesa de privilégios”⁴¹. Na acusação de Laclau e Mouffe parece que a luta sofre de um vazio quanto a seu sentido político-discursivo e que seria, portanto, neutra, pronta para ser articulada *a posteriori* por um discurso de direita ou de esquerda... Não se pode aceitar a ideia de que “a forma do antagonismo como tal é idêntica em todos os casos”⁴², pois isso esvaziaria o antagonismo de seu sentido político. Apenas este ou aquele “momento identitário”, esta ou aquela luta de resistência pode ser efetivamente de *resistência*, isto é, pode ser entendida como minoritária e, portanto, como inimigo imanente à democracia liberal. Afinal, democracia é forma, mas não é vazia de múltiplas determinações empíricas (pluralidade) e, com isso, de discursos hegemônicos já formulados.

A dificuldade de fundo é a decisão pelo valor político deste ou daquele movimento, pelo horizonte político que cada um tem em vista, pela “representação de um bem” (*mundus vult decipi*). Falta em Laclau e Mouffe o horizonte da prática articulatória – falta o sentido da ação política em termos de ação *com finalidade*. Falta explicitar o valor que define a direção das práticas hegemônicas. Como Laclau e Mouffe notam, nem todo movimento social é progressista, “novas lutas não têm necessariamente um caráter progressista”⁴³... logo, nem toda luta por hegemonia é progressista; nem toda luta pode ser articulada como discurso de esquerda, como narrativa socialista. Em tempo: falamos “socialismo” deslocando-o de seu sentido clássico, vinculado à socialização dos meios de produção; o termo precisa ter sentido renovado no mesmo nível de seu avesso, o liberalismo. É preciso transformar discursivamente o socialismo em *ethos*, encarnando-o na mesma dimensão que o liberalismo atingiu, particularmente depois dos anos 1980.

O horizonte de uma democracia socialista não é o não-direito, não é anarquia; o horizonte político de uma democracia socialista é um espaço aberto de disputa política – com a posição política dos sujeitos de decisão sempre explicitadas e expostas ao debate e à crítica pública – em que o modo de ser solidário se sobreponha ao *ethos* liberal. Ora, se “a

⁴⁰ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 249.

⁴¹ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 249.

⁴² LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 250.

⁴³ LACLAU / MOUFFE, *Hegemonia e estratégia socialista*, p. 254.

união do poder supremo fático e jurídico é o problema capital do conceito de soberania”⁴⁴, então pensemos em um poder fático socialista vinculado a um sistema jurídico dessacralizado. Significa disputar a hegemonia em um sistema inevitavelmente conflituoso. A perspectiva coletiva não é universal, nem se pode suspeitar que ela se sobreporá pela razão a interesses individuais, reafirmados no modo individualista e concorrencial de ser.

Portanto, não se pode deixar de reconhecer que o antagonismo opera efetivamente na ordem social e que seus fundamentos são sempre morais, contingentes e circunstanciais; em um espaço político aberto, democrático, os fundamentos dos antagonismos estão sempre em disputa. A aleturgia é igualmente dimensão em disputa, da qual emerge certa hegemonia como racionalidade vigente.

Referências Bibliográficas

FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique* (1978-1979). Paris: Hautes Études/Gallimard/Seuil, 2004

FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants* (1979-1980). Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2012

MOUFFE, C. “Schmitt and the paradox of liberal democracy”, In: *The democratic paradox*. London/New York: Verso, 2005

LACLAU, E. / MOUFFE, C. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. trad. Joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr. e Aécio Amaral. Brasília: Intermeios, 2015

LEFORT, C. “A questão da democracia”. In: *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, tradução Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991

RANCIÈRE, J. *O desentendimento*. tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34.

SCHMITT, C. *Teología política*. traducciones de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, epílogo de José Luis Villacañas. Madrid: Editorial Trotta, 2009

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

⁴⁴ SCHMITT, *Teología política*, p. 22.

A DIMENSÃO ECONÔMICA DA JUSTIÇA IGUALITÁRIA: A DEMOCRACIA DE CIDADÃOS-PROPRIETÁRIOS NA TEORIA DA JUSTIÇA DE RAWLS

Sylvio Alarcon¹

Resumo: Este artigo apresenta e discute a democracia de cidadãos-proprietários como o sistema socioeconômico mais adequado à realização dos princípios da teoria da justiça de John Rawls.

Palavras-chave: democracia de cidadãos-proprietários – igualitarismo – justiça – propriedade – Rawls.

1. Introdução

Ao tomar conhecimento dos principais aspectos da teoria da justiça de John Rawls, poderíamos supor, em uma reflexão inicial, que o Estado ideal para acomodar uma sociedade justa no sentido rawlsiano seria um Estado de bem-estar social, acolhedor do sistema capitalista e preenchido com políticas sociais redistributivas. Em verdade, essa impressão não é corriqueira apenas entre aqueles que iniciam seus estudos da obra de Rawls: incorreram na mesma suposição destacados adeptos e críticos de Rawls, e isto durante longo tempo, até que o próprio filósofo se encarregasse de desfazer expressamente a associação entre sua teoria da justiça e o Estado de bem-estar social.

De fato, essa primeira impressão é afastada ao se atentar para o fato de que as exigências distributivas da teoria da justiça de Rawls são diferentes das políticas levadas a efeito nos Estados de bem-estar social existentes. Rawls, como dito, se encarregou de evitar qualquer engano a esse respeito e expressou seu – digamos – descontentamento profundo ao que chamou de “capitalismo de bem-estar social” (*welfare capitalism*), afirmando categoricamente que o “capitalismo de bem-estar rejeita o valor equitativo da liberdade política, e, mesmo tendo alguma preocupação com a igualdade de oportunidade, as políticas necessárias para alcançá-la não são seguidas. Isso cria desigualdades muito grandes na propriedade (meios de produção e recursos naturais), de sorte que o controle da economia e de muito da vida política ficam nas mãos de poucos. E embora, como o nome ‘capitalismo de bem-estar’ sugere, provisões de bem-estar possam ser bastante generosas e

¹ Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo. Professor da Faculdade de Direito da Universidade Católica de Santos.

garantir um mínimo social cobrindo as necessidades básicas, um princípio de reciprocidade para regular desigualdades econômicas e sociais não é reconhecido”².

Como fica claro, para Rawls o sistema socioeconômico adequado à concretização de seus princípios de justiça não é o sistema capitalista com conformações de bem-estar social – ou outros sistemas sócio-econômicos tradicionais, como o capitalismo “laissez-faire” e o comunismo, como veremos –, mas dois sistemas diferentes: a democracia de cidadãos-proprietários (*property-owning democracy*) e o socialismo liberal. Segundo Rawls, ambos os sistemas são, em tese, igualmente aptos a realizar seus princípios de justiça, e a escolha entre ambos deve ser feita atendendo antes às circunstâncias históricas e culturais e à tradição política de dada sociedade do que às virtudes ou defeitos dos dois sistemas. Neste trabalho, analisarei apenas a democracia de cidadãos-proprietários, seja porque o próprio Rawls se ocupou dela com maior detença, seja porque a idéia está mais próxima da tradição do pensamento político ocidental, sobretudo norte-americano, seja porque – como adverte O’Neill³ – as diferenças entre democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal são menores do que as denominações sugerem.

Pois bem. A ideia de democracia de cidadãos-proprietários, conquanto caia como uma luva na teoria da justiça de Rawls, não foi criada pelo filósofo americano, mas pelo economista inglês James E. Meade, em um texto originalmente publicado em 1964⁴. A democracia de cidadãos-proprietários, em resumo, não implica a distribuição equitativa da propriedade privada entre todos os cidadãos, ou a abolição da propriedade privada e a instituição da propriedade pública, mas uma dispersão da propriedade privada entre os cidadãos, por meio de políticas de redistribuição *ex ante* das riquezas produzidas pelos cidadãos e trazidas ao mercado.

Segundo Rawls, “a democracia de cidadãos-proprietários garante as liberdades básicas juntamente com o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade de oportunidades, e regula as desigualdades econômicas e sociais por um princípio de mutualidade, se não pelo princípio da diferença”.⁵ Em resumo: diferentemente do que se poderia pensar, a democracia de cidadãos-proprietários não implica a coletivização da propriedade privada dos meios de produção, mas traz consequências para a estrutura básica da sociedade e para as instituições de fundo, dispersando a propriedade de riqueza e capital e impedindo, dessa forma, que uma pequena parte da sociedade possa controlar a economia e também, indiretamente, a vida política.

² RAWLS, *Justice as fairness*, p. 137-138.

³ Cf. O’NEILL, “Free (and fair) markets without capitalism: political values, principles of justice, and property-owning democracy”, p. 76.

⁴ Cf. MEADE, *Efficiency, equality, and the ownership of property*.

⁵ Cf. RAWLS, *Justice as fairness*, p. 138-139.

O objetivo deste breve texto consiste em destacar e discutir as conexões existentes entre a democracia de cidadãos-proprietários e os princípios rawlsianos de justiça. Pretende-se demonstrar que, apesar do caráter especulativo da exposição de Rawls sobre a democracia de cidadãos-proprietários, a rejeição do capitalismo de bem-estar social e a defesa da democracia de cidadãos-proprietários como o sistema socioeconômico mais adequado à promoção da justiça devem-se à coerência firme de Rawls com seus princípios de justiça. Também se pretende demonstrar que a argumentação de Rawls quanto ao ponto, em que pese sua habitual consistência, não está imune a críticas. Mesmo assim, a ideia de democracia de cidadãos-proprietários permanece altamente atrativa do ponto de vista da teoria da justiça, contrastando, curiosamente, com o interesse relativamente pequeno a seu respeito, no âmbito da teoria política contemporânea. Objetiva-se contribuir com o debate acerca da democracia de cidadãos-proprietários no Brasil, procedendo a uma revisão, conquanto sintética, da literatura existente a respeito desse tema.

2. Contextualizando: a democracia de cidadãos-proprietários na teoria da justiça de Rawls

Antes de iniciarmos a análise da democracia de cidadãos proprietários na teoria da justiça de Rawls, convém rememorar alguns pontos destas que interessam mais de perto ao tema.

2.1 Justiça igualitária e os princípios de justiça

A concepção geral de justiça de Rawls consiste em uma ideia central, que o próprio filósofo sintetiza: “Todos os bens sociais - liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases do auto-respeito - devem estar distribuídos igualmente na sociedade, a menos que uma distribuição desigual de alguns ou de todos esses bens seja feita em favor dos menos favorecidos”⁶. Observemos, já de saída, que Rawls não tem a pretensão de remover todas as desigualdades sociais, mas apenas aquelas que tornam determinadas pessoas menos favorecidas do que outras. Como explica Kymlicka, “[d]esigualdades são permitidas se elas melhoram minha condição inicial de igualdade, mas não são admitidas se, como no utilitarismo, elas invadem minha condição justa”⁷. Alguma desigualdade, portanto, é admitida, desde que sua existência traga benefícios para os menos favorecidos.

Essa concepção, todavia, não nos diz tudo o que é necessário para se chegar a uma teoria da justiça. Ela deixa em aberto, fundamentalmente, a questão de como os bens primários sociais devem estar distribuídos na sociedade. Por isso, Rawls tratou de orientar

⁶ Cf. Id., *A theory of justice*, p. 54.

⁷ Cf. KYMLICKA, *Contemporary political philosophy*, p. 55.

essa concepção geral de acordo com dois princípios. O primeiro princípio nos diz que toda pessoa deve ter o direito igual ao mais amplo sistema de liberdades básicas iguais que for compatível com o mesmo sistema amplo de liberdades básicas de todas as outras pessoas. O segundo princípio nos diz que as desigualdades sociais e econômicas devem ser arranjadas de maneira que ambas, ao mesmo tempo, tragam vantagens aos menos favorecidos na maior medida possível, e vinculem-se a cargos e posições abertas a todos, sob as condições de igualdade equitativa de oportunidades.

Esses três imperativos são, de acordo com Rawls, lexicamente ordenados, ou seja, em primeiro lugar as liberdades básicas devem ser plenamente satisfeitas, em seguida a igualdade equitativa de oportunidades e, por fim, o princípio da diferença.

Com fica claro, de acordo com esses princípios alguns bens sociais são mais importantes do que outros, e não podem ser sacrificados em nome desses outros bens – as chamadas “liberdades básicas”, como liberdade religiosa, de expressão e de associação, por exemplo, têm precedência sobre outros tipos de liberdades. Analisemos mais de perto os dois princípios de justiça da teoria rawlsiana, bem como suas implicações.

O primeiro princípio é forte e evidentemente conectado com a ideia de liberdade. As liberdades básicas a que se refere são necessárias para caracterizar a ideia moral de pessoas livres e iguais, definindo um tipo ideal democrático de cidadão que tem um status cívico com poderes para influenciar, de maneira justa e efetiva, a vida política pública⁸. Note-se, porém, que o primeiro princípio se refere a liberdades básicas. Rawls, com isso, recorre à consideração de que algumas liberdades são mais importantes do que outras, e menciona expressamente cinco delas: liberdade de consciência e de pensamento; liberdade de associação; liberdades políticas; direitos e liberdades que protegem a integridade e liberdades pessoais (nas quais se inclui a liberdade de ocupação e o direito de propriedade); e as liberdades encampadas pelo Estado de Direito⁹.

Já o segundo princípio determina como a distribuição dos recursos da sociedade será feita. Esse princípio, porém, não implica a ideia de justiça distributiva de renda e riqueza, presente nas sociedades contemporâneas, segundo a qual o que cada pessoa obtém é justo se os benefícios ou posições em questão também forem acessíveis aos demais. Importa assinalar que a teoria da justiça de Rawls não admite que alguém mereça seus maiores talentos ou capacidades, isto é, ninguém é merecedor dos prêmios e das vantagens que a “loteria natural” lhes deu. Por isso, o esquema rawlsiano de justiça não se satisfaz com a mera igualdade de oportunidades, ao contrário, diz que as maiores vantagens dos mais beneficiados pela loteria natural (e a permanência da desigualdade que isto implica)

⁸ Cf. FREEMAN, *Rawls*, p. 45.

⁹ Cf. RAWLS, *Political liberalism*, p. 291.

apenas são justificáveis se elas fizerem parte de um sistema distributivo que implica a melhoria das condições dos membros menos favorecidos da sociedade¹⁰.

Ainda a respeito desses dois princípios, Rawls se encarregou de estabelecer regras de prioridade entre eles. A “prioridade da liberdade” nos diz que os princípios de justiça devem ser elencados em uma ordem léxica e, por isso, as demandas de liberdade devem ser satisfeitas primeiro, e a liberdade pode ser restringida apenas em nome da própria liberdade. Já a chamada “prioridade da liberdade sobre a eficiência e o bem-estar” nos diz que o segundo princípio de justiça tem prioridade léxica sobre o princípio da eficiência e sobre o princípio da maximização da soma das vantagens, e que a igualdade equitativa de oportunidade tem prioridade sobre o princípio da diferença.

Importante lembrar ainda que Rawls tem dois argumentos para justificar os princípios de justiça tal como os delineou. Primeiro, sustenta que, diferentemente da ideologia prevalecente em matéria de justiça distributiva, que enfatiza o ideal de igualdade de oportunidades, sua teoria se adequa melhor às instituições concernentes à justiça e define melhor todos os ideais de justiça do que a ideologia rival. E segundo, Rawls justifica o conteúdo específico de cada princípio recorrendo à ideia de contrato social hipotético, ou seja, Rawls assume que, se em um estado pré-social as pessoas tivessem que decidir os princípios que governariam sua sociedade (estando na chamada “posição original”), elas escolheriam os princípios de Rawls¹¹, porque teriam o interesse racional em adotar esses princípios para presidir a cooperação social¹².

2.2 Princípios de justiça e a estrutura básica da sociedade

Os princípios de justiça delineados por Rawls têm uma aplicação específica: a chamada “estrutura básica da sociedade”. Rawls explica que “[o] objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade ou, mais exatamente, o modo como as instituições sociais mais importantes distribuem os direitos e deveres fundamentais, e determinam a divisão das vantagens provenientes da cooperação social. Por instituições mais importantes, entendo a constituição política e as principais disposições econômicas e sociais”¹³.

A partir dessa definição, sobretudo do ponto em que Rawls destaca a função das instituições sociais, fica evidente que a estrutura básica da sociedade interessa fortemente à análise da democracia de cidadãos-proprietários, porque ela é – digamos – um modo de ser, uma característica, uma conformação da estrutura básica. O sistema econômico determina

¹⁰ Cf. GARGARELLA, *As teorias da justiça depois de Rawls*, p. 25-26.

¹¹ Cf. RAWLS, *A theory of justice*, p. 10-11.

¹² Cf. KYMLICKA, *Contemporary political philosophy*, p. 57.

¹³ Cf. RAWLS, *A theory of justice*, p. 6.

diretamente a distribuição dos direitos e dos deveres fundamentais dos cidadãos, bem como – e mais evidentemente – a divisão das vantagens oriundas da cooperação social.

Os princípios de justiça devem conformar e informar essa estrutura básica, guiando e orientando as instituições políticas de maneira a fazê-las produzir decisões, resultados e efeitos considerados justos, tendo como referencial os princípios delineados no tópico anterior. Na definição simples porém precisa de Freeman, a estrutura básica da sociedade é composta pelo arranjo de instituições políticas, sociais e econômicas que tornam a cooperação social possível e produtiva. É essa necessidade de cooperação social produtiva, atendida pelas instituições, que as distingue na estrutura básica da sociedade¹⁴.

Quando as instituições que produzem desigualdades econômicas e compõem a estrutura básica da sociedade satisfazem os dois princípios de justiça, estamos diante de uma situação de justiça procedimental pura, em que quaisquer titulares, estados de coisas e perfis distributivos que sob ela se produzam deverão ser considerados justos¹⁵. O interesse de Rawls acerca da democracia de cidadãos-proprietários, com sua estrutura básica peculiar, que delinearemos a seguir, parece ser uma tentativa de estabelecer uma recondução da crítica aos trilhos de sua teoria da justiça, com a ênfase na questão da dispersão da riqueza e da renda, promovida pela estrutura básica da sociedade democrática de cidadãos-proprietários como uma situação de justiça procedimental pura.

3. O princípio da diferença e a estrutura básica da sociedade

Feitas essas considerações gerais sobre os pontos da teoria rawlsiana da justiça que interessam ao presente estudo, passo ao problema do princípio da diferença aplicado à estrutura básica da sociedade. Ele não é o único princípio de justiça que se aplica à estrutura básica; ao contrário, também o primeiro princípio e a segunda parte do segundo princípio também informam e conformam a estrutura básica da sociedade¹⁶.

Como adiantado no início, as exigências da teoria da justiça de Rawls não são plenamente satisfeitas com as políticas públicas levadas a efeito nos Estados de bem-estar social. E é o princípio da diferença que torna as demandas distributivas muito mais exigentes, porque ele impõe que as instituições jurídicas que moldam o direito de propriedade e de contrato e as instituições econômicas que tornam possível a produção, o comércio e consumo, devem ser organizadas da perspectiva dos economicamente menos favorecidos. Como esclarece Samuel Freeman, “[m]ais do que organizar um sistema econômico que promova de maneira ótima algum outro valor (eficiência, utilidade agregada, liberdade de escolha, etc.) e então permita a esses benefícios atingirem os pobres

¹⁴ Cf. FREEMAN, p. 101-102.

¹⁵ Cf. VITA, *A justiça igualitária e seus críticos*, p. 260.

¹⁶ Cf., em maiores detalhes, FREEMAN, *Rawls*, p. 103-104.

[...] o princípio da diferença foca primeiro nas perspectivas dos menos favorecidos, ao determinar o sistema de propriedade e controle, produção e troca. Um sistema econômico é mais justo que outro na medida que promove mais os interesses dos menos favorecidos¹⁷.

É por isso que o princípio da diferença se aplica às instituições, não às pessoas, o que não quer dizer que não crie, indiretamente, deveres para estas, mas somente que, em primeiro lugar, e diretamente, o princípio da diferença informa e conforma as convenções econômicas e as instituições jurídicas - pensemos, por exemplo, na regulação jurídica da propriedade, do contrato, da tributação, das heranças etc. Lembrando que as instituições mais elementares fazem parte da estrutura básica da sociedade, podemos concluir que o princípio da diferença tem um grande papel a desempenhar na organização desta. De fato, o princípio da diferença não é o único que se aplica à estrutura básica, visto que os princípios concernentes às liberdades básicas e à igualdade equitativa de oportunidades também se referem a ela – o primeiro é essencial para a modelagem da Constituição, e o segundo se aplica marcadamente às instituições econômicas. O próprio Rawls assinalou que o primeiro sujeito da justiça são as instituições básicas, que tornam possível a cooperação social.¹⁸

Também é claro que há muitas maneiras diferentes de organizar a estrutura básica da sociedade, com instituições básicas combinadas de modo diverso, produzindo formas de cooperação social muito distintas entre si. Em qualquer caso, porém, o papel principal do princípio da diferença é aplicar-se para especificar as formas de propriedade e direitos e responsabilidades concernentes à propriedade, assim como às transações permitidas e proibidas no sistema econômico¹⁹.

Diante do exposto, cabe perguntar: quais são as implicações do princípio da diferença aplicado à estrutura básica da sociedade e às instituições que a compõem? Em suma, essas implicações se referem à conformação das instituições econômicas, que devem ser desenhadas de maneira que os menos favorecidos aproveitem uma maior parcela de renda, riqueza e poder econômico mais geral do que em qualquer outro arranjo econômico. Em outras palavras, o princípio da diferença impõe a implementação de um sistema econômico que maximize os benefícios obtidos pelos menos privilegiados e que prossiga continuamente aumentando os resultados produtivos do sistema desde que isto beneficie os menos privilegiados. Com isso, fica claro que a exigência do princípio da diferença não é apenas o crescimento econômico contínuo por gerações, que simplesmente maximize indefinidamente as expectativas dos menos favorecidos, medidas em termos de renda e riqueza. É preciso que aquele crescimento econômico e essa maximização de expectativas

¹⁷ Cf. FREEMAN, *Rawls*, p. 99.

¹⁸ Cf. RAWLS, *A theory of justice*, p. 6.

¹⁹ Cf. FREEMAN, *Rawls*, p. 103.

seja acompanhado também por compartilhamento de poder econômico e de auto-respeito. Um dos sistemas econômicos que Rawls cogita para atender ao princípio da diferença nesses termos é a democracia de cidadãos-proprietários, de que nos ocuparemos a seguir.

Para encerrar a seção, note-se que o princípio da diferença fornece um critério diverso do critério da eficiência, o critério liberal clássico da justiça distributiva, para decidir a divisão da renda e da riqueza resultante das alocações de mercado dos recursos produtivos e do resultado da produção. O princípio da diferença exige que as instituições econômicas sejam arranjadas de sorte que às classes menos beneficiadas aproveitem parcelas maiores de renda, riqueza e poder econômico, do que lhes aproveitaria em qualquer outro sistema econômico. Se pensarmos em um *continuum* de sistemas econômicos que inicia com o libertarianismo e, gradativamente, chega ao comunismo de economia dirigida, o princípio da diferença diz ser preferível o sistema econômico cujas instituições econômicas e jurídicas melhoram a condição das classes menos beneficiadas, em termos de compartilhamento de renda, riqueza, poder econômico e posições profissionais, do que qualquer outro sistema econômico do *continuum*. E, na avaliação de Rawls, dos sistemas socioeconômicos que cogita, os dois únicos que estão aptos a realizar o princípio da diferença – e também os outros princípios de justiça – são o socialismo liberal e a democracia de cidadãos-proprietários. Os menos favorecidos estarão melhores em termos de poder econômico e renda e riqueza em um desses dois sistemas sócio-econômicos do que no sistema capitalista de bem-estar social ou em qualquer outro sistema capitalista ou socialista.

4. Justiça igualitária e os sistemas sócio-econômicos: a avaliação de Rawls

Como dito, a exigência dos princípios rawlsianos de justiça, sobretudo o princípio da diferença, não é simplesmente o aumento das vantagens dos menos favorecidos, medidas em termos de renda e riqueza, mas o incremento global de sua condição econômica, o que vai além daqueles dois fatores. Segundo Freeman, essa ideia, presente já na primeira edição de “Uma teoria da justiça”, foi largamente entendida como uma justificativa para o Estado capitalista de bem-estar social.²⁰ Mas Rawls não tinha em mente exatamente esse sistema sócio-econômico quando cogitou o princípio da diferença aplicado às instituições econômicas, como fica claro no Prefácio da edição revisada de *Uma teoria da justiça*. Nele, Rawls expressamente trata de distinguir os sistemas socioeconômicos que considera adequados para concretizar sua teoria da justiça – que são a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal – do Estado de bem-estar social.²¹ Como já adiantado, a questão relativa a qual desses dois sistemas sócio-econômicos é o mais justo

²⁰ Id., *ibid.*, p. 114.

²¹ Cf. RAWLS, *A theory of justice*, p. XIV-XV.

fica em aberto, porque Rawls considera ambos igualmente aptos, ao menos em tese, a concretizar seus princípios de justiça. A escolha entre a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal é questão dependente, antes, das circunstâncias históricas e culturais e da tradição do pensamento político de cada sociedade.²²

Em outro texto²³, a avaliação de Rawls sobre a adequação dos sistemas econômicos à sua teoria da justiça é mais precisa. Rawls distingue cinco sistemas econômicos, consideradas suas instituições políticas, econômicas e sociais: (a) capitalismo *laissez-faire*; (b) capitalismo de bem-estar social; (c) socialismo estatal com economia dirigida; (d) democracia de cidadãos-proprietários; e (e) socialismo liberal (e democrático)²⁴. Na avaliação de Rawls, assumindo que suas instituições funcionam de maneira ideal, todos esses sistemas, com exceção do socialismo liberal e a democracia de cidadãos-proprietários, não são satisfatórios do ponto de vista de sua teoria da justiça, pelas razões que exporei muito brevemente, centrando mais na crítica ao capitalismo de bem-estar social.

O capitalismo “*laissez-faire*” não é satisfatório porque assegura somente uma igualdade formal, além de rejeitar tanto o valor equitativo das liberdades políticas como a igualdade equitativa de oportunidades. O objetivo principal desse sistema socioeconômico, segundo Rawls, corresponde à eficiência e ao crescimento econômicos, limitados somente por um mínimo social bem pequeno.²⁵

Já o socialismo estatal, com a economia dirigida por um partido político, é um sistema sócio-econômico que viola o primeiro princípio de justiça – a igualdade de direitos e liberdades básicas –, além de não reconhecer o valor equitativo dessas liberdades. Nesse sentido, uma economia dirigida seria aquela guiada por um plano econômico geral, adotado pelo centro fazendo uso de pouco ou nenhum procedimento democrático ou de mercado.²⁶

Por fim, para Rawls, o capitalismo de bem-estar social também rejeita o valor equitativo das liberdades políticas e, conquanto tenha alguma preocupação com a igualdade de oportunidades, disto não se seguem as políticas públicas necessárias para alcançá-la. Ainda segundo Rawls, o capitalismo de bem-estar social permite desigualdades muito grandes no tocante à propriedade real (meios de produção e recursos naturais), de maneira que o controle da economia e de grande parcela da vida política ficam nas mãos de uns poucos. Por fim, Rawls aponta que, apesar de o capitalismo de bem-estar social encampar provisões que garantem um mínimo social decente, cobrindo as necessidades básicas, ele não reconhece o princípio da reciprocidade na regulação da economia e das desigualdades sociais²⁷.

²² Id., *ibid.*, p. 248.

²³ Cf. RAWLS, *Justice as fairness*.

²⁴ Id., *ibid.*, p. 136.

²⁵ Id., *ibid.*, p. 137; também RAWLS, *A theory of justice*, p. 12 e 17.

²⁶ Cf. RAWLS, *Justice as fairness*, p. 138.

²⁷ Id., *ibid.*, p. 137-138.

É importante examinar as críticas de Rawls ao capitalismo de bem-estar social um pouco mais de perto. Rawls reconhece que esse sistema sócio-econômico implica algum avanço que satisfaz, em alguma medida, suas demandas de justiça (garantia do mínimo social que satisfaz as necessidades básicas, por exemplo), mas também identifica uma série de limitações estruturais concernentes às capacidades de as instituições do capitalismo de bem-estar social darem conta de promover os princípios de justiça. Nesse sentido, as críticas de Rawls podem ser resumidas em três pontos.

Em primeiro lugar, o capitalismo de bem-estar social rejeita o valor equitativo das oportunidades políticas, violando assim o primeiro princípio da justiça, que demanda não apenas que a todos os cidadãos seja formalmente assegurado um sistema tão amplo de liberdades básicas quanto compatível com o reconhecimento do mesmo sistema abrangente a todos os outros cidadãos, mas também a garantia do valor equitativo dessas liberdades políticas. Tais liberdades são condições sociais prévias para a busca da política democrática, na medida em que asseguram a oportunidade para a aplicação livre e bem informada dos princípios de justiça à estrutura básica e à sua política por meio do exercício pleno e efetivo do senso de justiça dos cidadãos.²⁸ Conclui-se que, a respeito do primeiro princípio de justiça, Rawls nega não que o capitalismo de bem-estar social possa promover proteção formal às liberdades básicas, mas a sua capacidade de proteger o valor equitativo das liberdades políticas. Assim, como assinalada O'Neill²⁹, esse sistema socioeconômico é capaz de satisfazer o primeiro princípio apenas em um sentido fraco ou superficial, não podendo satisfazer genuinamente as demandas do princípio porque não é capaz de conferir aos cidadãos o valor real subjacente ao emprego daquelas liberdades na esfera política.

Em segundo lugar, o capitalismo de bem-estar social mostra-se insuficiente para alcançar a igualdade de oportunidades, violando assim a primeira parte do segundo princípio de justiça. Importante lembrar que, para Rawls, a igualdade de oportunidades é altamente exigente, não sendo suficiente que os cargos e empregos públicos estejam abertos a todos em um sentido formal. É necessário, para atender a esse princípio, que todos tenham a chance igual de ocupá-los, significando isto que aqueles que estão no mesmo nível de talento e capacidade e estão igualmente empenhados em utilizá-los devem ter a mesma perspectiva de sucesso independentemente de sua classe social de origem.³⁰ Trata-se de um reclamo de justiça realmente exigente, porque visa quebrar o possível condicionamento das chances de sucesso dos indivíduos por sua condição social.

Por fim, em terceiro lugar, o capitalismo de bem-estar social, diz Rawls, também é incapaz de respeitar o princípio da reciprocidade e o princípio da diferença, provendo

²⁸ Id., *ibid.*, p. 112-113.

²⁹ Cf. O'NEILL, "Free (and fair) markets without capitalism: political values, principles of justice, and property-owning democracy", p. 77-78.

³⁰ Cf. RAWLS, *Justice as fairness*, p. 44.

apenas um mínimo social, violando assim a segunda parte do segundo princípio de justiça. Novamente, a crítica não atribui apenas ao capitalismo de bem-estar social a incapacidade de realizar em certa medida o princípio da diferença (para Rawls, a mais alta expressão do princípio da reciprocidade), mas a sua incapacidade total de alcançar um patamar sequer próximo desse paradigma, ao falhar em levar suficientemente a sério o valor igualitário da reciprocidade na vida econômica. A reciprocidade, importa lembrar, exige que os ganhos dos mais favorecidos da sociedade devam beneficiar os menos favorecidos. Como adverte O'Neill³¹, no capitalismo de bem-estar social, ou em qualquer regime que forneça apenas um mínimo social, ainda que generoso, tem-se a situação em que os ganhos dos mais favorecidos de um sistema de cooperação social ficam livres de qualquer relação de aproveitamento para com os menos favorecidos, violando assim o princípio da reciprocidade.

Assim, em conclusão, nenhum dos três regimes sócio-econômicos brevemente analisados aqui satisfaz às exigências impostas pelos princípios rawlsianos de justiça. Merece especial destaque a rejeição enérgica de Rawls ao capitalismo de bem-estar social, tido por diversos autores respeitáveis como o sistema ideal para promover os princípios de justiça, mas expressamente criticado e rejeitado por Rawls, que o considera insatisfatório à sua teoria, sobretudo do ponto de vista da segunda parte do segundo princípio de justiça.

Em contraste com os três regimes rejeitados por Rawls, tanto a democracia de cidadãos-proprietários como o socialismo liberal ensejam um arranjo constitucional para uma política democrática, garantem as liberdades básicas e o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade equitativa de oportunidades, e também regulam as desigualdades econômicas e sociais pelo (assim chamado por Rawls) princípio da mutualidade, se não, pelo princípio da diferença.³²

Antes de passarmos ao exame da democracia de cidadãos-proprietários, cabe apenas mencionar a avaliação de Rawls quanto ao socialismo liberal. Rawls não diz muito sobre esse sistema socioeconômico, afirmando apenas que nele não há propriedade dos meios de produção pela sociedade – como no socialismo tradicional –, o poder político é compartilhado entre um número de partidos políticos democráticos e o poder econômico é disperso entre empresas, como quando, por exemplo, sua direção e administração é eleita pela sua própria força de trabalho, quando não é esta mesma quem as dirige e administra. Em contraste com a economia socialista dirigida, as empresas no socialismo liberal desenvolvem suas atividades sob um sistema de mercados livres e competitivos, e a liberdade de ocupação profissional também é assegurada.³³

³¹ Cf. O'NEILL, "Free (and fair) markets without capitalism: political values, principles of justice, and property-owning democracy", p. 78.

³² Cf. RAWLS, *Justice as fairness*, p. 138.

³³ Id., *ibid.*

5. A democracia de cidadãos-proprietários e os princípios de justiça

5.1 Introdução: definindo os contornos da democracia de cidadãos-proprietários

Antes de passarmos à relação da democracia de cidadãos-proprietários com a teoria rawlsiana de justiça, é preciso definir, com a maior precisão possível, os contornos desse sistema socioeconômico que Rawls encara como “uma alternativa ao capitalismo”.³⁴ É preciso não perder de vista, em toda esta análise, que a abordagem de Rawls é assumidamente especulativa quanto ao ponto, ou seja, Rawls vê na democracia de cidadãos-proprietários um regime sócio-econômico adequado, em tese, à promoção dos seus princípios de justiça; a possibilidade de uma democracia de cidadãos-proprietários real, com todas as contingências históricas e culturais possíveis, atender efetivamente a tal fim não preocupa Rawls.

A democracia de cidadãos-proprietários, como já destacamos, em verdade não foi idealizada por Rawls, mas por Meade³⁵, de quem Rawls tomou emprestadas a terminologia e grande parte do conteúdo da ideia de um sistema sócio-econômico alternativo ao sistema capitalista. Muito resumidamente, a proposta de Meade preocupa-se com duas frentes: tributação e redistribuição de renda e riqueza. No primeiro campo, Meade defende a tributação forte da transmissão de riqueza entre gerações, mas também propõe igualmente a incidência de tributos sobre transferências de riquezas inter vivos, de sorte que ambas as formas de transmissão de riquezas, ao final, sejam tributariamente equivalentes. Ainda na esfera da tributação, Meade defende a redistribuição do capital em bases igualitárias amplas, juntamente com o aumento do gasto público com o desenvolvimento de capital humano através de educação e treinamento financiados com recursos públicos, o que revela a preocupação de Meade com a relação entre distribuição de capital humano e justiça distributiva.³⁶ Já no campo da redistribuição de riqueza, Meade preocupa-se não somente com o compartilhamento de capital pecuniário (dinheiro), mas também, e sobretudo, a ampla dispersão da propriedade e do controle dos recursos produtivos, de forma a estimular a acumulação de pequenas propriedades. Um dos traços mais particulares da proposta de Meade consiste na ênfase à distribuição de riqueza, não apenas de renda, o que seria feito através da dispersão de pequenas propriedades (outro elemento importante) e de mecanismos que impeçam a acumulação de propriedades familiares entre gerações. Para colocar em prática a consecução desses objetivos, o sistema pensado por Meade é amplo e

³⁴ Id., *ibid.*, p. 136.

³⁵ Cf. MEADE, *Efficiency, equality, and the ownership of property*.

³⁶ Cf. O'NEILL, “Free (and fair) markets without capitalism: political values, principles of justice, and property-owning democracy”, p. 79.

complexo, incluindo desde transferências diretas, passando por políticas públicas de educação e moradia, até a intervenção governamental nos mercados financeiros, sempre em busca de um único objetivo político unificado e integrado.

Rawls se apropriou de grande parte das ideias de Meade acerca da democracia de cidadãos-proprietários na busca por um sistema econômico ideal para a concretização dos seus princípios de justiça. Como avalia O'Neill, Rawls deixou de lado certas "excentricidades" do modelo de Meade no tocante às políticas familiares, e enfatizou a dimensão democrática do modelo. O objetivo de Rawls com o delineamento de uma democracia de cidadãos-proprietários com similaridades estruturais ao modelo de Meade, explica o mesmo autor, foi de construir um sistema social que remediasse as falhas estruturais dos regimes capitalistas de bem-estar social, permitindo assim a realização de todas as partes dos seus dois princípios de justiça.³⁷

Por meio da democracia de cidadãos-proprietários, Rawls enfatiza os valores políticos da liberdade, da igualdade e da democracia. Considera que esse sistema econômico assegura – importante lembrar – as liberdades básicas com o valor equitativo das liberdades políticas, bem como a igualdade equitativa de oportunidades, além de regular as desigualdades econômicas e sociais pelo princípio da mutualidade, se não pelo princípio da diferença³⁸, ou seja, todos os desdobramentos dos princípios de justiça são atendidos. Tal como o capitalismo de bem-estar social, a democracia de cidadãos-proprietários assegura a propriedade privada dos meios de produção (diferentemente do sistema alternativo, o socialismo liberal³⁹), mas, ao contrário do primeiro, a estrutura básica da sociedade na segunda funciona dispersando a propriedade de riqueza e capital e impedindo, dessa forma, que uma pequena parte da sociedade controle a economia e, indiretamente, também a vida política.⁴⁰ Além de dispersar a propriedade da riqueza e do capital, vale lembrar que a democracia de cidadãos-proprietários implica, conforme a proposta de Meade, a dispersão também do capital humano. Tudo isso é feito por mecanismos redistributivos "ex ante", em oposição aos mecanismos do capitalismo de bem-estar social, que são "ex post".⁴¹ Segundo o próprio Rawls, a pretensão da democracia de cidadãos-proprietários não é apenas assistir àqueles menos favorecidos por acidentes ou má-fortuna (embora isto também deva ser feito), mas colocar todos os cidadãos em posição de administrar seus próprios negócios em um grau adequado de igualdade social e econômica. Os menos beneficiados não são desafortunados, que merecem caridade, compaixão e pena, mas pessoas a quem é devida

³⁷ Id., *ibid.*, p. 80.

³⁸ Cf. RAWLS, *Justice as fairness*, p. 138.

³⁹ Uma interessante análise da propriedade pública e também das perspectivas atuais do socialismo encontra-se em ROEMER, "On public ownership".

⁴⁰ Cf. RAWLS, *Justice as fairness*, p. 139.

⁴¹ Cf. O'NEILL, "Free (and fair) markets without capitalism: political values, principles of justice, and property-owning democracy", p. 80.

reciprocidade, como um problema de justiça política entre cidadãos que são livres e iguais como todos os outros.⁴²

Em conclusão, e seguindo a leitura de O'Neill⁴³, devemos entender a democracia de cidadãos-proprietários como o sistema sócio-econômico adequado à teoria rawlsiana da justiça a partir de três questões centrais: (a) a ampla dispersão de capital, com cidadãos controlando parcelas substanciais e iguais do capital produtivo (incluindo capital humano e não-humano); (b) o impedimento da transmissão de vantagens entre gerações, mediante a tributação de heranças e doações, limitando as grandes desigualdades decorrentes delas em termos de riqueza; e (c) as salvaguardas contra a corrupção da política democrática, necessárias para limitar os efeitos da riqueza privada e corporativa na política, salvaguardas materializadas em mecanismos como o financiamento público de partidos políticos e de campanhas eleitorais e a provisão pública de fóruns para debates políticos, entre outros. Segundo O'Neill, a questão "c" relaciona-se com o primeiro princípio de justiça, ao enfatizar a proteção do valor equitativo das liberdades políticas; já as questões "a" e "b" relacionam-se com o segundo princípio de justiça; a integração das três questões resulta em um sistema sócio-econômico capaz de superar as limitações estruturais do capitalismo de bem-estar social e proporcionar um conjunto plenamente justo de arranjos socioeconômicos.⁴⁴

Definidas as características elementares da democracia de cidadãos-proprietários, podemos passar ao exame desse sistema sócio-econômico à luz de cada um dos princípios rawlsianos de justiça, em busca das conexões existentes entre eles, e também das críticas passíveis de serem dirigidas à democracia de cidadãos-proprietários a partir dos princípios de justiça.

5.2 Democracia de cidadãos-proprietários e a igualdade de liberdades básicas

Começemos, seguindo a ordem léxica que o próprio Rawls estabeleceu, pelo primeiro princípio de justiça, relacionado à igualdade de liberdades básicas, com especial atenção ao valor equitativo das liberdades políticas. Quanto a esse princípio, já destacamos que Rawls afirma que o capitalismo de bem-estar social rejeita o valor equitativo das liberdades políticas e permite uma desigualdade muito grande em termos de propriedade real, de maneira que o controle da economia e grande parte da vida política ficam nas mãos de uns poucos.⁴⁵ Já a democracia de cidadãos-proprietários, diz Rawls, prestigia o primeiro

⁴² Cf. RAWLS, *Justice as fairness*, p. 139

⁴³ Cf. O'NEILL, "Free (and fair) markets without capitalism: political values, principles of justice, and property-owning democracy", p. 80-81.

⁴⁴ Id., *ibid.*, p.81.

⁴⁵ Cf. RAWLS, *Justice as fairness*, p. 137-138.

princípio na medida em que, essencialmente, limita os efeitos da riqueza no processo político – diminuindo, por exemplo, sua influência nas campanhas eleitorais, ao utilizar o financiamento público de campanha e restringir a contribuições privadas a candidatos; ou disponibilizando fóruns públicos para debate político entre programas políticos alternativos, etc.

Mas há quem discorde de Rawls acerca da necessidade da democracia de cidadãos-proprietários para concretizar o primeiro princípio de justiça. O’Neill considera o argumento de Rawls em certa medida incompleto, porque Rawls não teria demonstrado cabalmente que o valor equitativo das oportunidades políticas somente pode ser assegurado em uma democracia de cidadãos-proprietários, e não em um regime capitalista de bem-estar social.⁴⁶

5.3 Democracia de cidadãos-proprietários e o valor equitativo das oportunidades

Passemos, agora, à primeira parte do segundo princípio de justiça, relacionada com o valor equitativo das oportunidades. Trata-se, por assim dizer, do elemento intermédio da ordem léxica estabelecido por Rawls: tem precedência sobre o princípio da diferença (segunda parte do segundo princípio de justiça), mas não sobre o primeiro princípio de justiça (prioridade da liberdade).

A defesa da democracia de cidadãos-proprietários como o sistema sócio-econômico apto a promover o valor equitativo das oportunidades refere-se, na essência, à capacidade deste sistema de limitar a influência do contexto social sobre as chances de vida dos indivíduos. Para Rawls, o valor equitativo das oportunidades é atingido quando a influência de fatores sociais sobre a capacidade dos indivíduos para alcançar posições sociais específicas é neutralizada. Isso significa, em termos práticos, que aqueles que têm o mesmo nível de talento e habilidade e a mesma disposição para utilizá-las, mas provêm de contextos sociais diferentes, devem ter as mesmas perspectivas de sucesso, apesar dessa diferença social de origem⁴⁷. Para produzir esse tipo de resultado, a democracia de cidadãos-proprietários possui instituições que restringem a transmissão da riqueza, seja pela via da herança, seja da doação inter vivos, mas em qualquer caso mediante a tributação, que impede a transferência intergeracional de vantagens. O’Neill chega a dizer que devemos aceitar que mecanismos dessa natureza são um elemento necessário de qualquer sistema sócio-econômico que esteja comprometido com o princípio da igualdade equitativa de

⁴⁶ Cf. O’NEILL, “Free (and fair) markets without capitalism: political values, principles of justice, and property-owning democracy”, p. 84.

⁴⁷ Cf. RAWLS, *Political liberalism*, p. 44.

oportunidades.⁴⁸ Freeman também lembra que cobertura de assistência de saúde universal é essencial à democracia de cidadãos-proprietários, assim como um sistema universal de saúde, como exigências concernentes à igualdade equitativa de oportunidades.⁴⁹

Além disso, Freeman⁵⁰ também lembra que, na democracia de cidadãos-proprietários, os trabalhadores não são encorajados a trabalhar interessados apenas em seus salários, mas também no produto de seu trabalho. Eles têm a oportunidade de possuir e controlar o capital que utilizam no exercício diário de suas próprias capacidades, além de incrementar o controle e a proteção de seus locais de trabalho.

De toda sorte, Rawls não admite a possibilidade de alguns membros da sociedade, estando aptos ao trabalho, deixarem de fazê-lo. Não se pode pretender obter as vantagens oriundas da cooperação social sem, estando apto para tanto, fazer parte desta cooperação. Opondo-se, nesse ponto, a van Parijs⁵¹, Rawls considera que a provisão de um mínimo social a todos os cidadãos, trabalhadores ou não, pode produzir dependência entre os menos beneficiados e gerar um sentimento de exclusão. Essa consideração de Rawls parece fazer ainda mais sentido se aplicada à democracia de cidadãos-proprietários, em que é absolutamente fundamental o papel dos trabalhadores para tornar justa a sociedade.

5.4 Democracia de cidadãos-proprietários e o princípio da diferença

Chegamos, por fim, à última parte do segundo princípio rawlsiano de justiça, concernente ao princípio da diferença, que prescreve, em síntese, que situações de desigualdade na distribuição de bens primários sociais se justificam somente se elas trazem vantagens aos membros menos beneficiados da sociedade. É importante lembrar que esse é o último elemento da ordem léxica de Rawls, mas nem por isso sua conexão com a democracia de cidadãos-proprietários deixa de ser relevante.

O problema das desigualdades sociais e econômicas não interessa à concepção rawlsiana de justiça como equidade apenas porque parece errado que alguns ou muitos indivíduos em uma sociedade tenham condições de vida sofríveis, inclusive em termos de fome e doenças, enquanto outros tantos contam com ampla assistência governamental. O problema das desigualdades sociais concerne também à dominação e ao respeito de uma parte da sociedade em face da outra. Segundo Rawls, quando esses dois tipos de desigualdades são grandes, tendemos a apoiar a desigualdade política, e esse tipo de poder permite a poucos, em virtude do seu controle sobre a máquina do Estado, instalarem um

⁴⁸ Cf. O'NEILL, "Free (and fair) markets without capitalism: political values, principles of justice, and property-owning democracy", p. 85.

⁴⁹ Cf. FREEMAN, *Rawls*, p. 231.

⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 227.

⁵¹ Cf. VAN PARIJS, "Basic income capitalism"; VAN PARIJS, *Real freedom for all*.

sistema de leis e de propriedade que assegura sua posição dominante na economia como um todo. Além da questão da dominação, há o problema do respeito mútuo: desigualdades políticas e econômicas significativas geralmente são associadas com desigualdades de status social, que encorajam os menos favorecidos a serem vistos e verem a si mesmos como inferiores aos demais. Isso pode provocar atitudes largamente difundidas de deferência e subserviência, de um lado, e a vontade de dominação e arrogância, de outro.⁵²

Tendo em conta essas razões pelas quais a desigualdade interessa à concepção de justiça como equidade, pergunta-se: qual é precisamente a relação da democracia de cidadãos-proprietários com o princípio da diferença? Esse sistema sócio-econômico atua no sentido de promover o princípio da diferença, mais uma vez, dispersando a propriedade e o controle dos meios de produção. Como Rawls mesmo explica, “a intenção [da democracia de cidadãos-proprietários] não é simplesmente assistir os que estão em desvantagem em razão de acidente ou má-fortuna (embora isto deve ser feito), mas, mais, colocar todos os cidadãos em posição de admitir seus próprios negócios em um grau adequado de cooperação política e social. Os menos beneficiados são desafortunados ou azarados [...] mas aqueles a quem é devida reciprocidade como uma questão de justiça política entre aqueles que são cidadãos livres e iguais como todos os outros”⁵³.

É interessante notar, segundo Freeman⁵⁴, que nesse ponto Rawls compartilha da crença de John Stuart Mill, segundo a qual a existência de uma única opção real dos trabalhadores para com seus empregados – a relação de salário – diminui a liberdade e a independência individuais, afrouxa suas personalidades e imaginações, diminui o respeito mútuo entre as classes assalariadas e conduz finalmente à perda do auto-respeito entre os trabalhadores. Por essa e outras razões, Rawls foi atraído por ideias como a “economia compartilhada” – em que os trabalhadores têm parte da propriedade do capital privado – cooperativas de trabalho, provisões públicas para estimular os trabalhadores a se tornarem agentes econômicos independentes ou começarem seus próprios negócios, e outras medidas para dispersar a distribuição do controle dos meios de produção.

6. Conclusão

A democracia de cidadãos-proprietários, mais do que um conceito ou uma definição, é uma ideia, altamente cativante e relevante do ponto de vista da teoria rawlsiana da justiça, relacionando-se com a dimensão econômico-institucional da justiça igualitária. É claro, não se pode perder de vista que a abordagem de Rawls a seu respeito é altamente especulativa, e provavelmente, ao ser posta em prática, diversas relações entre os princípios

⁵² Cf. RAWLS, *Justice as fairness*, p. 130-131.

⁵³ Id., *ibid.*, p. 139.

⁵⁴ Cf. FREEMAN, *Rawls*, p. 447.

de justiça e os mecanismos de dispersão de riqueza e renda desse regime sócio-econômico não seriam tão perfeitos quanto se apresentam na teoria, dando ensejo a críticas de ordem empírica. Rawls, porém, não parece exatamente preocupado com críticas dessa natureza; parece, antes, interessado em desvincular de sua teoria da justiça o capitalismo de bem-estar social e deixar claro que sua proposta não consiste, de forma alguma, em uma defesa desse sistema socioeconômico, muito menos que ele satisfaz – sequer razoavelmente – as exigências impostas pelos princípios rawlsianos de justiça. As conexões entre tais princípios e o arranjo da estrutura básica da democracia de cidadãos-proprietários certamente são fortes e estão firmemente traçadas pela teoria política normativa contemporânea, como procuramos resgatar neste texto. Talvez um passo seguinte rumo ao aprofundamento do tema possam ser abordagens empíricas de contextos reais, feitas à luz da ideia de democracia de cidadãos-proprietários e de suas relações com os princípios rawlsianos de justiça, como propôs Macedo⁵⁵, em interessante análise da distribuição da riqueza e do poder político no plano local norte-americano. Abordagens dessa natureza podem elucidar não apenas inconsistências ou esperanças exageradas acerca da democracia de cidadãos-proprietários, mas também revelar o quão desiguais efetivamente são determinados sistemas sócio-econômicos, nos planos nacional, regional e local. Em qualquer caso, se a democracia de cidadãos-proprietários não tem contornos definitivos e certezas conclusivas já no plano normativo, no plano fático sua realização parece ainda distante – se é que virá em um futuro próximo –, pois, como lembrou Vita⁵⁶, a estrutura institucional que satisfaria, ainda que de forma aproximada, ao critério de justiça procedimental pura encartado na democracia de cidadãos-proprietários não corresponde a nada que conheçamos até o momento. Mesmo assim, não se pode em absoluto negligenciar tão frutífero tema, ainda que o profundo distanciamento entre a ideia e o plano concreto possa constituir um fator limitante da análise teórica da democracia de cidadãos-proprietários.

THE ECONOMIC DIMENSION OF EGALITARIAN JUSTICE: THE PROPERTY-OWNING DEMOCRACY IN RAWLS' THEORY OF JUSTICE

Abstract: This article presents and discusses the property-owning democracy as the most appropriate political system to realize the principles of John Rawls' theory of justice.

Key-words: property-owning democracy – egalitarianism – justice – property – Rawls.

⁵⁵ Cf. MACEDO, “Property-owning plutocracy: inequality and American localism”.

⁵⁶ Cf. VITA, *A justiça igualitária e seus críticos*, p. 263.

Referências bibliográficas

COHEN, Joshua. “For a democratic society”. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). *The Cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

FREEMAN, Samuel. *Rawls*. London and New York: Routledge, 2007.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KROUSE, Richard; MACPHERSON, Michael. “Capitalism, property-owning democracy, and the Welfare State”. In: GUTMANN, Amy. *Democracy and the Welfare state*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

KYMLICKA, Will. *Contemporary political philosophy: an introduction*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.

MACEDO, Stephen. “Property-owning plutocracy: inequality and American localism”. In: HAYWARD, Clarissa Rile; SWANSTROM, Todd (Eds). *Justice and American metropolis*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011. p. 33-58.

MEADE, James E. *Efficiency, equality, and the ownership of property*. London: Routledge, 2012.

O’NEALL, Martin. “Free (and fair) markets without capitalism: political values, principles of justice, and property-owning democracy”. In: O’NEALL, Martin; WILLIAMSON, Thad (Eds). *Property-owning democracy: Rawls and beyond*. London, Blackwell. 2012. p. 75-100.

RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

_____. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

_____. *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

ROEMER, John E. “On public ownership”. In: ROEMER, John E. *Egalitarian perspectives: essays in philosophical economics*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1994. p. 267-286.

VAN PARIJS, Philippe (1992). “Basic income capitalism”. *Ethics*, v. 102, n. 3 (April 1992), p. 465-484.

_____. *Real freedom for all*. New York and Oxford: Clarendon Press, 2003.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007

AMBIVALÊNCIA DA POLÍTICA NO PRÓLOGO D'A *CIDADE DE DEUS*, DE AGOSTINHO

Luiz Marcos da Silva Filho¹

Resumo: No prólogo d'*A cidade de Deus*, Agostinho apresenta ambivalente concepção de política, pois a política adquire ou positividade ou negatividade conforme a identidade ou a contradição de uma *civitas* ou *res publica* consigo mesma. Mais precisamente, a cidade celeste, que guarda dois modos de existência, um na história, outro na eternidade, conquista progressivamente identidade na medida em que na história há processo coerente dela em direção a seu modo de existência por excelência, na eternidade; já a cidade terrena existe na história em contradição e conflito, ao tornar-se escrava da própria libido de dominação, de maneira que sua história é de progressiva danação e perda de ser. Uma cidade guarda, pois, estatuto político a despeito de sua orientação ou de sua desorientação moral. Além do mais, nos limites do prólogo, Agostinho explicita que o fundamento da política não é nem a natureza, nem a razão.

Palavras-chave: política – moral – história – eternidade – vontade.

No prólogo d'*A cidade de Deus*, Agostinho explicita que a concepção de política sobre a qual toda a obra versará é ambivalente, pois a política adquire positividade ou negatividade conforme a identidade ou a contradição de uma *civitas* ou *res publica* consigo mesma. Mais precisamente, a cidade celeste conquista progressivamente identidade na medida em que na história há processo coerente dela em direção a seu modo de existência por excelência, na eternidade, já a cidade terrena existe na história em contradição e conflito, ao tornar-se escrava da própria libido de dominação, de maneira que sua história é de progressiva perda de ser. Nossa análise procurará mostrar que o prólogo apresenta e problematiza os traços de identidade e de contradição constituintes de cada cidade segundo uma estrutura sintático-estilística conceitualmente orientada. Eis o primeiro período do prólogo.

A gloriosíssima cidade de Deus, tanto no curso dos tempos, enquanto peregrina entre os ímpios vivendo da fé, como na estabilidade da morada eterna, que agora espera com paciência, “até que a justiça se converta em juízo”, e que depois será alcançada pela excelência na vitória final e paz perfeita, é a cidade que eu, na feitura desta obra, dívida de promessa que te fiz, caríssimo filho Marcelino, encarreguei-me de defender contra aqueles

¹ Professor substituto de Filosofia no Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos - UFSCar. E-mail: lmarcosfilho@gmail.com.

que preferem seus deuses ao Fundador dela: grande e árdua tarefa, mas “Deus é nosso auxílio”.²

Na passagem, encontram-se traços de identidade da cidade celeste consigo mesma em dois registros, um na história, outro na eternidade. Os dois registros em que a identidade da “gloriosíssima cidade” celeste é apresentada são construídos por meio de duas expressões coordenadas, às quais orações se subordinam com o propósito de explicitar traços da cidade celeste em uma e na outra modalidade de existência. Tais observações sobre a estrutura sintático-estilística não são acessórias, pois revelam que Agostinho abre *A cidade de Deus* em continuidade e ruptura com a épica clássica, com “o procedimento homérico, imitado por Vergílio e por tantos outros”.³ De fato, *A cidade de Deus*, como a *Eneida*, por exemplo, enuncia a matéria elevada que será cantada (“*gloriosissimam civitatem dei*”; “*arma virumque cano*”), aquela sob a inspiração de Deus, esta, sob a das musas, logo nas primeiras palavras, em acusativo (objeto direto). O empreendimento agostiniano, todavia, não se confunde com o da épica antiga: logo após “salientar o que é essencial, prontamente interrompe a unidade e a clareza do período”.⁴ Ora, entre “*gloriosissimam civitatem dei*”⁵ e o esclarecimento do sujeito, que é Agostinho mesmo, escrevendo em primeira pessoa, apenas flagrado pelo verbo “*suscepi*”, encadeiam-se duas expressões coordenadas, sete orações subordinadas, entre as quais duas reduzidas, uma de participio e a outra de infinitivo, além de apostos e um vocativo, explicitando-se tantos elementos problemáticos da investigação sobre a gloriosíssima cidade divina, que a clareza do tema das primeiras palavras é completamente turvada.⁶

² “*Gloriosissimam civitatem dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc expectat per patientiam, quoadusque iustitia convertatur in iudicium, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta, hoc opere instituto et mea ad te promissione debito defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt, fili carissime Marcelline, suscepi, magnum opus et arduum, sed Deus adiutor noster est.*”. AUGUSTINUS, *De civitate dei* (Libri I-X), praefatio. Na ausência de menção, todas as traduções são de nossa responsabilidade.

³ MOHRMANN, C. “Saint Augustin écrivain”, p. 256.

⁴ MOHRMANN, C. *Op. cit.*, p. 256.

⁵ O superlativo *gloriosissimus* apresenta 14 reincidências ao longo da obra, sempre em referência à cidade de Deus (9) ou a cidadãos mártires (5). Trata-se de exigência do salmo 87 [86], 3, que diz “coisas gloriosas/gloriosíssimas são ditas de ti, cidade de Deus”. Em seu comentário a esse salmo, proferido em 412, um ano antes do início da redação d’*A cidade de Deus*, Agostinho esclarece que a cidade referenciada pelo salmista é *gloriosíssima* porque universal e eterna, porque não se confunde com a Jerusalém terrena, que pereceu historicamente e era restrita a um único povo, os judeus. Em *Enarrationes in Psalmos* 86, 6, Agostinho cita pela primeira vez o versículo bíblico com o adjetivo *gloriosa* e termina citando o mesmo versículo com o superlativo *gloriosíssima*. Em *De civitate dei*, X, vii, 7, a citação do salmo é realizada apenas no superlativo: *Gloriosissima dicta sunt de te, civitas dei*. Cf. COOPER, R. H.; FERRARI, L. C. *Concordantia in XXII libros De civitate Dei S. Aurelii Augustini*, p. 1177-8.

⁶ “A frase hipotática é entrecortada bruscamente para salientar um pensamento que preocupa o autor e que lhe parece essencial. Nada permanece do período bem construído e bem equilibrado. As frases incômodas e retorcidas mergulham-nos repentinamente nos problemas angustiantes que Agostinho vai discutir. Nesse

Afinal, a *civitas* sobre a qual a obra versará guarda fundamento a-histórico, embora exista também na história. As duas expressões coordenadas que discernem os dois modos de existência, o do tempo e o da eternidade, são articuladas pela conjunção *sive*, em “*sive [...] sive*”, cuja melhor tradução parece ser “tanto [...] como”⁷ por preservar o sentido de adição, não de oposição ou exclusão. Aliás, é comum a interpretação imprecisa de que a cidade celeste existe exclusivamente na eternidade e a terrena, no tempo histórico, de modo que neste ambas não estariam entretidas (*permixtae*)⁸. Dessa forma, “a gloriosíssima cidade de Deus” existe “tanto no curso dos tempos [...], como na estabilidade da morada eterna”. Assim, “no curso dos tempos”, ela (1) peregrina em meio aos ímpios e (2) é vivificada pela fé. Já “na estabilidade da morada eterna”, é possível dizer indiretamente quais características a cidade possui, porque Agostinho continua anunciando traços da peregrinação histórica, mas apontando agora para o fim da história. Desse modo, pode-se dizer o que a cidade padece na história e o que espera deixar de padecer na eternidade. Mais precisamente, a cidade (1) espera a morada eterna “com paciência”, (2) “até que a justiça se converta em juízo”, e (3) depois alcançará essa morada “pela excelência na vitória final e paz perfeita”⁹.

Todas essas características da cidade celeste são complementares, pois a peregrinação “entre os ímpios” é impulsionada, vivificada, pela fé no horizonte a-histórico que a cidade acredita existir e alcançar progressivamente¹⁰. Antes disso, a cidade não está livre de perseguições e sofrimentos, em relação aos quais guarda paciência até o fim da história, isto é, até o Juízo Final, quando a justiça se tornará efetiva por meio do discernimento entre cristãos e ímpios, que não mais se encontrarão lado a lado como na história. Assim, na eternidade, a cidade divina não mais precisará suportar mal ou

Prólogo, Agostinho segue a regra da arte antiga que quer formular na primeira frase de uma obra o essencial de seu conteúdo. Ele o faz, porém, de uma maneira pouco tradicional, em suas frases incômodas que, por seus embaraços calculados, deixam-nos já entrever a imensidão dos problemas que o autor ousa penetrar. E essas primeiras frases são bem características do estilo de todos os livros *De civitate Dei*. A imensidão e a inescrutabilidade dos problemas tratados se refletem no aspecto atormentado do estilo com que o autor voluntariamente renunciou a toda facilidade elegante”. MOHRMANN, C. *Op. cit.*, p. 257.

⁷ “[...] *sive... sive* tem aqui, segundo uso frequente no latim tardio, o sentido de ‘tanto... quanto/como’ e não: ‘seja... seja’ (de Labriolle)”. *Ibid.*, p. 256²⁵.

⁸ “[...] *permixtae sunt ambae civitates*”. AUGUSTINUS, *De civitate dei*, XIX, xxvi.

⁹ AUGUSTINUS, *De civitate dei*, praefatio.

¹⁰ Sobre a controversa discussão sobre o conceito de “progresso” no pensamento agostiniano, cf. ADORNO, T. W. “Progresso”; ARCHAMBAULT, P. “The Ages of Man and the Ages of the World, A Study of two Traditions”; BREZZI, P. “Una *civitas terrena spiritualis* come ideale storico-politico di Sant’Agostino”; CHAXRUY, J. *Saint Augustin – Temps et Histoire*; GILSON, É. *Evolução da Cidade de Deus*; GÜNTHER, H. *Le temps de l’histoire – Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l’histoire de saint Augustin à Petrarque, de Dante à Rousseau*; HARTOG, F. *A História – de Homero a santo Agostinho*; LIGOTA, C. “La foi historique”; MARKUS, R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*; MARROU, H.-I. *L’ambivalence du temps de l’histoire chez saint Augustin*; _____. “La théologie de l’histoire”; MOMMSEN, TH. “St. Augustine and the Christian Idea of Progress”.

sofrimento algum, de forma que a paciência não terá razão de existir em uma realidade em que a *civitas* haverá alcançado seu modo de existência por excelência, o de plena identidade, com “vitória final e paz perfeita”, porque não haverá nada contra que combater nem a que resistir.

Na continuidade do prólogo, Agostinho diz que é essa a cidade que ele se encarregou “de defender contra aqueles que preferem seus deuses ao Fundador dela”. A referência é aos já mencionados ímpios, de forma que a posição de Agostinho é a de cidadão da cidade divina que fiel e pacientemente combate aqueles que, ao negar o verdadeiro fundamento, precipitam-se no histórico. A tarefa é “grande e árdua” e exige o auxílio de Deus porque se trata de defender dos ímpios uma realidade transcendente e presente, com todas as suas características, conforme seus modos de existência histórico e a-histórico.

A defesa da gloriosíssima cidade, porém, não se dá em função de qualquer ameaça que os ímpios possam representar a ela. Afinal, a cidade cujo fundador é o próprio absoluto é inabalável e nunca poderia ser assaltada por aqueles que supõem impulsionar-se a partir de falso e relativo fundamento, a saber, os deuses pagãos. Por que, então, empreender obra monumental como *A cidade de Deus* contra os pagãos? Nos limites do que o prólogo revela, em primeiro lugar para elucidar por meio de exegese bíblica e reflexão filosófica a realidade em que os cristãos guardam fé, de maneira a impulsionar a inteligência de uma realidade invisível ou parcialmente visível, porque sua excelência e a “vitória final e paz perfeita” não podem ser comportadas pelo tempo histórico. Em segundo lugar, porque os pagãos, se não ameaçam a excelsa cidade, são ameaça para si mesmos ao pretender usurpar a grandeza divina com tal soberba, com a qual não enxergam a vulnerabilidade de seus projetos e de seus deuses, a mentira que erroneamente tomam como verdade, o caminho e o horizonte de contradição, de conflito e de precipitação pelo qual e ao qual são conduzidos.

Assim, o empreendimento de defender dos pagãos a gloriosíssima cidade cumprirá a estratégia de elucidar em vários planos a identidade e a contradição a que se encaminham, respectivamente, a cidade de Deus e os pagãos. A continuidade do prólogo trata, aliás, precisamente da presunção, da mentira, da contradição e do conflito que são traços dos soberbos e da cidade terrena, que será pela primeira vez mencionada na obra apenas no quinto e último período do prólogo. Antes, porém, após dizer que a defesa da cidade divina é tarefa “grande e árdua”, Agostinho explica:

Pois estou ciente dos esforços necessários para persuadir os soberbos da grandeza da virtude da humildade, cuja celsitude, não usurpada pela altivez

humana, mas concedida pela graça divina, transcende todas as culminâncias terrenas, instáveis na mobilidade do tempo.¹¹

Agostinho pretende persuadir os soberbos de que eles não realizam aquilo que projetam, porque a grandeza da virtude que almejam não pode ser obtida pelo modo como a buscam nem no lugar em que a buscam. Mais precisamente, trata-se de demovê-los da ilusão de que a iniciativa humana, terrena, seja capaz de alcançar a celsitude, de que um projeto de grandeza possa ter êxito em uma realidade marcada pela dispersão. Ao contrário, a verdadeira grandeza da virtude não pode ser conquistada pelo homem por si mesmo, pois ela apenas pode ser dada a ele, gratuitamente, a partir da iniciativa divina.

A virtude em questão, todavia, é a humildade, antônimo da soberba, em relação às quais o céu e a terra são dispostos como seus respectivos *loci*. Aliás, todo o segundo período, como o prólogo por inteiro, é construído por meio de antíteses e paradoxos que dispõem em relações de oposição um vocabulário referente a grandes e a pequenas altitudes subvertendo seus significados¹², notadamente em relação à imanência ou à terra, onde as grandes altitudes (“*terrena cacumina*”) não oferecem passagem à transcendência ou ao céu/celsitude, apenas acessível das pequenas altitudes, em que se encontram aqueles que, com humildade, reconhecem o fracasso do projeto humano de autossuficiência e, sobretudo, a necessidade de socorro divino.

Afinal, o rei e fundador desta cidade, da qual nos propusemos a falar, revelou nas Escrituras de seu povo uma máxima da lei divina: *Deus resiste aos soberbos, mas dá graça aos humildes*¹³ (Pr 3, 34; Tg 4, 6; 1Pd 5, 5).

A lei divina expressa pela citação bíblica retoma em patamar elevado a relação com o divino, cindida pelo vício da soberba e restaurada pela virtude da humildade. Mas qual é o sentido de *lex divina*? Se se trata de *lex divina*, certa noção de *iustitia* está presente e é o que explica por que *Deus resiste aos soberbos, mas dá graça aos humildes*. Ora, a justiça é a virtude,

¹¹ “*Nam scio quibus viribus opus sit, ut persuadeatur superbis quanta sit virtus humilitatis, qua fit ut omnia terrena cacumina temporali mobilitate nutantia non humano usurpata fastu, sed divina gratia donata celsitudo transcendat.*”. AUGUSTINUS, *De civitate dei*, praefatio.

¹² “É próprio da humildade (coisa maravilhosa!) elevar o coração, e exclusivo da soberba abaixá-lo. Ao parecer, é paradoxo que a soberba desça e a humildade suba. Mas acontece que a humildade piedosa nos submete ao superior e nada há superior a Deus; por isso a humildade que nos submete a Deus exalta-nos.” (Tradução de Oscar Paes Leme). “*Est igitur aliquid humilitatis miro modo quod sursum faciat cor, et est aliquid elationis quod deorsum faciat cor. Hoc quidem quasi contrarium videtur, ut elation sit deorsum et humilitas sursum. Sed pia humilitas facit subditum superiori; nihil est autem superius Deo; et ideo exaltat humilitas, quae facit subditum Deo.*”. *Ibid.*, XIV, xiii, 1.

¹³ “*Rex enim et conditor civitatis huius, de qua loqui instituimus, in Scriptura populi sui sententiam divinae legis aperuit, qua dictum est: Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.*”. *Ibid.*, *loc. cit.*

absoluta em Deus, que dá a cada um o que lhe é devido¹⁴. Assim, “justiça” e “ordem” são indissociáveis e constituem o sentido de “lei divina”¹⁵, pois há ordem justa quando o inferior se submete ao superior e o superior impera sobre o inferior¹⁶. Por consequência, quando o homem abandona seu princípio e pretende fazer-se princípio para si mesmo e sê-lo, com justiça Deus resiste à criatura soberba e injusta¹⁷. Inversamente, quando o homem ama menos a si mesmo e as criaturas do que a Deus, ou ama a si mesmo e elas Nele, a participação ontológica, ou ordem justa, entre Criador e criatura não é fraturada, o que é uma das formas de entender-se por que *Deus dá graças aos humildes*.

Além disso, o terceiro período do prólogo fornece elementos sobre o ordenamento da cidade, até agora apresentada conforme características ontológicas, morais e políticas que não se referem a instituições ou formas de governo sem as quais ela inexistiria. Aqui, todavia, certo vocabulário da tradição política romana é mobilizado no momento em que Deus é apresentado como o “rei e fundador” da cidade. Uma leitura apressada poderia enxergar aí que “Agostinho foi o fundador do ideal teocrático medieval”¹⁸. Mais elementos, todavia, são precisos para tanto, como o discernimento de uma ou mais instituições com autoridade e poder para estabelecer na história leis temporais em adequação com a lei divina. Seja como for, “embora ele jamais tenha formulado o princípio de um governo teocrático, a ideia não é inconciliável com sua doutrina, pois, se o ideal da Cidade de Deus não implica essa ideia, não a exclui.”¹⁹.

O quarto período do prólogo conduz o leitor para a compreensão de que a referência a Deus a partir de vocabulário da tradição política²⁰ tem menos o intuito de refletir sobre uma forma de governo da cidade celeste e mais o de conferir desenvolvimento ao problema das iniciativas humana e divina em relação à soberba e à

¹⁴ “*Quid iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere?*”. *Ibid.*, XIX, iv, 4. Cf. *ibid.*, XIX, xxi, 1.

¹⁵ “*Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*”. *Id.*, *De libero arbitrio libri tres*, I, vi, 15.

¹⁶ “*Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ceterisque vitiosis animi partibus*”. *Id.*, *De civitate dei*, XIX, xxi, 2.

¹⁷ “E que é a soberba, senão apetite de celsitude perversa? A celsitude perversa consiste em abandonar o princípio a que o ânimo deve estar unido e fazer-se de certa maneira princípio para si e sê-lo. É o que acontece quando o espírito se agrada em demasia de si mesmo e agrada-se em demasia de si mesmo quando declina do bem imutável, que deve agradecer-lhe mais do que ele a si mesmo.” (Tradução de Oscar Paes Leme). “*Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodam modo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit, quod ei magis placere debuit quam ipse sibi*”. *Ibid.*, XIV, xiii, 1.

¹⁸ “*Augustine was the originator of the mediaeval theocratic ideal?*”. DAWSON, C. “St. Augustine and his Age”, *apud* PARKER, Th.-M. “St. Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty”, p. 951.

¹⁹ GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, p. 346.

²⁰ Cf. AUGUSTINUS, *De civitate dei*, XXII, vi, onde há comparação entre Cristo e Rômulo como fundadores. Veja-se breve comentário que tecemos a respeito na “Nota sobre os conceitos de ‘fundação’, *fides* e *salus* em Cícero e Agostinho”, presente em nossa Dissertação de Mestrado: SILVA FILHO, L. M. *A definição de *populus* n’A cidade de Deus de Agostinho: uma controvérsia com *Da república* de Cícero*. Cf. também HEYKING, John von. *Augustine and politics as longing in the world*, p. 71-6.

humildade, que foi disposto nos segundo e terceiro períodos. De outro modo, o movimento do texto, se aponta para apropriação agostiniana certo vocabulário do republicanismo antigo, é para indicar sobretudo que os soberbos cometeram falta de injustiça porque usurparam o exclusivo estatuto divino de legislador e governante do mundo. Eis o quarto período: “Efetivamente, o espírito inchado de soberba quer apoderar-se do que pertence a Deus e ama que proclamem em seu louvor: *Poupar os vencidos e subjugar os soberbos.*”²¹. Não à toa, a antítese entre a citação do terceiro período e a do quarto é expressa por meio do contraste entre uma bíblica e uma pagã, a primeira em referência à iniciativa divina e à humildade, a segunda, à iniciativa humana e à soberba. Além disso, o inchaço da soberba proporciona ao espírito certa cegueira²², que o impede de enxergar que a iniciativa de vanglória é contraproducente, pois a celsitude desejada se torna ainda mais distante, em função da tentativa de conquistá-la por meio da altivez humana²³.

Finalmente, o quinto e último período do prólogo apresenta pela primeira vez a cidade terrena nominalmente, explicitando o que impulsiona o soberbo à iniciativa de vanglória e o seu efeito contraproducente.

Por isso, também a respeito da cidade terrena –, que com o desejo de dominar, e não obstante povos sejam seus escravos, é dominada pela própria libido de dominação –, não deixarei passar em silêncio tudo aquilo que o plano desta obra exigir e a minha capacidade permitir dizer.²⁴

Aqui, como no primeiro período, após enunciar a cidade de que se trata, o autor apresenta seus traços de existência²⁵. Diferentemente da cidade celeste, a terrena é exposta somente em registro histórico e não em processo de identidade ou em plena identidade, mas em contradição consigo mesma. Segundo Jean-Claude Guy, a contradição se dá porque nela há uma “heterogeneidade entre o que é *projetado* e o que é *realizado*”²⁶, como, aliás, apontávamos no segundo período, na medida em que, por meio do projeto de

²¹ “*Hoc vero, quod Dei est, superbae quoque animae spiritus inflatus adfectat amatque sibi in laudibus dici: Parcere subiectis et debellare superbos*” (*Eneida*, VI, 853). AUGUSTINUS, *De civitate dei*, praefatio.

²² “[...] *tumore meo separabar abs te et nimis inflata facies clauderat oculos meos.*”. *Id.*, *Confessionum libri tredecim*, VII, vii, 11.

²³ “*Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus?*”. *Ibid.*, XIV, xiii.

²⁴ “*Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.*”. AUGUSTINUS, *De civitate dei*, praefatio.

²⁵ “Como a *Civitas Dei* na primeira frase, aqui é a *terrena civitas* que é destacada; novamente aqui a tendência em colocar o acento sobre o que é o elemento essencial da Cidade (a *dominandi libido*) rompe a estrutura normal da frase. Nesses dois períodos essenciais do Prólogo, santo Agostinho nos dá um espécime de arte que, inteiramente em semelhança com os elementos estilísticos mais tradicionais, é novo pela ousadia com a qual ele rompe com a tradição do período clássica”. MOHRMANN, C. “Saint Augustin écrivain”, p. 257-258.

²⁶ GUY, J.-C. *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de saint Augustin*, p. 30. Grifo do autor.

dominação, ela “não só não realiza o que se propõe a realizar; mas *realiza o contrário mesmo do que acredita realizar*”²⁷: torna-se escrava da própria libido de dominação.

*

Em suma, após examinar os principais traços de ambas as cidades presentes no prólogo d’*A cidade de Deus*, pode-se dizer que Agostinho desde o início da obra revela ambivalência e desnaturalização da política. Com efeito, para o autor, a política parece guardar positividade ou negatividade, conforme a realização dela preserve ou não a natureza humana. Ainda que não enunciada com todas as letras, toda a discussão sobre a humildade e a soberba trata da identidade presente no homem por natureza e da contradição nele introduzida em condição pecaminosa²⁸. Daí decorre a possibilidade de uma cidade possuir estatuto político independente da moral e da realização da natureza.

Ora, tanto a cidade celeste, quanto a terrena, possuem estatuto político. A despeito do traço de identidade de uma e do de contradição da outra, ambas são cidades ou repúblicas e possuem os respectivos povos. Isso quer dizer que, para Agostinho, um conjunto de homens pode guardar estatuto político, estatuto de “povo”, ainda que moralmente desorientado, de maneira que o critério agostiniano para conferir estatuto político a uma *multitudo* não é moral. Além disso, se para o autor um conjunto de homens moralmente desorientado é *multitudo* danada, na qual a investigação agostiniana, ao nela flagrar traços de contradição, pretende encontrar homens apartados de sua natureza e identidade, então a possibilidade de “política” e “moral” não coexistirem em uma “república” repousa em fundamento da política que não é a natureza.

Assim, se podemos falar de ambivalência e desnaturalização da política em Agostinho, que concede à política autonomia em relação à moral, certamente seu propósito, como vimos no prólogo, não é conferir positividade a uma política divorciada da moral, como talvez seja o projeto de um autor moderno, como Maquiavel. Desse modo, por que conferir estatuto político a um conjunto de homens moralmente desorientados? Por que dizer que homens depravados constituem “povo”? Por que Agostinho não procede como Cícero, que em sua obra *Da república*, concede estatuto político não a toda e qualquer *multitudo*, mas apenas àquela que cumpre duas condições, quais sejam, *iuris consensus* e *utilitatis communio*²⁹, as quais exigem observância da moral, da natureza e da razão?

²⁷ GUY, J.-C. *Op. cit., loc. cit.* Grifo do autor.

²⁸ Sobre a distinção agostiniana entre natureza e condição humana, cf. *A cidade de Deus*, XIV, i; XIX, xv, onde talvez haja uma das referências mais explícitas a respeito.

²⁹ “[...] povo é não toda união de homens de qualquer modo congregados, mas a união de inumeráveis homens associados por assentimento de direito e utilidade comum”. “[...] *populus [autem] non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum*”. CICERO, *De re publica*, I, xxv, 39.

Antes de responder, pretendemos aqui indicar que encontramos no prólogo o projeto de reflexão política d'*A cidade de Deus*, que não à toa precisará de dezenove livros para gestar uma definição de *populus* em ruptura com a ciceroniana, notadamente por destituí-la de critério moral e jurídico para discernir qual multidão pode candidatar-se a formar uma *res publica*: “Povo é o conjunto de inumeráveis seres racionais associado pela concorde comunhão de coisas que amam”³⁰.

THE AMBIVALENCE OF POLITICS IN THE AUGUSTINE'S PROLOGUE OF *THE CITY OF GOD*

Abstract: In the *City of God's* prologue, Augustine shows an ambivalent conception of politics, because the politics acquires positivity or negativity according to the identity or contradiction of a *civitas* or *res publica* with itself. More precisely, the celestial city, which has two modes of existence, one in the history, other in the eternity, progressively conquers identity as in history succeeds a coherent process towards its genuine mode of existence, in eternity. On the other hand, the earthly city exists in the history in contradiction and conflict in becoming slave of its own libidinousness of dominance so that its history is one of a progressive damnation and lost of being. Therefore a city holds political statute in despite of its moral orientation or disorientation. Moreover, within the limits of the prologue, the Augustinian foundation of politics is neither the nature nor the reason.

Keywords: politics – morals – history – Eternity – will.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias:

AUGUSTINUS. *De civitate dei* (Libri I-X). Corpus Christianorum Series Latina XLVII. Turnhout: Brepols, 1955.

_____. *De civitate dei* (Libri XI-XXII). Corpus Christianorum Series Latina XLVIII. Turnhout: Brepols, 1955.

_____. *Confessionum libri tredecim*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.

_____. *De libero arbitrio libri tres*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.

_____. *A cidade de Deus. (contra os pagãos)*. 2 volumes. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2002.

³⁰ “*Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus*”. AUGUSTINUS, *De civitate dei*, XIX, xxiv.

CICERO. *De re publica*. Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1964.

Fontes secundárias:

ADAMS, J. D. “Augustine’s Definitions of *Populus* and the Value of Civil Society”. *In*:

DONNELLY, D. F. *The City of God - A Collection of Critical Essays*. New York: PETER LANG, 1995, p. 171-182.

ADORNO, T. W. “Progresso”. Trad. Cohn, G. *Lua Nova* 27 (1992), p. 217-236.

ARCHAMBAULT, P. “The Ages of Man and the Ages of the World, A Study of two Traditions”, *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966), p. 193-228.

BREZZI, P. “Una *civitas terrena spiritualis* come ideale storico-politico di Sant’Agostino”, *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 915-922.

CHAX-RUY, J. *Saint Augustin – Temps et Histoire*. Paris: Études Augustiniennes, 1956.

COOPER, R. H.; FERRARI, L. C. *Concordantia in XXII libros De ciuitate Dei S. Aurelii Augustini*. Hildesheim: Olms-Weidmann, 1999.

GILSON, É. *Evolução da Cidade de Deus*. São Paulo: Herder, 1965.

_____. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Trad. Ayoub, C. N. A. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GÜNTHER, H. *Le temps de l’histoire – Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l’histoire de saint Augustin à Petrarque, de Dante à Rousseau*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1996.

GUY, J-C. *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1961.

HARTOG, F. *A História – de Homero a santo Agostinho*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

HEYKING, John von. *Augustine and politics as longing in the world*. Columbia: University of Missouri Press, 2001.

LIGOTA, C. “La foi historique”, *Revue des Études Augustiniennes*, 43 (1997), p. 111-171.

MARKUS, R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

MARROU, H-I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Montréal-Paris: Vrin, 1950.

_____. “La théologie de l'histoire”, *Augustinus Magister*, III, Paris, 1954, p. 193-212.

MOHRMANN, C. “Saint Augustin écrivain”. In: *Études sur le latin des Chrétiens, Tome II – Latin chrétien et médiéval*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961.

MOMMSEN, TH. “St. Augustine and the Christian Idea of Progress”, *Journal of the History of Ideas* XII (1951), p. 346-374.

PARKER, Th.-M. “St. Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty”, *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 951-955.

SILVA FILHO, L. M. *A definição de populus n'A cidade de Deus de Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, São Paulo, USP, 2008.

_____. *Desnaturalização da política n'A cidade de Deus, de Agostinho*. Tese de Doutorado em Filosofia, São Paulo, USP, 2012.

Apêndice I: Ensaio de tradução do prólogo d'*A cidade de Deus*

De civitate dei Sobre/A cidade de Deus

Praefatio. De suscepti operis consilio et argumento Prefácio. A propósito do plano e assunto da obra executada

1 - *Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam, quoadusque iustitia convertatur in iudicium, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta, hoc opere instituto et mea ad te promissione debito defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt, fili carissime Marcelline, suscepi, magnum opus et arduum, sed Deus adiutor noster est.*

1 - A gloriosíssima cidade de Deus (cf. Sl 87 [86], 3), tanto no curso dos tempos, enquanto peregrina entre os ímpios vivendo da fé (cf. Hab 2, 4), como na estabilidade da morada eterna, que agora espera com paciência (cf. Rm 8, 25), até que a justiça se converta em juízo (Sl 94 [93], 15), e que depois será alcançada pela excelência na vitória final e paz perfeita, é a cidade que eu, na feita desta obra, dívida de promessa que te fiz, caríssimo filho Marcelino, encarreguei-me de defender contra aqueles que preferem seus deuses ao Fundador dela: grande e árdua tarefa, mas *Deus é nosso auxílio* (Sl 62 [61], 9).

2 - *Nam scio quibus viribus opus sit, ut persuadeatur superbis quanta sit virtus humilitatis, qua fit ut omnia terrena cacumina temporali mobilitate nutantia non humano usurpata fastu, sed divina gratia donata celsitudo transcendat.*

2 - Pois estou ciente dos esforços necessários, para persuadir os soberbos da grandeza da virtude da humildade, cuja celsitude, não usurpada pela altivez humana, mas concedida pela graça divina, transcende todas as culminâncias terrenas, instáveis na mobilidade do tempo.

3 - *Rex enim et conditor civitatis huius, de qua loqui instituimus, in Scriptura populi sui sententiam divinae legis aperuit, qua dictum est: Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.*

3 - Afinal, o rei e fundador desta cidade, da qual nos propusemos a falar, revelou nas Escrituras de seu povo uma máxima da lei divina: *Deus resiste aos soberbos, mas dá graça aos humildes* (Pr 3, 34; Tg 4, 6; 1Pd 5, 5).

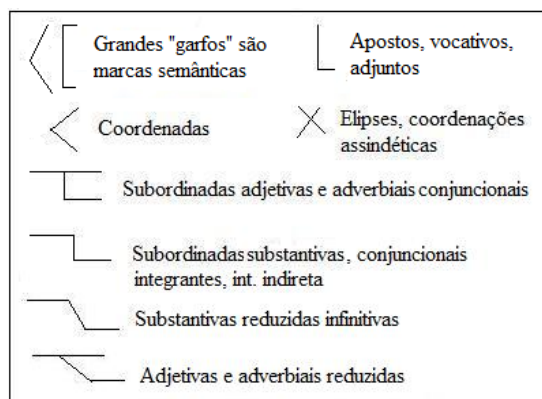
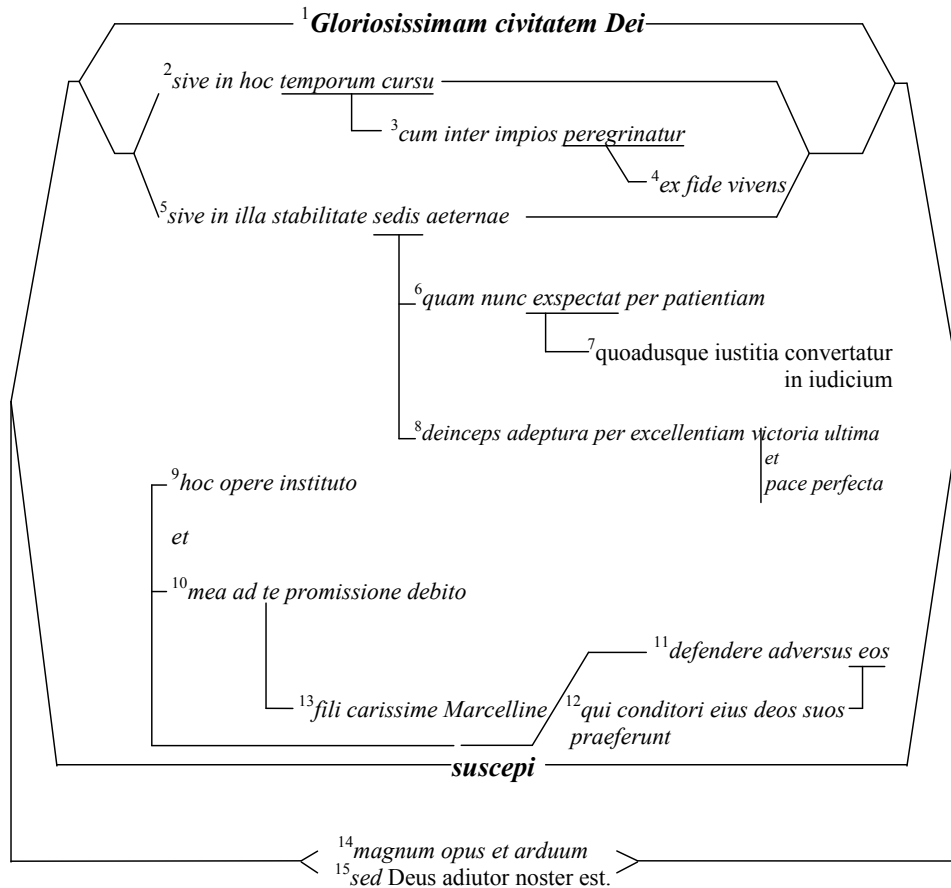
4 - *Hoc vero, quod Dei est, superbae quoque animae spiritus inflatus adfectat amatque sibi in laudibus dici:*
Parcere subiectis et debellare superbos (*Eneida*, VI, 853).

4 - Efetivamente, o espírito inchado de soberba quer apoderar-se do que pertence a Deus e ama que proclamem em seu louvor: *Poupar os vencidos e subjugar os soberbos.*

5 - *Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.*

5 - Por isso também a respeito da cidade terrena –, que com o desejo de dominar, e não obstante povos sejam seus escravos, é dominada pela própria libido de dominação –, não deverei passar em silêncio tudo aquilo que o plano desta obra exigir e a minha capacidade permitir dizer.

Apêndice II: Ensaio de diagrama sintático-estilístico (AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, praefatio)



DOSSIÊ: INTERVENÇÃO E RESISTÊNCIA

Apresentação

Os *Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP* (periódico científico do Departamento de Filosofia) deram continuidade à *I Jornada de Ética e Filosofia Política*, realizando nos dias 25 e 26 de agosto de 2016 a segunda edição do evento e cujo tema foi: **Intervenção e Resistência**. Com efeito, a pertinência da proposição deste tema conjuga dois aspectos. O primeiro deles relaciona-se às conclusões dos debates e discussões teóricas de nossa primeira jornada realizada no ano de 2015. Naquela ocasião ao abordarmos como tema “*os desafios da escrita política*” reforçou-se que a escrita política também é uma forma de *intervenção*, nunca se reduzindo somente aos escopos puramente teóricos. O pensador político, ainda que não seja alguém diretamente implicado nas instâncias decisórias, já pelo seu trabalho de reflexão intervém ao alterar o modo de compreensão do que seja e de como se constitui a/o política (o). Pelas suas características intrínsecas, trata-se de um tipo de escrita que recusa o dualismo operado pela divisão entre *teórico* e *prático*, como se estes campos fossem duas retas paralelas, que ainda que corram na mesma direção nunca se encontram. Tal via de concepção de uma prosa filosófica que recusa dualismos ínvios sempre esteve no escopo editorial dos *Cadernos*, de tal sorte que ousamos com a realização de nossas *Jornadas* não nos restringirmos somente ao texto de filosofia política enquanto *palavra escrita*, como trabalho do pensamento que se corporifica nas partes e no todo de um texto, mas também resgatar aquela parcela do trabalho do pensamento que é resultado de sua própria exposição pública na seara do bom debate das ideias. Ou seja, não deixar de reconhecer a escrita política enquanto *palavra viva*. A junção entre *palavra viva* e *palavra escrita* dá sentido, pode-se afirmar, à escrita política. Ora, não reconhecemos na *intervenção* e na *resistência* todo o peso de uma vivacidade singular dos corpos políticos?

Por conseguinte, o segundo aspecto diz respeito à fomentação do debate na área de *Ética e Filosofia Política* que os *Cadernos*, enquanto periódico científico, objetivam realizar sem contentar-se apenas com os trabalhos de editoração e publicação dos textos. Sem desconsiderar, desse modo, as vicissitudes históricas do presente, fazendo-se necessário pensar as possibilidades da resistência e da intervenção ante um cenário de recrudescimento dos reacionarismos no campo político mais imediato.

Nessa medida, os *Cadernos* tentam cumprir a dupla função que almejamos: divulgação dos trabalhos teóricos para o fomento do bom debate, porém sem furtar-se das demandas exigidas pela nossa atualidade histórica, uma vez que pensar o político sempre é em alguma, maior ou menor, proporção pensar o presente. Escrita que é uma forma de

intervenção; escrita que intervindo potencializa a resistência; e, potencializando a resistência, pode também ela resistir junto com aquilo que defende: questões que depois de expostas e debatidas apresentamos nos artigos que formam o dossiê: ***Intervenção e Resistência***. Esperamos que nossos leitores possam tirar bom proveito dos textos, e, ao fim, também se dediquem ao trabalho de conjugar *palavra escrita* e *palavra viva*, uma vez que os textos, mesmo os de filosofia política, podem muito pouco sem o seu leitor, sem os leitores que almejam já no primeiro movimento da escrita. Portanto, Boa Leitura!

Os Editores e Expositores da II Jornada de Ética e Filosofia Política

LEI ANTITERRORISMO E RESTRIÇÃO DA AÇÃO POLÍTICA: DISSIDÊNCIA E RESISTÊNCIA EM TEMPOS DE CRISE DA REPÚBLICA¹

Mariana de Mattos Rubiano²

Resumo: Este artigo visa discutir a lei nº 13.260 de 2016, mais conhecida como lei antiterrorismo, levando em consideração o pensamento de Hannah Arendt. Especificamente, procuraremos refletir sobre as consequências desta lei nas atividades públicas no Brasil por meio das categorias arendtianas, tais como política, ação, desobediência civil, dissidência, pluralidade e poder.

Palavras-chave: Hannah Arendt – política – dissidência - desobediência civil – direitos.

Introdução

O livro *Crisis da República*, de Hannah Arendt, é particularmente interessante em nosso contexto, pois seus ensaios tratam, em geral, da redução do espaço público político nos EUA na década de 1960. A autora nesta obra não trata do modo de dominação nos regimes totalitários, na tirania ou na ditadura, como fez em outros textos. Mas aponta os empecilhos para a liberdade e a ação política no sistema representativo liberal, mostra como um regime considerado republicano e democrático pode restringir a participação política, reduzir direitos e interditar a luta por novos direitos. Além disso, ela indica no artigo intitulado “Desobediência civil” que tipo de ação pode fortalecer a vida política e a liberdade no sistema representativo.

Especificamente, os conceitos de dissidência, resistência, poder, liberdade e ação são importantes para nos auxiliar na reflexão do presente. Eles são capazes de iluminar alguns problemas políticos ao indicar os obstáculos que a ação livre encontra na contemporaneidade e ao apontar para o tipo de ação que pode revigorar o espaço público.³

Levando isto em consideração, este trabalho visa refletir sobre o impacto da aprovação da lei nº 13.260 em março de 2016, conhecida como lei antiterrorismo, a partir

¹ Gostaria de agradecer aos amigos Thiago Dias, Rodrigo Souza e Alessandra Tsuji que me incentivaram a pensar sobre o tema tratado neste artigo. A partir de uma conversa com eles, comecei a ler sobre a lei antiterrorismo e desenvolvi um pouco a reflexão sobre o assunto no X Encontro Internacional Hannah Arendt, na UFG, e na II Jornada de Ética e Filosofia Política, na USP.

² Doutora em Filosofia pela USP.

³ Concordamos com Correia em que o pensamento de Arendt conserva seu vigor no que concerne a crítica da valorização do trabalho e da vida como bem supremo e em sua defesa da dignidade da atividade política. Conferir em *Hannah Arendt e a Modernidade*, p. XXX.

de alguns conceitos arendtianos. Para tanto, em um primeiro momento apresentaremos brevemente a definição de ação, desobediência civil, resistência e poder, para, em um segundo momento, discutir sobre os efeitos políticos da aprovação desta lei.⁴

I

Para Arendt, a ação política consiste no debate, na deliberação e na ação em conjunto os quais definem os rumos do mundo. O mundo não corresponde a Terra ou ao domínio natural, ao contrário, está ligado ao artifício: é feito e permeado por coisas, histórias e feitos humanos. O mundo se torna assunto das pessoas na medida em que pode abrigá-las ou desampará-las, permitir ou interditar modos de relacionamento entre elas.⁵ Por ser comum, dizer respeito a muitos, o mundo não pode ser conservado ou mudado pelo esforço de um só, é preciso que muitos se engajem na ação para intervir nele. Nesse sentido, de acordo com a autora, por definição, a atividade política envolve uma pluralidade de agentes.⁶

Além disso, ela afirma que somente na ação é possível experimentar a liberdade em sentido pleno. A liberdade política significa o direito de participar do governo, de tomar parte nos assuntos que dizem respeito a toda comunidade.⁷ A liberdade não se encontra no interior do sujeito, ela só pode ser uma realidade concreta no espaço público, pois somente no relacionamento com outros é possível tomar consciência da liberdade ou de sua ausência. Levando isso em conta, vemos que para Arendt a atividade política não pode ficar restrita ao voto e ao governo representativo.

As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; lá somos, quase todos nós, nada mais que o eleitorado manipulado.⁸

⁴ Nesse sentido, embora “Desobediência civil” seja a principal referência teórica aqui, o presente artigo não procurará comentá-lo detidamente. Nosso objetivo consiste em fazer o que Arendt chama de exercício de pensamento. Trata-se de uma reflexão que emerge da concretude dos acontecimentos políticos e busca compreender o que está em jogo: indagar quais elementos ameaçam a vida política e quais intervenções são promissoras.

⁵ Sobre mundo e espaço público ver em *A Condição Humana*, p. 61-65.

⁶ Conferir em *A Condição Humana*, p. 8 e 9.

⁷ Arendt afirma a íntima relação entre liberdade e política em diversos pontos de sua obra, ver, por exemplo, em *Entre o Passado e o Futuro*, p. 192 e 197; *Sobre a Revolução*, p. 58 e 278. Da mesma forma, a autora reiteradamente aponta que é preciso um espaço publicamente organizado para que a liberdade possa ser experimentada. Conferir em *Entre o Passado e o Futuro*, p. 194 e *Sobre a Revolução*, p. 59.

⁸ *Crises da República*, p. 200.

A autora ainda sustenta que, para qualquer governo ou instituição ser dotado de poder, eles precisam mais do que voto. Poder, segundo Arendt, consiste no potencial de realizar algo no mundo graças ao apoio de um grupo que sustenta um ato. Sua condição de existência é o espaço público onde os homens possam se inter-relacionar por meio do discurso e da ação. Assim, o poder requer agentes livres que se engajam em um empreendimento comum. Nesse sentido, ele é oposto à obediência gerada por coação, por ameaça ou emprego de violência.⁹

Para que os atos de um governo sejam dotados de poder – isto é, sustentados pelo povo – é preciso a existência de espaços públicos que possibilitem a troca de opiniões entre os homens e que algumas instituições estejam abertas ao debate ampliado, isto é, que elas considerem a pluralidade das opiniões públicas. Dito de outra forma, as instituições precisam ser permeadas por manifestações populares tanto de apoio e assentimento quanto de protesto e dissidência.

Desse modo, Arendt relaciona o vigor da política e do corpo político com o espaço dado à dissidência. Um regime *não tirânico* implica essencialmente o apoio público e a possibilidade de divergência. Levando isso em conta, a autora defende que na Constituição dos EUA deveria estar inscrito não só os direitos de liberdade de expressão e de escrever petições ao governo, mas também o direito de associação e de dissidência. Com isso, o corpo político abrigaria a participação popular mais ampla, ou seja, a cidadania não poderia ser restrita ao voto, mas, principalmente, se daria por meio das manifestações nos espaços públicos. Nesta perspectiva, o direito de associação e de dissidência garantiria que as opiniões dos cidadãos fossem consideradas nos negócios diários do governo.¹⁰

Kalyvas enfatiza que o pensamento arendtiano explora tanto as tensões como as relações entre a política ordinária e a política extraordinária: o governo constitucional, a representação, as leis e as instituições devem conferir regularidade e estabilidade à comunidade política, mas não podem impedir a liberdade de ação e de associação do povo. Para ele, tradicionalmente, a política ordinária é monopolizada por elites políticas, partidos burocratizados, representação, eleição e rígidos procedimentos institucionais, por isso, é caracterizada pela baixa participação popular nos processos de decisão. Ao contrário, a política extraordinária e democrática geralmente é experimental e provisória, envolve alto grau de mobilização e a abertura de espaços públicos informais e não institucionalizados que desafiam o *status quo* e a autoridade pré-estabelecida. Nos momentos em que a política extraordinária emerge, são rearranjados as normas e valores fundamentais que regulam as instituições onde a política regular e ordinária se desenrola.¹¹

⁹ Ver em *A Condição Humana*, p. 249-251.

¹⁰ Conferir em *Crises da República*, p. 74 e 75.

¹¹ Ver em *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, p. 6-8.

Arendt aponta que quando o espaço de debate e de contestação é reduzido, quando a pluralidade de opiniões é desconsiderada pelo governo, a desobediência civil se torna um importante modo de agir. De acordo com a autora, a desobediência civil acontece quando os canais regulares onde se podiam expressar queixas e opiniões dissidentes não funcionam.¹² Em outras palavras, quando a divergência não pode se expressar por meios institucionais, quando as opiniões dissidentes são desprezadas, ela se torna desobediência civil, uma manifestação política extra institucional e extra legal.

Conforme Kalyvas, a desobediência civil consiste em uma manifestação política fluida que faz uma mediação entre a política regular e a extraordinária. A contestação civil é uma ação extra legal, fora das instituições, mas que visa uma mudança nas leis e nas instâncias governamentais. Nesse sentido, este tipo de ação é importante no pensamenro arendtiano na medida em que reafirma a ligação entre a política ordinária e a extraordinária.¹³

Arendt chama a atenção para o fato de que desobediência civil não é crime. O criminoso procura benefícios privados, privilégios e quando viola a lei, procura agir sem ser visto. Ao contrário, os contestadores civis desafiam a lei em nome de uma causa pública e de direitos e, por isso mesmo, procuram agir diante de todos. Desobediência civil geralmente é praticada por uma minoria que busca ou a preservação de algum direito ou estabelecer um novo direito. Assim, ela não visa benefícios privados uma vez que a contestação civil se refere a toda a comunidade.

Há um abismo de diferença entre o criminoso que evita os olhos do público e o contestador civil que toma a lei em suas próprias mãos em aberto desafio. A distinção entre a violação aberta da lei, executada em público, e a violação clandestina é tão claramente óbvia que só pode ser ignorada por preconceito ou má vontade.¹⁴

Com isso, a autora afirma que protestos contra atos de governo e leis, mesmo que envolvam a desobediência civil, são questões políticas. Eles não devem ser tratados como questões jurídicas e policiais, já que do ponto de vista jurídico não há diferença entre o criminoso e o contestador civil: ambos violam a lei e, por isso, devem ser perseguidos e penalizados.¹⁵ Apesar de entender que a contestação civil é uma forma de ação política, Arendt reconhece que tais manifestações são frequentemente tratadas por meio de instituições jurídicas e de forças policiais. Ela alerta que a repressão e a condenação da

¹² Ver em *Crises da República*, p. 67.

¹³ Ver em *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, p. 284, 288 e 291.

¹⁴ *Crises da República*, p. 69.

¹⁵ Conferir em *Crises da República*, p. 67.

contestação civil e de protestos acabam com a dissidência, com a pluralidade de opinião e, portanto, pode levar à tirania ou a uma ditadura.

II

Levando em consideração esta resumida apresentação dos conceitos mobilizados no ensaio intitulado “Desobediência civil”, podemos refletir sobre o espaço dado ao debate público e à dissidência no Brasil. Infelizmente, o Estado brasileiro tem tratado manifestações de contestação pela via jurídica e policial, reduzindo as possibilidades de divergência e dissenso, levando movimentos sociais e minorias ou a recuar ou a recorrer à desobediência civil para que suas opiniões sejam consideradas. Ainda que o artigo 5º da Constituição de 1988 abarque o direito de manifestação de pensamento, reunião e associação conferindo autoridade e legitimidade para a formação de grupos dissidentes e de expressão de seus pontos de vistas divergentes, nos últimos tempos vimos a recorrente criminalização de atos políticos e a repressão violenta de movimentos e manifestações reivindicatórias.

Desde 2013, a truculência policial contra manifestações populares vêm aumentando e as instituições governamentais se tornaram cada vez mais fechadas a certas reivindicações. De acordo com Edson Teles, 2013 foi um momento de virada, pois as forças de esquerda que ocupavam cargos no governo, no geral, calaram-se diante da repressão e não acolheram as demandas sobre passe livre e moradia que foram centrais nas jornadas de junho e no movimento “não vai ter copa”.¹⁶ Para Negri, os quadros partidários da velha esquerda não compreenderam a ação das minorias em 2013 e 2014, eles deslegitimaram e abafaram tais manifestações receosos de que a emergência destes movimentos ameaçariam a governabilidade no plano federal.¹⁷

A violência como meio de silenciamento de reivindicações também foi usada contra as lutas por educação: os protestos dos professores no Paraná em 2015 e as ocupações nas escolas em Goiás, São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná em 2016 foram duramente reprimidos.

O abafamento do dissenso por meio do uso da força em detrimento do debate ficou claro com a desocupação do Centro Paula Souza. O pedido de reintegração de posse desta escola foi deferido pelo juiz de primeira instância. No entanto, o juiz exigiu que a reintegração de posse fosse realizada sem uso de armas letais e não letais (ou melhor, armas menos letais), abrindo a possibilidade para uma desocupação negociada. Tal exigência foi

¹⁶ Conferir em “Qual democracia?”, artigo publicado no blog da Boitempo: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/03/18/qual-democracia-2/>

¹⁷ Ver em “Para onde vai o PT?”. Acesso no site: <http://outraspalavras.net/brasil/toni-negri-impressoes-de-uma-visita-ao-brasil/>

derrubada no dia seguinte no Tribunal de Justiça de São Paulo e a reintegração de posse foi feita com violência. Depois deste episódio, o secretário de segurança pública de São Paulo naquele momento, Alexandre de Moraes, defendeu a reintegração de posse sem a necessidade de mandado judicial. A Procuradoria Geral do Estado emitiu um parecer orientando a desocupação de prédios públicos sem recorrer à decisão judicial.¹⁸ Assim, o espaço de diálogo com movimentos reivindicatórios ficou ainda mais reduzido.

Tais práticas diante das manifestações políticas mostram que as instituições estatais não estão abertas ao debate e à negociação com minorias divergentes. Ao contrário, indicam claramente que os movimentos de contestação têm sido tratados pela via judicial e policial.

Além disso, em março de 2016, a lei nº 13.260, conhecida como lei antiterrorismo, passou a restringir o direito de divergência inscrito na Constituição e criou apoio legal para a criminalização e repressão de manifestações de contestação civil. Em outras palavras, a lei antiterrorismo potencializou a capacidade do Estado brasileiro de perseguir e reprimir contestadores civis.

O projeto desta lei foi iniciativa do Executivo – assinado pelo então ministro da justiça, José Eduardo Cardoso – e tinha como objetivo dar uma resposta à pressão internacional e cumprir acordos firmados entre o Estado brasileiro e o Grupo de Ação Financeira (GAFI), que busca a combater a lavagem de dinheiro e o financiamento do terrorismo.

No projeto de lei havia uma preocupação de que o novo ordenamento jurídico não ferisse as garantias e direitos fundamentais, especificamente, que não restringisse a liberdade de manifestação e os movimentos reivindicatórios. Mas com a tramitação do projeto de lei no Congresso – composto por maioria conservadora – algumas mudanças sugeridas por deputados federais e senadores reforçaram o perigo de penalizar atos de contestação e de perseguir dissidentes.

Organizações de direitos humanos, desde o início, foram contrárias a este projeto de lei por dois motivos, a saber: em primeiro lugar, o Código Penal já previa muitas das condutas relacionadas com terrorismo. A lei antiterrorismo simplesmente aumenta a pena destas condutas. Isso não parece ser necessário ou efetivo para as organizações de direitos humanos uma vez que leis mais duras não tornaram nenhum país mais seguro contra este

¹⁸ Este parecer argumentava que do mesmo modo que um cidadão privado pode defender sua propriedade sem necessidade de pedir autorização a um juiz, o Estado poderia defender a propriedade pública. Tal parecer despreza completamente a diferença entre a invasão de uma propriedade com objetivo criminoso e a ocupação de uma propriedade por motivo de demandas políticas e sociais. Além disso, negligencia a diferença de meios violentos à disposição de um indivíduo privado e dos mobilizados pelo Estado. Sobre parecer da Procuradoria Geral do Estado, ver em <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2016/05/governo-alkmin-libera-reintegracao-de-posse-sem-decisao-judicial.html>

tipo de crime. Em segundo lugar, a lei poderia ser usada para perseguir ações de protesto e reivindicações.¹⁹

Não iremos discutir aqui a questão da ineficácia de aumentar penas na tentativa de coibir certas condutas. Nossa proposta consiste em indagar quais riscos a lei antiterrorismo representa para a ação política no Brasil. Nesse sentido, duas críticas parecem ser centrais: a primeira diz respeito às definições vagas de ação terrorista que permitem assédio aos movimentos sociais e políticos; já a segunda, é relativa à interdição de busca de novos direitos.

A lei apresenta três critérios que caracterizam a ação terrorista: o fundamento da ação, o fim desejado e a forma praticada. Dentre estes critérios, os dois últimos são vagos e, por isso, permitem penalizar atos de contestação.

O fundamento é descrito como atos motivados por razões de xenofobia, discriminação e preconceito de raça, etnia, cor e religião.²⁰ A finalidade é definida como o objetivo de “provocar o terror e expor a perigo a paz pública”. A forma como está redigida este segundo critério é imprecisa na medida em que não fica claro o que significa colocar em perigo a paz pública. Além disso, este trecho do texto abre a possibilidade de punir alguém pela “intenção de provocar terror”: basta que se tenha este propósito, não é preciso causar dano a nenhum patrimônio ou pessoa.

Os primeiros mandados de prisão com base na lei antiterrorismo – emitidos poucos dias antes do início das Olimpíadas, em julho de 2016 – foram baseados na intenção de causar terror. Os acusados haviam trocado algumas mensagens por meio da internet, não chegaram a atacar pessoas ou a destruir bens públicos ou privados. Além disso, eles não dispunham de armas ou outros meios para isso.²¹ Vale notar que, perseguir e penalizar pessoas com base em suas intenções – que dificilmente podem ser provadas – ao invés processar pessoas por atos, além de colocar em risco os fundamentos do direito, coloca em perigo a vida política, pois aproxima o regime vigente de práticas comumente mobilizadas por regimes ditatoriais e tirânicos.

O terceiro critério para caracterizar a ação terrorista, a forma praticada, também é vago. A descrição das formas é longa, contudo, não é bem definida. Por exemplo, a lei cita

¹⁹ Ver em <http://www.conectas.org/pt/acoes/justica/noticia/41561-congresso-aprova-projeto-de-lei-antiterrorismo>, e em http://www.conectas.org/arquivos/editor/files/15-10-05%20-%20Carta%20aberta%20%20C3%A0%20Presidente%20Dilma%20Rousseff_FINAL.pdf

²⁰ É importante notar que no projeto de lei assinado pelo ministro da justiça, o preconceito de gênero também integrava os fundamentos da ação terrorista. No entanto, na tramitação do Congresso este fundamento foi retirado do texto. No contexto atual, na África e no leste do Mediterrâneo uma das práticas comuns de grupos terrorista como Boko Haram e Estado Islâmico consiste no sequestro em massa de mulheres e meninas. Levando isso em conta, a retirada do preconceito de gênero como fundamento de ação terrorista mostra ou que os congressistas não possuem informações sobre o assunto ou que a lei não se refere mesmo ao terrorismo.

²¹ Conferir em <http://acervo.folha.uol.com.br/fsp/2016/07/22/20//6029535>.

o uso, porte ou transporte de conteúdos biológicos e químicos, mas não especifica quais danos estes conteúdos tem o potencial de causar. Em um país como o Brasil, em que recentemente pessoas foram detidas por carregar consigo vinagre e produtos de limpeza, esta imprecisão na lei antiterrorismo é, no mínimo, preocupante.²²

Outro trecho impreciso se refere à descrição da prática de sabotar o funcionamento de serviços públicos – que não faz nenhuma ressalva quanto a greves e piquetes – e ao ato de tomar posse de instalações públicas – que não eximi manifestações políticas por meio de ocupações de ser qualificada como terrorismo.

Nesse sentido, ao deixar imprecisas a definição destas práticas, qualquer organização pode ser acusada de conduta terrorista. Além disso, na lei é afirmado que tais práticas não precisam ser a atividade principal de uma organização, elas podem ser secundárias e até mesmo ser de caráter eventual. Em outras palavras, a prática terrorista não é considerada algo sistemático e realizada por um grupo que tem como principal finalidade o terrorismo. Dessa forma, é notório que a lei abre a possibilidade de processar diversas organizações por terrorismo.

Estas definições vagas criam, por um lado, um problema jurídico e, por outro, um problema político. Juridicamente falando, os termos imprecisos dependem da doutrina e da jurisprudência para serem mais bem definidos, isto é, a interpretação será delimitada pelas futuras decisões do judiciário e pelos estudos na área do direito. Com as primeiras prisões com base nessa lei, a jurisprudência já começou a ser criada. Uma primeira observação que podemos fazer é que não foi preciso interligar os três critérios – fundamento da ação, finalidade e forma praticada – para iniciar um processo com base na lei antiterrorismo: um só elemento, a intenção de fazer um atentado, já foi suficiente. Como já foi mencionado, os mandados de prisão tiveram como prova o fato de que os acusados entraram na página eletrônica do Estado Islâmico e que conversaram pelas redes sociais sobre um possível atentado durante as olimpíadas.

Politicamente falando, os termos vagos da lei antiterrorismo podem produzir um discurso que legitima estratégias repressivas. Existem razões para temer as interpretações que o discurso político e a jurisprudência podem estabelecer, pois, no passado, durante a ditadura civil militar, o discurso de combate ao terrorismo foi usado para legitimar a perseguição política. E a despeito do trabalho da Comissão da Anistia e da Comissão da Verdade, o Brasil ainda não rompeu completamente com sua herança autoritária e violenta.

A prisão de quatro militantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST) em agosto de 2016 confirma essa ameaça. Este foi o primeiro caso em que a justiça aceitou uma denúncia do Ministério Público de Goiás contra movimentos sociais que

²² Ver em <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/morador-de-rua-e-condenado-a-5-anos-de-prisao-por-carregar-pinho-sol-e-agua-sanitaria-7182.html> e em <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/06/13/jornalista-e-presos-durante-protesto-contr-aumento-da-tarifa-em-sp.htm>

apresentou uma associação da lei de organizações criminosas, 12.850 de 2013, com a lei antiterrorismo. Levando isso em consideração, vemos que esta última lei potencializou a capacidade do Estado de perseguir e penalizar manifestantes e movimentos políticos.²³

A segunda crítica destinada à lei antiterrorismo consiste na interdição de busca de novos direitos. No segundo parágrafo da lei, encontramos uma ressalva que afirma que movimentos sociais, sindicais e políticos não devem ser enquadrados nas práticas terroristas se visarem a “defender direitos, garantias e liberdades constitucionais”. As manifestações por novos direitos ou pela ampliação dos já existentes não são consideradas nesta ressalva. Nesse sentido, a lei antiterrorismo não prevê a reivindicação do novo, nem as ações que buscam mudança na vida pública. Ela reduz a liberdade de manifestação e de associação inscritas na Constituição na medida em que os atos políticos ficam restritos a defender o que já foi conquistado. Isto ameaça a luta por novos direitos.

Por mais legítimo que seja um governo eleito e o desenho institucional que ordena o sistema representativo – e este não parece ser o caso do Brasil – o governo não pode impossibilitar formas mais espontâneas e irregulares de intervenção política, nem a emergência de novas questões no espaço público. Por isso, Arendt no ensaio “Desobediência Civil” enfatiza que reprimir a contestação e as ações extra institucionais, significa tentar impedir a novidade na vida política. Em suas palavras: “A lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de ação extra-legal.” Mais adiante a autora exemplifica sua afirmação: “Toda a substância da legislação trabalhista – o direito ao acordo salarial, o direito de se organizar e fazer greve – foi precedida por décadas de desobediência, às vezes violenta, às leis que no fim das contas se mostraram obsoletas”.²⁴

No pensamento de Arendt encontramos também a distinção entre contestação e resistência. Na perspectiva da autora, a contestação consiste no questionamento de um ato do governo ou de uma lei. Conforme foi mencionado acima, ela surge quando um grupo de pessoas desafia abertamente uma lei ou decisão do governo a fim de manter um estado de coisas ou criar um novo direito, mudar algo no mundo. Os contestadores, normalmente, são uma minoria organizada que se levanta contra um suposto consenso da maioria silenciosa, contra uma maioria que se encontra inarticulada. As minorias, no momento em que expressam publicamente sua divergência, podem incitar uma mudança no ânimo e na opinião da maioria e assim tornar sua reivindicação mais poderosa.²⁵

Já a resistência é a ação que questiona a autoridade das instituições como um todo e o conjunto de leis. A resistência surge quando os governantes são considerados ilegítimos e

²³ Conferir em <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,justica-mantem-sem-terra-presos-com-base-na-lei-antiterrorismo,10000066632>

²⁴ As duas citações estão em *Crises da República*, p. 73.

²⁵ Ver em *Crises da República*, p. 87.

a forma constitucional inadequada. Arendt alerta que a contestação pode se tornar resistência quando as instituições e autoridades perdem apoio do povo, quando as manifestações públicas são desconsideradas e reprimidas a tal ponto que o senso de direitos e justiça da comunidade é violado.

Levando isso em conta, podemos dizer que se no Brasil o espaço de dissidência continuar a ser reduzido e os direitos e garantias fundamentais da Constituição continuarem a ser violados, o regime se tornará autoritário e ilegítimo e nesse contexto a desobediência civil pode e talvez devesse se tornar resistência.

ANTI-TERRORISM LAW AND THE RESTRICTION OF POLITICAL ACTION: DISSENT AND RESISTANCE IN TIMES OF CRISIS OF THE REPUBLIC

Abstract: This article aims at discussing the law number 13.260 of 2016, known as anti-terrorism legislation, taking into account Hannah Arendt's thought. Specifically, I pursue to think over the consequences of this law on public activities in Brazil through Arendtians concepts – such as, politics, action, civil disobedience, dissent, plurality and power.

Key words: Hannah Arendt – Politics – Dissent - Civil Disobedience - Rights.

Referências Bibliográficas

ARENDT, H. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

_____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Brasil. Ministério da Justiça. *Projeto de Lei Antiterrorismo*. Disponível em: http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1350712&file name=PL+2016/2015 Último acesso em: 17/02/2017.

Brasil. Presidência da República. Lei nº 13.260 de março de 2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/lei/113260.htm Último acesso em: 17/02/2017.

GARCIA, J. E CARVALHO, M. "Jornalista detido por portar vinagre em ato contra aumento da tarifa é liberado". *UOL Notícias*. São Paulo: 13/06/2013. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/06/13/jornalista-e-presodurante-protesto-contr-aumento-da-tarifa-em-sp.htm>. Último acesso em: 17/02/2017

CONNECTAS DIREITOS HUMANOS. "Congresso aprova projeto de lei antiterrorismo". Disponível em: <http://www.conectas.org/pt/acoes/justica/noticia/41561-congresso-aprova-projeto-de-lei-antiterrorismo>

<http://acervo.folha.uol.com.br/fsp/2016/07/22/20//6029535> Último acesso em: 17/02/2017.

CORREIA, A. *Hannah Arendt e a Modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

KALYVAS, A. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

LOCATELLI, P. "Morador de rua é condenado a 5 anos de prisão por carregar pinho sol e água sanitária". *Carta Capital*. São Paulo: 04/12/2013. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/morador-de-rua-e-condenado-a-5-anos-de-prisao-por-carregar-pinho-sol-e-agua-sanitaria-7182.html> Último acesso em: 17/02/2017.

MASCARENHAS, G. "PF prende 10 brasileiros suspeitos de associação com o terrorismo". *Jornal Folha de São Paulo*. São Paulo: 22/07/2016. Disponível em: <http://acervo.folha.uol.com.br/fsp/2016/07/22/20//6029535>. Último acesso em: 16/02/2017.

NEGRI, A. "Para onde vai o PT?". *Outras Palavras*. São Paulo: 07/02/2017. Disponível em: <http://outraspalavras.net/brasil/toni-negri-impressoes-de-uma-visita-ao-brasil/>. Último acesso em: 15/02/2017.

NEVES, M. e Segalla, V. "Advogados são impedidos de ver presos suspeitos de preparar atos de terror". *UOL Notícias*. São Paulo: 24/07/2016. Disponível em: <http://olimpiadas.uol.com.br/noticias/redacao/2016/07/23/advogados-sao-impedidos-de-ver-presos-suspeitos-de-preparar-atos-de-terror.htm> Último acesso em: 15/02/2017.

NOSSA, L. "Justiça mantém sem-terra presos com base na lei antiterrorismo". *Jornal O Estado de São Paulo*. São Paulo: 03/08/2016. Disponível em: <http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,justica-mantem-sem-terra-presos-com-base-na-lei-antiterrorismo,10000066632>. Último acesso em: 17/02/2017.

SANTIAGO, T. "Governo Alckmin libera reintegração de posse sem decisão judicial". *Jornal O Estado de São Paulo*. São Paulo: 13/05/2016. Disponível em:

<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2016/05/governo-alckmin-libera-reintegracao-de-posse-sem-decisao-judicial.html>. Último acesso em: 16/02/2017.

TELES, E. “Qual democracia?”. *Blog da Boitempo*. São Paulo: 18/03/2016. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2016/03/18/qual-democracia-2/> Último acesso em: 15/02/2017.

RETRATO CALADO DE LUIZ ROBERTO SALINAS FORTES COMO AÇÃO POLÍTICA¹

Thiago Dias da Silva²

Resumo: Durante a odiosa tortura a que foi submetido pela ditadura civil-militar brasileira, o professor Luiz Roberto Salinas Fortes viu o aparato do estado se servir da mais bárbara violência para dele extrair algo especificamente humano; uma palavra. Contra esta palavra indigna arrancada na escuridão da cela, Salinas decidiu elaborar um discurso e trazer à luz do espaço público as sombras que o tragaram. O resultado é *Retrato calado*, livro que contém uma nobre fala sobre atos abjetos. Enquanto fala, entretanto, este sujeito estilhaçado se mostra de modo indiscutivelmente íntegro, pois, sem se reduzir à quase inevitável via da denúncia e do lamento, Salinas se coloca como quem cumpre o dever de trazer à luz o que lhe fizeram na escuridão; um dever fundado no cuidado com o mundo. Nesta autêntica ação política, o professor de filosofia encarna e exemplifica a dignidade da fala pública apontando para seu contrário.

Palavras-chave: Salinas – Arendt – tortura – ditadura – palavra

Luiz Roberto Salinas Fortes foi professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo desde meados dos anos 1960 até sua morte, em 1987. Seu nome é costumeiramente lembrado como o do grande especialista em Rousseau cujos trabalhos são até hoje incontornáveis para os rousseauistas e como um dos fundadores do Teatro Oficina, ao lado de José Celso Martinez Correia. Seria possível e proveitoso falar longamente a respeito destas atividades de Salinas, bem como das conversas filosóficas que ele manteve com atores de teatro, ou dos dias em que esteve com Sartre e Beauvoir ou ainda de sua atuação em torno da constituinte nos anos 1980. Mas eu gostaria de tratar de outro tema. Como se sabe, Salinas foi preso pela ditadura civil-militar brasileira e, como aconteceu a muitos, foi torturado pelo regime. O relato de sua descida aos infernos nos é oferecido em *Retrato calado*, livro que estava preparado quando um enfarte o vitimou.

Como todo governo moderno, o regime ditatorial civil-militar brasileiro tinha na burocracia um de seus pilares. Como nos demais departamentos desta burocracia, aqueles

¹ Este texto é uma versão ligeiramente alterada da apresentação feita no evento ao qual se dedica este dossiê. Uma versão preliminar foi apresentada no X Encontro Internacional Hannah Arendt, que aconteceu em junho de 2016 na UFG e cujo tema era “A dignidade da política em tempos sombrios”. Optei por manter a forma bastante próxima da apresentada nos eventos, retirando apenas algumas marcas de oralidade que pareceram excessivas em um texto ora apresentado por escrito.

² Doutorando em filosofia pela USP; membro do Centro de Estudos Hannah Arendt.

que se dedicavam à repressão dos opositores políticos precisavam de informações precisas para poder funcionar. Muitas destas informações se tornavam disponíveis ao regime a partir de observações ou deduções de seus funcionários. Outras não. A fim de manter o funcionamento do aparelho repressor, a burocracia do regime precisava produzir certas informações verdadeiras e, para tal fim, recorria a todos os meios necessários. Esta era a função da tortura, técnica aplicada sistematicamente pelo regime e, como toda técnica, passível de aprimoramentos e desenvolvimentos.

Nu, completamente nu. Obrigam o paciente a sentar no chão. Amarram-me as mãos, que protegem com uma cobertura de pano, uma contra a outra. Forçam-no a manter os joelhos unidos, dobrados contra o peito e envolvidos pelos braços amarrados. No vão entre os braços e o joelho enfiam uma barra de ferro e penduram-na – penduram-me – em dois cavaletes. Rápidos, eficientes, bem treinados.³

A informação requerida pelo regime era produzida na forma de uma palavra arrancada da vítima em uma cela escura; esta palavra tinha como destino os bancos de dados da própria burocracia que a fabricou e que funciona inteiramente nas sombras. De posse desta palavra, a burocracia se move para confirmar se esta informação é verdadeira e se é aquela que satisfaz seu interesse inicial. Em caso afirmativo, esta palavra tem como resultado a condução de mais pessoas para a mesma escuridão onde ela foi forjada. O aparelho repressor da burocracia do regime se move em função de interesses escusos e, como tal, deve permanecer o máximo possível escondida nas sombras, longe dos olhos. Não são visíveis a elaboração da técnica, sua aplicação, seus resultados e nem os interesses que a orientam.

Em uma de suas reações à dor da tortura, Salinas ofereceu uma informação, uma palavra indigna que levou outra pessoa a ser tragada pelas sombras e ampliou as sombras do próprio Salinas. Mais do que propriamente uma manifestação do *logos*, a palavra oferecida era uma resposta à dor, característica que nós partilhamos com os animais; trata-se de um grito ligeiramente mais articulado que fez cessar a dor física imediata e temporária, dando início à dor moral mediada e contínua.

A maneira encontrada por Salinas para suportar a dor perene também se deu pela palavra, mas agora de natureza inteiramente diferente. Em *Retrato calado*, o leitor se vê diante de um discurso que, embora estreitamente vinculado a uma dor física, não é apenas sua expressão, mas é a elaboração de uma dor existencial e moral, algo bastante alheio à maioria dos animais. Esta palavra também nasce em local escuro, de forma invisível, uma

³ SALINAS, *Retrato calado*, p.23.

vez que se tem sua primeira existência na cabeça de Salinas e em seu ateliê. Em alguns casos, talvez, Salinas tenha adiantado certas ideias ou certos trechos a amigos ou alunos, mas, ainda assim, foi de uma atividade empreendida longe dos olhos que surgiu o texto de *Retrato calado*.

Contrariando talvez uma expectativa inicial, o livro não é exatamente literatura de testemunho. É fato que o livro contém uma potente denúncia da tortura e do regime que a praticou, mas o livro se insere mais exatamente, de acordo com Antônio Cândido, no “gênero fascinante dos escritos que mostram o homem à busca de si mesmo.”⁴ Uma das consequências deste gênero é a promoção de um encontro entre o leitor e uma pessoa, que aqui se apresenta na forma de um retrato feito de palavras.

Embora esteja em uma situação limite de sofrimento, a pessoa aqui retratada não reivindica o lugar da vítima, que lhe seria concedido por qualquer leitor de boa-fé. Salinas recusa a concessão daquela superioridade moral de que gozam os que sofrem e que interdita questionamentos, uma recusa que parece vinculada à convicção de que o retrato apresentado, para ser completo e honesto, deve incluir questionamentos a respeito de si mesmo. Não há recuo diante da exigência de se colocar em questão. Temos um exemplo disto quando, relatando a iminência da segunda prisão, Salinas se pergunta: “Como deixar de me pôr totalmente em questão, ali, diante de tão vil desfecho? Como não me perguntar pelo sentido de todo esse movimentado passado, atendo-me exclusivamente à fria descrição dos fatos? Como não mobilizar o espanto diante de tantos significantes de consequências tão devastadoras?”⁵ Formando aqui mais um dos vários silêncios que compõem o livro, essas perguntas não são respondidas, mas importam na medida em que retiram o autor da posição de agente meramente passivo dos terríveis acontecimentos.

Salinas tampouco se arroga o lugar do herói. Seu complexo retrato não inclui a ideia de um convicto mártir da revolução, lutando bravamente contra o sistema e causando-lhe sérios danos. Ao contrário, o texto não deixa de expressar hesitações e medos que o impediram, por exemplo, de aderir integralmente à causa revolucionária. Ele tampouco esconde que, em meio às dores, deixou escapar um nome. Ele se pergunta expressamente: “Terei falado demais?”⁶ E, uma vez mais, não responde. Em outro ponto, narrando o momento de liberação da primeira prisão, Salinas expressa mais uma vez a recusa de um lugar confortável para si: “Reencontro com familiares. Com amigos. A oportunidade da fruição desse heroísmo barato que nos fora tão gentilmente proporcionado. Tudo ainda com um jeito de tardia aventura adolescente.”⁷ O justificadíssimo calor do acolhimento de

4 CÂNDIDO, “Posfácio”, p.123.

5 SALINAS, *Retrato calado*, p.50.

6 SALINAS, *Retrato calado*, p.25.

7 SALINAS, *Retrato calado*, p.44.

familiares e amigos é visto, pelo duro narrador, como heroísmo de pouco valor, heroísmo que ele mesmo não buscou, mas fora-lhe gratuitamente oferecido pelo regime.

Mas o que nos mostra, então, o retrato apresentado no livro? Graças a habilidades literárias que Antônio Cândido qualificou como excelentes, o homem que está ali à busca de si mesmo se expressa com uma voz própria, singular, que se manifesta em um estilo autêntico permitindo ao leitor a criação de uma imagem bastante pessoal do autor. Como era de se esperar, entretanto, a descrição da pessoa presente no livro é marcada pela tortura, uma vez que “há algo que se rompe aqui, pois não é impunemente que se passa pela experiência da prisão” e da tortura. Talvez a marca mais visível deste rompimento esteja em sua fala, antes fluente e agora vacilante, gaguejante. Na apresentação do livro, a professora Marilena Chauí, tratando da relação com Salinas depois da tortura, antecipa a evidência desta marca:

Quantas vezes vi Salinas apertar as têmporas (...) adivinhando uma dor sem nome, embora eu não soubesse que batia contra as grades de sua própria cabeça, inscrição em seu corpo das barras das prisões onde tentaram roubar-lhe o espírito. Quantas vezes ouvi Salinas tropeçar na frase iniciada, tateando as palavras, perder o fio da meada e, não podendo alcançar meus ouvidos, tentar alcançar-me os olhos, lançando-me um olhar, misto de pasmo e agonia, fazendo-me adivinhar que a teia da tortura prendia-lhe a voz e voltava-lhe os olhos para as cenas invisíveis aos meus. Quantas vezes pedi que me dissesse por que, escritor de clareza incomparável, falar se lhe tornara tão penoso. Às vezes, sorria apenas. Outras vezes, ria um riso tão gaguejante quanto sua fala.⁸

Por meio de perguntas não respondidas, de tentativas malogradas de encontrar um sentido para a violência, pela descrição de dores e pavores nem sempre localizáveis, Salinas se revela ao leitor de modo pessoal, mas estilizado, dilacerado de silêncio em silêncio, de abismo em abismo. Oferece-se em um retrato feito de palavras e em que aquilo falado é tão importante quanto o calado.

A forma escolhida para o texto – lacunar, repleta de perguntas sem respostas e de silêncios – permite que ele articule o dito e o não dito, o perceptível e o não perceptível, luzes e sombras. Esta forma traz consigo a recusa da pretensão de apreender por completo um objeto e expô-lo claramente ao leitor. Ela parece, antes, elaborada de maneira a deixar entrever, como que por entre as barras da prisão, uma pessoa especialmente marcada pela escuridão. Deste inquietante jogo de luzes e sombras, surge o retrato de uma pessoa

8 CHAUI, “Apresentação”, p.13.

angustiada e munida apenas de algumas poucas certezas frágeis; precárias até mesmo para justificar a própria escrita.

Por que escrevo tudo isso??? Por que lembrar águas passadas e repassadas e bem passadas? Qual a importância, afinal, do gênero – como chamá-lo? – “Memorial”? A única coisa que sou capaz de dizer no momento é que se as escrevo – as memórias – é para dar a mim mesmo, conceder-me em benefício próprio, uma “ANISTIA AMPLA, GERAL E IRRESTRITA”, já que ninguém me concede. Por que não? Quem impede?⁹

Salinas afirma elaborar uma anistia a si mesmo na forma da escrita; uma tentativa de organizar a dor e o abismo resultantes da finitude somada à violência de estado. É certo que reflexões e anistias deste tipo foram elaboradas por muitas pessoas e preenchem páginas e páginas de diários íntimos de toda a geração que viveu os tempos particularmente sombrios da ditadura civil-militar brasileira. Mas há um elemento decisivo que distingue *Retrato calado* destes outros textos. A citação acima continua da seguinte forma:

Uso deste espaço para não deixar que tudo se perca, se evapore. E continuo dizendo dessa forma canhestra e imprecisa, infiel e abstrata. O fato é que tudo mudou, que era o mundo antes, o meu, bem diferente. E tudo vai ficar por isso mesmo? Eles torturaram, mataram, destruíram, tripudiaram, achincalharam, humilharam e continuam aí, juízes finais, são eles que decidem o que é certo ou errado, o que é bom ou mau. Mas esqueçamos as transas “morais” e retornemos à descrição dos eventos.¹⁰

Ora, Salinas nunca se esqueceu das “transas morais”. Ao contrário, elas estão no centro das razões que o levaram a elaborar toda a sua dor e exigem que ela não se restrinja à privacidade do ateliê de escrita. Parte fundamental de sua auto anistia está contida no esforço de trazer à luz o que se deu nas sombras. A escrita de Salinas se organiza entre falas e silêncios, que se relacionam respectivamente a luzes e sombras. Como a matéria de que trata o livro é sombria, há poucas luzes dentro dele. O sentido do livro, entretanto, é precisamente lançar luz sobre um ponto escuro, pois ele é uma fala a respeito das trevas; *Retrato calado* é um esforço para não apenas elaborar a dor, mas expô-la ao público leitor. Contra a extração de uma palavra indigna, a dignidade da exposição do que se passou nas sombras.

9 SALINAS, *Retrato calado*, p.93.

10 SALINAS, *Retrato calado*, p.93

A postura que sustenta a decisão de vir a público, de expor à luz as sombras, revela uma integridade que perpassa toda a narrativa e unifica os estilhaços do retrato. Expressando aquilo que Antônio Cândido chamou de “dignidade angustiada”, Salinas se revela de modo franco, sem ceder diante da exigência de expor a nudez de seu frágil corpo, a angústia de sua frágil existência. A força que anima a dura empreitada tem clara origem existencial, mas ela não se descola de um dever moral que perpassa todo o livro e parece ser melhor expressa na seguinte passagem:

Tudo ficará por isso mesmo? A dor que continua doendo até hoje e que vai acabar por me matar se irrealiza, transmuda-se em simples “ocorrência” equívoca, suscetível a uma infinidade de interpretações, de versões das mais arbitrárias, embora a dor que vai me matar continue doendo, bem presente no meu corpo, ferida aberta latejando na memória. Daí a *necessidade* do registro rigoroso da experiência, da sua descrição, da constituição do material fenomenológico, de sua transcrição literária. Contra a ficção do Gênio Maligno oficial se *impõe* o minucioso relato histórico e é da boa mira neste alvo que depende o rigor do discurso.¹¹

Ao contrário da palavra arrancada por delação violenta e destinada aos obscuros descaminhos da burocracia da opressão, a palavra aqui apresentada foi elaborada artisticamente e destinada ao espaço público. Ela foi elaborada na privacidade do ateliê de escrita, mas seu sentido é a exposição de algo que não é visível; seu sentido é lançar luz sobre o que se passou nas sombras, sendo assim o exato oposto da informação extorquida nas sombras e destinada a permanecer nas sombras. Temos aqui uma palavra digna de ser exposta; sua dignidade é inversamente proporcional à indignidade dos fatos narrados.

A decisão de vir a público, de trazer as sombras à luz, é individual e absolutamente não obrigatória. A força desta decisão não consiste em deduções racionais e inequívocas a respeito de alguma espécie de dever de falar, de expor as sombras. A força desta decisão está, parece-nos, no exemplo conferido por Salinas.

Hannah Arendt, na terceira parte do ensaio “Verdade e política”, se dedica essencialmente ao problema dos diferentes modos de validade adequados a opiniões e a verdades. Ela se debruça aqui sobre as diferenças entre a força de persuasão das verdades e a força de persuasão das opiniões. Nos últimos parágrafos desta parte do ensaio, Arendt

¹¹ SALINAS, *Retrato calado*, p.42 – grifos meus.

apresenta a maneira pela qual o filósofo é capaz de persuadir sem perverter ou distorcer as regras do âmbito político, sem deixar que o caráter coercitivo da verdade se imponha em meio aos cidadãos. Ela recorre aqui, uma vez mais, a Sócrates:

Sócrates decidiu colocar sua vida nesta verdade para dar um exemplo. Não quando se apresentou diante do tribunal ateniense, mas quando se recusou a escapar da sentença de morte. E seu ensinamento por meio do exemplo é realmente a única forma de “persuasão” da qual a verdade filosófica é capaz sem perversão ou distorção; da mesma forma (*by the same token*), a verdade filosófica só pode se tornar “prática” e inspirar a ação sem violar as regras do âmbito político quando consegue se tornar manifesta à guisa de um exemplo. *Esta é a única maneira de verificar e validar um princípio ético.* Assim, se for o caso de verificar a noção de bravura (*courage*), podemos nos lembrar de Aquiles, e para verificar a noção de bondade, nos inclinamos a pensar em Jesus de Nazaré ou São Francisco; estes exemplos ensinam ou persuadem através da inspiração.¹²

Como se sabe, o pensamento de Arendt se serve de uma análise da condenação de Sócrates pela cidade para estabelecer uma enorme distância entre a filosofia e a política. Esta separação parece por vezes intransponível, mas a noção de exemplo surge aqui como um caminho que conduz da filosofia à política sem carregar o caráter coercitivo próprio da verdade filosófica. Este caminho estreito e de difícil trilha transforma a afirmação especulativa em uma *verdade exemplar*, que é “uma experiência limítrofe para um filósofo: ao estabelecer um exemplo e ‘persuadir’ a multidão da única maneira a ele aberta, o filósofo começa a agir.”¹³

Deste ponto de vista, parece possível afirmar que Salinas encarna um exemplo inspirador a respeito do modo de agir de um professor de filosofia em tempos sombrios. Ao se esforçar por elaborar suas angústias e dores por meio da linguagem, ele respondeu à imperiosa necessidade de lidar com o absurdo, que no caso dele foi intensificado pela experiência extrema da tortura. Mas, como se isto não bastasse, Salinas deu um passo além e conferiu um sentido público à sua elaboração transformando-a em uma ocasião para lançar luz sobre a escuridão dos porões de nossa última ditadura. Por se revelar imperiosa, a necessidade de dar um sentido público à elaboração das dores íntimas revela um cuidado com o mundo, uma preocupação com a possibilidade de ampliação daquela escuridão. *Retrato calado* é uma intervenção que encontra sentido na resistência às sombras. Trata-se do resultado de um esforço enorme, poderoso e frágil, de tentar evitar que tudo aquilo volte a

12 ARENDT, “Truth and Politics”, p. 243 – tradução e grifo meus.

13 ARENDT, “Truth and Politics”, p. 244.

acontecer. Este cuidado com o mundo exigiu a exposição dura de si mesmo e ele não se furtou a atender à exigência por meio de uma palavra elaborada e oferecida ao público. Contra a sombra e a palavra gritada, ele oferece a luz da palavra articulada. Ou, para usar uma oposição evocada pelo próprio Salinas, contra a feroz atuação dos herdeiros de Trasímaco, a virtude do jogo socrático.

LUIZ ROBERTO SALINAS FORTE'S "RETRATO CALADO" AS POLITICAL ACTION

Abstract: The abject torture inflicted on professor Luiz Roberto Salinas Fortes by the last Brazilian dictatorship meant to him a barbaric effort to snatch something specifically human from him; a word. To stand against this undignified word pulled out of him in the darkness of the prison cell, Salinas artistically created a speech meant to bring the gloom in which he was absorbed to the light of the public sphere. The outcome is *Retrato calado*, (literally "Mute portrait", but a wordplay out of "*Retrato falado*" Portuguese for "facial composite"), a book containing a noble speech about ignoble acts and sketching a portrait that unveils a person who is broken into pieces but is struggling to keep his integrity. Transcending the almost inevitable paths of allegation and grievance, Salinas appears rather as someone who fulfills his duty to bring into the light of public sphere what was done to him; a duty out of the love for the world, where one can find his integrity. In this authentic political action, the philosophy professor embodies and exemplifies the dignity of the public speech by speaking about its opposite.

Keywords: Salinas – Arendt – dictatorship – speech.

Referências Bibliográficas

ARENDT, H – “Truth and Politics” in: *Between Past and Future*. New York: Penguin, 2006, pp. 223-59.

SALINAS FORTES, L. R – *Retrato Calado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012

NO INTERIOR DO CORPO POLÍTICO, OS SENTIDOS DA RESISTÊNCIA: A TESSITURA DE MAQUIAVEL

Fran de Oliveira Alavina¹

É um fato que a obra só existe se a acolhemos, se nos descobrimos investidos por ela, no momento em que a interrogamos; se perguntamos o que ela é sabendo que esta questão é ainda ela que faz nascer em seu leitor e que este deve se encarregar dela ou fazer dela a sua questão. (Claude Lefort, *A obra de pensamento e a história*).

Resumo: Ainda que Maquiavel não esteja no âmbito da tradição política dos pensadores que teorizaram sobre o *direito de resistência*, é possível se reportar à questão da resistência como elemento constituinte da vida política no pensamento do autor florentino. Tal pode ser realizado com base nos dois momentos em que o termo *resistência*, nas suas formas verbal e substantiva, ocorre no âmbito da argumentação do *Príncipe*. Aqui não se propõe um simples exercício de léxico político, satisfazendo-se com o reconhecimento e a localização do termo. É a própria concepção da escrita política em Maquiavel que possibilita pensar a pertinência do termo na reflexão política: questão justificada na primeira parte deste trabalho. Daí, fundamentando-se na natureza da escrita política, discorre-se sobre os dois momentos em que Maquiavel utiliza-se do termo resistência como meio de expressão e compreensão da relação entre *virtù* e *fortuna*, bem como da oposição entre os *grandes* e o *povo*.

Palavras-Chave: Língua – política - resistência.

I - Excurso inicial: sobre a língua em que se inscreve a política

Poderíamos, com efeito, no âmbito da obra *O Príncipe*, abordar um dos temas de nosso evento (*II Jornada de Ética e Filosofia Política do Departamento de Filosofia da USP*), a saber, *Intervenção*. É inconteste, quer pelo conteúdo da obra, quer pelo seu destinatário, que ela expressa uma daquelas características mais particulares da escrita política: de enquanto escrita ser também uma forma de intervenção. Nos termos de Lefort, uma escrita que é “fala singular, voltada para a exigência de desmanchar as armadilhas da crença ou de se subtrair à captura da ideologia, que se deixa levar sempre para além do lugar em que se espera (...)”². Todavia, resguardada esta particularidade da escrita política, não iremos abordar a questão da intervenção. Trataremos, pois, da *Resistência*.

Talvez se possa objetar, já de início, que não há ao longo da argumentação do *Príncipe*, de fato, uma teoria sobre a resistência. É verdade, não encontraremos nesta obra

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da USP, sob a orientação do Prof. Luís César Oliva. Bolsista FAPESP, com o projeto, “*Espinosa, leitor de Leão Hebreu: um estudo sobre o Breve Tratado*”.

² LEFORT, *Desafios da Escrita Política*, p. 11.

do *agudíssimo florentino*, para usarmos o epíteto espinosano, algo próximo daquilo que a Modernidade não apenas justificou filosoficamente, mas fundamentou como um direito: o *direito de resistência*. Contudo, uma leitura atenta e pertinaz do *Príncipe* faz ver ao leitor que Maquiavel utiliza o termo *resistência*: quer na sua forma verbal *resistere*, quer na sua forma substantiva *resistenza*. Utilização que ocorre em apenas dois momentos de sua argumentação no *Príncipe*.

Talvez ainda, os leitores mais desconfiados, por este nosso primeiro modo de abordarmos a questão, também objetem que se trataria aqui de uma simples operação de *topologia textual*. Em outras palavras, de apenas apontar os lugares do texto nos quais o termo é usado. Servindo, por isso, mais à curiosidade vocabular do que propriamente à reflexão filosófica. Ademais, ainda mantido no círculo das antecipações desconfiadas, talvez nosso leitor objete, por fim, que o simples uso do termo não poderá nos dar muito o que dizer. Todavia, reparem nossos leitores que no meio das argumentações dadas na obra, em que Maquiavel aponta inúmeros exemplos de artimanhas bélicas, testemunho de povos rebelados, conflitos civis, tiranias, usurpações de poder e tumultos fratricidas, o termo *resistência* e sua forma verbal *resistir* não fazem parte do cerne vocabular de tais exemplificações, conforme seria de se esperar, uma vez que o termo *resistência* é próprio do campo semântico das narrativas de guerras e das fissuras no tecido social.

Em geral, é no meio das crises e dos perigos que ameaçam a liberdade civil que o termo *resistência* ganha centralidade no vocabulário do discurso político, e seu sentido é dilatado no campo semântico dos ditos e escritos. Ora, como veremos, segundo nos apontam as razões maquiavelianas, a *resistência* não é a virtude nem o direito reclamados em momentos extraordinários da vida política. Isto é, a *resistência* não é simplesmente a reação justa dos que sofrem a injustiça, nem está presa à materialidade e à letra de uma lei que a garante. Ao contrário, a *resistência* está no interior e no curso ordinário do corpo político: difusa como relação dinâmica.

Isto já aponta para um tratamento particular com o termo, que não é usado nos lugares em que, por antecipação, nós, leitores modernos, esperamos encontrá-lo. Além do que, Maquiavel adverte no prefácio do *Príncipe* que: “*Não ornei nem sobrecarreguei esta obra de longos períodos, nem de palavras pomposas e magníficas, nem de nenhum outro atrativo ou ornamento exterior com que muitos costumam descrever e ornar suas coisas, porque pretendi que coisa alguma a honrasse e que somente a variedade da matéria e a gravidade do assunto a fizessem agradável*”³.

Com base nesta orientação, podemos corroborar a importância das duas vezes que Maquiavel utiliza o termo *resistência*, pois os usos dos termos não ocorrem por meras questões estilísticas. Não se trata de exterioridades, ou, nos termos do próprio autor, de

³ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 4. As citações do *Príncipe* são da tradução da editora Martins Fontes, porém sempre cotejadas com o original da edição feita em conjunto pelas editoras Einaudi-Gallimard, por isso nossa tradução diverge em alguns poucos momentos da tradução da Martins Fontes.

ornamento exterior, mas de uma linguagem concisa e direta. Segundo já se repetiu muitas vezes, uma *escrita seca*. Isto, porém, não significa escassez vocabular, ou uma expressividade pouco inspirada. Trata-se, em verdade, de um modo da escrita política que possa dizer como que intrinsecamente a natureza das relações civis⁴. Dizer como que internamente, e não com *ornamento exterior*; evitando, ademais, “*em todos os lugares, as palavras odiosas (...)*”⁵. Um decoro da escrita que não é apenas uma adequação exterior, uma adequação entre “*quem fala*”, “*para quem fala*” e “*sobre o que fala*”, porém um tipo de decoro que supõe a adequação interna entre a *língua da política*, a *escrita da política* e o *próprio âmbito político*. A língua e a escrita da política não são políticas apenas quando têm por objeto o político.

Assim, trata-se de um modo de percepção do político que se estende para a concepção da própria escrita política e sua realização, por conseguinte não separando em campos isolados a *língua* e o *político*. Não se trata tanto de constituir uma *língua da política*, mas de reconhecer o caráter político de toda língua, uma vez que a política é âmbito originário. A língua da política não depende tão somente do arbítrio daquele que escreve, pois ela é parte constituinte da vida política. Há um uso comum que precede qualquer uso particular, portanto um uso que antecede os usos e abusos que possam ser cometidos pelo escritor político. Roberto Esposito nos lembra: “*afirmar que a política em Maquiavel é originária equivale a dizer que ela não tem origem. Que não existe algo de pré-político – como um estado de natureza – ao qual ela se siga, repelindo-o para um passado imemorial. A política ocupa todo o horizonte do real (...). Isso quer dizer que não existe domínio da vida humana que escape à necessidade da política*”⁶.

No pensamento de Maquiavel, há uma imbricação tal entre *língua* e *política* que não faria sentido uma pergunta sobre a “origem das línguas” ao modo como é feito por diversos pensadores da filosofia moderna. Se não há língua sem política, também não há política sem língua. A língua e a escrita política, desse modo, não são recursos artificiais no sentido de que estejam fora do próprio âmbito da política. Isto é, como se fossem esferas completamente isoladas que podem descrever o campo político olhando como que “de cima” e “de fora” dele.

Ainda no prefácio do *Príncipe*, Maquiavel já aponta para um modo de conceber o político que cruza as perspectivas “horizontal” e “vertical” a fim de que não reste um lugar fora a partir do qual uma visão parcial das coisas caia no discurso imaginativo criticado no *capítulo XV* do *Príncipe*. Nem apenas vista de cima, ou contada de baixo: “*pois, assim como os que desenham as paisagens se colocam embaixo, na planície, para considerar a natureza dos montes e dos lugares elevados, e, para considerar a forma dos lugares baixos, colocam-se no alto, em cima dos montes,*

⁴ Sobre este aspecto, veja-se: *La Lingua e Le Lingue di Machiavelli* [Atti del Convegno Internazionale di studi Torino, 2-4 dicembre 1999], 2001.

⁵ MAQUIAVEL, *História de Florença*, p. 5.

⁶ ESPOSITO, *Pensamento Vivo: origem e atualidade da filosofia italiana*, p. 62-63.

*para conhecer bem a natureza dos povos, é preciso ser príncipe, e, para conhecer a natureza dos príncipes, convém ser povo*⁷.

A língua em que se inscreve a política, e que se materializa na escrita, é, assim, a língua que repudia o *ornamento exterior* [*ornamento estrinseco*] e na qual se cruzam as perspectivas dos diferentes pontos de vista. Logo, é uma língua que não dá lugar nem para um além ou um aquém de onde se possa supor estar fora. Donde, faz ver, como que por dentro, a lógica imanente do corpo político. Ora, um corpo quando visto de fora mostramos apenas o comportamento aparente de suas funcionalidades, porém não nos faz ver as estruturas internas que são a razão de seu bom funcionamento. Em outros termos, aquilo que garante sua conservação. A necessidade, por isso, de uma língua, de uma escrita, que não se contentam com os efeitos, mas nos fazem ver as causas. Uma língua e uma escrita que operam como o anatomista que observa um corpo de dentro.

Este modo de fazer ver o corpo político a partir de dentro é a perspectiva mesma da escrita de Maquiavel. Com este princípio, ele afirma nos *Discorsi*: “(...) começarei discorrendo sobre as coisas que, ocorridas dentro da cidade e por deliberação pública, me pareçam dignas de maior atenção, acrescentando tudo o que delas decorria”⁸. Já no prefácio de sua *História de Florença*, reafirma-se este princípio de uma escrita imanente: “(...) decidi começar minha história pelo princípio de nossa cidade. E, como não é minha intenção ocupar o lugar alheio, descreverei com particularidades até 1434, somente aquilo que ocorreu dentro da cidade, e sobre as coisas de fora só direi o que for necessário ao entendimento das de dentro”⁹.

Ademais, não se deve olvidar, conforme indica Maquiavel, que os corpos políticos são *corpos mistos* [*corpi misti*]¹⁰ e que, portanto, demandam um olhar agudo capaz de compreender a multiplicidade de sua constituição: elemento que torna ainda mais necessário que a escrita política diga do ponto de vista do interior do corpo político, ainda que não desconsidere as ações extrínsecas. Porém, estas últimas não interessam tanto *per se*, mas sim naquilo que possam interferir no interior do corpo político.

Assim, ante um *corpo misto*, a língua que o diz e a escrita que o expõe não podem falseá-lo com acréscimos. Nesse sentido, a língua da política deve resguardar-se das palavras empoladas [*parole ampullose e magnífiche*], dos acessórios dispensáveis, pois a dignidade da política se diz por si, se diz pela sua própria gravidade [*gravità*]¹¹. É a tessitura

⁷ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 4.

⁸ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 12.

⁹ MAQUIAVEL, *História de Florença*, p. 10.

¹⁰ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 305.

¹¹ Cumpre observar que na curta sentença, na qual Maquiavel caracteriza sua escrita política, pode-se entrever, certamente, uma crítica aos excessos do uso do cânone humanista. Cânone que serve de modelo aos escritores políticos contemporâneos ao pensador florentino. Com efeito, segundo as afirmações de Maquiavel, pode-se indagar: o *Príncipe* está desprovido dos recursos retóricos e estilísticos que a tradição dos *studia humanitatis* recomenda observar na escrita política, ou faz uso diferenciado desta tradição ao qual se

de uma escrita que espelha não propriamente o príncipe, mas as coisas que são postas diante de si, *que dá a ver o que deve mostrar*¹². Os floreios e ornatos da escrita seriam como um espelho que atrai o olhar mais para sua moldura, do que para aquilo que reflete.

Ademais, em Maquiavel temos um modo de escrita que busca expressar a *verdade efetiva das coisas* [*verità effettuale della cosa*]¹³. Sendo próprio da verdade não precisar de acréscimos, pois ela é sem eles, a escrita deve conformar-se a este princípio. Dessa maneira, o termo *resistência*, pode-se afirmar, nos faz ver aquela *verdade efetiva das coisas* que ele relaciona a partir de dentro do corpo político. Se Maquiavel utiliza o termo em momentos específicos de sua argumentação é porque concebe não poder trocá-lo por outro.

O termo *resistência*, como se verá adiante, expressa relações de forças singulares da vida política. Portanto, se não estamos no âmbito da escrita feita de exterioridades, os termos usados expressam com justeza aquilo que o autor quer nos fazer ver. São termos que, forjados no interior do corpo político, sobre este mesmo corpo retroagem. É, por isso, a natureza da escrita política em Maquiavel que nos permite pensar aqui a *resistência* a partir dos sentidos que o termo assume no *Príncipe*.

Partindo da adequação entre *palavra* [*sermo*] e *coisa* [*res*], fazendo uso da *língua apropriada* na qual se tece a escrita política, o fio da *resistência* é usado em dois momentos importantes da urdidura da trama do *Príncipe*. O primeiro deles é o capítulo IX, sobre o *Principado Civil*; o segundo é o célebre capítulo XXV, no qual a *virtù* e a *fortuna* estabelecem sentido relacional com base no termo *resistência*.

II - *Virtù*, fortuna e resistência

Iniciaremos de “trás pra frente”, isto é, do capítulo XXV ao capítulo IX do *Príncipe*, abordando, em primeiro lugar, a *resistência* na relação entre *virtù* e *fortuna*. Desse modo, no célebre penúltimo capítulo do *Príncipe* se diz:

Comparo a fortuna a um desses rios impetuosos que, quando se iram, alagam as planícies, derrubam as árvores e as casas, arrastam terras de um lado para levar a outro: todos fogem dele, todos cedem a seu ímpeto sem poder detê-los em parte alguma (...). O mesmo acontece com a fortuna, que demonstra sua potência onde não encontra uma *virtù* ordenada,

vincula? Sobre tal aspecto, veja-se: Jean-Louis Fournel. *Frontiere e Ambiguità nella Lingua del Principe: condensamenti e diffusione del significato*.

¹² FOUCAULT, *As Palavras e as Coisas*, p. 23.

¹³ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 75.

pronta para **resistir-lhe**, e volta seu ímpeto para onde sabe que não foram erguidos diques nem barreiras para contê-la¹⁴.

Esta célebre passagem – tão revisitada pela tradição interpretativa do pensamento de Maquiavel – é, contudo, pouco apontada pelos estudiosos do pensador florentino a partir da relação dinâmica que caracteriza os âmbitos da *virtù* e da *fortuna*. Não obstante ser difícil afirmar com certeza, em virtude da longa duração de estudos sobre Maquiavel, a relação entre *virtù* e *fortuna* é, certamente, uma das questões mais discutidas, porém quase nunca referendadas à luz do termo que as relaciona: resistência.

No léxico político do *Príncipe*, aparece como o próprio da *virtù* o resistir, pois onde a *fortuna* nunca deixa de ser completamente impetuosa é porque não foi amortecida de forma adequada. Ou seja, não lhe foi feita a devida *resistência*. De modo que poderíamos dizer que a *virtù* de um príncipe, ou a *virtù* de um corpo político que não se deixa desintegrar facilmente é também um ato de resistência na medida em que se trata de não aceitar passivamente os golpes da *fortuna*, que, sempre fortes, podem facilmente esfacelar um corpo político vulnerável.

Temos então aqui, com as atuações da *virtù* e da *fortuna*, os elementos essenciais que caracterizam a *lógica conflitual da resistência*: duas forças contrárias, onde a suposta primazia de uma, ao investir contra a outra, gera um esforço reativo por parte daquele âmbito que está sob coação.

O sentido, contudo, de resistência no caso da relação entre *virtù* e *fortuna* não pode ser compreendido no registro retroativo do termo. Isto é, de reagir contra uma força dada depois, pois a *fortuna* é “*árbitro de metade de nossas ações*”¹⁵. Dessa maneira, a resistência contra a *fortuna* deve ser feita considerando que ela sempre mantém metade das ações, portanto que não se pode enfrentá-la frontalmente, em oposição direta, uma vez que, mantendo uma metade ativa do árbitro, ela nunca é vencida completamente¹⁶. A resistência feita em relação à *fortuna* não é o seu enfrentamento, a aniquilação completa de uma força contrária que premia o poder irresistível, porém a possibilidade de convivência com ela. Tal como na imagem do rio caudaloso proposta por Maquiavel: não se trata de torná-lo exíguo, mas de não se deixar levar pela torrente.

O exemplo de César Bórgia, dado no *capítulo VII* do *Príncipe*, é o caso mais expressivo de como, ainda que possuindo máxima *virtù*, a ação da *fortuna* não deixa de prevalecer, de fazer valer ativamente sua metade. Afirma Maquiavel que ele “*(...) conquistou o estado com a fortuna do pai e com ela o perdeu, apesar de ter trabalhado de todas as formas e de ter*

¹⁴ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 122.

¹⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 121.

¹⁶ Sobre a especificidade do tratamento de Maquiavel, quando comparando com aqueles que também pensaram a *fortuna*, veja-se: SKINNER, *MACHIAVEL*.

*realizado todas as coisas que um homem prudente e de virtù deveria ter feito para deitar raízes naqueles estados que as armas e a fortuna de outros lhe haviam concedido*¹⁷. Na metade que lhe cabia das ações, ele agiu bem, resistindo, pois “*para tudo havia encontrado remédio*”; mas na metade que cabia à fortuna não havia resistência possível, “*ao morrer seu pai, também ele estaria morrendo*”¹⁸. A exemplaridade de Bórgia é dupla: mostra tanto como se deve agir com *virtù*, quanto ao lado disso também não deixa de mostrar a prevalência dos movimentos da *fortuna*.

A resistência aqui, portanto, não pode ser compreendida nos termos de uma ação feita *a posteriori*, como no caso, por exemplo, de uma ação contra uma *usurpação de poder* já realizada, ou ante a *lei injusta* já instituída. Em outras palavras, a resistência ocorrendo em momentos extraordinários, em que um corpo político dá sinais de desintegração. Entre a *virtù* e a *fortuna*, o sentido de resistência é o de uma ação antecipada, não ocorrendo em momentos extraordinários, nos quais resistir é um ato reativo (responder, revidar, ou se contrapor a uma ação já sofrida), e que justamente por isso nasce mais negativamente que positivamente, posto ser uma ação cujo princípio não é *per si*, mas por outro. Neste caso, não seria uma ação primeira, constitutiva; mas, como reação, uma ação segunda. Ora, quem resiste, o faz porque está sob a ação de outro. De modo que em seu interior, resistir guarda um sentido misto de negatividade e positividade. Negatividade no sentido de ser uma ação engendrada constitutivamente pela ação de outro, quem resiste (o faz por estar ameaçado); positividade, uma vez que, mesmo sob esta ação externa, engendra-se uma reafirmação daquilo que está ameaçado de perder-se. Apesar disso, nesse registro reativo, a resistência assemelha-se ao efeito, e não à causa.

No entanto, como já dissemos, não é de acordo com esta lógica, segundo a qual a resistência é uma ação reativa e feita em períodos extraordinários, portanto *a posteriori*, que a argumentação do *Príncipe* se pauta. Com efeito, a resistência ocorre naquela metade de nossas ações de que a *fortuna* não é senhora. Ademais, a boa *virtù* não é aquela que espera a chegada dos males para depois remediá-los. Ao contrário, trata-se de antecipar a possibilidade dos males para que as boas ordenações não permitam que eles ocorram. Porém, se ocorrerem, que sejam diagnosticados no início, pois só assim podem ser debelados¹⁹.

Dessa maneira, sentencia Maquiavel:

¹⁷ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 30.

¹⁸ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 36.

¹⁹ Trata-se não somente de resistir à *fortuna*, mas também ao *tempo*, que com ela opera em uníssono, tanto que podem ser, em muitos casos, confundidos. Por isso, o exemplo dos romanos, que no *Príncipe* mistura-se a outros exemplos, mas que nos *Discorsi* será o exemplo por excelência: “(...) os romanos, vendo à distância os inconvenientes, remediaram-nos sempre e nunca os deixaram desenvolver-se para evitar guerras, pois sabiam que as guerras não se evitam, mas se adiam em vantagem de outros. (...) Nunca lhes agradou aquilo que está todos os dias na boca dos sábios de nosso tempo: gozar o benefício do tempo, mas, ao contrário, o benefício de sua virtù e prudência, porque o tempo arrasa a sua frente todas as coisas e pode trazer consigo o bem como mal, e o mal como bem”, (MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 15).

(...) precaver-se não somente contra as desordens presentes, como também contras as futuras, e evitá-las com toda a indústria porque, prevenendo-as quando estão distantes, podem facilmente remediá-las, mas, esperando que se avizinhem, será tarde demais para o medicamento, pois a doença já se terá tornado incurável. Acontece nesse caso, o mesmo que dizem os médicos dos tísicos: no princípio o mal é fácil de curar e difícil de diagnosticar, mas, com o passar do tempo, não tendo sido nem diagnosticado nem medicado, torna-se fácil diagnosticá-lo e difícil de curá-lo. Assim, acontece nas coisas do estado (...)²⁰.

Desse modo, a *virtù*, pensada no registro da *resistência*, não é uma ação feita nos momentos em que a fortuna se abate sobre o corpo político. Uma vez que a ação da *fortuna* é incessante, e não só, mas também variável, a *resistência* que a *virtù* deve opor-lhe também deve ser incessante. Do contrário, não haverá resistência, pois em algum momento, cessando a *virtù*, a *fortuna* incessante prevalecerá. Logo, a sentença não pode ser outra, em relação àqueles que, acostumados com a boa sorte, acomodados pelos favorecimentos do momento, cessam de se precaver da *fortuna*, perdendo assim capacidade de lhe resistir: “*se mudarem os tempos e as coisas mudam e ele não mudar seu modo de proceder, então se arruinará, (...), pois, se mudasse de natureza de acordo com os tempos e as coisas, não mudaria de fortuna*”²¹.

Nesse sentido, resistir não é a exceção, mas como que a norma, é o próprio da ação política, uma vez que esta é tanto regida pela *virtù*, quanto é regida pela *fortuna*. O tempo da resistência se dilata por todo o percurso da vida do corpo político, e sua boa realização, que é incessante, não pode ser concebida na diferença entre dentro e fora, pois *virtù* e *fortuna* perfazem duas metades de um mesmo todo. Em outros termos, a resistência não é apenas ação operada na crise, mas a ação que antecipadamente não permita que a crise leve ao colapso do corpo político. Se este é o sentido da resistência na relação entre *virtù* e *fortuna*, qual o sentido no outro momento em que Maquiavel traz o termo à baila?

III - Os grandes e o povo: resistência mútua

A outra aparição, primeira na ordem cronológica dos capítulos, isto é, que ocorre no capítulo IX (*Do principado civil*) se dá também em umas das passagens mais citadas do *Príncipe*, e não apenas por isso importante, mas por tratar-se da passagem em que o autor nos faz ver os dois humores primários que constituem o corpo político.

²⁰ MAQUIAVEL, O *Príncipe*, p. 14.

²¹ MAQUIAVEL, O *Príncipe*, p. 123.

(...) em todas as cidades, existem esses dois humores diversos [o povo e os grandes] que nascem da seguinte razão: o povo deseja não ser comandando nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites opostos, nasce nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença. O principado provém do povo ou dos grandes, conforme a ocasião tenha uma ou outra dessas partes. Pois, quando **os grandes** percebem que **não podem resistir ao povo**, começam a conferir reputação a um deles e o fazem príncipe para poder, sob sua sombra, desafogar seu apetite. Também **o povo**, quando percebe que **não pode resistir aos grandes**, confere reputação a alguém e o faz príncipe, para ser defendido por sua autoridade²².

O *capítulo IX*, que se assenta totalmente nesta passagem, ocupa um lugar singular na primeira parte da obra. Este capítulo, por um lado, é precedido pelos capítulos em que Maquiavel descreve aqueles que chegam ao principado pelas armas (*capítulo VI*), pelas virtudes de outros (*capítulo VII*) e pelo crime (*capítulo VIII*). Por outro lado, ele é sucedido pelo capítulo que descreve os principados eclesiásticos (*capítulo XI*). Este último, o *capítulo XI*, segundo uma hipótese muito verossímil, sustentada por estudiosos como Gennaro Sasso, seria o último capítulo da primeira versão do *Príncipe*²³. Em todos estes capítulos que antecedem e sucedem o *capítulo IX*, embora se suponha a existência dos dois humores do corpo político (*os grandes e o povo*), eles não se apresentam na gênese da constituição da forma de governo do corpo político. Ora, nesta gênese nós encontramos novamente a resistência.

Do muito que já se disse sobre os desejos dos dois humores, pouco se disse que, ambos sendo desejos, ainda que contrários, Maquiavel os articula aqui pelos vínculos da resistência²⁴. Os elementos típicos de um conflito de resistência são dados por princípio: *os grandes* que objetivam *oprimir*, *o povo*, que reage a este desejo, resistindo com um desejo contrário: querer *não ser oprimido*. Logo, como em todo jogo conflitivo de resistência, tem-se um lado ativo e outro reativo. O leitor apressado, todavia, poderia replicar: nesta passagem não há resistência de fato, uma vez que Maquiavel não diz que o povo, ou os grandes resistem, mas sim que cada um “*não podendo resistir*” ao outro cede o caminho para o *principado civil*.

²² MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 45.

²³ Hipótese sustentada com base na epístola a Francesco Vettori, de 10 de dezembro de 1513.

²⁴ Com efeito, Maquiavel voltará a falar dos dois humores da cidade, tanto nos *Discorsi* (no *capítulo IV*, *livro primeiro*), quanto na *História de Florença* (*capítulo I*, *livro terceiro*). Todavia, ainda que a compreensão da relação entre *o povo* e *os grandes* não se modifique, Maquiavel não fará, como no caso do *Príncipe*, o uso do termo resistência.

Com efeito, isto que à primeira vista parece não ser resistência, é, em verdade, a resistência vista não apenas como algo reativo, ou seja, como reação, mas como positividade. Donde a forma expressiva astuciosa usada por Maquiavel, um tipo de “negação da negação” para fazer ver tal positividade. Não se diz positivamente: o “*povo reagindo aos grandes*”, mas sim “*os grandes não podendo resistir ao povo*”. Tal significa não apenas que o povo reage, mas que a sua ação é eficaz, de tal forma que os grandes não lhe podem resistir.

A boa resistência feita no interior do corpo político é aquela que ultrapassa o aspecto reativo, de modo que tende a anular a força opressiva inicial. Assim, de um caráter reativo, pois se trata de um desejo negativo, o do povo de não querer ser oprimido, se institui uma valência positiva da resistência. Mas, não se olvide que isto que se diz do povo, também se aplica aos grandes, tanto que Maquiavel usa a mesma forma expressiva: “*o povo, não podendo resistir aos grandes*”.

Esta forma expressiva negativa [*vedendo non potere resistere*] usada para os dois humores da cidade nos aponta que uma concepção adequada, aquela que faz ver o jogo conflitivo da resistência em sua inteireza, deve considerar que no conflito constituinte, quando o lado que resiste sai do mero caráter reativo, o outro lado é que fica obrigado a resistir, passando a realizar a mesma ação do qual foi causa: como se o efeito se voltasse contra a causa. Mas, isto, que nessa primeira exposição do conflito pode ser dito tanto do povo em relação aos grandes quanto dos grandes em relação ao povo, ou seja, resistir, não permanece como uma antinomia de forças opostas inteiramente iguais que se anulam.

Há algo da *resistência do povo* que não pode haver na *resistência dos grandes*: “*porque seus fins são mais honestos que os dos grandes, visto que estes querem oprimir, enquanto aqueles querem não ser oprimidos*”²⁵. Tal será reafirmado nos *Discorsi*, na consideração de que com o povo, e não com os grandes, deve ficar a guarda da liberdade, uma vez que pelo desejo de não serem dominados possuem “*maior vontade de viver livres, (...) de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitiram que outros se apoderem*”²⁶.

IV - Uma conclusão aberta: resistir como atitude política ininterrupta

Nas duas vezes que Maquiavel traz à baila a lógica da resistência, utilizando-se do termo, o faz em dois momentos cruciais da argumentação do *Príncipe*. Ademais, ele não se deixa levar pelo caráter mais superficial da resistência, isto é, de apresentar-se somente como ação reativa. Trata-se de pensá-la com argúcia. Arguto, na medida em que nos faz ver

²⁵ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, p. 46.

²⁶ MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, p. 24.

a resistência como instância não apenas permanente, mas como elemento constitutivo da vida política. Ela está na gênese do corpo político, não sendo em relação a este um momento posterior. Se o conflito é a lógica imanente do corpo político, em virtude de seus humores contrários, pensar a resistência como algo extraordinário é supor que a estabilização dos conflitos seja a garantia de sua superação. Ao contrário, assim proceder é tornar-se presa fácil dos golpes da *fortuna*, ou dos *grandes*.

A boa resistência é aquela que nunca deixa de agir, mas permanece atenta, mesmo quando os ventos parecem que sopram favoráveis. Boa também porque nunca permanece reativa, mas faz de sua negatividade inicial um meio para se chegar à positividade final. É esta resistência que, nesses tempos de avanço dos reacionarismos, no momento em que os grandes incidem sobre nós, somos desafiados a construir. Ademais, sem perder de vista que nosso desejo de não querer ser oprimido é mais honesto; e, ao final desta resistência que nos é demandada por nossas determinações histórico-sociais, não se diga apenas que “nós resistimos”, mas que eles “não puderam resistir a nós”.

INSIDE THE POLITICAL BODY, THE SENSES OF RESISTANCE: THE TEXTURE OF MACHIAVELLI

Abstract: Even if Machiavelli is not in the scope of the political tradition of the thinkers who theorize about the right of resistance, it is possible to address the question of resistance as a constitutive element of political life in the thought of the Florentine author. That can be done based on two moments when the term resistance, in its verbal and nominal forms, occurs in the scope of argumentation in *The Prince*. Here it is not proposed a simple exercise of political vocabulary, being satisfied with the recognition and the location of the term. It is the conception of the Machiavelli's political writing itself that allows us to think the importance of the term in the political reflection: question justified in the first part of this paper. Then, based on the nature of the political writing we discuss about the two moments when Machiavelli uses the term resistance as a mean of expression and comprehension of the relation between *virtù* and *fortuna*, as well as the opposition between the nobles and the people.

Keywords: Language – politics - resistance.

Referências Bibliográficas

Obras de Maquiavel:

MACHIAVELLI, Niccolò. *Opere*. Vol. I. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997.

_____. *Diálogo sobre nossa língua e Discurso sobre as formas de governo de Florença*. Trad. Helton Adverse e Gabriel Pancera. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

- _____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Epistolario (1512-1527)*. Trad. esp. Stella Mastrangelo. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- _____. *História de Florença*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.
- _____. *Il Príncipe*. Milano: Mondadori, 1994.

Obras sobre Maquiavel:

- ALTHUSSER, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Trad. esp. Beñat Baltza Álvarez, Raúl Sánchez Cedillo e Carlos Prieto del Campo. Madrid: Ediciones Akal, 2004.
- Cultura e Scrittura di Machiavelli*. Atti del Convegno di Firenze-Pisa (27-30 ottobre-1997). Roma: Salerno Editrice, 1998.
- DOTTI, Ugo. *Machiavelli Rivoluzionario. Vita e opere*. Roma: Carocci editore, 2005.
- ESPOSITO, Roberto. *Ordine e Conflito: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*. Napoli: Liguori editore, 1984.
- _____. *La politica e la storia: Machiavelli e Vico*. Napoli: Liguori editore, 1980.
- _____. *Pensamento Vivo. Origem e atualidade da filosofia italiana*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.
- La Lingua e le lingue di Machiavelli*. Atti del Convegno internazionale di studi – Torino, 2-4 dicembre 1999. Città del Castelo: Leo S. Olschki Editore, 2001.
- PROCACCI, Giuliano. *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1995.
- SASSAO, Gennaro. *Niccolò Machiavelli. Vol. II. La Storiografia*. Bologna: Il Mulino, 1993.
- SKINNER, Quentin. *Machiavel*. Trad. De l'anglais Michel Plon. Paris: Éditions du Seuil, 1989.
- VIVANTI, Corrado. *Nicolau Maquiavel nos tempos da política*. Trad. Sergio Maduro. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

Obras de outros autores

ESPINOSA, Baruch. *Tratado Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

GARIN, Eugenio. *La Cultura Filosófica del Rinascimento Italiano. Ricerche e Documenti*. Firenze: Sansoni, 1979.

LEFORT, Claude. *As Formas da História*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Brasiliense, 1979.

_____. *Desafios da escrita política*. Trad. Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

KRISTELLER, Paul. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995.

NOTAS SOBRE O DIREITO DE RESISTÊNCIA NO *SEGUNDO TRATADO SOBRE O GOVERNO DE JOHN LOCKE*

Alessandra Tsuji¹

Resumo: O presente artigo busca examinar o capítulo XIX do *Segundo Tratado*, no qual Locke concentra seus argumentos em favor do direito de resistência. Nesse percurso, ressaltam-se alguns pontos fundamentais para a demonstração de que o exercício do poder sem autoridade, que implica na perda de confiança dos governados em relação ao governante e na própria dissolução do governo, dá início ao direito do povo de resistir. Dessa maneira, busca-se compreender como a autoridade pode retornar legalmente aos súditos para que possam, por meio de uma revolução, exercer o poder supremo para agir conforme sua vontade, restabelecer o legislativo anterior ou até mesmo instituir um novo.

Palavras-chave: consentimento – autoridade - dissolução do governo – resistência – revolução.

A dissolução da sociedade política

No início do capítulo XIX, Locke aponta a necessidade de se estabelecer uma distinção entre dissolução do governo e dissolução da sociedade política. Esta, que acontece de “maneira mais comum, quase única” pela “invasão de uma força estrangeira que empreende uma conquista”², implica na imediata dissolução do governo, embora a dissolução do governo não implique na dissolução da sociedade política. Uma vez que o poder de elaborar leis e, a partir delas, de julgar e punir as violações é colocado nas mãos de representantes por ocasião do pacto que forma a sociedade política para, em seguida, instituir o governo, se a sociedade política é dissolvida, os homens retornam ao estado de natureza e retomam seus poderes individuais (como a liberdade natural a qual renunciaram). Porém, o mesmo não acontece no caso da mera dissolução do governo, condição em que ainda se preserva a integridade do corpo político e, com isso, também preserva certa noção de coletividade³ presente na sociedade política. Dissolver esta

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) e bolsista da Capes. e-mail: alessandratsuji@gmail.com.

² LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §211.

³ Corbett destaca a dificuldade em se compreender os motivos pelos quais, após a dissolução do governo, a sociedade não se estabeleceria num quadro de anarquia; e aponta, no texto de Locke, passagens que podem levar o leitor a essa interpretação. Contudo, o comentarista ressalta que sendo o governo criatura da sociedade, não pode sobreviver à morte de seu criador: “a existência de um juiz comum não pode sobreviver à ausência de um consentimento expresso para criar aquele juiz”. Ocorre que, durante um período pós dissolução do governo, os homens mantêm os hábitos de ação vivenciados na sociedade política (hábitos racionais). A

sociedade significa – distintamente da dissolução do governo – a desintegração total do corpo e do sentido de coletividade:

Pois, neste caso (por não ser capaz de manter-se e sustentar-se como um corpo único, integral e independente), a união pertencente a esse corpo e em que este consistia deve necessariamente cessar e, portanto, todos retornam ao estado em que se encontravam antes, com liberdade de agir por si mesmos e prover a própria segurança, como julgarem mais adequado em alguma outra sociedade.⁴

Para compreender o motivo pelo qual a conquista estrangeira é a via “quase” exclusiva da dissolução da sociedade política é preciso observar a noção de consentimento, conforme aparece no texto de Locke. Nesse percurso, é importante ter em vista que a formação da sociedade política pelo consentimento fora muito criticada por aqueles – como Robert Filmer, por exemplo – que viam nessa noção a ameaça da anarquia, uma vez que lhes parecia inevitável que tendo o indivíduo dado o consentimento, também poderia retirá-lo a qualquer momento. Recordemo-nos, contudo, a partir da interpretação de John Marshall, que no *Segundo Tratado*:

Locke respondeu a Filmer que não havia possibilidade de dissolução da sociedade política por parte de qualquer geração particular por uma simples retirada do consentimento, pois uma vez que um membro tivesse se unido a uma sociedade política, ele teria que permanecer nessa sociedade de maneira inalterável, enquanto ela subsistisse.⁵

Além disso, o consentimento aparece no texto de Locke profundamente relacionado com a propriedade, já que ao consentir na obediência às leis da sociedade, os membros que a erigiram devem consentir obrigatoriamente na regulação de suas propriedades, já que estas estão sob a proteção do governo civil:

Pois seria uma franca contradição qualquer pessoa entrar em uma sociedade com outras para a segurança e a regulamentação da propriedade e, não obstante, supor que sua terra, cuja propriedade

permanência do agir conforme o hábito é curta, pois assim que os homens se dão conta de que não são mais recompensados, os hábitos são enfraquecidos. Por isso a necessidade de se estabelecer um novo governo, um novo juiz sobre a terra, logo após a dissolução do anterior. Cf.: CORBETT. *The Lockean Commonwealth*. p. 104-105.

⁴ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §211.

⁵ MARSHALL, John. *John Locke: Resistence, Religion and Responsibility*. Cambridge University Press. p. 208.

deverá ser regulamentada pelas leis dessa sociedade deva estar isenta da jurisdição do governo do qual o proprietário da terra é súdito (...). Portanto, quem quer que, desse momento em diante, por herança, compra, permissão ou outras vias, usufrua de qualquer parte da terra, assim anexada a tal sociedade política e sob o seu governo, deve recebê-la com as condições às quais está submetida; isto é, submetê-la ao governo da sociedade sob cuja jurisdição ela se encontra, tanto quanto qualquer súdito desta.⁶

O respeito às leis positivas na sociedade política assim como à lei natural no estado de natureza são meios para impedir a instauração do estado de guerra. Por isso, ao analisar as condições para a resistência legítima no *Segundo Tratado*, John Dunn argumenta que se deve tomar o direito de resistência como derivado do estado de guerra. Isso porque as ações humanas particulares que iniciam esse estado são praticadas tanto no estado de natureza quanto na sociedade política, e a resistência seria uma espécie de resposta para a antítese dessas duas condições nas quais a lei (natural ou positiva) funciona como barreira que promove paz e segurança, em oposição ao uso da força sem direito. Daí o intérprete defender a aplicação do conceito de estado de guerra lockeano para compreender a conquista, a usurpação e a tirania, conforme são apresentadas nos capítulos XVI, XVII e XVIII, respectivamente.⁷

Por essa via, ao se referir à conquista estrangeira, Dunn remonta à origem da escravidão conforme assumida por Locke, ou seja, a “justa execução contra um agressor”. Se cada sociedade é um corpo político em estado de natureza em relação a outros corpos políticos, há, na relação entre esses corpos, limites previstos para a execução da lei de natureza, tanto quanto são previstos nas relações entre indivíduos naquele estado.⁸ Por isso, uma vez que, segundo Locke, cada indivíduo encarrega-se apenas de seus próprios pecados, os homens não combatentes, as esposas e filhos não podem ser escravizados, não perdem o direito à liberdade. Deste modo, se é evidente que o conquistador injusto está impedido da aquisição de domínio e propriedade do conquistado, por outro lado, é preciso notar que ao conquistador justo cabe somente o direito de punição e reparação aos danos que lhe foram causados pelo conquistado que agiu com injustiça ao violar a lei. Disso estão excluídos títulos de propriedade, “especialmente da terra”, que extrapolam a medida de reparação. Isso porque a terra “tem um valor capital como fonte de riqueza contínua que está além do dano que qualquer país poderia (...) infligir sobre outro”. E mesmo

⁶ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. § 120

⁷ DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*. 2000. p. 172.

⁸ DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*. 2000. p. 174-175.

considerando um dano tão significativo, sendo as terras dos conquistados “em algum sentido a propriedade de suas famílias”, as exigências destas teriam prioridade sobre as exigências dos conquistados. Assim, as maneiras lícitas pela qual o conquistador justo poderia ter suas perdas reparadas seriam unicamente a “apropriação da receita” das posses dos conquistados e o emprego do trabalho destes, mas não a própria terra, capaz de gerar receita para muito além da reparação devida ao conquistador. Isso, conforme ressalta Dunn, inviabiliza a legitimidade da conquista estrangeira na visão lockeana.⁹

A explanação de Dunn nos ajuda a compreender os motivos pelos quais, no final do capítulo XVI (Da conquista), Locke aponta como nocivo o conquistador estrangeiro que, ainda que empreenda uma guerra justa, extrapola seu direito de punição e reparação para aqueles que são inocentes por não terem empreendido a guerra contra o conquistado; e, ainda, o motivo pelo qual o filósofo considera culpado de iniciar um estado de guerra aquele conquistador que avança sobre o campo da propriedade:

De modo que [o conquistador] não pode ter em virtude da conquista, nenhum título [lícito] ao domínio sobre [os inocentes,] nem transmiti-lo a sua descendência; mas será um agressor, se atentar contra as propriedades deles, colocando-se assim em estado de guerra contra eles.¹⁰

Mais adiante, Locke argumenta que, em casos assim, a reação é aceitável e mesmo recomendável, pois esta visaria à proteção do direito em relação ao uso da força que o extrapola:

Donde fica claro que o repúdio a um poder que a força e não o direito instalou sobre alguém, embora tenha o nome de rebelião, não constitui contudo ofensa a Deus, mas é o que Ele permite e aprova, mesmo que intervenham promessas e alianças, quando obtidas pela força.¹¹

Locke não se detém por muito tempo no tema da dissolução da sociedade política no capítulo XIX, e praticamente limita-se, como vimos, a dizer que ela ocorre quase unicamente pela força externa, ou seja, pela invasão estrangeira no momento da conquista. E quanto à conseqüente dissolução do governo a partir da dissolução da sociedade, diz apenas:

⁹ DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*. 2000. p. 175-177.

¹⁰ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. § 196.

¹¹ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §196.

E não são precisos muitos argumentos para provar que, quando a sociedade é dissolvida, o governo não pode continuar, sendo isso tão impossível quanto a estrutura de uma casa subsistir quando seus materiais são espalhados ou dissipados por um turbilhão, ou transformados num confuso amontoado por um terremoto.¹²

Da dissolução do governo por questões internas

Locke dedica-se, então, a demonstrar como a alteração do legislativo pode significar essa dissolução pela via interna, e explica que o legislativo, como poder supremo, é o componente unificador do corpo, o elemento que atribui a esse corpo a coerência e a arbitragem capaz de afastar o estado de guerra e tornar a sociedade política um estado de paz. Assim, a interrupção ou dissolução do legislativo que foi estabelecido pela maioria é a interrupção daquela vontade una que motivou a própria formação do corpo político.

Parece-nos apropriado aqui, tomar essa vontade conforme Locke menciona no capítulo XI, ou seja, vontade que se coaduna ao cumprimento da lei de natureza, a qual “persiste como uma eterna regra para todos os homens, sejam eles legisladores ou não.”¹³

Locke argumenta que, no momento da instituição do governo, ocorre um depósito do poder legislativo nas mãos daqueles que a comunidade considerou convenientes, e esse ato dá a forma do governo.¹⁴ A alteração do legislativo implicaria, portanto, em sua dissolução, uma vez que:

(...) é no legislativo que os membros de uma sociedade política se unem e se compõem num só corpo vivo e coerente. Ele é a alma que dá forma, vida e unidade à sociedade política e de que os diversos membros extraem sua influência, simpatia e conexão mútuas. Por conseguinte, quando o legislativo é interrompido ou dissolvido, seguem-se a dissolução e a morte.¹⁵

Isso porque o legislativo expressa uma vontade unificada que, por meio do consentimento, é estabelecida como:

o primeiro e fundamental ato da sociedade, pelo qual se provê à continuação de sua união, sob a direção das pessoas e dos vínculos das

¹² LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §211.

¹³ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §135.

¹⁴ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §136.

¹⁵ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §212.

leis elaboradas por pessoas autorizadas a tal mediante o consentimento e nomeação por parte do povo.¹⁶

Desse modo, somente as leis que se façam dessa maneira conectam e obrigam seus membros e lhes garante a proteção de suas pessoas e bens.

Não é possível dizer que há, na dissolução do governo, um movimento do povo no sentido de retirar o consentimento dado. Ocorre, sim, por parte do magistrado, uma demonstração de desvio no propósito pelo qual o governo foi instituído. Por isso, é possível assumir que além de dissolvê-lo pela força externa, o governo também é dissolvido a partir do interior.

Nesse ponto, recorremos a Ashcraft, para quem Locke preocupa-se sobretudo, ao escrever os *Dois Tratados*, em demonstrar que sob certas condições a resistência ao rei é legítima e que, portanto, os indivíduos não somente podem como devem engajar-se em um processo de resistência ativa. Assim, uma vez que tal ação deve ocorrer, de maneira justa, quando o rei se torna um tirano, é preciso mostrar ao povo quando e como essa transformação ocorre e, por essa via, produzir a justificativa para a ação.¹⁷

Ainda na interpretação de Ashcraft, duas e convergentes são as respostas lockeanas para a pergunta acerca do que seja a tirania. A primeira relaciona-se com uma deturpação do fim para o qual a sociedade e o governo foram estabelecidos, quando o governante substitui a lei pela sua própria vontade e esta diverge da preservação das propriedades dos súditos. Para Ashcraft há, neste caso, uma “subversão” da finalidade do governo.¹⁸ Nesse sentido, encontramos a seguinte afirmação de Locke acerca da tirania:

Consiste ela em fazer uso do poder que alguém tenha nas mãos não para o bem daqueles que estiverem submetidos a esse poder, mas para sua vantagem própria, distinta e privada; quando o governante (...) não faz da lei, mas de sua vontade, a regra, e suas ordens e ações não estão dirigidas à conservação das propriedades de seu povo, mas à satisfação de sua própria ambição, vingança, cobiça ou qualquer outra paixão irregular.¹⁹

Ashcraft aponta também a segunda definição de Locke para a tirania, segundo a qual essa se estabelece pelo uso da força que o governante possui – em decorrência da confiança que lhe fora depositada – sobre o súdito, porém sem que esteja autorizado para

¹⁶ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §212.

¹⁷ Cf.: ASHCRAFT, R. “Locke’s political Philosophy”. In: *The Cambridge Companion to Locke*. p. 227.

¹⁸ Cf.: ASHCRAFT, R. “Locke’s political Philosophy”. In: *The Cambridge Companion to Locke*. p. 228.

¹⁹ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §199

empregá-la. Isso indica a existência de limites na aplicação da lei, os quais o governante não pode ultrapassar. Ou seja, nesse caso a “subversão” relaciona-se com a origem da autoridade (e não mais com a finalidade do governo), a qual, como vimos, é derivada “do consentimento do povo coletivamente constituído.”²⁰ Sobre esse aspecto da tirania, Locke argumenta:

Onde termina a lei, começa a tirania, se a lei for transgredida para prejuízo de outrem. E todo aquele que, investido de autoridade, exceda o poder que lhe é conferido por lei e faça uso da força que tem sob seu comando para impor ao súdito o que a lei não permite, deixa, com isso, de ser magistrado.²¹

A convergência das duas definições, de acordo com a interpretação de Ashcraft, parece se dar na noção de consentimento popular no estabelecimento da autoridade política. A partir dela é possível identificar o governante como aquele que representa a sociedade política e que, portanto, está investido do poder da lei para fazer cumprir, como vontade do povo, o que a lei expressa.²² Tanto a vontade quanto o poder não são, portanto, próprios do governante. Por isso Locke afirma:

Quando, porém, [o governante] deixa essa representação, essa vontade pública, e passa a agir segundo sua própria vontade particular, degrada-se e não é mais que uma pessoa particular sem poder e sem vontade, sem direito algum à obediência, pois que não devem os membros obediência alguma senão à vontade pública da sociedade.²³

Ashcraft ressalta ainda que a lei é o limite que, uma vez ultrapassado pelo governante, resulta na perda da autoridade em favor daqueles que a detinham originalmente, ou seja, ao povo como fonte da autoridade. Tal perda implica na mudança da condição do governante, que deixa de ser pessoa pública, retornando à condição de pessoa privada que, como tal, “não tem direito de usar a força contra o povo”, mas, “de fato, o povo tem o direito de defender-se, e assim resistir por meio da força às ações de um tirano.”²⁴

²⁰ Cf.: ASHCRAFT, R. “Locke’s political Philosophy”. In: *The Cambridge Companion to Locke*. p. 229.

²¹ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §202.

²² Cf.: ASHCRAFT, R. “Locke’s political Philosophy”. In: *The Cambridge Companion to Locke*. p. 229.

²³ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §151.

²⁴ Cf.: ASHCRAFT, R. “Locke’s political Philosophy”. In: *The Cambridge Companion to Locke*. p. 230.

Para saber a quem responsabilizar pela alteração no legislativo, Locke afirma que é preciso conhecer a forma de governo na qual essas alterações ocorrem e toma como exemplo a monarquia da Inglaterra de seu tempo para cumprir essa tarefa.²⁵

Considera, portanto, o poder político exercido: 1) por um monarca que chegou ao poder por sucessão hereditária; 2) por uma “assembleia de nobreza hereditária” (a Câmara dos Lordes) e 3) por “uma assembleia de representantes escolhidos pelo povo” (a Câmara dos Comuns), tendo o monarca “o poder executivo constante e supremo, e com ele o poder de convocar os outros dois em períodos determinados de tempo”.²⁶

Assumindo-se essa forma de governo, manifesta-se alteração do legislativo quando: 1) a vontade do príncipe for colocada no lugar das leis, passando a constituir um novo legislativo, porém não autorizado, não de acordo com o encargo dado em confiança; 2) “o príncipe [impedir] que o legislativo se reúna no momento devido ou que aja livremente conforme os fins para os quais foi constituído”²⁷; 3) o príncipe fizer uso de poder arbitrário para alterar eleitores ou procedimentos eleitorais (ou seja, quem escolheria não seriam os representantes do povo, mas a escolha seria feita de acordo com o interesse do príncipe ou conforme o procedimento que mais o favorecesse); 4) o príncipe ou o legislativo permitir que um poder estrangeiro seja exercido sobre o povo, já que tal conduta seria inadequada ao fim mesmo pelo qual as pessoas abriram mão de seu poder em estado de natureza para formar o corpo político “integral, livre e independente e [governado] pelas suas próprias leis”²⁸

Nestes quatro procedimentos, Locke defende que ao príncipe (portanto ao executivo) deve ser atribuída a responsabilidade por essa alteração do legislativo, pois, uma vez que “a força, o tesouro e os cargos do Estado” podem ser empregados por ele, tal príncipe representa uma ameaça concreta ao povo, já que somente ele teria “nas mãos o poder de aterrorizar ou suprimir os oponentes como facciosos, revoltosos e inimigos do governo”. O filósofo, contudo, está disposto a responsabilizar também o legislativo caso este colabore com o príncipe ou deixe de impedi-lo quando tenha poderes para tal.²⁹

²⁵ Ashcraft volta a defender que o texto de Locke é eminentemente de intervenção e essa intenção é notada quando o filósofo emprega a forma de governo da Inglaterra de seu tempo como modelo concreto para sua análise. De maneira que o povo possa não somente compreender que se deve resistir diante da tirania, mas constatar que de fato ela existe (ou existiu) naquele momento. Isso porque Locke precisaria convencer o povo a agir – ou pelo menos apoiar aqueles que pretendessem agir – contra o governo no final do século dezessete na Inglaterra. Cf.: ASHCRAFT, R. “Locke’s political Philosophy”. In: *The Cambridge Companion to Locke*. p.231.

²⁶ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §213.

²⁷ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §217.

²⁸ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §217.

²⁹ Laslett defende que até o parágrafo 218 o capítulo tenha sido escrito bem antes de 1688, pois considera o conteúdo bastante hipotético para ser tomado como comentário *Whig* sobre a revolução. Cf.: LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. § 211 (ver nota de rodapé 1).

Além das quatro mencionadas, Locke distingue mais uma maneira pela qual o governo pode ser dissolvido³⁰; qual seja, a negligência ou abandono do cargo por parte do executivo, de maneira a inviabilizar a execução das leis, tornando-as sem efeito³¹; e, na sequência, mais uma vez há a indicação de que devemos nos lembrar que a dissolução do governo não ocorre pela retirada do consentimento e retomada dos poderes aos quais os indivíduos renunciaram na ocasião da instituição do corpo político, mas sim pela perda da eficácia da lei como elemento que mantinha os vínculos da sociedade política. Tal perda dissolve o governo estabelecido, de maneira tal que:

Onde não mais existe a administração de justiça para a garantia dos direitos dos homens e tampouco nenhum poder restante no seio da comunidade para dirigir a força ou prover às necessidades do público, com certeza não resta governo algum. Onde as leis não podem ser executadas é como se não houvesse leis, e um governo sem leis é (...) um mistério político, inconcebível para a capacidade humana e incompatível com a sociedade humana.³²

Na sequência, apresenta o resultado da dissolução do governo sob a perspectiva do povo, e faz a defesa do direito que este tem para resistir:

Neste caso e em outros análogos, quando o governo é dissolvido, o povo se vê livre para prover por si mesmo instituindo um novo legislativo, diferente do outro pela mudança das pessoas ou da forma, ou de ambas, conforme julgar mais adequado à sua segurança e bem.³³

Uma vez que o consentimento é dado em confiança, é preciso notar que a perda desta ocorre posteriormente a uma condição na qual o governo já está dissolvido, porém na qual o povo permanece como coletividade, agora livre para resistir por meio da instituição de um novo legislativo.

Locke aponta para o direito de resistência como algo que deve estar sempre presente. Tal elemento parece se impor como medida profilática para conter, na sociedade

³⁰ Essa maneira aparece no § 219 (que segundo Laslett teria sido escrito, assim como o parágrafo seguinte, 220, após 1689). A organização da sequência dos parágrafos está meio confusa. Locke sinaliza para uma outra maneira no § 219 e depois um “segundo lugar, outra maneira...” no parágrafo 221, no qual também aparece, em seguida “em primeiro lugar”, sem um provável segundo lugar.

³¹ Laslett afirma que este parágrafo faz, provavelmente, referência ao afastamento do governo, por abdicação, de Jaime II. Cf.: LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. § 219 (ver nota de rodapé 1).

³² LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §219.

³³ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §220.

política, o desequilíbrio manifestado pelo comprometimento da liberdade conforme pensada para existir na sociedade política³⁴. Por isso, Locke expressa claramente a necessidade dessa precaução:

Pois a sociedade não pode jamais, por culpa de terceiros, perder o direito natural e original de preservar-se. O que só pode ser feito por um legislativo estabelecido e uma execução justa e imparcial das leis por este elaboradas. Mas o estado da humanidade não é tão miserável que não seja capaz de usar esse remédio antes que seja tarde demais para procurar outro. Dizer ao povo que pode prover por si mesmo instituindo um novo legislativo, quando (...) o antigo já não existe, é dizer-lhe que pode esperar alívio quando for tarde demais e o mal estiver além de toda cura.³⁵

Além da dissolução do governo ocorrer pela alteração do legislativo – conforme os procedimentos aqui apresentados – Locke sustenta que a violação da propriedade privada como ação contrária ao encargo confiado ao governante é uma ação que também dissolve o governo, já que a preservação da propriedade é “a razão pela qual os homens entram em sociedade” e, além disso:

o fim para o qual elegem e autorizam um legislativo é a formulação de leis e o estabelecimento de regras como salvaguarda e defesa da propriedade de todos os membros da sociedade, para limitar o poder e moderar o domínio de cada parte ou membro desta.³⁶

Locke volta a utilizar a noção de estado de guerra para se referir à condição iniciada por aqueles que ameaçam ou fazem de fato o uso da força sem autoridade, provocando com isso a dissolução do governo. Além disso, no mesmo capítulo ressalta como uma segunda ofensa contra o encargo confiado ao executivo – a primeira é a violação da propriedade privada – o mesmo uso da força, do tesouro e cargos, porém agora para a obtenção de apoio dos representantes, visando à realização de seus propósitos particulares, bem como a prescrição aos eleitores acerca de sua escolha, favorecendo alguém “a quem, por meio de solicitações, ameaças, promessas ou de outro modo,

³⁴ “A liberdade do homem em sociedade consiste em não estar submetido a nenhum outro poder legislativo senão àquele estabelecido no corpo político mediante consentimento, nem sob o domínio de qualquer lei afora as que promulgar o legislativo, segundo o encargo a este confiado”. Cf. LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §22

³⁵ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. § 220.

³⁶ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. § 222.

conquistou para seus próprios desígnios”. Há também, nesses casos, uma quebra de confiança que, segundo Locke, não pode mais ser restabelecida. Esse “abuso do encargo confiado”, afirma Locke, ainda que seja como tentativa, desobriga o povo da obediência.³⁷

Neste momento, é interessante uma consulta ao capítulo III do *Segundo Tratado*, no qual Locke define o Estado de Guerra como: “um estado de inimizade e destruição”, prosseguindo:

portanto, aquele que declara por palavra ou ação, um desígnio firme e sereno, e não apaixonado ou intempestivo, contra a vida de outrem, coloca-se em estado de guerra com aquele contra quem declarou tal intenção e, assim, expõe sua própria vida ao poder dos outros, para ser tirada por aquele ou por qualquer um que adira a seu embate. Pois é razoável e justo que eu tenha o direito de destruir aquilo que me ameaça de destruição.³⁸

Aquele que inicia o estado de guerra age de maneira calculada, premeditada, porém não apoiada na razão, mas na admissão de que detém uma espécie de privilégio (pelo uso da força) sobre o outro. Tal ação permite, segundo Locke, uma reação para restabelecer uma medida que foi alterada.

É importante lembrar que Locke compara o homem que inicia o estado de guerra a um animal inferior (como um lobo ou um leão) e, nesse contexto, John Dunn nos ajuda na interpretação do texto de Locke, ao explicar que “a razão pela qual os homens são iguais é a posição que eles compartilham em uma ordem normativa, a ordem da criação” e, ainda, “se eles infringem as normas daquela ordem, eles perdem seu estatuto normativo de igualdade”³⁹. Isso acontece porque a infração da norma resulta no confisco da sua posição (perda de direito, por uma parte e ganho de um direito pela parte que reage para restabelecer o equilíbrio na relação de igualdade perante a lei de natureza). A dissolução do governo expressa situação similar, porém, na sociedade política. Dessa maneira, quando ocorre o uso ou ameaça de uso da força sem autoridade e consequente perda da confiança, o povo tem o direito de resistir porque a norma (lei) foi infringida.

³⁷ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. § 222.

³⁸ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §16.

³⁹ Cf.: DUNN, J. *The Political Thought of John Locke*. 2000. p. 106 - 107.

Resistência, revolução e rebelião

Neste ponto, parece pertinente acompanhar o argumento de Corbett, que propõe uma distinção entre resistência e revolução⁴⁰ para facilitar o trabalho interpretativo. Nesse sentido, o comentarista afirma que embora relacione tanto resistência quanto revolução ao poder executivo que cada indivíduo possui em estado de natureza, existe o problema de transpor para o povo um direito que é fundamentalmente individual, de modo que é possível analisar a questão com mais clareza quando colocamos, de um lado, o direito de resistência – natural, possuído pelo indivíduo e empregado na autopreservação – e, de outro, o direito popular de revolução – este artificial, que caberia ao povo, podendo ser reivindicado (unicamente) após a dissolução do governo.⁴¹

Se para Locke, conforme a explanação de Corbett, o direito de revolução deve estar sempre no horizonte do povo como único elemento capaz de “assegurar que os governantes não violem desnecessariamente a constituição e o governo da lei, ou as transgridam para subverter o bem público sob o disfarce de servi-lo”, é preciso instruir o povo para que não se torne “paranoico” a ponto de produzir guerras civis sem necessidade, o que seria tão grave quanto a conquista estrangeira.⁴²

Nesse sentido, se é necessário que o direito individual de resistência seja mantido e exercido em sociedade – quando não há tempo para recorrer a um juiz na terra ou quando ocorre alguma falha nesse procedimento – também deve permanecer para sustentar revoluções na sociedade civil.

Isso porque dificilmente os indivíduos se sensibilizam com aquele que sofreu a agressão e, portanto, tal indivíduo precisa ter o direito de recorrer ao uso da força de acordo com sua própria consciência, como autodefesa. Contudo, conforme Corbett ressalta, Locke estabelece um padrão para a reação do homem quando possuidor do poder para resistir: “Razão é o padrão pelo qual ele, senão o Céu, julga a resistência” e isso não pode ser alterado na sociedade política. Nela, o estado de guerra existe, como vimos, “sempre que a lei é incapaz de compensar pela perda da vida”. Além disso, argumenta

⁴⁰ Importante ressaltar que o termo revolução aparece somente duas vezes no *Segundo Tratado* - no plural, revoluções (*revolutions*). É empregado nos parágrafos 223 e 225 em conformidade com um regime de historicidade que aponta para o passado, no sentido próximo à noção de História como *Magistrae Vitae*. Tal ponto de vista, predominante até meados do século XVIII, concordava com a noção de revolução empregada na astronomia para designar o movimento cíclico dos astros. Por isso, o significado de se fazer uma revolução aqui estaria mais próximo de "designar um movimento de retorno a algum ponto preestabelecido e, por extensão, de volta a uma ordem predeterminada." (Cf. SILVA, R. O. da. "Revolução, História e tempo". In: *História: debates e tendências*. 2015. p. 255.

⁴¹ Cf.: CORBETT, Ross J. *The Lockean Commonwealth*. p. 95.

⁴² Cf.: CORBETT, Ross J. *The Lockean Commonwealth*. p. 95

Corbett, “o direito de fazer guerra (...) não é um sinal de poder político e, assim, não deve necessitar do consentimento de outros para ser um direito.”⁴³

O que o ingresso na sociedade política permite é uma restrição ao direito de resistência que, por isso mesmo, não poderia “ser reclamado sem desafiar a autoridade”⁴⁴.

O direito de revolução, se observado a partir do direito individual, seria um direito compartilhado no estado de natureza que pode existir ainda em meio coletivo, posteriormente à dissolução do governo. Por isso Corbett defende que indivíduos que se vejam oprimidos poderão resistir à força que lhes foi imputada apesar da baixa probabilidade (ou mesmo nenhuma) de sucesso caso a resistência não se dê pela maioria, pois a ausência de “esperança sem a maioria significa que esse é um direito raramente exercido, mas isso não o faz menos que um direito.”⁴⁵

A revolução manteria, portanto, um parentesco com o poder federativo, na interpretação de Corbett, por isso ele diz que seria uma espécie de “apelo ao Céu exercido para prevenir a tirania e para dar ao povo a oportunidade de restabelecer seu legislativo”. Assim, é preciso que a maioria esteja engajada de alguma forma (seja na participação ativa ou como apoiadora), de outro modo, a revolução não seria apreciada como ato do povo; e o julgamento da maioria (talvez como consciência do corpo político) é fundamental para que uma revolução seja “correta”. Nas palavras do intérprete, “o julgamento do indivíduo quanto à possibilidade de tomar parte em uma revolução deve (...) mirar não somente para o que a razão diz que é justo,” o que Locke se esforça para mostrar ao tratar da dissolução do governo, “mas também para o que a maioria decidirá.”⁴⁶

Jean-Fabien Spitz ressalta, no trabalho de Locke, uma inovação extremamente relevante para a história do pensamento político quando trata do problema da transposição do direito individual de resistência para o povo. Isso porque Locke teria recusado a ideia de soberania do povo como instituição, elaborando uma teoria da supremacia do povo que preserva os direitos do indivíduo. Além disso, teria recusado a soberania do Parlamento (que poderia impedir que, de um modo ou de outro, o povo possuísse o direito de resistir). Da mesma forma, Locke teria rechaçado qualquer interposição da questão acerca da opressão e da resistência entre a assembleia representativa e aqueles que detêm o poder executivo. O intérprete afirma que a intenção consciente de Locke foi a de colocar essa questão entre um povo desprovido de todas as leis e a instância que faz as leis e que as executa.⁴⁷ Assim,

⁴³ Cf.: CORBETT, Ross J. *The Lockean Commonwealth*. p. 98-99.

⁴⁴ CORBETT, Ross J. *The Lockean Commonwealth*. p. 99

⁴⁵ Segundo Corbett, é preciso destacar o esforço de Locke em apontar os casos em que não se deve tolerar atos ditos de resistência que, contudo, são inaceitáveis, como: agitar o povo para a revolução sem motivo e resistir quando há possibilidade de apelo à lei. Cf.: CORBETT, Ross J. p. 99.

⁴⁶ CORBETT, Ross J. *The Lockean Commonwealth*. p. 100.

⁴⁷ Spitz, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. 2001. p. 290-298.

A inovação de Locke não consiste em recusar toda soberania do rei, mas em recusar a própria soberania como conceito político que permitiria definir a natureza do poder do povo sobre ele mesmo. Ele a rejeita ao mesmo tempo nas mãos do rei, do Parlamento, mas também entre as do povo como entidade legal incorporada, e ele somente a reconhece no povo constituinte, ou no conjunto discreto que formam as razões individuais convidadas a interpretar, por elas mesmas (e de maneira imprescritível) o que exige a lei de Deus e da natureza.⁴⁸

Desvencilhar-se da armadilha presente no conceito de soberania é, para Spitz, a grande contribuição de Locke para o pensamento Constitucional. Isso porque o povo, restringindo-se a uma coleção de indivíduos, é, contudo, uma instância moral "composta de razões individuais que julgam o que é justo ou injusto" e que esse direito de julgar jamais pode ser delegado a outrem. Não pode haver sacrifício moral e da responsabilidade individual para que sociedade seja formada, pois isso seria contraditório com o fato de que tal formação só pode ser justificada se ela viabilizar que o indivíduo se realize como ser moral. Uma vez que a razão é a única com habilidade para julgar, ela deve permanecer sempre distinta da vontade, ainda que da vontade da maioria. Nesse sentido, não há possibilidade de que o povo esteja acima do governo. Se este cumpre a sua finalidade, não pode existir superior a ele. Mas é preciso lembrar que o governo é apenas um meio para a realização da lei de natureza, e que é o indivíduo quem detém o poder de determinar se a lei é violada, poder que não pode ceder a outrem, mesmo que seja a uma maioria. Por isso Spitz afirma que a tese de Locke é:

quando um indivíduo julga que o governo traiu sua missão, ele pode apelar à razão dos seus concidadãos. Seu apelo só tem chance de ser ouvido se um número suficiente desses concordarem com ele em julgar que o governo ultrapassou os limites atribuídos a ele pela sua definição funcional e pela lei de natureza.⁴⁹

Em resposta à acusação de que o povo é inconstante e, possuindo tal direito de resistir, nenhum governo poderia ter permanência, Locke defende que o povo apega-se às formas e costumes e têm muita dificuldade para abandoná-la. Recorre mesmo à história da Inglaterra para afirmar que essa dificuldade para desapegar-se dos costumes “nos tem mantido, ao longo das muitas revoluções a que este reino assistiu nesta época e em outras,

⁴⁸ SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. 2001. p. 301-302.

⁴⁹ SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. 2001. p. 301-302.

ou nos tem trazido de volta, após algum intervalo de tentativas infrutíferas, ao nosso velho legislativo composto pelo rei, os lordes e os comuns”⁵⁰. Contudo, ao se ver em condição miserável “e se encontra[r] exposto ao poder arbitrário”, não importa quem esteja a frente do governo, o povo fará a revolução inevitavelmente, ainda que os governantes sejam “exaltados (...) como filhos de Júpiter, (...) sagrados ou divinos, descendentes do céu ou por este autorizados”⁵¹. A história mostra ainda que é preciso que o abuso seja mantido por muito tempo e “na mesma direção” para que o povo apresente reação⁵².

Locke aponta, contudo, para a distinção entre resistência e rebelião, bastante importante no momento de se responsabilizar o verdadeiro causador da dissolução do governo. Segundo ele, a dissolução do governo, conforme tratado neste artigo, expressaria a disposição para rebelião por parte daqueles que receberam a confiança do povo, pois entende-se que suas ações revelam oposição à autoridade pela força e, portanto, são ações próprias de rebeldes que contrariam a lei e a própria finalidade da sociedade política:

(...) quando os homens, ao entrarem em sociedade e no governo civil, excluíram a força e introduziram as leis para a conservação da propriedade, da paz e da unidade entre eles, aqueles que estabeleceram a força em oposição às leis são os que (...) promovem novamente o estado de guerra e são propriamente rebeldes.⁵³

O mesmo se pode dizer do súdito quando emprega a força sem direito – que ele é rebelde e desencadeia um estado de guerra. Rebelião é o próprio uso da força sem direito. Uma vez que a confiança é perdida e a autoridade confiscada, a resistência se impõe como modo mais eficaz de conter os rebeldes que iniciam o estado de guerra. Isso pode ser visto na seguinte passagem, em que Locke aponta quem, com maior probabilidade, inicia a rebelião e também como remediá-la:

Os que mais provavelmente podem [rebelar-se] são aqueles que estão no poder (por sua pretensão à autoridade, pela tentação de força que detêm e pela lisonja daqueles que os rodeiam) e a maneira mais apropriada de evitar o mal é mostrar o seu perigo e a sua injustiça àqueles que estão sob a maior tentação de nele incorrer.⁵⁴

⁵⁰ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §223.

⁵¹ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §224.

⁵² Cf.: LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. § 225.

⁵³ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. § 226.

⁵⁴ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §226.

Deixar de resistir em nome da manutenção da paz seria, para Locke, ter uma paz “mantida apenas para o benefício de ladrões e opressores”⁵⁵. E sendo o governante, “o príncipe ou o legislativo”, acusado de trair o encargo que lhe foi confiado, é preciso atentar para a possibilidade de que o príncipe esteja apenas fazendo uso da prerrogativa. Porém, no caso de haver ocorrido violação da confiança, Locke responde que ao povo caberá esse julgamento:

Pois quem mais poderá julgar se tal depositário ou deputado age segundo o encargo a ele confiado senão aquele que o designou e que deve, por esse motivo, conservar o poder de afastá-lo quando falharem em seus cargos?⁵⁶

Se, conforme Tully, a originalidade⁵⁷ de Locke consiste em assentar as “formas institucionalizadas de governo” na liberdade – como elemento que o povo tem “para exercer o poder político por ele mesmo” antes da instituição do governo⁵⁸ –, então podemos entender que o direito de resistência não servirá apenas para a correção da perda da liberdade, mas também para prevenir que ela seja atingida. A permanência da liberdade de julgar, em poder “dos membros da sociedade política”, é fundamental para que estes estejam “sempre prontos e habilitados para governar seus governantes se eles abusam do poder a eles confiado”, uma vez que sob quaisquer formas de governo, prossegue Tully, “aqueles no poder serão tentados de várias maneiras a abusar do poder confiado a eles: para desenvolver um interesse separado” e contrário “ao bem do povo”.⁵⁹

Diante do exposto, parece-nos correto afirmar que o direito de resistência no *Segundo Tratado* aparece fundamentado sobretudo na noção de que o governo é instituído a partir do consentimento e da atribuição do poder legislativo em confiança aos representantes do povo, conforme determinação da maioria. O governo, dessa forma constituído, tem por finalidade a manutenção da paz e segurança que exclui o estado de guerra e a preservação da propriedade dos súditos entendida como vida, liberdade e bens. Uma vez que as ações dos governantes violem essa confiança, o governo é dissolvido e

⁵⁵ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §228.

⁵⁶ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. §240.

⁵⁷ Tully argumenta que, ao colocar o poder político originalmente nas mãos dos indivíduos de maneira que possa retornar a ele após a perda da confiança, resulta em superioridade dos meios propostos por Locke em relação às outras formas de governo que também procuram estabelecer controle sobre os abusos dos governantes, pois seria o único caminho efetivamente em acordo com a lei. Além disso, essa visão possibilita que o ato de resistir seja propriamente político, distintamente de uma condição na qual o poder político nunca tivesse pertencido, como origem, ao povo e conseqüentemente não pudesse voltar para as mãos desse. Cf.: TULLY, J. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. p. 318-320.

⁵⁸ TULLY, J. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. p. 315.

⁵⁹ TULLY, J. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. p. 317-318.

revela-se, por essa violação, uma intenção própria de quem inicia o estado de guerra – daquele que é rebelde –, desobrigando o súdito da obediência, de maneira que seja estabelecido o direito de resistência que, no corpo político, exprime-se como direito de revolução. Este, pertencente ao povo originalmente, representa a prevenção de abusos cometidos pelo governante e remédio para a dissolução do governo, cuja prescrição dependerá sempre do julgamento da maioria.

NOTES ON THE RIGHT OF RESISTANCE IN LOCKE'S SECOND TREATISE OF GOVERNMENT

Abstract: Present article attempts to examine chapter XIX of the Second Treatise of Government, in which Locke concentrates his arguments in favor of the Right of Resistance. In this way, we highlight some fundamental points for demonstrating that the emergence of this Right comes from the exercise of Power without authority by ruler, a condition that implies the dissolution of government - with consequent loss of confidence on the part of the governed - so that such authority returns to subjects and they can, by means of a revolution, retain the supreme power to act according to their will or to reinstate the previous legislature, or even to institute a new one.

Keywords: resistance – consent – authority – revolution.

Referências Bibliográficas

ASHCRAFT, Richard. "Locke's political Philosophy". In: *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CORBETT, Ross J. *The Lockean Commonwealth*. Albany: State University of New York Press. 2009.

DUNN, John. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

LOCKE, J. Segundo tratado sobre o governo. In: *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo. Martins Fontes. 2005.

MARSHALL, John. *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge: University Press, 1990.

SILVA, R. O. da. "Revolução, História e Tempo". In: *História: debates e tendências*. 2015.

SPITZ, Jean-Fabien. *John Locke et les fondements de la liberté moderne*. Paris. Presses Universitaires de France, 2001.

TULLY, J. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003.

IMPASSES DE FORMAÇÃO: PENSAMENTO CONSERVADOR EM SCHWARZ E FREIRE

Silvio Ricardo Gomes Carneiro¹

Resumo: O artigo pretende descrever a gênese do pensamento conservador como fenômeno da formação. Para tanto, considera a crítica literária e a educação como fontes importantes de descrição do sistema de formação nacional. Assim, apresenta a análise do pensamento conservador no ensaio “As ideias fora do lugar” de Roberto Schwarz. O ensaísta reflete aqui a gênese do conservadorismo nacional na figura dos homens livres, fundamentais na obra de Machado de Assis. Trata-se da submissão à ordem dos favores e da composição social dos agregados sob o olhar das elites dominantes. De maneira complementar, a pedagogia de Paulo Freire também ressalta a figura do pensamento conservador, mas do ponto de vista da condição do oprimido. É a partir do momento em que as contradições possibilitam a emersão para a consciência crítica que também opera com mais força o fanatismo apoiado no silenciamento e na violência do conservadorismo. Portanto, tanto sob o olhar do senhor, quanto da massa dos oprimidos, o pensamento conservador são respostas a impasses de formação. Seguimos, ao fim, com a pergunta: como intervir a partir do diagnóstico estético-político e pedagógico descritos, respectivamente, por Schwarz e Freire?

Palavras-chave: Conservadorismo, Sistema de Formação, oprimidos, Roberto Schwarz, Paulo Freire.

“Eu cínico, alma sensível? Pela coxa de Diana! esta injúria merecia ser lavada com sangue, se o sangue lavasse alguma coisa nesse mundo. Não, alma sensível, eu não sou cínico, eu fui homem; meu cérebro foi um tablado em que deram peças de todo gênero, o drama sacro, o austero, o piegas, a comédia louçã, a desgrenhada farsa, os autos, as bufonarias, um pandemônio, alma sensível, uma barafunda de coisas e pessoas, em que podias ver tudo, (...) desde o magnífico leito de Cleópatra até o recanto da praia em que o mendigo tiritava seu sono.”

Machado de Assis, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*

Com o intuito de pensar o ato da intervenção em tempos contrarrevolucionários, insisto aqui no debate sobre a formação da experiência intelectual brasileira. Apelo, de início, ao tipo social do pensamento conservador nacional a partir de sua gênese. Com isso, já anuncio uma investigação arriscada que assumo nos primeiros passos: apreender a natureza do pensamento conservador em *terra brasilis*. A proposta é sugerir uma aproximação ainda pouco explorada entre os dois sistemas de formação centrais para a expressão da dialética nacional: a perspectiva da literatura e da educação. Uma educação

¹ Professor de Filosofia da Universidade Federal do ABC e coordenador do GT Filosofar e Ensinar a Filosofar da ANPOF.

pela noite, como nomeia Antonio Cândido, quando todos os gatos são pardos, complemento.

Portanto, apresento aqui um ensaio no duplo sentido do termo. Enquanto estilo de pensamento que procura capturar um objeto movediço – como é nosso pensamento conservador; mas também enquanto “experimento”, tentativa de formação de um conhecimento. Nesse sentido, compartilho com os leitores esta primeira experiência, cujos efeitos ainda são improváveis.

Em geral, sob a luz da teoria crítica, o pensamento conservador marca um impasse de formação. Palavras progressistas e arcaicas se misturam em momentos cruciais de transformação histórica. A boca conservadora profere palavras de regressão em defesa dos direitos mais avançados. Pela liberdade, menos direitos; pelos direitos, menos liberdade. Um pêndulo ético-político capenga que desloca uma multidão de lutas para configurar a moral lampeduseana: “Se queremos que tudo fique como está, é preciso que tudo mude”².

É neste movimento da dialética do mau infinito que lanço aqui uma questão crucial: *até que ponto nosso conservador é fruto de certo sistema local de formação?* Há vários modos de responder tal inquietação.³ Recortaremos aqui dois autores a título de provocar o debate. Eles vêm de campos distintos, como já havia anunciado. Da literatura, resalto a interpretação de Roberto Schwarz sobre o conservador Brás Cubas. Da educação, a pedagogia do oprimido de Paulo Freire, sobretudo, o momento em que descreve os impasses nos processos de diálogo. Nosso objetivo é entender como se forma o pensamento conservador nas reflexões desses dois autores e, nessa articulação, buscar compreender um pouco mais a máscara desse discurso no cenário nacional (ou periférico) e suas possíveis intervenções.

1. Ideias fora do lugar

Podemos afirmar que Schwarz toca no coração conservador à medida em que avança sobre o material literário nacional. Desde as lições de Antonio Cândido, compreende-se a forma literária “imitando” a estrutura social. De tal modo que, como

² LAMPEDUSA, *O leopardo*, p. 21.

³ V. CHAUI, *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. Ou o ensaio “Ornitórrinco” in OLIVEIRA, *Crítica à razão dualista*. Sem deixar de lado os autores da “formação”: CANDIDO, *Formação da literatura brasileira*; FURTADO, *Formação econômica do Brasil*, PRADO Jr, *Formação do Brasil contemporâneo*, ou ainda HOLLANDA, *Raízes do Brasil*, FERNANDES, *A revolução burguesa no Brasil*. Sobre a literatura da formação, ver ARANTES, *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Cândido e Roberto Schwarz*. Todos acompanhados de uma vasta literatura sociológica e econômica sobre a formação do Brasil forjada à economia da escravidão. Para um contraponto interessante, ver também o debate mais recente em SOUZA, *A tolice da inteligência no Brasil*.

afirma Paulo Arantes, “a pedra angular do raciocínio é a noção de forma, princípio mediador responsável pela junção de romance e sociedade”.⁴ Não se trata aqui de compreender a literatura como mera “expressão” da sociedade brasileira, mas sim na medida em que responde à questão: “a que país alude a forma de um romance brasileiro?”⁵ O exercício de Schwarz sobre o caso Brás Cubas exige uma investigação das formas assumidas pelo romance: a narrativa de um defunto-autor, o estilo fragmentário, o riso cínico para o leitor. Todo um conjunto discursivo em resposta às mediações sociais da experiência nacional.

Interessa aqui, dentre outros ensaios de Schwarz, aquele que denuncia as “ideias fora do lugar”. Momento privilegiado em que o crítico descreve o sistema de dualidades nacional que forjava a matéria literária de Brás Cubas. Nela encontramos a classe dos “homens livres” ao lado da dicotomia clássica da formação e reconhecimento periféricos entre mestre e escravo. Entre estes dois últimos, a relação era clara, preenchida por violência e dominação. Mas, e quanto aos ditos “homens livres”? Descreve nosso autor: “Nem proprietários nem proletários, seu acesso à vida social e a seus bens depende materialmente do *favor*, indireto ou direto, de um grande. O agregado é sua caricatura”.⁶ Da negação desse “nem-nem”, a matéria social do pensamento conservador se forja. Temos aqui o “nexo efetivo” que constitui a vida ideológica nacional sob a forma literária. E no favor, como veremos, sua grande moeda de troca.

No caso de Brás Cubas, a aventura se passa pelo defunto-autor que atravessa todas as sutilezas ideológicas. Personificação desse estado metafísico-físico, Brás Cubas, senhor, pendula entre as posições ideológicas várias. Sobretudo por isso, gira ao redor do personagem uma multidão de homens livres. Como no episódio em que encontra o então homem livre, Prudêncio. Este havia sido escravo da família de Brás Cubas que, menino, já mostrava sua face violenta de senhor sobre seu escravo feito cavalo, montando-lhe com rédea e chicote. Anos mais tarde, já adulto, Brás Cubas se depara com um homem submetido aos maus-tratos de seu senhor. Nosso personagem reconhece Prudêncio agora como homem livre castigando seu submisso. Brás Cubas intervém contra a atrocidade pública, quando reconhece a voz de seu moleque Prudêncio nos gritos de “Cala a boca, besta!” Interpelado, este recua de seus atos obedecendo ao “Nhonhô Cubas” e suspende o castigo de seu submisso, não sem deixar de lado o seu lugar de poder. De fato, Nhonhô manda, não pede. E seu escravo maltratado é escorraçado para casa ao mando de Prudêncio: “Entra para casa, bêbado!”⁷

⁴ ARANTES, *Sentimento da dialética...*, p. 42.

⁵ ARANTES, *Sentimento da dialética...*, p. 41.

⁶ SCHWARZ, “As ideias fora do lugar” in SCHWARZ, *Ao vencedor as batatas: forma social e processo social nos inícios do romance brasileiro*, p. 16.

⁷ Passagens do capítulo LXVIII, “O Vergalho” in ASSIS, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, p. 79-80.

O episódio de aparente humanismo se dissolve no ar quando lembramos o quanto Prudêncio reproduz a gramática violenta de seus senhores. A “banalidade universalista” do altivo Brás Cubas é contrastada com suas reflexões posteriores.⁸ Na verdade, reconhece no ato de Prudêncio a reprodução de seus próprios atos violentos. Não remete a um ato de tomada de consciência moral do personagem, apenas mais uma de suas reflexões soltas e caprichosas de senhor que conclui:

Logo que meti mais adentro a faca do raciocínio achei-lhe o miolo gaiato, fino, e até profundo. Era um modo que o Prudêncio tinha de se desfazer das pancadas recebidas – transmitindo-as a outro. Eu, em criança montava-o, punha-lhe um freio na boca, e desancava-o sem compaixão; ele gemia e sofria. Agora, porém, que era livre, dispunha de si mesmo, dos braços, das pernas, podia trabalhar, folgar, dormir, desagrilhoado da antiga condição, agora é que ele desbancava: comprou um escravo, e ia-lhe pagando, com alto juro, as quantias que de mim recebera. Vejam as sutilezas do maroto!⁹

Em tal imersão, nenhuma palavra de remorso moral por parte de Brás Cubas. Pelo contrário, resta um júbilo pelas sutilezas de sua criatura. Prudêncio descontava a brutalidade de seu senhor na reprodução da ordem violenta, agora dirigida contra seu subalterno.

O domínio senhorial de Prudêncio, assim, era tão aparente quanto o humanismo de Brás Cubas. Para Prudêncio, o pedido de Nhonhô é uma ordem, como haveria de ser para a multidão de homens livres sob o olhar de seus senhores. Bastou-lhe aparecer seu verdadeiro senhor, para que as estruturas sociais efetivas fossem reestabelecidas e o nexos ideológico, reforçado. Pois o eixo central a ser compreendido aqui é o modo como os vínculos de reconhecimento operam. E aqui ressalto a natureza do “favor” como a principal mediação da dialética nacional, conforme Roberto Schwarz:

com mil formas e nomes, o favor atravessou e afetou o conjunto da existência nacional, ressalvada sempre a relação produtiva de base, esta assegurada pela força. Esteve presente por toda parte, combinando-se às mais variadas atividades, mais e menos afins dele, como administração, política, indústria, comércio, vida urbana, Corte, etc. Mesmo profissões liberais, como a medicina, ou qualificações operárias, como a tipografia, que, na acepção europeia, não deviam nada a ninguém, entre nós eram

⁸ SCHWARZ, *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*, p. 113.

⁹ ASSIS, *Memórias...*, p. 80.

governadas por ele. E assim como o profissional dependia do favor para o exercício da sua profissão, o pequeno proprietário depende dele para a segurança de sua propriedade, e o funcionário para o seu posto. *O favor é a nossa mediação quase universal...*¹⁰

É sob a marca do favor que Prudêncio acata o pedido de Nhonhô. O ex-escravo, que em seu íntimo reservara o ódio do oprimido na ordem escravocrata, desloca sua revolta na forma de reprodução do *status quo*. Acata o pedido de seu ex-senhor e submete seu escravo à humilhação e violência. O ciclo não se quebra, pelo contrário: é reforçado pelas mais diversas instâncias sociais.

Decerto, a “relação produtiva de base” (a ordem estabelecida entre mestre e escravo) está assegurada. A aparência senhorial de Prudêncio não deixa nada a desejar para a forma violenta com que senhores lidam com seus escravos. Contudo, a aparência senhorial de Prudêncio enquanto homem livre vive sob a moeda dos favores, este vínculo nacional que amalgama as contradições, desloca as revoltas e reproduz a cadeia de submissões na formação nacional. Conforme conclui Schwarz: “O escravismo desmente as ideias liberais; mais insidiosamente o favor, tão incompatível com elas quanto o primeiro, as absorve e as desloca, originando um padrão particular”.¹¹

Com isso, Schwarz indica dois elementos na configuração ideológica nacional. De um lado, a convivência do escravismo com as ideias liberais; de outro, as relações de favor, também contrárias ao ideário liberal, mas de maneira bem particular: integrando suas contradições formando um sistema unidimensional das relações de poder.¹² Ambos incompatíveis com o liberalismo – compreendido na estatura moral da autonomia de seus

¹⁰ SCHWARZ, *Ao vencedor as batatas...*, p. 16.

¹¹ SCHWARZ, *Ao vencedor as batatas...*, p. 17.

¹² Valho-me aqui da interpretação de Herbert Marcuse em *O homem unidimensional: Estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Muito embora Marcuse e Schwarz estejam comentando tempos sociais diferentes (o primeiro, o capitalismo tardio; o segundo, a virada nacional para o republicanismo do XIX), não podemos esquecer que Schwarz faz este retorno para compreender os anos de chumbo, reencontrando no passado histórico algumas das ordens sociais que já antevia com Machado de Assis. Como se a estrutura lógica da formação social nacional apresentasse sua fratura exposta nos golpes desferidos em 1964. Como afirma Paulo Arantes: “Podia então presumir que o juízo sobre o nosso maior escritor [Machado de Assis] alguma coisa ganharia em ser filtrado pela experiência atual do crítico. Era de se esperar que a resposta à pergunta crítica fundamental – o que me diz hoje este autor? – também passasse pela interpretação de um acontecimento que lançava uma luz retrospectiva sobre um largo período da história brasileira. As análises de 64 costumam recuar até 30, mas por que não retroceder até o solo mais original de nossa formação? O golpe não exporia de maneira estridente as fraturas de um país de passado colonial? Ora, em 1964 deu-se de fato um disparate revelador” (ARANTES, *Sentimento de dialética...*, p. 31, colchetes nossos)

sujeitos – escravismo e relações de favor andam lado a lado na manutenção do *status quo*, como na dualidade presente em Prudêncio.

Claro, Schwarz não defende aqui o liberalismo como modelo ideal de sociedade.¹³ Interessa-lhe o local das contradições, das quais o ideário liberal não escapa. Nesse sentido, Schwarz não dispensa termos para advertir que “a liberdade do trabalho, a igualdade perante a lei e, de modo geral, o universalismo eram ideologia na Europa também; mas lá correspondiam às aparências, encobrendo o essencial – a exploração do trabalho”.¹⁴ Com isso, sublinha a ideologia europeia enquanto jogo das aparências, que faz do discurso e práticas liberais um mecanismo que encobre a exploração das forças de trabalho. Em nossa periferia do capital, também as ideias seriam falsas, mas num sentido “diverso, por assim dizer, original”.¹⁵ Lugar em que incompatíveis convivem e, nisso, podemos dizer, o pensamento conservador se forja com a matéria local do favor. Isso porque, diante do escravismo, o favor opera de maneira mais insidiosa, ao movimentar o território ideológico sem dissolver antagonismos. Mais do que se atrair, os opostos se integram caprichosamente pelo nexos ideológico quase universal do favor, tornando-os indiferentes ao manejo da dominação.

Com efeito, Schwarz nota que a ideologia local não se manifesta na ordem das aparências, como no ideário europeu, que deixava à sombra a essência violenta das relações. Enquanto no outro lado do Atlântico as contradições se diluíam pela aparência universal dos discursos ideológicos liberais dirigidos para todas as classes, a despeito das divisões sociais, aqui o vínculo ideológico emerge na violência basal das estruturas da reprodução social na ordem dos caprichos. O ideário liberal importado atravessa todo o corpo social nacional, submisso aos movimentos internacionais do capital, chegando aqui sob a chancela dos favores e da violência escrava pelos quais pendulam as razões sociais.

¹³ E, neste sentido, talvez não caia nas armadilhas detectadas pela revisão crítica da bibliografia da formação realizada por Jessé Souza em seu *A tolice da inteligência do Brasil*. Pensando nos desdobramentos do “homem cordial” de Sérgio Buarque, Souza identifica limites de tal paradigma crítico que ainda se serve do espelho europeu para determinar os valores críticos da sociedade nacional. Neste sentido, afirma Souza: “O interessante do argumento de Buarque é que, apesar de o ‘homem cordial’ [herdeiro direto dos favores do homem livre] estar presente em todas as dimensões da vida, sua atenção se concentra apenas na ação do ‘homem cordial’ no Estado. (...) O mercado capitalista deixa de ser uma instituição ambivalente (...) para ser apenas o reino da ‘virtude’ por excelência. O Estado, também ambivalente, podendo refletir interesses de todo tipo, sendo ele próprio um campo de lutas intestinas, é ‘congelado’ ao lado de uma suposta ‘elite privilegiada’, a qual, como ninguém a define, se refere a todos e a ninguém e pode ser usada em qualquer contexto a bel-prazer do falante (quase sempre, ele próprio, de alguma ‘elite’)” (SOUZA, *A tolice da inteligência no Brasil...*, pp. 21-22. Talvez Schwarz escape deste modelo crítico denunciado por Souza, tanto por reconhecer a ordem dos favores entre os homens livres, mas também – ainda que nos pressupostos da crítica vinda da periferia – por compreender que o ideário liberal não deixa de estar imerso nas suas contradições.

¹⁴ SCHWARZ, *Ao vencedor as batatas...*, p. 12.

¹⁵ SCHWARZ, *Ao vencedor as batatas...*, p. 12.

Nesse sentido, a ideologia local não descreve sequer falsamente a realidade, sua ordem é outra: “é da ordem do relevo social, em detrimento de sua intenção cognitiva e de sistema”.¹⁶ As relações sociais são postas de modo muito claro, como para Prudêncio era essencial saber quem mandava e quem obedecia. Tudo, portanto, estava na possibilidade das brechas abertas pela arbitrariedade do favor. Pois, através dos caprichos concedidos aos favorecidos, era possível se deslocar no interior do campo de forças sociais e, com a moeda dos favores, o agregado acumulava certo diferencial no corpo social e suas redes de relações. Diferencial com o qual sobrevive na permanente ordem de violência e barbárie estampada na formação local.

Aqui o pensamento conservador se apresenta de maneira mais cristalina para Schwarz: “Ao legitimar o arbítrio por meio de alguma razão ‘racional’, o favorecido conscientemente engrandece a si e ao seu benfeitor, que por sua vez não vê, nessa era de hegemonia das razões, motivo para desmenti-lo”.¹⁷ Por isso, as ideias existem fora do lugar. Brás Cubas sobrevoa todas as contradições em seu estado metafísico-físico de defunto-autor, mantendo seu local de senhor como biografia de seu tempo. Não desmente jamais a relação de poder que subjaz em sua narrativa. Prudêncio, por sua vez, integra o pensamento conservador sob a alcunha do favor. Procura jogar com o arbítrio de seus senhores, para – em sua condição de “homem livre”, embora dependente dos caprichos – ser reconhecido socialmente a despeito de sua condição negativa de “nem proprietário-nem proletário”. No fundo, o pensamento conservador se mantém sob o olhar quase universal do senhor Brás Cubas, cujo fantasma se reproduz na ordem dos favores que lança homens livres como Prudêncio aos caprichos da violência que forja a matéria local.

2. Sob o ponto de vista do oprimido

Decerto, Prudêncio reproduz a ordem do senhor sem sê-lo. Mas disto surgem questões a partir dos processos de desenvolvimento deste personagem: como ele internaliza a lógica social do favor? Qual ordem de consciência resta em Prudêncio? Ou, com um olhar mais clínico, o que aconteceu entre o Prudêncio, moleque/escravo e o Prudêncio, adulto/homem-livre – período ausente na narrativa de *Memórias*? Questões que, talvez, auxiliem a afinar a natureza do pensamento conservador na periferia do capitalismo.

Aqui, convidamos o leitor para aproximar o exercício do crítico com a lição do pedagogo. Explorar, a partir do paradoxal romance de formação de Machado de Assis, as formas pelas quais a racionalidade conservadora se preserva. Sim, pois podemos ler *Memórias póstumas* como um romance de formação às avessas, ou melhor: o romance dos

¹⁶ SCHWARZ, *Ao vencedor as batatas...*, p. 18.

¹⁷ SCHWARZ, *Ao vencedor as batatas...*, p. 18.

impasses de formação a partir das sutilezas ideológicas que se cristalizam na complexa rede de relações sociais apresentadas por Brás Cubas.

No entanto, para compreendermos ainda mais a figura de Prudêncio é preciso também que este seja liberto do olhar profundo do senhor. Isso não significa levantarmos uma faceta diversa de Prudêncio: ele continua a representar o pensamento conservador na medida mesma em que internaliza a ordem de violência que regula senhores e escravos. Mais ainda, ele se sustenta dos caprichos senhoriais enquanto partilha do jogo dos favores. Avançando ainda nessa linha, o que se pretende é compreender a gênese dessa faceta do homem-livre Prudêncio no momento mesmo em que não avança na luta de vida e morte contra seus senhores – como descrevia Hegel em sua tão comentada dialética do senhor e do escravo.¹⁸ A partir de sua condição social, sequer é possível extrair uma nova gramática do reconhecimento. Prudêncio vive o impasse da formação cuja linguagem é o favor: a tradução da gramática do senhor na língua dos homens livres.

Assim, para explorar ainda mais as possibilidades da gênese do pensamento conservador por nossas bandas, observemos Prudêncio entre os seus; notemos o personagem entre os oprimidos. Interessa aqui não mais a obediência aos pedidos de Nhonhô, mas o vergalho sobre seu subalterno. Que natureza de relações é esta que se cristaliza na ordem dos favores? Schwarz responde a isso em grande medida, sob o ponto de vista caprichoso do senhor. Mas podemos também notar a palavra que vem do corpo oprimido. E, nesse novo sentido, encontramos nas investigações de Paulo Freire uma complementaridade fundamental.

Decerto, é possível dizer que Freire acompanha em muitos sentidos a interpretação crítica de Schwarz sobre as relações de opressão, reconhecendo a pressão social que exerce o senhor que domina a periferia do capitalismo. No entanto, o olhar pedagógico procura apresentar as relações de poder e submissão através da gênese da consciência do oprimido. Freire aspira a esperança por encontrar entre Prudências uma fagulha de revolta. Para tanto, o autor procura dar vazão à gramática do oprimido no momento de maior tensão: “a existência de uma ‘situação-limite’ de opressão em que os homens se encontram mais imersos que emersos”.¹⁹ Pois a preocupação do pedagogo reside aí: nas resistências contra uma educação crítica quando homens livres como Prudêncio estão tão imersos na sua formação pela opressão presente em seus braços, pernas, na capacidade de trabalhar, folgar, dormir – como nos descrevia Brás Cubas. Como arrancar esta pele de opressão?

A via pedagógica freiriana se abre pelos canais do diálogo. Operação intersubjetiva que avança nos processos de formação engendrados pelo encontro com as situações-limite,

¹⁸ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*, vol. 1, pp. 126-134. Aliás, o que é a luta de vida e morte entre senhor e o escravo, quando aquele é um defunto? Não se desarma aqui a possibilidade dialética de sair desse estágio de dominação e escravidão quando a gramática hegemônica se coloca ironicamente nesse plano metafísico?

¹⁹ FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 132.

momento ímpar em que as contradições da realidade se apresentam aos sujeitos envolvidos no processo. A dialogicidade resulta das estruturas intersubjetivas de relação estabelecidas no enfrentamento de tais contradições, por vezes insolúveis conforme o contexto. Nesse sentido, o diálogo não é o ponto de partida. Para alcançar uma situação dialógica é necessário que os sujeitos em relação se reconheçam como tais. Do contrário, afirmar o diálogo sem as mediações necessárias para tal encontro apenas expressa o discurso do colonizador esclarecido e suas práticas de poder. De modo avesso, conforme Freire, o “diálogo é este encontro dos homens (sic), mediatizados pelo mundo, para *pronunciá-lo*, não se esgotando, portanto na relação eu-tu”.²⁰

No caso de Prudêncio, o diálogo não se estabelece nem em sua obediência ao pedido de Brás Cubas, nem tampouco com seu escravo. No primeiro caso, o encontro com seu senhor é mera relação “eu-tu” que reproduz o mundo senhorial sem qualquer ação reflexiva por parte do homem livre. Consequentemente, o favor é nexu identitário com o poder de dominação. No segundo caso, a ausência de diálogo é gritante: Prudêncio silencia seu escravo sob a ameaça do vergalho. Não há diálogo, apenas o silenciamento e a força bruta da barbárie senhorial.

Contrário a tal situação-limite, em que a pronúncia transformadora é silenciada pela paralisia do pensamento diante das contradições da realidade, Freire investe toda uma pedagogia que potencialize a ação-reflexiva dos sujeitos oprimidos. Para a dialogicidade é necessário o mundo pronunciado que “por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos *pronunciantes*, a exigir deles *novo pronunciar*”.²¹ Na lógica do favor, não há pronúncia, apenas troca de uma mesma realidade que atravessa todas as classes. A estratégia freiriana para tanto é fazer das “situações-limites” – as contradições da realidade – o principal disparador de processos dialogizantes em que os sujeitos se reconhecem como pronunciantes de um mundo novo. De fato, “é necessário (...) que a situação em que estão não lhes apareça como algo fatal e intransponível, mas como uma situação desafiadora que apenas os limita”.²² É do reconhecimento do limite que a consciência se lança – ou não, veremos – aos desafios de superar as contradições da realidade.

É justamente esse passo que o pensamento conservador se mostra incapaz de realizar. Diante das contradições das situações-limite, a experiência passa pelo impasse de sua formação, seguindo dois caminhos possíveis: o avanço para o pensamento crítico, ou a irracionalidade do pensamento conservador. Afinal de contas, as situações-limite impõem à consciência o reconhecimento de que o fato vivenciado não é “algo que é”, um “fato

²⁰ FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 109.

²¹ FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 108.

²² FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 103.

dado”, mas algo que “está sendo”, em processo.²³ Em outras palavras, vivenciar situações-limites retira a consciência do estado de imersão, oferece a ela outros pontos de vistas construídos pelo círculo cultural e possibilita, enfim, reconhecer a dinâmica dos fatos em seu processo e, com efeito, junto a seus impasses.

Este momento é central para Paulo Freire, uma vez que nele se consolidam as possibilidades de um salto qualitativo da consciência “ingênua” para a consciência “crítica”. E, particularmente para nossos intuitos, é o território em que também passa a ser possível a estrutura do pensamento conservador. Há aqui a possibilidade de tudo ou nada nos processos pedagógicos. Desde este ponto, ficam abertas as vias ora para o diálogo, ora para a cristalização conservadora e seu conseqüente fechamento social às alteridades que escapam à ordem dos favores.

É como se Freire se deparasse de início com Prudências e Prudências para quem, de início, o mundo é este que lhes é oferecido: as relações de favor e do vergalho. “Manda quem pode, obedece quem tem juízo”, diz o ditado popular. Imersos na opressão, subsistem como consciência “ingênua”. Por esta expressão, Freire não descreve tais sujeitos como “tolos”, tábulas rasas de experiências. Pelo contrário, lembra com Álvaro Vieira Pinto até certo sentimento de superioridade diante do mundo (ainda que submisso a ele), uma vez que tal consciência ingênua “se crê superior aos fatos, dominando-os de fora e, por isso, se julga livre para entendê-los como melhor lhe agrada”.²⁴ Não são poucos os agregados que povoam as obras de Machado de Assis capazes de serem inscritos nesse estágio, a começar pelo filósofo Quincas Borba e toda a sua explicação ingênua do mundo por seu humanitarismo contrastante com a realidade do mundo em que vive.

Este estágio inicial do encontro com as consciências também pode se deparar com outro modo de consciência, oposto imediato, hegelianamente falando, à sua faceta ingênua. Trata-se da “consciência mágica”, a qual “não se vê como superior aos fatos do mundo, mas os capta, emprestando-lhes um poder superior, que a domina de fora e a que tem, por isso mesmo, de submeter-se com docilidade”.²⁵ Em seu momento mágico, a consciência se relaciona com o mundo pela via fatalista. No conjunto de consciências presentes nesse momento inicial, sejam elas ingênuas ou mágicas, o modo como se relacionam com o mundo se dá pelo silenciamento de uma das partes da relação: seja o sujeito silenciado pela realidade, seja a realidade silenciada pelo sujeito. O mundo não é pronunciado por sujeitos pronunciantes, para explorar a gramática freiriana do diálogo. Por conseguinte, em ambos os estágios (ingênuo ou mágico) as relações se estabelecem como estáticas, cristalizadas e dadas.

²³ FREIRE, “O processo de alfabetização política – uma introdução” in FREIRE, *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 74 (versão digital).

²⁴ PINTO *apud* FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, p. 105

²⁵ FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, p. 105.

Mas ainda aqui não está inscrita a possibilidade do pensamento conservador em toda a sua potência. É fato que o homem-livre Prudêncio pendula entre o mágico e o ingênuo, ora submetendo a realidade à sua imagem e semelhança (na submissão do escravo que ele perpetua), ora submetendo-se ao fatalismo das relações dadas da sociedade (na relação de favor com Nhonhô). Mas nestes dois estágios iniciais, insisto, não está cristalizado o pensamento conservador. Nesse momento ingênuo-mágico, a relação dos sujeitos com o mundo é “intransitiva”. Falta o impasse, produto do encontro dessas consciências com a situação-limite, quando finalmente lhes é demandada a questão: *o que fazer diante das contradições da realidade?*

Eis o divisor de águas – e o momento mais delicado da proposta freiriana: quando se confere o salto mortal para a passagem ao pensamento crítico – morte simbólica das relações de opressão. Acrobacia arriscada e necessária que, na maior parte das vezes, pode resultar no acidente do pensamento conservador. Ora, a situação-limite exige do encontro intersubjetivo o sentido verdadeiro da palavra. Tal expressão não deve ser remetida ao sentido doutrinário do termo: como um aprendizado sobre a essência oculta dos termos em questão aguardando ser descoberta pelo exercício de pura hermenêutica de determinada doutrina. De acordo com Freire, não “há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí dizer que a palavra verdadeira seja transformar o mundo”.²⁶ É neste vínculo da palavra com a práxis que reside a possibilidade do pensamento crítico pela via dialógica. Não é o falso humanismo do “ato de depositar ideias de um sujeito no outro, nem tampouco tornar-se simples troca de ideias a serem consumidas pelos permutantes”.²⁷ Fazer da palavra práxis é conferir-lhe circulação, constituindo espaços para sujeito dialógicos. Movimento que deve ser acompanhado atentamente.

Ora, “transformar o mundo” se estabelece junto à relação transitiva entre os sujeitos e destes com o próprio mundo. Portanto, Freire preocupa-se com o destino das mediações que preenchem este conjunto de relações transitivas. O desafio das situações-limite deve consolidar a palavra transformadora mediante a ação junto à reflexão, sem as quais, permanece a condição oprimida e alienante em que se forja a consciência ingênua e mágica. Contudo, o processo para mobilizar ação e reflexão e, enfim, constituir um diálogo entre as partes diante da contradição em que vivem é, para Paulo Freire, um jogo em aberto: “Frente a este ‘universo’ de temas que dialeticamente se contradizem, os homens tomam suas posições também contraditórias, realizando tarefas em favor, uns, da manutenção das estruturas, outros, da mudança”.²⁸

²⁶ FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 107.

²⁷ FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 109.

²⁸ FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 129.

Nesta abertura, reside a possibilidade do pensamento conservador em sua face mais avançada: a consciência fanática. Do impasse exposto pelas situações-limite, passa a ser possível não apenas a possibilidade do pensamento crítico, mas também toda a irracionalidade que alimenta o fanatismo através do aprofundamento das contradições e que afetam diretamente a esperança das relações transitivas da consciência sob a forma do diálogo.²⁹ Sob esta forma, a dialogicidade se degenera sob a forma de polêmica: resta a discussão “entre sujeitos que não aspiram a comprometer-se com a *pronúncia* do mundo, nem a buscar a verdade, mas a impor a sua.”³⁰

Desse modo, o pensamento conservador para Freire se dá como uma “patologia da ingenuidade”, uma vez que, diante do impasse deflagrado pelas situações-limite, impede a consciência de vivenciar a palavra em circulação – pressuposto da ordem crítica.³¹ A consciência fanática passa da ingenuidade intransitiva para a irracionalidade que opera na relação adaptada com o mundo, reforçando estruturas de manutenção do *status quo*, próprias ao que Schwarz descreve nas relações de favor do homem-livre. Em outros termos, o pensamento conservador se revela patológico porque diante da contradição, sua ação é manter a ordem da opressão e as condições contraditórias que produzem as situações-limite. Não se trata de mero regresso ao estágio ingênuo e mágico, pois até então, as consciências estavam imersas na opressão, vivida como um fato dado. Na gramática do favor em que subsiste o pensamento conservador, a consciência apenas *emerge* da sua condição de oprimida, sem que se veja *inserida* na realidade contraditória que se vai desvelando. Daí, há uma diferença qualitativa do fanático diante do ingênuo. Este se mantinha imerso na opressão, ao passo que aquele consegue emergir desta condição. O caráter patológico está no fato de que a *emersão* resulta na diluição de sua condição diante da realidade. Disso, valendo-nos da análise de Schwarz, o principal sintoma está nas relações pendulares próprias à ordem do favor. Não confere o passo fundamental que é se refletir como *inserida* na realidade contraditória. Visão crítica que permite, de acordo com Freire, uma consciência histórica e, conseqüentemente, transformadora.³² O favor, por sua vez, é a relação das acomodações que alimentam fanatismos, patologias que surgem dos impasses da formação.

²⁹ FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, p. 51.

³⁰ FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 109.

³¹ FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, p. 105.

³² “Da *imersão* em que se achavam, emergem, capacitando-se para se *inserirem* na realidade que se vai desvelando. (...) Desta maneira, a *inserção* é um estado maior que *emersão* e resulta da conscientização da situação. É a própria consciência histórica” (FREIRE, *Pedagogia do oprimido*, p. 141).

Intervenções

Daqui, encaminho para algumas conclusões, tendo em vista as intervenções possíveis. Como vimos, intervir na realidade do pensamento conservador é tarefa difícil que exige habilidade de esgrimista sutil. Apontá-lo diretamente como tal, com a tentativa de apresentar ao conservador de maneira clara e distinta a realidade contraditória da qual emerge pode gerar o reforço patológico do fanatismo. Distante do diálogo, e propenso à polêmica, o pensamento conservador se estrutura como guardião da ordem do favor da qual se beneficia.

Percebemos com Schwarz, por um lado, a constituição do pensamento conservador a partir da narrativa dos senhores. O homem-livre como ideia fora do lugar e que reproduz a violência da base produtiva nacional escravista. Por outro lado, com Freire possibilitamos o ponto de vista do pensamento conservador que emerge entre os oprimidos. Com efeito, o exercício de intervenção possível deve levar em conta a pseudo-formação do pensamento conservador como efeito dessas duas linhas que entrecruzam na sociedade dos homens livres. Submetido ao olhar do senhor ou imerso na condição oprimida, o homem livre encontra na relação de favor a estratégia de sustentar-se numa ordem social de extrema violência.

O personagem Prudêncio de *Memórias póstumas...* se mostra um caso exemplar para isso. Ele ocupa o ponto médio entre senhores e escravos, pendulando entre uma e outra posição social, dependendo do ponto de vista que se assume na periferia. Aparência sobre aparência, este agregado vive as contradições de não ser nem proprietário, nem proletário. Deste ponto de vista das categorias clássicas da sociologia moderna, o homem livre estaria fora do jogo social. No entanto, entra nele por outro campo: pelo campo de favores que ilumina a face senhorial em seus caprichos. A lógica que opera em Prudêncio atravessa o tempo histórico e encontra nos tempos de massificação uma possível manifestação de seu caráter conservador. Em Freire, é no fanatismo que reencontramos Prudêncio em toda a sua potência.

Ganhamos aqui a possibilidade de analisar a ordem de contradições local em uma estrutura lógica das origens coloniais. Freire está atento aos riscos que os processos de conscientização trazem em nossa realidade nacional:

não é possível ou é quase impossível viver uma sociedade um clima histórico-cultural como este, sem que se desencadeassem forças intensamente emocionais. São os resultados dos próprios embates das contradições. Este clima emocional, alongado em irracionalismos, é que gerava, alimentava e fazia crescer as posições sectárias. Nos que pretendiam deter a História, para, assim, manter seus privilégios. Nos que pretendiam

antecipar a História, para, assim, “acabar” com os privilégios. Ambos minimizando o homem. Ambos trazendo sua colaboração à massificação, à demissão do homem brasileiro, que apenas iniciava sua admissão à categoria de povo.³³

O irracionalismo fanático do conservador irrompe no momento em que a situação-limite vem à tona. Presente na sociedade massificada, a ordem dos favores passa a ser chave de disputa. Os privilégios dos outros são alvos da caça fanática, ao passo que os próprios privilégios devem ser mantidos. Efeito da ordem política baseada nas relações de favor.

Diante de tal realidade aquecida de emoções temperadas por contradições candentes, antevemos com Schwarz e Freire, duas possibilidades de intervenção, cada qual empunhando as armas possíveis de suas críticas.

Da perspectiva estético-política, Schwarz compreende o jogo crítico modelado por Machado de Assis (bem como outros escritores nossos contemporâneos) tracejando a forma estética capaz de absorver as contradições históricas desde o ponto de vista periférico. Jogo de sobreposição de formas próprias da relação com a matéria social em que dormita a História.³⁴ A lição estética de Machado, que aprendemos com Schwarz, é a adoção de estratégias que buscam atingir o centro desde a periferia: seria em vão a adoção da forma literária moderna – por mais vanguardista que o seja – de maneira direta na ordem periférica. A potência está em tratar indiretamente a ordem das relações, apresentando no jogo formal o alcance da violência nelas implícita. Daí todo o cinismo dos personagens machadianos, acompanhados por Schwarz nos detalhes. Machado procura assim desativar o dispositivo irracional das polêmicas que povoam o ideário nacional fora do lugar. É na composição de formas que Machado deixa sua mensagem e seu possível diálogo com a realidade e suas contradições.

Paulo Freire assume outras armas críticas, no campo pedagógico do problema. Talvez por assumir um ponto de partida diverso ao de Schwarz – a matéria dos oprimidos – compreende o processo de conscientização como alvo de suas investidas. Toda a dificuldade está em dois pontos. Primeiramente, como desativar desses processos pedagógicos a ordem colonizadora, tão frequente nas questões educativas? Mas também, como evitar o reforço conservador que inviabiliza a autonomia do pensamento crítico. Freire não tem dúvidas de que o princípio está na exposição das situações-limites. É na contradição que a situação de opressão expressa sua força, ainda que sob o preço de emergir o pensamento conservador na tentativa de manter a ordem social que o sustenta.

³³ FREIRE, *Educação como prática da liberdade*, p. 55.

³⁴ SCHWARZ, *Ao vencedor as batatas...*, p. 31.

Lembremos, no entanto, que também desta situação-limite advém o pensamento crítico. Eis a aposta freiriana por excelência.

Em tempos de contrarrevolução, os exemplos de Freire e Schwarz oferecem contrapontos interessantes. Recuperamos com eles duas matérias ricas daquilo que se chamou “sistema de formação”. Um olhar para nós mesmos enquanto periféricos no mundo. Possibilidade de crítica diante das contradições que forjam nossas condições, o enlace entre educação e literatura, essenciais para a palavra que pronuncia o mundo, passa a ser explosivo perigoso contra a ordem da violência e do silêncio que alimentam o pensamento conservador.

IMPASSES ON SOCIAL FORMATION: CONSERVATIVE THINKING IN SCHWARZ AND FREIRE

Abstract: This paper intends to describe genesis of conservative thinking as a phenomenon of social formation. Then, literary criticism and education present themselves as important sources to analysis on the system of national formation. The Roberto Schwarz' essay “As ideias fora do lugar” [“Ideas out of own place”] presents the question of conservative thinking. The author analyses the genesis of national conservatism by the free labor, which is very important to Machado de Assis' works. It represents the submission to the order of the favors and the social composition of the clientelism submitted to the ruling classes. Moreover, Paulo Freire's pedagogy underlines the Conservative thinking from the perspective of the oppressed people. From the moment when real contradictions appear to the oppressed people, critical consciousness can emerge as well as fanatical consciousness as sustained by the power of the silence and violence proper to the Conservatism. Therefore, Conservative thinking reflects the impasses on social formation under the perspective of the master or by the condition of oppressed. At the end, we have a final question: how to intervene from these aesthetical-politics and pedagogical diagnosis as described by Schwarz and Freire respectively?

Key-words: Conservatism, System of Social Formation, Oppressed people, Roberto Schwarz, Paulo Freire.

Referências Bibliográfias

ASSIS, José Maria Machado de, *Memórias Póstumas de Brás Cubas/Quincas Borba*, São Paulo: Scipione, 1994.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos (1750-1880)*, Vol. Único, São Paulo: Editora Ouro Sobre Azul, 2014.

CHAUI, Marilena de Souza, *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*, São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*, Rio de Janeiro: Ed. Globo, 2015.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

_____. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 5ª edição, 1981.

_____. *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro: Paz e terra, 2015.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*, São Paulo: Cia das Letras, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*, 2 vol., trad. Paulo Meneses, Petrópolis, RJ: Vozes, 2ª ed., 1992.

HOLLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*, São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi di. *O leopardo*, Lisboa: Dom Quixote, 2014.

MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional: Estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*, trad. Robespierre de Oliveira et al., São Paulo: Edipro, 2015.

OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista: o ornitorrinco*, São Paulo: Boitempo, 2003.

PRADO JR. Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*, São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas: forma social e processo social nos inícios do romance brasileiro*, São Paulo: Ed. Duas Cidades, Ed. 34, 2000.

_____. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*, São Paulo: Ed. Duas Cidades, Ed. 34, 2000.

SOUZA, Jessé. *A Tolice da inteligência no Brasil: ou como o país se deixa manipular pela elite*, São Paulo: LeYa, 2015.

DO ENGANO DO POVO INGLÊS AO FETICHISMO DA REPRESENTAÇÃO: LUIZ ROBERTO SALINAS FORTES, ESCRITOR POLÍTICO¹

Thiago Vargas²

Resumo: Este artigo visa perpassar a trajetória de Luiz Roberto Salinas Fortes, realizando um recorte sob a seguinte perspectiva: retomando seus estudos sobre Rousseau, examinaremos como sua formação filosófica serviu como ferramenta para que, nos últimos anos de sua vida, pudesse constituir uma escrita crítica e de intervenção, cuja questão central gira em torno da noção de democracia. Neste sentido, na década de 1980 é organizada uma coletânea intitulada “A Constituinte em Debate”, obra na qual escreve um texto fundamental para pensarmos e compreendermos os impasses que circundavam o período de formação da Constituinte. Neste artigo, Salinas Fortes se preocupa com questões que poderiam afastar o processo de suas finalidades democratizantes. Em poucas palavras, a questão era como realizar uma democracia efetiva no Brasil, tendo em vista os arrepios que o conceito de “democracia direta” causava entre aqueles que Salinas Fortes apelida de “liberais”. Prescindindo de um debate público mais extenso e de um envolvimento mais direto da população na formação das normas constitucionais, termos como “soberania”, “igualdade”, “poder do povo”, e, sobretudo, as questões relacionadas aos usos do conceito de “democracia representativa”, corriam, então, o risco de serem corriqueiramente utilizados ideologicamente, de forma a encobrir os reais problemas que se colocavam nesta fase de transição. Segundo Salinas Fortes, falhar em relação a este debate público seria adentrarmos em um “arremedo de democracia”: eis, então, que entra em cena o papel crucial do escritor político e do intelectual público. É neste contexto que surge uma privilegiada questão, ainda hoje a ser respondida: como realizar, no Brasil, um projeto de cidadania plena?

Palavras-chave: Luiz Roberto Salinas Fortes – história da filosofia – política – Rousseau – Brasil – constituinte em debate

Há algo que se rompe, pois não é impunemente que se passa pela experiência da prisão, assim como não se passa impune pela experiência de prender e torturar. Contaminação recíproca. Perda de ‘inocência’ de um e outro lado e profunda crise ideológica de ambos os lados, cujas repercussões até hoje persistem. (Luiz Roberto Salinas Fortes, *Retrato Calado*).

No ano de 1978, época em que se veria revogado o AI-5 e no qual já se podiam vislumbrar os estertores da ditadura civil-militar, imposta à força de golpe no país sob o

¹ Este artigo foi originalmente redigido em formato de comunicação oral, apresentada em agosto de 2016 no evento II Jornada de Ética e Filosofia Política – “Intervenção e Resistência”.

² Doutorando em Filosofia USP/Paris 1. Bolsista da Capes (PDSE).

apoio de segmentos sociais heterogêneos e, evidentemente, levada a cabo pelos quartéis³, Luiz Roberto Salinas Fortes, professor de ética e filosofia política da Universidade de São Paulo, publica na revista *Discurso* um artigo intitulado *O engano do povo inglês*, texto no qual examina a crítica de Rousseau à representação política. Ora, mas por que, dado o momento histórico e todas as circunstâncias que caracterizam o período, escrever para uma revista de filosofia um texto sobre este controverso autor do século XVIII? Se é verdade que, por um lado, trata-se de uma renovada visita de Salinas Fortes ao universo rousseauiano, por outro, seu modo de se apropriar dos conceitos e de fazer história da filosofia paulatinamente se demonstrará como fundamento responsável pela construção, ou pelo ensaio tragicamente interrompido, de uma escrita política com nome próprio. Em seu artigo, Salinas busca não somente produzir uma análise da aguda crítica realizada pelo *Contrato Social* contra a representação política e os sistemas representativos, e nem mesmo procura apenas se debruçar sobre as reflexões nada animadoras de Rousseau acerca dos funcionamentos e do alcance da forma de governo proposta pela democracia, mas, antes, revela gradualmente ao leitor seu projeto em andamento: inspira-se neste clássico da filosofia política para retirar instrumentos conceituais capazes de fornecer novas lentes para enxergar os rumos, ainda muito incertos, que se delineavam no Brasil de sua época. Esta intenção vem à luz em forma de indagação, conforme lemos na linha que encerra o artigo:

Mas não é certo que a releitura deste texto [o *Contrato Social*], apesar das dificuldades e ‘limitações’ do seu pensamento (...) nos fornece, pelo menos, uma autêntica inspiração democrática e um afinado instrumento crítico capazes de nos ajudar na interpretação e transformação das realidades (...) do nosso presente histórico?⁴

³ A designação “civil-militar” se justifica pela participação e apoio de setores diversos na ruptura democrática ocorrida. Daniel Aarão Reis escreve uma síntese dos fios de ligação que uniram estes diversos estratos da sociedade: “o golpe que instaurou uma ditadura em 1964 exprimiu uma heterogênea aliança, reunindo líderes políticos, empresariais e religiosos, civis e militares, elites sociais e segmentos populares. O que cimentava esta frente disparatada? *O medo das reformas. Caso implementadas, haveria um outro modelo de desenvolvimento. Desapareceria o latifúndio e o domínio dos capitais estrangeiros. Reformas revolucionárias*” (AARÃO REIS, Daniel. *Modernização, ditadura e democracia*. 1964-2010, p. 85. Grifo nosso). Sobre os eventos que levaram à derrubada do presidente João Goulart, em 1964, Lilia Moritz Schwarcz e Heloisa Murgel Starling destacam a “*composição social heterogênea*” que se consolidava, com a Marcha da Família com Deus pela Liberdade, pedindo a queda do governo: “reuniu em torno de 500 mil pessoas, e tinha dois propósitos: servir como resposta ao comício da Central do Brasil e lançar um eloquente apelo da sociedade à intervenção das Forças Armadas. Por conta da excessiva autoconfiança, nem Goulart nem a coalização das esquerdas ligaram para o fato de meio milhão de pessoas saírem às ruas, na cidade mais importante do país, para protestar – ‘isso não é povo’, desdenharam. Estavam enganados. A marcha que parou São Paulo era a comprovação de que se consolidara uma frente de oposição ao governo, com capacidade de mobilização e composição social heterogênea” (SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M. *Brasil: uma biografia*, p. 444).

⁴ FORTES, Luiz Roberto Salinas. “O engano do povo inglês”, p. 136

Infelizmente, Salinas Fortes não viveu por completo o período de transição que se seguiria, tempo que permitiria estender seu trabalho de pensamento e expandir, a partir de conceitos rousseauianos, os desdobramentos de sua questão: falecido em 1987, aos 50 anos, não pôde acompanhar o final da chamada “transição democrática” e tampouco observar as reverberações desta mudança até o período que culmina no presente em que vivemos. Como Bento Prado Júnior constata, com a morte de Salinas Fortes “a curva de uma obra é inesperadamente interrompida”, produção que fazia “*antever toda uma reflexão que não se limitava apenas à história da filosofia, e que envolvia as aporias da democracia em nosso país*. Não é verdade que os últimos cuidados teóricos do nosso colega estavam voltados para a *Constituinte*, então em curso?”⁵. Se não ignoramos que este diagnóstico bentopradiano contém em si uma triste verdade acerca da descontinuidade de uma obra, não seria também ocioso indagarmos se a pergunta formulada há quase quarenta anos por Salinas e que encerra seu artigo não se faz ecoar, nos dias atuais, com ainda mais força: poderia um autor como Rousseau, talvez o mais polêmico dos *philosophes* e um iluminista *camaleônico* – como Salinas gostava de descrevê-lo⁶ –, auxiliar-nos a compreender nosso presente histórico e mesmo nos fornecer os instrumentos necessários para mudarmos nosso destino? E, em adição a esta indagação, não teria o próprio exemplo de Salinas nos fornecido uma resposta a esta questão, tendo legado a nós valiosas reflexões que permitam pensar como a frequência aos textos filosóficos e à história da filosofia nos fornecem ferramentas para pensarmos nossa atual conjuntura?

Para tentarmos indicar caminhos que nos permitam buscar respostas a estas questões, devemos revisitar algumas noções rousseauianas; nosso propósito evidentemente não será analisar linha a linha as obras de Rousseau, mas tão somente fazer um sobrevoo por algumas de suas ideias centrais, expondo determinados conceitos trabalhados por Salinas. Começemos, assim, pelo título do artigo, *O engano do povo inglês*, que diz respeito a uma passagem precisa do *Contrato Social*, encontrada no Capítulo XV, do Livro III.

A esta altura da obra, Rousseau, já tendo iniciado suas reflexões sobre *os diversos modos de governo*, passa à sua análise sobre a função, o conceito e o papel dos *deputados e dos representantes*. Nesse trecho, é novamente enfatizada a impossibilidade de representação da soberania, tão reiterada ao longo de todo o livro, e diagnosticado que o povo da Inglaterra,

⁵ PRADO JR., Bento. “Luiz Roberto Salinas Fortes (1937-1987)”, p. 7. Grifo nosso.

⁶ Segundo as palavras do próprio Salinas, como a lemos em seu *O Iluminismo e os reis filósofos*, “camaleonicamente, Jean-Jacques Rousseau escapa a todas as classificações” (FORTES, Luiz Roberto Salinas. *O Iluminismo e os reis filósofos*, p. 65).

sentindo-se livre após a votação para seus representantes no Parlamento, é, na realidade, um *povo escravo e passivo*, pois, outorgando poderes e abdicando de sua posição de soberano, subjuga-se a um punhado de representantes que terminam por se tornar seus senhores. Não hesitemos em voltar nosso olhar para as contundentes palavras de Rousseau:

Os deputados do povo, portanto, não são e nem podem ser seus representantes; são tão somente seus comissários, e nada podem concluir definitivamente. Toda lei que o povo em pessoa não ratificou é nula, não é absolutamente uma lei. O povo inglês pensa ser livre, mas está redondamente enganado, pois só o é durante a eleição dos membros do Parlamento; tão logo estes sejam eleitos, ele é escravo, não é nada. Nos breves momentos de sua liberdade, pelo uso que faz dela bem merece perdê-la.⁷

Ora, afinal, como descrever este *embuste colocado pela representação*? Para examinarmos esta questão mais de perto, precisamos recorrer ao *Contrato Social* em pelo menos três momentos: em primeiro lugar, em suas definições sobre *soberania* e *vontade*; em segundo, em sua análise sobre a forma de governo denominada *democracia*; e, finalmente, em sua própria *crítica à representação*. Antes de começarmos, não parece também ser ocioso recordarmos que o pessimismo lançado por Rousseau sobre a democracia não é, em princípio, um tema novo, se entendermos que um dos mais fortes ramos que compõem o tronco da história da filosofia política se constitui amplamente como uma *crítica à democracia*, compreendendo esta asserção da seguinte forma: a noção de *democracia* se constitui precisamente como uma questão problemática a ser examinada pelo pensamento filosófico⁸.

Passemos ao primeiro momento. Rousseau desloca o problema próprio dos funcionamentos da democracia ao pensar a *soberania* distintamente das *formas de governo*. Vejamos um exemplo: o termo “governo popular” é, na gramática rousseauniana, uma espécie de reafirmação da legitimidade, como o *Discurso sobre a economia política*, texto de 1755 escrito para a *Encyclopédie*, já enfatizava: “governo legítimo *ou* popular, isto é, aquele que tem por objeto o bem do povo”⁹. O objeto principal desta formulação aponta para a vontade geral, e não para uma determinada forma de administração. Em outras palavras, o adjetivo “legítimo” equivale a afirmar a participação do povo na vida da república. Ora, somente a soberania pode expressar a vontade geral do corpo político e somente a ela cabe conferir a legitimidade e forma aos governos: sem que o povo se expresse sobre suas leis e sobre as formas de administração, não há soberania, não há liberdade, não há igualdade.

⁷ ROUSSEAU, OC, III, *Du Contrat Social*, Livro III, Cap. XV, p. 429-430.

⁸ Cf. BERNARDI, Bruno. *La démocratie*. Paris: Flammarion, 2012. p. 17.

⁹ ROUSSEAU, OC, III, *Discours sur l'économie politique*, p. 247.

Voltemos brevemente para algumas questões do *Contrato* que podem nos ajudar a esclarecer esta questão. O soberano é o *corpo de cidadãos*, “detentor” do Poder Legislativo, ou numa melhor asserção, é o próprio Poder Legislativo; é um elemento ativo que faz as leis, e não há quem possa representá-lo. As leis serão o espaço privilegiado *dos atos* da vontade geral, isto é, fixam o objeto para o qual o corpo se dirigirá. São, portanto, uma forma de concretizar o que está posto pela coletividade: a visibilidade da comunidade política encontra-se em sua legislação. Esta é, também, a ocasião mais fundamental e oportuna na qual a participação política deve ocorrer. Com a união dos membros e a formação do corpo político, este será composto, a partir de então, por seus membros, sem intermediários, sendo que todos são ao mesmo tempo súditos (pois obedecem às leis) e cidadãos (pois fazem as leis), formando o *povo* quando nos referirmos à sua coletividade. Rousseau concebe a liberdade nessa associação exigindo uma universalização da participação política e um aparato legislativo que seja expressão da vontade geral da sociedade política.

A legislação deve, portanto, fixar o objeto e atualizar a vontade do corpo político, sendo o Legislador¹⁰ um instrumento habilitado a auxiliar na busca da concretização do “querer geral”¹¹. Como vimos, em um sentido republicano, o povo, então, só é livre quando toma suas decisões, e, ao mesmo tempo, as cumpre. Mas, para cumpri-las, é preciso ainda saber como o soberano fará com que suas próprias leis sejam aplicadas ao Estado. Passando o campo da “vontade”, entraremos, então, no campo do “movimento”.

Se no corpo político o poder legislativo é vontade que nos faz “querer se deslocar” até um objeto, o poder executivo completa a ação livre como força capaz de movimentar-se em direção ao que a vontade elege como finalidade. Neste sentido, a função do governo é fazer obedecer à expressão da vontade dos cidadãos, e aplicá-las aos súditos (que, lembremos uma vez mais, são, por outra perspectiva, os cidadãos que expressaram suas vontades). Para sermos breves, o Executivo tem como finalidade aplicar a lei aos casos particulares (seja em relação aos indivíduos, seja em relação às coisas), respeitando a vontade geral imbuída nas normas legais. Para Rousseau, portanto, o momento no qual a vontade se forma e se expressa é o período fértil e crucial da participação política.

Somos então levados ao nosso segundo ponto, a noção rousseauiana de *democracia*. Esta forma de governo é descrita como a *melhor constituição*, pois nela Executivo e

¹⁰ Noção polêmica e disputada pela fortuna crítica, levando em conta o escopo, limites e o espaço no qual desenvolveremos nosso presente trabalho, neste artigo passaremos ao largo da definição da figura do Legislador. Podemos, no entanto, realizar a seguinte observação: em relação ao Legislador, deve ser refutada a ideia de representação, visto que a vontade geral não pode ser representada nem delegada. O Legislador deverá instruir, ou melhor, ser um instrumento, acompanhando e auxiliando os processos que compõem o corpo político. Será, em suma, “um homem extraordinário no Estado” que deverá, “por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo” (ROUSSEAU, OC, III, *Du Contrat Social*, Livro II, Cap. VII, p. 381-382).

¹¹ FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*, p. 90.

Legislativo agem conjuntamente: a vontade e a potência concertam em uníssono, sob a batuta do povo, o que leva Rousseau a afirmar que a democracia seria “um governo sem governo”¹². Este início laudatório, entretanto, parece se embotar ao longo do capítulo, cuja última frase dispara: “se houvesse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens”¹³. Façamos um exame conciso sobre as linhas dedicadas ao tema. Se o *Contrato Social* estabelece os *princípios do direito político* e propõe uma escala para aferir a legitimidade das associações que compõem um corpo político¹⁴, o texto não deixa em nenhum momento de se preocupar com o *registro da história*: há, portanto, uma sobreposição de camadas ou lentes na leitura do *Contrato* que permite a Rousseau ora mergulhar na teoria, ora fiar-se na prática, sem que, no entanto, entre em contradição¹⁵. Se tivermos este ponto de vista em mente, a manutenção de um governo democrático pleno e puro é, de fato, algo quase impossível (como, de resto, é raro haver qualquer *forma de governo simples*), pois os cidadãos devem estar sempre em alerta e dispostos a intervir e resistir. Isto porque a democracia é o governo que demanda contínuo zelo e coragem para subsistir em sua forma, ou, como afirma Rousseau, “é sobretudo nesta constituição que o cidadão deve se equipar de força e de constância, e dizer a cada dia de sua vida, do fundo de seu coração, o que dizia um virtuoso palatino na dieta da Polônia: *antes os perigos da liberdade do que a tranquilidade da servidão*”¹⁶. Não é tarefa simples, portanto, a manutenção desta *melhor constituição*: ela exige uma vigilância perene e permanente por parte de seus cidadãos.

Estes elementos nos conduzem, finalmente, à *crítica à representação*. Nesta altura do *Contrato Social*, Rousseau identifica a gênese da ideia de representação nos *modernos*:

Tão logo o serviço público cessa de ser a principal ocupação dos cidadãos, e que eles prefiram servir com seu bolso do que com sua pessoa, o Estado já se encontra perto de sua ruína (...). À força de preguiça e de dinheiro, terão, enfim, soldados para escravizar a pátria e representantes para vendê-la.¹⁷

Em poucas palavras, poderíamos dizer que Rousseau já aponta para uma possibilidade quase inevitável de *degeneração* da representação frente à força inabalável

¹² ROUSSEAU, OC, III, *Du Contrat Social*, Livro III, Cap. IV, p. 404.

¹³ ROUSSEAU, OC, III, *Du Contrat Social*, Livro III, Cap. IV, p. 406.

¹⁴ Cf. NASCIMENTO, Milton Meira do. “Entre a escala e o programa”. In: *Discurso*, n.º 17 (1988), pp. 119-129.

¹⁵ Em sua tese de doutorado, defendida em 1974, Salinas já nos desembaraçara de leituras que, a todo custo, buscavam incoerências sem soluções entre os textos de Rousseau. Cf. FORTES, Luiz Roberto Salinas. *Rousseau: Da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

¹⁶ ROUSSEAU, OC, III, *Du Contrat Social*, Livro III, Cap. IV, p. 405.

¹⁷ ROUSSEAU, OC, III, *Du Contrat Social*, Livro III, Cap. XV, p. 428-429.

paulatinamente adquirida pelos interesses particulares e, mais especificamente em passagens como a que acabamos de ler, frente aos *interesses pecuniários e econômicos*. Estes interesses, se alimentados em detrimento do bem comum, traduzem-se como força política capaz de desordenar o corpo de leis que visa o *interesse comum*, de deteriorar as relações igualitárias e de justiça distributiva que devem reger uma república e de abafar, finalmente, a expressão da vontade geral. Se, por um lado, isto não significa uma recusa a qualquer custo do sistema representativo¹⁸, podemos afirmar que a denúncia de seus limites para fazer valer o interesse público são contundentes a ponto de *desmistificar* uma pretensa indissociabilidade que seria estabelecida entre as noções de *representação* e *democracia*, bem como destacar os obstáculos que se colocam entre a *vontade do povo* e sua *efetiva execução*. Assim, se a representação pode não significar de fato expressão da soberania e apenas serve de cortina para o desenrolar oculto de transações particulares visando usurpar o bem da comunidade, esta representação não é, efetivamente, democrática. Para Rousseau, enfim, a democracia se realizaria plenamente não através de infintas mediações que acabam por embotar uma vontade manifestada pelo corpo político, mas somente por meio de uma luta cotidiana e direta do povo em defesa de sua liberdade e pela manutenção da igualdade de condições. Vemos, então, que a democracia é governo da incansável resistência e da reiterada reivindicação do espaço público.

Ainda que muito breves, concedamos que estas rápidas pinceladas sobre o *Contrato* nos permitam vislumbrar que, após quase quarenta anos da publicação de *O engano do povo inglês*, a pergunta levantada no final do artigo ainda parece apontar pela afirmativa: Rousseau continua a ser um autor cuja obra pulsa vida, fonte capaz de nos auxiliar a pensar nossa realidade histórica e, possivelmente, melhor compreender nossas encruzilhadas políticas e nossos impasses sociais. Ainda vale o diagnóstico de Salinas Fortes em seu artigo *Por que ler Rousseau, hoje*, escrito em 1980 para o jornal *O Estado de São Paulo*, quando aponta que os textos de Rousseau ainda estão “sendo redescobertos em nosso século, mas cuja riqueza está longe de ter sido esgotada”¹⁹. É neste mesmo espírito, presente em seu texto de

¹⁸ Segundo Salinas, “a conclusão a se tirar disso tudo, portanto, não é a recusa pura e simples e universal da representação. Ao contrário, em nossas sociedades, a representação é inevitável. O importante, porém, é percebê-la na sua natureza de mecanismo efetivo de captação da vontade coletiva, ou seja, da vontade de todos os cidadãos. E para que isso se verifique, é necessário que, de alguma forma, o cidadão se faça presente” (FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Democracia, liberdade e igualdade”, p. 34).

¹⁹ FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Por que ler Rousseau, hoje”, p. 11. Os estudos sobre a obra de Rousseau realizados nos últimos 30 anos demonstram que o vaticínio de Salinas estava correto. Sobre a recepção de Rousseau no Brasil, conferir o artigo “Brésil”, presente no *Dictionnaire de la réception de Jean-Jacques Rousseau*, de

Apresentação à edição traduzida das *Considerações sobre o governo da Polônia*, que Salinas pode rejeitar precipitadas afirmações que acusam os escritos rousseauianos de uma “anacrônica peça de museu bibliográfico”, pois, efetivamente, trata-se de uma filosofia política que toca no perene problema que engendra um “esquema monótono de uma tragédia nacional permanente”²⁰ – tragédias que descrevem nosso passado, mas também dizem respeito ao nosso tempo presente e futuro. Não seria demasiado afirmar que os frutos desta frequência de Salinas ao pensamento de Rousseau refletem-se em seus escritos, e talvez com maior vivacidade e força nos meados da década de 1980, no período em que se desdobram os debates pela Assembleia Constituinte. Propomos, nesta leitura, que é ali que podemos encontrar algumas das respostas sobre o legado de Salinas para pensarmos nossos impasses políticos.

Para justificar esta assertiva, basta recorrermos a um dos mais eloquentes exemplos de sua trajetória intelectual, que estabelece na filosofia brasileira um paradigma da ligação íntima entre a *ética* e a *filosofia*²¹, e entre a *história da filosofia* e o *filosofar político*. Seria muito oportuno recordarmos que, quase dez anos após o artigo publicado na *Discurso*, Salinas, enquanto escreve em *Retrato Calado* a brutal tortura que sofreu por agentes do governo militar durante o período de repressão, engaja-se profundamente nas discussões sobre o processo de redemocratização e escreve o texto *Democracia, liberdade e igualdade* para o livro *A constituinte em debate*, obra organizada em conjunto com o professor Milton Meira do Nascimento e que abriga diversas intervenções de intelectuais das mais variadas áreas. Neste momento, refletindo acerca do destino da Constituinte de 1988 e das inscrições legislativas que seriam positivadas na Constituição, Salinas se vale de tópicos e conceitos rousseauianos para *pensar sobre os fundamentos da Nova República (que então se desenhavam)* e *sobre os rumos da democracia no país*. A pergunta central que guia o texto é de uma indiscutível atualidade, sendo expressa nos seguintes termos: “como é que se coloca, no Brasil, o problema das condições de possibilidade de uma democracia efetiva?”²². Este texto de intervenção, traço fundamental que caracteriza o trabalho de um pensador da filosofia política, enxerga como uma das maiores dificuldades a ser enfrentada pelos brasileiros a compreensão e envergadura das palavras *soberania do povo, liberdade e igualdade*, “verdadeiras palavras-armadilha” que, utilizadas ideologicamente, são “[capazes de nos impedir] de pensar as exigências inscritas na necessária transformação do presente e nos condenam à

Thomaz Kawauche, que também realiza e atualiza um levantamento bibliográfico sobre os estudos rousseauianos no país, disponível em <https://giprousseau.blogspot.fr/p/bibliografia-sobre-rousseau.html>.

²⁰ FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Apresentação”. In: *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, de Jean-Jacques Rousseau, p. 16.

²¹ Cf. PRADO JR., Bento. “Luiz Roberto Salinas Fortes (1937-1987)”. In: *Revista Discurso*, n.º 17, pp. 7-9, 1988.

²² FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Democracia, liberdade e igualdade”, p. 38.

monótona repetição dele”²³. Mas como, então, fugir do risco de cairmos neste processo de *fetichismo* – para ficarmos com termos empregados por Salinas Fortes –, e qual o papel de um pensador político nestes períodos cruciais?

Eis que somos conduzidos ao papel do escritor político, que se serve da filosofia para *resistir e intervir*. Nos parece que, na obra de Salinas²⁴, esta escrita se desdobra em três planos que se complementam. O primeiro, com influência mais direta de Rousseau, é o da escrita como *quiasma* capaz de preencher o espaço entre a *teoria* e a *ação possível*: trata-se do escritor capaz de formar uma reflexão política que alia a trama dos conceitos filosóficos à crítica de seu tempo presente²⁵.

O segundo, conforme lemos no *Retrato Calado*, é o da escrita como *luta e resposta*, ato que visa, pela palavra que fora anteriormente calada, utilizar o papel como verdadeira forma de *combate*. Um belo trecho do *Retrato Calado* pinta uma comovente imagem a este respeito:

No entanto, eles quase tinham conseguido me quebrar, restando-me agora, como único recurso, como único antídoto e contraveneno, a metralhadora de escrever, o alinhamento das palavras, o arado sobre a folha branca, a inscrição como resposta. É aqui, neste exato momento, que se trava a luta. Cada traço inscrito é um tiro, é um golpe, *il n’y a de bombe que le livre*, cada linha é lança, gume, faca que penetra na carne dura do inimigo vário.²⁶

E, finalmente, o papel da escrita como *intervenção intelectual nos debates públicos*, formando um ambiente no qual se constitua um *discurso político* com voz própria, capaz de desmanchar a máscara ideológica que recai sobre as noções que gravitam em torno do conceito de *democracia*. Nestes momentos, a Filosofia sobreviria com toda sua força e vigor, constituindo-se como um verdadeiro farol capaz de arrancar o véu da ideologia: afinal, como afirma Salinas, uma das maiores contribuições da filosofia “seria justamente a de

²³ FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Democracia, liberdade e igualdade”, p. 28.

²⁴ O exemplo de Salinas é paradigmático por nos instigar a pensar a relação do pensamento filosófico com as vicissitudes de nosso próprio tempo; sua obra nos ensina, enfim, algumas das muitas possibilidades de realização da resistência e da intervenção aliada ao fazer literário, político, filosófico.

²⁵ Marilena de Souza Chauí descreve as intenções e interpretações de Salinas: “o livro político é aquele escrito quando tudo parece exigir silêncio. Mas, porque escrito quando a linguagem, e a escrita em particular, tornou-se inútil ou serva do poder vigente, o livro ganha uma significação nova que só é possível desvendar graças à crítica da cultura que o fez nascer” (CHAUI, Marilena de Souza. “Prefácio”. In: *Rousseau: Da teoria à prática*, p. 15).

²⁶ Marilena de Souza Chauí descreve as intenções e interpretações de Salinas: “o livro político é aquele escrito quando tudo parece exigir silêncio. Mas, porque escrito quando a linguagem, e a escrita em particular, tornou-se inútil ou serva do poder vigente, o livro ganha uma significação nova que só é possível desvendar graças à crítica da cultura que o fez nascer” (CHAUI, Marilena de Souza. “Prefácio”. In: *Rousseau: Da teoria à prática*, p. 15).

tentar elucidar a lógica que comanda as ocultações e os desvelamentos próprios às tentativas de compreensão da realidade presente”²⁷. É no interior deste binômio *ocultação* e *elucidação* que marca os jogos de poder em torno da gênese de um processo legislativo que cabe retomarmos sua seguinte indagação:

Sob que condições estaremos de fato concebendo, e, por conseguinte, edificando uma ordem efetivamente nova ou, então, em sentido contrário, até que ponto as categorias de que nos utilizamos não estarão contribuindo para ocultar as reais condições do problema?²⁸

O problema das categorias é, então, um problema dos usos da linguagem e dos usos dos conceitos. Salinas preocupava-se, efetivamente, que o discurso político formado em torno da representação e da Constituinte estaria operando no campo da *técnica*, conduzida por uma política de outrora, com um emprego do discurso utilizado para evitar uma efetiva participação popular neste processo constitutivo e capaz de esconder o real âmago da questão sobre a democracia²⁹. Neste ponto, o texto dá um passo além ao opor a *plena cidadania*, composta por mecanismos de participação popular que extravasassem a arena institucional da política em direção a uma efetiva existência política das camadas marginalizadas³⁰ – e, assim, reivindicava a presença do povo na elaboração de suas leis fundamentais –, ao *arremedo de democracia*, proposto por aqueles que, mediante um simulacro democrático cuja pantomima seria interpretada pela ideia de representação política, manteriam intocadas suas esferas de *poder*. Em outras palavras, haveria efetivamente um *fetichismo da representação*³¹ como forma de encobrir as verdadeiras relações de poder que se preservariam e, sobretudo, como forma de impedir uma plena participação democrática da sociedade³².

²⁷ FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Democracia, liberdade e igualdade”, p. 28.

²⁸ *Id.*, *ibid.*

²⁹ Nos termos de Salinas, “caberia indagar se esse fetichismo da representação não estaria, na realidade, escamoteando a verdadeira questão da democracia, na medida em que reduziria a termos de pura técnica política um problema muito mais amplo, que diz respeito à substância mesma e ao sentido último da vida política democrática” (FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Democracia, liberdade e igualdade”, p. 30).

³⁰ Salinas era plenamente consciente que a mudança social e política do país passaria, necessariamente, pela inclusão das classes marginalizadas na esfera política: “Só haverá plena cidadania no Brasil, nos termos em que aqui tentamos pensar a ideia, caso as amplas camadas marginalizadas tenham condições de aceder ao nível de existência política” (FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Democracia, liberdade e igualdade”, p. 38).

³¹ O termo aparece algumas vezes no texto *Democracia, liberdade e igualdade*. Uma primeira versão deste texto, e que destaca o termo em questão, havia sido publicada em 1986, no suplemento cultural *Folhetim*. Cf. FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Cidadania e fetichismo da representação”. In: *Folha de São Paulo*, Caderno Folhetim (Domingo, dia 1 de junho de 1986), pp. 10-12.

³² Sobre este ponto, Salinas argumentava que não bastaria somente superar a ditadura e todo o rastro de autoritarismo que ela arrastaria consigo, mas, sobretudo, realizar uma ampla “reinvenção cotidiana”, uma experiência política de ampla participação popular aliada a um profundo debate sobre nossas leis

E, desta feita, todo o arsenal rousseauiano é posto a serviço deste desnude: aqui, novamente Rousseau surge como um valioso recurso filosófico para permitir não somente uma leitura da realidade histórica, mas para fornecer reflexões que a permitam efetivamente *transformá-la por meio da escrita política*. Para recorrermos a uma imagem utilizada por Salinas para descrever as incursões de Rousseau no *mundo das circunstâncias e da realidade*, nosso pensador brasileiro pôde se valer da obra rousseauiana como um guia que o permitisse transitar entre “mundo inteligível das essências universais da vida política”³³, propiciado sobretudo pelas *noções abstratas do direito político* desenvolvidas no *Contrato Social*, e o plano da *prática e da intervenção política*, representada, neste momento, pela formação da Constituinte brasileira. As dificuldades que envolvem pensar a soberania, a representação, a democracia, conforme os termos formulados por Rousseau, adquirem todo seu relevo. Não é sem motivo, portanto, o arrepio que o pensamento rousseauiano pode ocasionar, como bem nota Salinas:

Começo pela constatação de que há um verdadeiro espectro povoando os pesadelos atuais do pensamento liberal brasileiro. Refiro-me à questão da chamada ‘democracia direta’, que é vista como uma espécie de ‘populismo’ demagógico, do qual Rousseau seria o principal profeta.³⁴

Recuperar as linhas de força que compõem os diagnósticos de *Democracia, liberdade e igualdade* apresenta-se como uma instigante e necessária tarefa se tivermos em mente os acontecimentos que se sucedem nas horas mais recentes de nossa história, contexto em que se aprofundam cada vez mais nossos impasses: no cenário em que desdobramentos efetivamente democráticos se encontram distantes, e, ainda que tenhamos em vistas todas as insuficiências que envolvem a representatividade, em época em que a própria noção de representação política se encontra diante de algumas de suas mais embaraçosas encruzilhadas, como retomar um projeto de cidadania plena? Quais são as condições de possibilidade para criarmos nosso próprio modelo de democracia efetiva? Não são, afinal, exatamente esses instantes de crises e desilusões que franqueiam as ocasiões propícias para lutarmos por uma mudança radical do que entendemos pelo próprio conceito de democracia e de prática democrática, esta forma de governo que exige incansáveis lutas para se manter? Salinas Fortes nos sugere a apropriação e a reformulação de noções utilizadas por correntes por vezes divergentes, propondo um processo de reorganização

fundamentais: “[não basta a] remoção do famigerado entulho autoritário, mas a liberação dos espíritos diante dos esquemas ideológicos, que ainda prevalecem e nos impedem de vislumbrar a simples perspectiva de uma transformação em profundidade (...)” (FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Democracia, liberdade e igualdade”, p. 40).

³³ FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Apresentação”. In: *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, de Jean-Jacques Rousseau, p. 9.

³⁴ FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Democracia, liberdade e igualdade”, p. 30.

das questões que permita reposicionar os termos do debate, isto é, nos aponta uma via possível para, através da filosofia e da escrita, *relocarmos as condições do problema considerado*. Seus textos nos fornecem não somente uma demonstração deste empenho, de sua trajetória e de seu rigor conceitual, e não apenas apontam para nossos limites e aporias políticas, deixando caminhos a ainda serem explorados: sua obra é o testemunho de uma *postura intelectual*. Sugerida e iniciada por Salinas Fortes, é essa a difícil vereda a ser incessantemente encarnada pela escrita política.

FROM THE MISTAKE OF THE PEOPLE OF ENGLAND TO THE FETISHISM OF REPRESENTATION: LUIZ ROBERTO SALINAS FORTES, POLITICAL WRITER

Abstract: This paper aims to analyze Salinas Fortes philosophical formation under the following perspective: by recovering his studies on Rousseau's works, we'll seek to examine how his history of philosophy background has provided him intellectual tools in a way that, in his last years, he was able to constitute a political and intervention style of writing – intellectual work in which the central question is the notion of democracy. In this sense, during the 1980's a collection of writings called "A Constituinte em Debate" was organized by Salinas Fortes, a crucial book in which he writes a fundamental text comprehending the stalemates that surrounded the period of the Constituent in Brazil. In this article, Salinas Fortes is concerned with political issues that were deviating the Constituent process of its democratizing purposes. In a few words, the question was how to bring to reality an effective democracy in Brazil, bearing in mind the goosebumps the notion of "direct democracy" caused among those who Salinas Fortes called "liberals". If notions such as "sovereignty", "equality", "power of the people" and, most of all, the issues concerning the uses of the "representative democracy" concept, did not observe an ample public debate and a more extensive participation of the people in the constitutional rules, those same concepts could be used in an ideological way that would just conceal the real problems surrounding this period of transition in Brazilian history. According to Salinas Fortes, failing in establishing this public debate would represent to accept a "democracy ersatz": thus, the crucial role of the political writer and the public intellectual. In this context, an essential question is raised, a matter that is still waiting for an answer: how to turn into reality, in Brazil, this comprehensive project of citizenship?

Key-words: Luiz Roberto Salinas Fortes – history of philosophy – politics – Rousseau – Brazil – Constitution.

Referências Bibliográficas

AARÃO REIS, Daniel. *Modernização, ditadura e democracia. 1964-2010*. Volume 5. Coord. Daniel Aarão Reis. Coleção História do Brasil Nação: 1808-2010. Direção Lilia Moritz Schwarcz. São Paulo: Objetiva, 2014.

BERNARDI, Bruno. *La démocratie*. Coll. GF Corpus. Paris: Flammarion, 2012.

CHAUÍ, Marilena de Souza. "Prefácio". In: *Rousseau: Da teoria à prática*. Ensaios, 21. São Paulo: Ática, 1976.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Apresentação”. In: *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*, de Jean-Jacques Rousseau. Tradução, apresentação e notas de Luiz Roberto Salinas Fortes. Col. Elogio da Filosofia. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. “Cidadania e fetichismo da representação”. In: *Folha de São Paulo*, Caderno Folhetim (Domingo, dia 1 de junho de 1986), pp. 10-12.

_____. “Democracia, liberdade e igualdade”. In: *A constituinte em debate*. Org. Luiz Roberto Salinas Fortes e Milton Meira do Nascimento. São Paulo: Sofia Editora, 1987.

_____. “O engano do povo inglês”. In: *Revista Discurso*, n. 8, pp. 117-136, 1978.

_____. *O Iluminismo e os reis filósofos*. Col. Tudo é História, n.º 22, 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. “Por que ler Rousseau, hoje”. In: *O Estado de São Paulo*, Caderno Cultura, 14 de dezembro de 1980, Número 27, pp. 11-13

_____. *Retrato Calado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.

KAWAUCHE, Thomaz. “Brésil [Verbete sobre a recepção de Rousseau no Brasil]”. In: *Dictionnaire de la réception de Jean-Jacques Rousseau*. Éd. T. L'Aminot e Y. Vargas. 1. Éd. Paris: CNRS, 2011.

_____. *Rousseau no Brasil: levantamento bibliográfico*. Disponível em: <https://giprousseau.blogspot.fr/p/bibliografia-sobre-rousseau.html>.

NASCIMENTO, Milton Meira. “Entre a escala e o programa”. In: *Discurso*, n.º 17 (1988), pp. 119-129.

PRADO JR., Bento. “Luiz Roberto Salinas Fortes (1937-1987)”. In: *Revista Discurso*, n.º 17, pp. 7-9, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. « Du Contrat Social » e « Discours sur l'économie politique ». In : *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. T. III, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

SCHWARCZ, Lilia M.; STARLING, Heloisa M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

POLÍTICA E RESISTÊNCIA EM ESPINOSA¹

Victor Fiori Augusto²

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir sobre o papel que o conceito de resistência desempenha na filosofia política de Espinosa. Diferentemente da tradição constitucionalista que concebe o direito de resistência como evento de exceção que visa o reestabelecimento da ordem jurídica, Espinosa nos ajuda a pensar a resistência como algo constantemente presente na vida política, como uma potência de afirmação da vida contra a opressão.

Palavras-chave: Espinosa – política – multidão – resistência

Introdução

O substantivo “resistência” (em latim, *resistentia*) e o verbo “resistir” (do latim *resistere*) são termos cuja ocorrência é bastante rara na obra espinosana. Ainda que tais termos apareçam frequentemente na segunda parte dos *Princípios da filosofia cartesiana* (PFC), trata-se ali de uma exposição da física de Descartes, e o uso que Espinosa faz do conceito de resistência nesse contexto parece dizer respeito mais propriamente ao cartesianismo do que ao pensamento de Espinosa. Por exemplo, lemos na segunda parte dos PFC que

(...) os corpos resistem aos outros corpos só por seu repouso e (...) nada mais percebemos na dureza, como indicam os sentidos, senão que as partes dos corpos duros *resistem* ao movimento de nossas mãos.³

Nos demais textos que escreveu, Espinosa utiliza os termos “resistência” ou “resistir” apenas seis vezes, sendo que quatro dessas ocorrências aparecem na *Carta 6* da correspondência espinosana, onde o filósofo dá seu parecer a respeito do livro *Sobre o nitro* de Robert Boyle, tecendo alguns comentários sobre o salitre, a fluidez e a solidez. No capítulo 6 do *Tratado Teológico-político* (TTP), o termo aparece numa problemática citação das *Antiguidades* do historiador Flavio Josefo acerca da fé nos milagres. A citação é problemática porque a tradução latina transcrita por Espinosa, realizada por Rufino de Aquileia, parece

¹ O presente texto é uma versão ligeiramente modificada de uma comunicação apresentada na II Jornada de Ética e Filosofia Política, evento realizado no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) nos dias 25 e 26 de agosto de 2016.

² Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Bolsista do CNPq. Orientador: Luís César Guimarães Oliva. E-mail: vicfiori@gmail.com.

³ ESPINOSA, B. *Princípios da filosofia cartesiana*, Parte II, Proposição 37, escólio (grifo nosso).

não fazer sentido e corrompe o original grego escrito por Josefo.⁴ De qualquer forma, trata-se de uma citação e não de um texto propriamente espinosano. Já a *Ética*, obra maior de Espinosa, registra apenas uma vez o emprego do verbo “resistir”. Trata-se do escólio da proposição 46 da *Ética* IV, onde a reflexão ética do autor reforça a ideia de que é mais útil vencer o ódio pelo amor do que rebatê-lo por meio do mesmo ódio.

Quem quer vingar as injúrias com Ódio recíproco, decerto vive miseravelmente. Mas quem, ao contrário, empenha-se em derrotar o Ódio pelo Amor, certamente combate alegre e com segurança, *resiste* com igual facilidade a muitos homens e a um só, e de jeito nenhum precisa do auxílio da fortuna. Já aqueles que ele vence, rendem-se alegres, e decerto não pela falta, mas pelo crescimento das forças. (*Ética* IV, Proposição 46, escólio)

Essas considerações iniciais permitem notar que o termo “resistência” praticamente não consta do vocabulário diretamente político de Espinosa, isto é, as palavras “resistência” e “resistir” praticamente não aparecem nos tratados *Teológico-político* e *Político*. Certamente, seria absurdo afirmar que física e ética são campos estranhos à política no pensamento espinosano, bem como seria inadequado julgar a importância de um conceito numa obra apenas pelo número de vezes que nela figura a palavra que costuma representar esse conceito. Deixando de lado essas questões, que certamente exigem um trabalho mais cuidadoso do que o aqui proposto, o presente texto tem a intenção de mostrar que a ideia de resistência é central para a filosofia política de Espinosa, e sua compreensão pode ser de grande valia não só para entendermos o pensamento político do autor, mas também para, a partir dele, refletirmos sobre o nosso tempo e os problemas que ele nos coloca. Quando atentamos ao conceito e não à palavra, vemos que a ideia de resistência em Espinosa diz respeito à própria vida humana e é pensada como fundamento e parte constituinte da vida política, não sendo assim concebida negativamente como dispositivo extraordinário e meramente reativo que visa reestabelecer uma ordem jurídica violada, concepção esta que costuma ser associada ao direito de resistência.

1. Resistência: *conatus*, direito natural e vida em comum

Contrariamente à tradição filosófica e teológica dominante em seu tempo, que, grosso modo, defendia a transcendência ou separação entre Deus e o mundo e que

⁴ A tradução portuguesa do *Tratado Teológico-político*, realizada por Diogo Pires Aurélio, deixa de lado o aspecto problemático da citação de Josefo e não traduz o trecho “*olim et antiquitus a resistentibus*”. Já Samuel Shirley, ao traduzir o *TTP* para o inglês, recorre ao texto grego de Josefo a fim de dar sentido ao trecho. Cf. ESPINOSA, B. *Complete Works*, p. 456, nota 1.

apregoava que o ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, tem o poder de se autodeterminar de acordo com o livre arbítrio da vontade, Espinosa concebeu uma filosofia radicalmente imanente, na qual Deus e a Natureza são uma só e a mesma coisa, e na qual os seres humanos, sem gozar de estatuto ontológico privilegiado, são uma parte da natureza tal como as demais coisas existentes.

Para Espinosa, a essência atual do ser humano, bem como a de todo ser vivo, é o *conatus*. Espinosa entende por *conatus* o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser ou por conservar a própria existência. Esse esforço ou *conatus*, quando referido simultaneamente à mente humana e ao corpo humano, chama-se apetite, o qual designa portanto a própria essência humana⁵, visto que somos seres constituídos de mente e de corpo (sendo o corpo humano objeto da ideia que constitui a mente humana)⁶. Quando se considera que temos consciência desse apetite ou desse esforço mental e corporal por conservar a existência, ele é chamado de desejo. Somos seres desejan-tes que se esforçam por continuar existindo e que têm consciência desse esforço, pelo qual buscamos aquilo que parece propício para nossa conservação e temos aversão às coisas que nos parecem prejudiciais ou destrutivas, ainda que frequentemente nos enganemos quanto à verdadeira utilidade ou nocividade das coisas conforme nos afetam.

Sendo o *conatus*, o apetite ou o desejo a própria essência de cada ser humano, podemos afirmar que a vida humana, tal como concebida por Espinosa, envolve a ideia de resistência: pelo esforço que constitui nossa essência, resistimos àquilo que julgamos ser-nos danoso, resistimos àquilo que nos impede de desfrutar de algo que consideramos favorecer nossa existência – “existir é resistir”, para empregar a fórmula utilizada por Ana Luiza Stern em seu trabalho sobre os conceitos de resistência e obediência política em Espinosa⁷. Conforme observa a autora, a resistência que nossa existência envolve de acordo com Espinosa não é simplesmente reativa ou posterior às ameaças externas (como se delas dependesse para se efetuar), mas é afirmativa e produtiva: da determinação concreta de nosso esforço por existir, segue-se não apenas a oposição ao que nos parece pernicioso, mas também a busca pelo útil, pelo que parece convir à própria conservação⁸, e é por esse motivo que buscamos a vida em comum, com outras pessoas.

Para explicar esse ponto, cabe notar que no segundo capítulo de seu *Tratado político* (TP), Espinosa demonstra que direito e potência são a mesma coisa, já que o direito se

⁵ Cf. ESPINOSA, B. *Ética* III, Proposição 6; Proposição 7 e Proposição 9, escólio.

⁶ Cf. ESPINOSA, B. *Ética* II, Proposição 13.

⁷ STERN, *Resistir é obedecer? Resistência e obediência política na filosofia de Baruch Spinoza*, p. 34.

⁸ Depois de afirmar que o apetite (i.e., o esforço por perseverar no ser referido simultaneamente à mente e ao corpo humano) é a própria essência humana, Espinosa acrescenta que, da própria natureza do ser humano assim entendida, “necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo (*agendum*)” (ESPINOSA, B. *Ética* III, Proposição 9, escólio).

estende exatamente até onde vai a potência⁹. Em relação ao ser humano, o direito que cada indivíduo tem por natureza equivale ao seu *conatus*, à sua potência de agir e de fazer o que julgar necessário para se conservar. Sendo apenas uma pequena parte da potência infinita da natureza, a potência de cada indivíduo humano, pela qual se esforça por perseverar na existência, é infinitamente superada pela potência das outras coisas existentes¹⁰, donde o direito ou a potência de resistir de cada pessoa considerada isoladamente ser quase nulo frente à força das causas externas. A fim de melhor assegurar sua continuação na existência, as pessoas se põem de acordo, juntam forças e dão origem a um corpo coletivo cujos direitos e potências são comuns, sendo a vida em sociedade uma forma de resistência, uma estratégia do *conatus* para assegurar a vida. Conforme aponta Francisco de Guimaraens,

(...) a constituição do corpo social em si mesma já é um ato de resistência. Se individualmente pouco podemos para afirmar a vida, ao criarmos um corpo coletivo, estabelecemos melhores condições para perseverar na existência. Ou seja, a fundação da Cidade é já um ato de resistência positiva às vicissitudes postas pela Natureza ou por outros seres humanos, o que termina por expandir a própria potência individual.¹¹

2. Política e resistência

Esse corpo coletivo, constituído pelos corpos singulares que o compõem, é aquilo que Espinosa chama de multidão, e sua origem é justamente o desejo dos indivíduos de assegurar melhores condições para existir, o que se dá através da criação de direitos comuns. Cabe à multidão decidir se a administração dos assuntos comuns (como “estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc”¹²) caberá a um conselho composto por pessoas eleitas, caso em que se institui uma aristocracia, ou se a incumbência da coisa pública estará nas mãos de uma só pessoa, sendo assim instituída uma monarquia. Já a democracia se dá quando as decisões sobre os assuntos comuns pertencem a um conselho composto pela própria multidão comum, não havendo assim separação entre governantes e governados.

Independentemente da forma escolhida pela multidão para a administração da coisa pública, é certo que quanto mais ficar evidente que os governantes agem contra o direito, contra a vida ou contra o desejo dos súditos, tanto mais serão objeto de sua indignação¹³, já

⁹ Cf. ESPINOSA, B. *Tratado político*, capítulo 2, art. 1-8.

¹⁰ ESPINOSA, B. *Ética* IV, Proposição 3; *Tratado político*, capítulo 2, art. 15.

¹¹ GUIMARAENS, “Direito de resistência e a receptividade de doutrinas jurídicas”, p. 174.

¹² ESPINOSA, B. *Tratado político*, capítulo 2, art. 17.

¹³ Cf. ESPINOSA, B. *Tratado político*, capítulo 3, art. 9. Na *Ética*, Espinosa define o afeto de indignação como “o Ódio a alguém que fez mal a outro” (*Ética* III, *Definições dos afetos*, definição XX). Uma leitura mais

que a composição da multidão visa justamente garantir melhores condições para que cada um persevere em seu ser. De acordo com o pensamento constitucionalista ocidental dominante, é no momento em que o poder constituído opera de forma tirânica ou contra o bem comum que entra em ação o direito de resistência, dispositivo reativo cujo propósito é reestabelecer a ordem jurídica transgredida. O direito de resistência aparece tradicionalmente como evento de exceção que se exerce no momento em que a tirania já se estabeleceu e que, apesar de comumente considerado progressista, tem paradoxalmente por objetivo a restauração da ordem.¹⁴

O problema trazido por essa concepção é que o direito de resistência só pode se efetivar tardiamente, precisamente quando a tirania já se instaurou e quando é muito mais difícil fazer frente a ela. Ter de esperar que os direitos sejam violados para que se possa exercer o direito de resistência significa torná-lo quase insignificante, pois sua efetivação *de direito* se daria apenas no momento em que ela é pouco provável *de fato*.¹⁵

A maneira como Espinosa pensa a resistência no interior de sua filosofia política é outra. Concebendo a resistência de maneira positiva, ele a entende como algo constantemente presente na vida política, que pode se expressar adequadamente na existência de contrapoderes ou potências institucionais que coagem os governantes a agir de acordo com o desejo comum da multidão. Pouco importa se as pessoas que cuidam da coisa pública são bem ou mal intencionadas – sendo o livre-arbítrio uma ilusão ou um preconceito, depender da boa vontade dos que governam é colocar a salvação comum em bases pouco sólidas –, pois cabe à estrutura política, e não às virtudes privadas, garantir que o desejo comum da multidão não será desconsiderado nas decisões que dizem respeito à própria vida das pessoas que compõem a multidão.¹⁶

De acordo com Espinosa, para que a resistência se efetive, colocando limites à ação das pessoas que cuidam da coisa pública, não basta que o abuso de poder seja contido pelo aparato do Estado (pois, como nos ensina a experiência, os que estão à frente do Estado frequentemente utilizam o aparelho estatal em favor próprio...), mas é preciso também que as cidadãs e os cidadãos disponham de instrumentos de resistência e controle sobre a ação dos governantes. Ao falar da monarquia no *TP*, Espinosa nos mostra que uma das maneiras mais eficazes de evitar que o monarca governe contra a multidão é fazer com que o povo constitua a milícia armada da cidade, pois o povo em armas, sendo uma ameaça constante ao poder régio, faz com que o rei tenha medo de praticar atos contrários ao bem comum.¹⁷

aprofundada da indignação na política espinosana pode ser vista em BRAGA, *Espinosa e o direito crítico: aproximações*.

¹⁴ GUIMARAENS, “Direito de resistência e a receptividade de doutrinas jurídicas”, p. 170-171.

¹⁵ GUIMARAENS, “Direito de resistência e a receptividade de doutrinas jurídicas”, p. 171.

¹⁶ ESPINOSA, B. *Tratado político*, capítulos 1, art. 6.

¹⁷ ESPINOSA, B. *Tratado político*, capítulos 6 e 7.

3. Conclusão

Certamente, não se trata de defender aqui que a mera distribuição de armas para a população evitaria os abusos do poder constituído. Isso seria uma leitura simplista da filosofia política de Espinosa. O que queremos enfatizar é que o exemplo espinosano do povo em armas permite observar que a multidão pode exercer um controle efetivo e constante sobre o governo quando sua potência de resistir encontra meios políticos adequados (institucionais) de se expressar. Se a situação atual da política brasileira, com o golpe de Estado levado a cabo em 2016, parece exigir que se recorra à ideia tradicional do direito de resistência, segundo a qual é preciso fazer frente aos usurpadores do poder a fim de se reestabelecer a ordem anteriormente vigente, a filosofia política espinosana nos ajuda a compreender a importância da instituição da resistência na normalidade de nossa vida política, garantindo assim que o desejo da multidão não seja contrariado pelos que têm a incumbência de administrar os assuntos comuns, e garantindo também que a resistência não seja considerada um direito apenas quando dificilmente é possível exercê-la.

POLITICS AND RESISTANCE IN SPINOZA

Abstract: This article aims to reflect on the role played by the concept of resistance in Spinoza's political philosophy. Unlike the constitutionalist tradition that regards the right of resistance as an exceptional event whose objective is to reestablish the juridical order, Spinoza help us to think of resistance as something constantly present in political life, as a potency of affirmation of life against oppression.

Keywords: Spinoza – politics – multitude – resistance.

Referências Bibliográficas

BRAGA, Luiz Carlos Montans. “Espinosa e o direito crítico: aproximações”. In: *Spinoza e as Américas*. GRASSET, Baptiste N. A.; FRAGOSO, Emanuel A. da. R.; ITOKAZU, Ericka M.; GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício (Org.). Volume 1. 1ª edição. Rio de Janeiro/Fortaleza: Ed. UECE, 2014, p. 243-253.

ESPINOSA, Bento de. *Correspondencia*. Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

_____. *Complete Works*. Translated by Samuel Shirley and others; edited, with introduction and notes, by Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 2002.

_____. *Tratado Teológico-político*. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Ética*. Edição bilíngue. Tradução e notas: Grupos de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chaui. São Paulo: Edusp, 2015.

_____. *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução: Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

GUIMARAENS, Francisco de. “Direito de resistência e a receptividade de doutrinas jurídicas”. In: *Direito, Estado e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 30, p. 167-176, jan/jun 2007.

GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. “Spinoza e o direito de resistência”. In: *Seqüência*, Florianópolis, n. 69, p. 183-214, dez. 2014.

STERN, Ana Luiza Saramago. *Resistir é obedecer? Resistência e obediência política na filosofia de Baruch Spinoza*. Dissertação (mestrado). Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Direito, 2008.

DESOBEDIÊNCIA CIVIL E DIREITO DE RESISTÊNCIA POLÍTICA¹

Alberto Ribeiro G. de Barros²

Resumo: Na segunda metade do século XVI, em razão do aumento das perseguições aos protestantes por parte de governos católicos, a questão da desobediência civil e da resistência política ocupou um lugar de destaque no debate jurídico, teológico e político europeu. As discussões sobre a justificativa, os agentes e os meios lícitos de resistência à autoridade civil estabelecida continuaram acirradas na primeira metade do século XVII, em particular no decorrer das guerras civis ocorridas na Inglaterra. O objetivo deste texto é mostrar o surgimento e o fundamento dos argumentos em favor da desobediência civil e do direito de resistência política, no interior do pensamento reformado, que foram posteriormente utilizados durante as revoluções americana e francesa no século XVIII.

Palavras chave: desobediência civil – direito de resistência – governo – rebelião.

O reformador Martinho Lutero, em seus primeiros escritos, defendeu o absoluto dever de obediência dos súditos ao magistrado civil. Seu principal argumento de fundamento bíblico era de que, tendo sido estabelecida e ordenada por Deus, a autoridade civil representava a vontade divina, que não podia ser desrespeitada pelos súditos.³ Na verdade, depois de sua excomunhão pelo papa Leão X, em 1521, ele percebeu que sua liberdade e sua própria sobrevivência dependiam da proteção de alguns príncipes germânicos. Para impulsionar e consolidar sua proposta de reforma religiosa, ele entendeu que precisava da cooperação desses príncipes, recompensada muitas vezes com a admissão da necessária submissão dos súditos.

Em *Sobre a autoridade secular* (1523), uma resposta de Lutero ao edito do duque da Saxônia que havia proibido a circulação de sua tradução do Novo Testamento, é discutida a questão dos limites da obediência dos súditos.⁴ A primeira parte do texto abordava a origem da autoridade civil. Segundo Lutero, ao lado do governo espiritual, responsável pela condução dos homens à vida eterna, Deus havia estabelecido o governo civil, responsável por manter a ordem pública, impedir os delitos, reprimir os maus, proteger os justos,

¹ Este artigo reproduz partes da seção 3 do capítulo 1 de minha tese de livre-docência, *Republicanism Inglês: a liberdade em John Milton, Marchamont Nedham e James Harrington*, apresentada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, publicada em 2015 com o título *Republicanism Inglês: uma teoria da liberdade (Discurso-FAPESP)*.

² Professor Doutor do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

³ Romanos 13, 1-2; 1 Pedro 2, 13-14.

⁴ LUTERO, M. *Sobre a autoridade secular*. In: Lutero e Calvino. *Sobre a Autoridade Secular*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.4-76.

assegurar a obediência às leis civis e punir os seus transgressores. Para cumprir com esta missão, o governante dispunha da força da espada, que devia ser utilizada para reger a vida dos incrédulos e infiéis, que se entregariam às suas paixões desenfreadas se não houvesse este freio. Já para os cristãos, guiados pela fé na graça redentora de Cristo, não seria necessário o uso da espada, uma vez que o Espírito Santo os ensinava a agir de maneira correta e justa.⁵ Mas eles deviam também submeter-se inteiramente à autoridade civil, conforme os preceitos evangélicos, porque sua atitude de obediência irrestrita serviria de exemplo para os infiéis, mostrando como os súditos deviam se comportar diante das autoridades instituídas por Deus.⁶

Depois de tratar dos fundamentos da autoridade civil, a questão discutida era a de sua extensão, ou seja, “até onde pode estender seu braço sem ultrapassar seus limites e invadir o governo e o reino de Deus”.⁷ Para Lutero, a proibição da circulação de suas traduções do Novo Testamento representava um claro exemplo da interferência indevida da autoridade civil. Na sua avaliação, o duque da Saxônia não tinha competência e tampouco conhecimento para determinar o que era adequado ou não em matéria de fé. Ao fazê-lo, ele havia extrapolado o seu campo de ação.⁸

Segundo Lutero, o governo civil devia cuidar apenas dos negócios que se referiam à vida material de seus súditos, não podendo interferir em assuntos concernentes à fé, que diziam respeito somente à consciência de cada indivíduo. Se um magistrado civil ultrapassasse os limites de sua competência, querendo por exemplo legislar sobre matéria religiosa, ele se tornava um tirano: “Ordene-me o que se enquadra nos limites de sua autoridade e obedecerei. Mas se ordenar-me acreditar, ou entregar meus livros, não obedecerei. Pois então o senhor torna-se um tirano e se excede, dando ordens num terreno no qual não tem direito ou poder”.⁹

O tirano era assim caracterizado como um governante que excedia os limites de seu poder, principalmente pela ingerência indevida no campo religioso, ao atuar numa esfera que não estava entre suas atribuições. Para Lutero, o verdadeiro cristão não devia aceitar esta intromissão, sob a alegação de que o magistrado civil não tinha autoridade sobre questões relativas à fé; e isto não devia ser considerado insubordinação, porque o cristão não tinha de obedecer ao magistrado que impusesse algo contrário à fé de seus súditos. O principal argumento em favor da desobediência nesses casos vinha do preceito evangélico (encontrado em Atos dos Apóstolos 5, 29) de que era preciso obedecer antes a Deus do que aos homens.¹⁰

⁵ Id., *ibid.*, p.15.

⁶ Id., *ibid.*, p.21.

⁷ Id., *ibid.*, p. 38.

⁸ Id., *ibid.*, p. 39.

⁹ Id., *ibid.*, p. 48.

¹⁰ Id., *ibid.*, p.49.

Mas a desobediência ao magistrado civil que impedisse seus súditos de vivenciar a verdadeira fé só poderia ser passiva, segundo Lutero, uma vez que o recurso à violência, mesmo contra um tirano, era veementemente condenado pelas Escrituras. A única atitude possível do cristão diante de uma ordem iníqua, contrária aos preceitos divinos, era a recusa de cumpri-la e a resignação diante das consequências dessa desobediência.¹¹

Em *Acerca da questão, se também militares ocupam uma função bem-aventurada* (1526), Lutero voltou a condenar a resistência por parte dos súditos, mesmo diante de um magistrado tirano. Contra uma tradição que admitia a licitude do tiranicídio¹², ele atribuía a sua defesa à ignorância dos pagãos que não conheceram a revelação divina. O principal argumento utilizado era o de que qualquer atitude contrária à passividade implicaria na usurpação de uma prerrogativa que pertencia somente a Deus: a punição aos maus governantes.¹³

O reformador João Calvino, no capítulo final da primeira edição da *Instituição da Religião Cristã* (1536), dedicado ao governo civil, defendeu a mesma necessidade de submissão absoluta à autoridade civil. Na tradição ortodoxa dos primeiros reformadores, ele ressaltava o dever de obediência às autoridades públicas, criadas e ordenadas por Deus para a boa ordenação do mundo, independentemente da conduta e do conteúdo de seus comandos; e alegava que, no caso de ordens iníquas ou ímpias, elas deveriam ser respondidas com orações, súplicas ou fuga, mas nunca por meio da resistência ativa.¹⁴

Calvino entendia que Igreja e Estado formavam uma unidade que expressavam a vontade soberana de Deus. Mas ele mantinha a distinção entre o governo espiritual, responsável pela salvação da alma, e o governo civil, responsável por estabelecer a justiça e manter a ordem pública. Ele sustentava que a existência do governo civil era justificada em razão da maldade inerente ao ser humano, fruto do pecado original. Instituído então pela divina providência, a missão do magistrado civil era conter os ímpios, impedir sacrilégios e blasfêmias, proteger e defender os verdadeiros cristãos, garantindo a paz e a justiça. Para isso dispunha da espada, instrumento que devia ser utilizado para perseguir e punir os que praticavam o mal.¹⁵

Os súditos, por sua vez, deviam se submeter totalmente ao governo civil e aceitar suas determinações, com a mesma reverência com que deviam se submeter aos preceitos divinos, uma vez que os magistrados civis detinham um mandato divino e eram legítimos

¹¹ Id., *ibid.*, p.49.

¹² CÍCERO, M. *Da re publica* II, 25; *De officiis* II, 23; Salisbury, J. *Polycraticus* I, VIII, 5 e 17-21; Aquino, T. *De Regno* I, 7.

¹³ LUTERO, M. “Acerca da questão, se também militares ocupam uma função bem-aventurada”. In: Lutero, M. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995, vol. VI.

¹⁴ CALVINO, J. “Sobre o governo civil”. In: Lutero e Calvino. *Sobre a Autoridade Secular*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 77-142.

¹⁵ Id., *ibid.*, p. 81.

representantes de Deus na terra.¹⁶ A desobediência e a resistência aos seus comandos, seja qual fosse o seu comportamento, significava desonrar e insultar o próprio Deus: “estamos sujeitos não apenas à autoridade daqueles príncipes que cumprem como deveriam suas obrigações para conosco, e de maneira íntegra, mas a todos eles, não importa como tenham chegado a seus cargos, ainda que a derradeira coisa que façam seja agir como verdadeiros príncipes”.¹⁷

Como para Lutero, a punição de magistrados tiranos era considerada uma prerrogativa divina, não cabendo aos súditos executá-la. Calvino ainda sustentava que o tirano podia ser às vezes um instrumento divino, uma vez que Deus era capaz de agir por meio das ações iníquas e cruéis de um tirano, para punir e corrigir um povo infiel. Por isso, confiantes na providência divina, os súditos deviam suportar toda e qualquer tirania, já que ela era muitas vezes um recurso de Deus para realizar seus justos propósitos. Desse modo, o tirano devia receber as mesmas honras e reverências concedidas ao mais excelente dos magistrados, porque ambos receberam a mesma aprovação divina: “tampouco devemos ter qualquer dúvida de que nos caiba reverenciar até mesmo o pior dos tiranos no ofício em que o Senhor julgou adequado colocá-lo”.¹⁸

Mas a partir da edição latina da *Instituição da religião cristã*, publicada em 1543, Calvino passou a fazer algumas concessões à desobediência dos súditos. Uma delas dizia respeito às ordens iníquas do governo que colocassem em risco a verdadeira religião.¹⁹ O argumento era de que, se toda autoridade havia sido instituída por Deus, cuja vontade era a única absoluta e incondicional, o seu exercício estava necessariamente condicionado aos objetivos estabelecidos por Deus. Assim, a obediência ao governo civil tinha um caráter condicional: se o magistrado supremo ordenasse algo contrário aos preceitos divinos, exercendo sua autoridade em oposição à vontade de Deus, o súdito estava liberado de sua absoluta obediência, uma vez que ele devia obedecer antes a Deus do que aos homens: “estamos submetidos àqueles que foram colocados sobre nós, mas apenas por Deus. Se eles nos ordenarem qualquer coisa contrária à vontade Dele, nada deve significar para nós. E nesse caso devemos ignorar toda essa dignidade que os magistrados possuem”.²⁰

No entanto, Calvino afastava qualquer possibilidade de resistência por parte dos súditos. Ela era de competência exclusiva dos magistrados legalmente instituídos pelo ordenamento jurídico, que receberam de Deus tal incumbência. Esses magistrados inferiores – como os éforos em Esparta, os tribunos do povo em Roma ou ainda os Estados Gerais na França – estavam licitamente autorizados a resistir ao magistrado

¹⁶ Id., *ibid.*, p. 121.

¹⁷ “Sobre o governo civil”, p.125.

¹⁸ Id., *Ibid.*, p.128.

¹⁹ Id., *Ibid.*, p.136.

²⁰ Id., *Ibid.*, p.137.

supremo que não se mostrasse digno de sua missão. Caso não o fizessem, eles negligenciavam seu dever; e, do mesmo modo que o magistrado supremo, eles ficavam sujeitos ao castigo divino.

Dever religioso de resistência política

Luteranos e calvinistas mantiveram inicialmente a aversão a toda forma de resistência por parte dos súditos, insistindo que era necessário obedecer às autoridades públicas estabelecidas, não apenas pelo medo da punição física, mas principalmente por dever de consciência, já que elas foram criadas e ordenadas por Deus e representavam a sua vontade. A única exceção admitida eram os comandos contrários aos preceitos divinos, com o mesmo argumento dos primeiros reformadores de que era preciso obedecer antes a Deus do que aos homens. Neste caso, as únicas atitudes possíveis eram a fuga, recusando-se a cumprir a ordem iníqua, ou o martírio, aceitando a punição pela desobediência. Em nenhuma circunstância era considerada lícita a insurreição ou o uso da violência contra o governo civil.²¹

Porém, com o aumento das perseguições aos protestantes por parte de governos católicos, alguns luteranos e calvinistas passaram a defender a possibilidade de certa resistência. Eles se baseavam numa ambiguidade dos textos de Lutero e de Calvino, nos quais era possível vislumbrar a defesa da resistência às ordens do magistrado civil. O primeiro argumento fundamentava-se num princípio do direito privado, consagrado no *Corpus Iuris Civilis*, segundo o qual, em certas circunstâncias, era lícito repelir com violência uma força injusta. Assim, se o magistrado procedesse fora de sua jurisdição ou injustamente pela força, causando um dano notório ou irreparável aos seus súditos, ele perdia a condição de magistrado, sendo despojado de sua autoridade pública, e passava a ser uma pessoa privada, infligidora de uma injúria e, portanto, sujeita ao revide.²²

Outro argumento utilizado sustentava-se no princípio de que estavam entre as autoridades instituídas por Deus todos os poderes jurisdicionais, inclusive dos magistrados inferiores, que tinham a função de auxiliar e de conter o magistrado supremo. Desse modo, se o magistrado supremo agisse de maneira iníqua ou injusta, os magistrados inferiores podiam se opor e, se necessário, resistir pela força da espada, que eles também possuíam. A obediência absoluta seria devida apenas às autoridades que cumprissem apropriadamente

²¹ Skinner descreve bem a difusão do luteranismo, em particular, seu impacto na Inglaterra, pela análise das ideias dos reformadores William Tyndale (1495-1536) e Robert Barnes (1495-1540), cujos textos - *A obediência do cristão* (1528) e *Constituições dos homens* (1530) - tratavam entre outras questões da obediência irrestrita devida às autoridades políticas instituídas. SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p. 347-388.

²² SHOENBERGER, C. G. "The Development of the Lutheran Theory of Resistance". In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 8, n. 1, 1977, p. 61-76; "Luther and the Justifiability of Resistance to Legitimate Authority". In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, n. 1, 1979, p. 3-20.

com suas funções, representassem de fato a vontade divina, e não aos magistrados negligentes, que desonrassem seu ofício.

A defesa da possibilidade de resistência ecoou de maneira mais intensa entre os exilados ingleses e escoceses que escreveram panfletos com o intuito de encorajar a rebelião contra os governos católicos da rainha inglesa Mary Tudor (1553-58), da regente escocesa Mary de Guise (1546-61) e da rainha escocesa Mary Stuart (1561-67).²³

John Ponet, refugiado em Frankfurt, propunha em *A Shorte Treatise of Politike Power* (1556) o levante popular e o tiranicídio como forma de restabelecer a verdadeira religião na Inglaterra. Apoiado em vários exemplos do Antigo Testamento, de precedentes eclesiásticos e da história inglesa, ele justificava a deposição e o assassinato de Mary Tudor, com o argumento de que era lícito resistir pela força a uma monarca que havia feito o uso indevido da violência contra seus súditos. Ponet lembrava que toda autoridade pública era instituída por Deus para o benefício do povo, detendo um poder delegado que podia ser revogado se houvesse abuso em seu uso. Como qualquer magistrado civil, a rainha inglesa não passava de uma executora da vontade divina e, por isso, não podia ordenar nada que fosse contrário às leis de Deus e da natureza. Como ela havia ultrapassado os limites de seu ofício, ao agir de maneira ímpia e iníqua, perseguindo seus súditos, ela havia se tornado uma tirana. Por isso, o povo não estava mais obrigado a lhe render obediência. Mais do que isso, pelos crimes que havia cometido, ela devia ser punida. Mas Ponet não especificava o agente com competência para puni-la, apesar de fazer diversas referências históricas às instituições criadas para prevenir a tirania e obrigar os governantes a cumprir com suas obrigações, como os éforos espartanos, os tribunos romanos, os membros da dieta imperial e os membros dos parlamentos inglês e francês.²⁴

Christopher Goodman e John Knox também defenderam em vários panfletos a rebelião contra a rainha inglesa e a regente escocesa. Ambos recorreram ao argumento misógino de que era contra as leis de Deus e da natureza as mulheres exercerem o poder, seja na família, seja na comunidade política, em razão de uma incapacidade congênita. Como esses governos femininos eram contrários às leis divinas e naturais, a resistência era não apenas lícita como também respeitava a vontade de Deus.²⁵

²³ Uma boa síntese das teorias desenvolvidas por esses exilados encontra-se em KINGDON, R. M. "Calvinism and resistance theory 1550-1580". In: BURNS, J.H. (ed.) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 193-218.

²⁴ PONET, J. *A Shorte Treatise of Politike Power* (1556), disponível em www.eebo.chadwyck.com. Para uma análise dos argumentos apresentados por Ponet, ver WOLLMAN, D. H. "The Biblical Justification for Resistance to Authority in Ponet's and Goodman's Polemics". In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 13, n. 4, 1982, p. 29-41.

²⁵ VAN DRUNEN, David. "The use of Natural Law in Early Calvinist Resistance Theory". In: *Journal of Law and Religion*, vol. 21, n. 1, 2005, p. 143-167.

Já no panfleto *How Superior Powers Oght to be Obeyd of their Subjects* (1558) Goodman denunciava a falsa doutrina de que não se podia desobedecer ao magistrado civil em hipótese alguma. Para isso, ele enfatizava a distinção entre o ofício e a pessoa que ocupava o ofício, insistindo que toda magistratura havia sido criada e ordenada por Deus para servi-lo. Dessa maneira, só podia ser considerado um verdadeiro magistrado aquele que respeitasse a vontade divina e cumprisse com os deveres de seu ofício. Se o magistrado supremo transgredisse ou excedesse sua autoridade de modo manifesto, ao ordenar algo contrário ao seu ofício ou à vontade divina, ele perdia a reverência e, conseqüentemente, a obediência dos súditos, que passavam a estar livres para se opor, até mesmo pela força, às suas ordens iníquas. O argumento principal era de que, se o magistrado deixasse de desempenhar os deveres de seu ofício, ele não podia mais ser considerado uma autoridade ordenada por Deus, tornando-o uma pessoa privada que podia ser julgada e punida pelos seus crimes.²⁶

Depois de seus ataques à ginocracia em *First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women* (1558), John Knox teve de apelar ao Parlamento escocês contra sua condenação por heresia pelos bispos católicos da Escócia.²⁷ Em seu panfleto *The Appellation to the Nobility and Estates* (1558) ele sustentava que os nobres escoceses também eram autoridades instituídas por Deus para a proteção do povo e que deviam, como magistrados inferiores, resistir à tirania da regente católica Mary de Guise, defender a verdadeira religião e proteger os súditos perseguidos por professar sua fé.²⁸ A defesa fundamentava-se na mesma distinção feita por Goodman entre a magistratura e a pessoa do magistrado: a obediência era devida apenas ao magistrado supremo que desempenhasse de maneira adequada o ofício para o qual fora ordenado; caso contrário, quando se mostrasse indigno de seu cargo, negligente para com seus deveres, os magistrados inferiores deveriam se opor às suas ordens ímpias e iníquas e exigir que ele cumprisse com suas obrigações. No caso dos nobres escoceses, dada sua condição de magistrados inferiores, em razão da tirania manifesta da regente católica, eles tinham um dever religioso de zelar pela verdadeira

²⁶ GOODMAN, C. *How Superior Powers Oght to be Obeyd of their Subjects* (1558), disponível em www.eebo.chadwyck.com. Para uma análise das ideias de Goodman, ver DANNER, D. G. “Christopher Goodman and the English Protestant Tradition of Civil Obedience”. In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 8, n. 3, 1977, p. 60-73.

²⁷ KNOX, J. “The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women” (1558). In: KNOX, J. *On Rebellion* (ed. Roger A. Mason). Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 3-47.

²⁸ KNOX, J. “The appellation of John Knox from the cruel and most unjust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation to the nobility, estates and commonalty of the same realm” (1558). In: Knox, John. *On Rebellion*, p. 72-114.

religião, resistindo pela força das armas, a fim de proteger os súditos protestantes que sofriam injustas perseguições por professar sua fé.²⁹

Os reformadores ingleses e escoceses enfatizavam assim o argumento de que toda magistratura havia sido estabelecida para desempenhar uma determinada função e, quando o seu detentor não a desempenhasse, perdia sua autoridade e tornava-se uma pessoa privada, sendo lícito a resistência por parte de outros magistrados. Esta defesa da resistência estava baseada na distinção entre pessoas públicas, para as quais a resistência era lícita, porque haviam sido também instituídas por Deus, e pessoas privadas, que continuavam submetidas de maneira irrestrita à autoridade estabelecida, mesmo que suas ordens fossem iníquas ou injustas; e na distinção entre o cargo e a pessoa que o ocupava, sendo lícita a resistência ao magistrado que não cumprisse com as obrigações inerentes ao seu cargo. Mais do que um direito, os magistrados inferiores tinham o dever religioso de resistir ao magistrado supremo que desrespeitasse seu ofício, como era o caso da regente Mary de Guise e das rainhas Mary Tudor e Mary Stuart. O ato de resistência ao governo tirânico era antes de tudo um ato de obediência à vontade de Deus.³⁰

Direito político de resistência

A mais contundente defesa do direito político de resistência foi feita pelos calvinistas franceses, chamados de huguenotes, durante as guerras de religião na França.³¹ Após um período de concessões às ideias dos reformadores por parte da realeza francesa, a segunda metade do século XVI foi marcada por sucessivas perseguições, que culminou com o massacre da Noite de São Bartolomeu em 24 de agosto de 1572. Em resumo, os principais líderes huguenotes estavam reunidos em Paris para o casamento do príncipe protestante, Henrique de Bourbon, com a irmã do rei, Marguerite de Valois, anunciado como um dos esforços da realeza para promover a paz. A fracassada tentativa de assassinato do almirante Gaspard de Coligny, um dos mais influentes e destacados líderes protestantes, desencadeou acusações de ambos os lados. Encurralado e influenciado por Catarina de Médicis, o rei Carlos IX ordenou o massacre dos principais líderes huguenotes, exceto dos príncipes Henrique de Bourbon e Condé. Naquela noite, mais de duzentos nobres protestantes foram executados pelas tropas reais e pelos exércitos particulares de nobres católicos. As execuções se estenderam para outras cidades e até o final do mês de

²⁹ Para uma análise das ideias políticas de Knox, ver GRAY, J. R. "The Political Theory of John Knox". In: *Church History*, vol. 8, n. 2, 1939, p. 132-147; REID, W. S. "John Knox's Theology of Political Government". In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 19, n. 4, 1988, p. 529-540.

³⁰ SOLT, L. F. "Revolutionary Calvinist Parties in England under Elizabeth I and Charles I". In: *Church History*, vol. 27, n. 3, 1958, p. 234-239.

³¹ Para uma análise sobre a origem da defesa do direito de resistência política na França, ver BARROS, A. R. G. "O direito de resistência na França renascentista". In: *Kriterion*, n. 113, 2006, p. 99-114.

outubro foram mortos cerca de quatro mil huguenotes em Paris e cerca de dez mil nas províncias.³²

A reação dos huguenotes foi imediata. Aqueles que sobreviveram à onda de massacres passaram a reivindicar o direito de pegar em armas não apenas contra a nobreza católica, mas contra o rei Carlos IX, considerado um tirano por perseguir e matar seus súditos protestantes. Vários escritos foram publicados, a maioria panfletos anônimos, com o objetivo de justificar o direito de resistência armada.³³

Nesse período, o sucessor de Calvino, Théodore de Bèze, apresentou ao Conselho de Genebra *Du droit des magistrats*, publicado posteriormente em 1574, no qual discutia os limites da obrigação política. O tema da resistência já havia sido abordado em obras anteriores. Em *De haereticis a civili magistratu puniendis* (1554), ao defender que o governo civil tinha o direito e o dever de punir os heréticos, Bèze acrescentava, numa pequena passagem, que os magistrados inferiores tinham o direito e o dever de resistir aos magistrados superiores, se isto fosse necessário para proteger a verdadeira fé; e justificava a resistência armada dos luteranos de Magdebourg contra o imperador que havia tentado impor a fé católica aos habitantes daquela cidade.

Em *Confession de la foy chrestienne* (1559), um resumo da doutrina reformada, as duas últimas seções eram dedicadas ao governo civil e a segunda delas, ao problema da obrigação política. Depois de reafirmar a regra ortodoxa do dever cristão de obedecer a todos os magistrados civis, Bèze lembrava a tradicional distinção, consagrada por juristas medievais como Bartolus de Saxoferrato³⁴, entre tirano em exercício, o tirano manifesto pelo uso abusivo do poder, e tirano por usurpação, o tirano de origem, que assumiu o poder de maneira ilícita; e defendia que os cristãos tinham o direito de resistir ao usurpador, já que ele se apossara ilicitamente do poder; no caso do tirano que fez mau uso do poder licitamente recebido, a resistência era justificada, quando conduzida pelos magistrados inferiores, que detinham a prerrogativa de controlar o poder do magistrado supremo.³⁵

Em *Du droit des magistrats*, o objetivo era defender o direito de resistência dos magistrados inferiores diante de um soberano que se tornasse tirano manifesto e invocar a nobreza francesa, que ocupava essas magistraturas, a exercer seu encargo de conter a tirania

³² O conflito só terminou em 6 de julho de 1573, com a assinatura do Edito de Boulogne, no qual se estabelecia uma liberdade de consciência e de culto aos protestantes, nas cidades de La Rochelle, Nîmes e Montauban.

³³ ARMSTRONG, E. "The political theory of Huguenots". In: *English Historical Review*, vol. IV, 188, p. 13-40.

³⁴ BARTOLUS DE SAXOFERRATO. "De Tyrannia". In: Emerton, E. *Humanism and Tyranny: Studies in the Italian Trecento*. Cambridge: Harvard University Press, 1925, p. 132.

³⁵ A edição organizada e traduzida por Robert Kingdom do *Du droit des magistrats* traz extratos, em anexos, desses dois escritos de Bèze. Para uma análise mais detalhada das ideias políticas desses panfletos, ver KINGDOM, R. "Les idées politiques de Bèze d'après son Traitté de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques". In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, n. 22, 1960, p. 565-569.

real. O ponto de partida era a máxima evangélica, evocada pelos primeiros reformadores, de que era preciso obedecer antes a Deus do que aos homens. Assim, as ordens de príncipes e magistrados, quando fossem contrárias às leis divinas, não deveriam ser cumpridas pelo cristão, mesmo que sua desobediência implicasse em punições e martírio.³⁶

Bêze justificava o direito de resistência baseado em sua concepção da origem da autoridade política. Para ele, toda autoridade política estava fundada numa dupla aliança. A primeira estabelecida entre o príncipe e Deus (*foedus*), no momento da cerimônia de sagração, quando o príncipe recebia seu poder de Deus com o compromisso de efetivar e respeitar as leis divinas. A segunda aliança firmada entre o príncipe e o povo (*pactum*), pela qual o povo se comprometia a obedecer ao príncipe, desde que ele cumprisse com suas obrigações e respeitasse os limites legais no exercício de seu poder.³⁷

Essa dupla aliança submetia o príncipe tanto às leis divinas quanto aos compromissos assumidos diante do povo. Por isso, todas as vezes que o príncipe ordenasse coisas contrárias às leis divinas ou não cumprisse com as suas obrigações legais, o povo encontrava-se livre da obediência. O princípio subjacente era da exceção do contrato não cumprido, que assegurava a isenção do vínculo obrigacional para a parte que sofria o descumprimento do contrato. Desse modo, ao renunciar à prerrogativa de guardião da vontade divina, o príncipe perdia sua condição de autoridade constituída por Deus e, com isso, o direito de ter a obediência de seus súditos. Depois, ao desrespeitar o compromisso assumido com o povo, ele perdia a fidelidade de seus súditos: "O pacto é condicional, e a obediência do povo está subordinada ao respeito pelo príncipe de suas obrigações".³⁸ Assim, o príncipe tornava-se um tirano e isentava o povo de submeter-se às suas ordens, legitimando as ações de resistência.

A principal questão enfrentada no tratado era quais ações os súditos podiam tomar quando seus príncipes se tornassem tiranos. Ela era tratada diferenciando-se situações em que se devia reagir sem resistência e nas quais era possível fazer uso da força para resistir. No caso do tirano sem título, como seu poder se originava apenas da força, por uma usurpação indevida da autoridade, Bêze defendia que os magistrados inferiores deviam resistir; e caso eles não o fizessem ou estivessem impedidos de fazê-lo, qualquer súdito podia fazer uso da força para restabelecer o respeito às leis divinas e às leis da nação. No caso do tirano em exercício, que se afastava da vontade de Deus e passava a fazer mal-uso de sua autoridade, a resistência só podia ser efetuada pelos representantes do povo que participavam de algum modo do governo, como os magistrados inferiores ou os membros dos Estados Gerais, no caso da França. Se os magistrados inferiores podiam se opor, só os Estados Gerais podiam reprimir e castigar por todas as vias o tirano manifesto. Já pessoas

³⁶ BÈZE, T. *Du droit des magistrats*. Genève: Droz, 1970, p.3.

³⁷ Id., *ibid.*, p. 30-31.

³⁸ Id., *ibid.*, p. 44.

privadas, sem nenhum vínculo com o poder público, jamais poderiam resistir por meio da força. Elas só poderiam se retirar da jurisdição do tirano ou apelar para outras autoridades constituídas. Bèze recusava assim o argumento de que o magistrado soberano perdia sua autoridade pública, quando se tornasse um tirano manifesto, e passava a ser uma pessoa privada contra a qual era lícito revidar pela força.³⁹

A possibilidade de resistência por parte dos magistrados legalmente instituídos estava fundada na distinção já consagrada no calvinismo entre o ofício público e o seu exercício: era preciso honrar o ofício público, criado e ordenado por Deus, não necessariamente a pessoa que o exercia, já que ela podia fazer um mau uso deste ofício. Para Bèze, a resistência dos magistrados inferiores contra o tirano em exercício não contrariava a determinação divina de honrar as autoridades constituídas, porque ela se limitava ao príncipe que não cumprisse com as obrigações assumidas diante de Deus e do povo. Na verdade, mais do que um direito de resistir, esses magistrados tinham o dever de zelar pelo respeito às leis divinas e aos compromissos assumidos diante do povo. Afinal, eles haviam sido instituídos por Deus para o bem do povo e deviam protegê-lo da tirania de seus príncipes.⁴⁰

De um lado, a resistência ao tirano se revestia de um gesto teológico. O afastamento das determinações de Deus trazia um esvaziamento da idoneidade do príncipe e a conseqüente perda de sua autoridade. Cabia então aos magistrados inferiores, partícipes da soberania e responsáveis por neutralizar as ações tirânicas do príncipe, resistir aos comandos ímpios e ilícitos, se necessário pela força das armas, a fim de restabelecer a vontade divina.⁴¹ De outro lado, revestia-se também de um gesto político, porque visava recuperar as condições do exercício da autoridade política, estabelecidas no pacto entre o príncipe e o povo.⁴²

A defesa do direito político de resistência foi ainda mais enfática em *Vindiciae contra tyrannos* (1579), publicado sob o pseudônimo de Stephanus Junius Brutus, logo traduzido para o francês em 1581 por Bèze, com o título *De la puissance legitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince*.⁴³ O texto se apresentava na forma de um tratado escolástico organizado em torno de quatro questões: se os súditos deviam obedecer às ordens de um príncipe quando elas fossem contrárias às leis divinas; se era lícito e a quem competia

³⁹ Id., *ibid.*, p.11-17.

⁴⁰ Id., *ibid.*, p.20-24.

⁴¹ Id., *ibid.*, p. 49-50.

⁴² FRANKLIN, J. *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Bèze & Mornay*. New York: Pegasus, 1969, p.11-46.

⁴³ A autoria deste texto é motivo de várias polêmicas. Vários nomes já foram apontados, entre eles os de Bèze e de François Hotman. Os últimos estudos apontam Philippe de Mornay e Hubert Languet como os mais prováveis autores do panfleto. Ratière, M. "Hubert Languet's Authorship of the 'Vindiciae contra tyrannos'". In: *Il Pensiero Politico*, n. 3, 1981, p. 395-420.

resistir a um príncipe que infringisse a lei de Deus ou que arruinasse a Igreja; se era lícito e a quem competia resistir a um príncipe que colocasse em risco a existência do corpo político e até onde se estendia essa resistência; e se os príncipes vizinhos tinham o direito de vir em auxílio dos súditos de outro príncipe, perseguidos por razões religiosas ou por tirania manifesta.

O problema da origem, finalidade e extensão da autoridade política permanecia como pano de fundo na discussão das quatro questões, consideradas de suma importância, em razão das calamidades que afligiam a França depois que se instaurou a tirania do rei e, conseqüentemente, a guerra civil.⁴⁴ Essa tirania era considerada resultado do uso das máximas maquiavélicas que teriam subvertido as práticas do governo, deturpando o verdadeiro exercício do poder real. A intenção era então corrigir esses desvios, esclarecendo os direitos e os deveres na relação entre o príncipe e o povo.⁴⁵

A primeira questão era respondida afirmativamente, a partir da premissa já consagrada no calvinismo de que o exercício de toda autoridade política estava submetido aos desígnios estabelecidos por Deus e, portanto, diante de qualquer afronta às leis divinas, os súditos ficavam livres da obrigação política. As outras questões eram discutidas a partir da premissa da existência de deveres mútuos e recíprocos entre o príncipe e o povo, estabelecidos e consagrados pelas leis divinas e naturais e pelos usos e costumes da nação.⁴⁶

O princípio evangélico de que toda autoridade pública provinha da vontade divina não era abandonado, mas havia uma ênfase no argumento de que, tendo sido escolhidos por Deus, os príncipes foram consagrados pelo povo e para o povo, tendo de governar de acordo com as leis divinas. Caso não o fizessem, eles perdiam sua autoridade:

É necessário obedecer aos reis por causa de Deus, nunca contra Deus e somente quando os reis servirem e obedecerem a Deus... o vassalo obriga-se por juramento ao seu senhor e jura que lhe será fiel e obediente. Assim também o rei promete solenemente governar segundo as leis de Deus. O vassalo perde o feudo se comete felonía, perdendo ainda todos os privilégios, de acordo com o direito. Do mesmo modo, o rei perde de direito e, às vezes, também de fato, o seu reino, se despreza Deus, se compactua com seus inimigos e se comete felonía contra Deus.⁴⁷

⁴⁴ BRUTUS, S. J. *Vindiciae contra tyrannos*. Genève: Droz, 1970, p. 7-9.

⁴⁵ Id., *ibid.*, p. 5.

⁴⁶ Id., *ibid.*, p. 18.

⁴⁷ Id., *ibid.*, p. 24.

Com base nos mais diversos textos bíblicos, o autor do tratado procurava mostrar que, desde a sagração dos reis de Israel, era estabelecida uma dupla aliança, ainda válida para todos os reinos cristãos ou apenas bem ordenados, eletivos ou hereditários: a primeira, de caráter especificamente religioso entre Deus, rei e povo (*foedus*), por meio da qual a multidão reunida se tornava povo de Deus e reconhecia o escolhido divino para governar;⁴⁸ a outra, de caráter político entre rei e povo (*pactum*), por meio da qual o povo prometia obediência política, desde que o rei consagrado seguisse as leis de Deus.⁴⁹ Esta segunda aliança, descrita como um pacto que estabelecia direitos e deveres mútuos entre as partes, tornava o povo corresponsável na manutenção do bem público, dando-lhe não somente o direito de resistir ao rei que infringisse as leis divinas, como também o dever de reprimir o rei que desrespeitasse seus compromissos. A autoridade real era condicionada e podia ser revogada, caso o rei não cumprisse com suas obrigações.⁵⁰

Mas a resistência ao rei que se tornasse tirano era admitida apenas por parte dos magistrados inferiores, como havia sustentado Bêze. O autor do tratado deixava claro que quando afirmava o direito de resistência do povo, entendia por povo os magistrados legalmente instituídos como seus representantes. A fim de zelar pelos desígnios de Deus e pela manutenção do corpo político, esses magistrados intermediários entre o rei e o povo exerciam a função de guardiões do pacto político.⁵¹

Direito de resistência do povo

O direito de resistência política por parte do povo foi defendido por calvinistas mais radicais como George Buchanan. Em *De Maria scotorum regina* (1571), Buchanan procurava justificar a prisão e a abdicação forçada da rainha católica, Mary Stuart, com o argumento de que ela havia se tornado uma tirana, ao desrespeitar as leis do reino e pisotear os antigos direitos e liberdades dos escoceses. Com isso, ela havia perdido sua autoridade de magistrado supremo e assumido a mesma condição de qualquer pessoa privada que podia ser presa e julgada pelos seus crimes.⁵²

Já no diálogo *De Iure regni apud scotos* (1579), provavelmente escrito no período de prisão da rainha, os argumentos a favor do direito de resistência eram mais detalhados. O diálogo começava com a descrição, de clara inspiração estoica, da vida pré-política como uma condição antissocial, na qual os homens viviam isolados, sem leis, religião ou qualquer forma de cultura e conforto. Conduzidos pela necessidade e desejo de maior segurança, eles

⁴⁸ Id., *ibid.*, p. 25-26.

⁴⁹ Id., *ibid.*, p. 184-185.

⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 51-53.

⁵¹ Id., *ibid.*, p. 62.

⁵² BUCHANAN, G. *De Maria scotorum Regina* (1571), disponível em www.eebo.chadwyck.com.

decidiram reunir-se num único corpo, formando um povo, e instituir por meio de um pacto de reciprocidade a autoridade política. O pacto estabeleceu o poder político e o concedeu a um monarca, responsável por cuidar dos assuntos públicos e por manter a equidade entre os membros do corpo político, que assumiram a condição de súditos, com o compromisso de obediência política desde que o monarca cumprisse com suas obrigações.⁵³

Assim, no pacto de estabelecimento da autoridade política, o povo não havia alienado nem transferido seu poder original, mas apenas delegado o seu exercício, mantendo em conjunto um poder maior do que aquele concedido ao monarca. Criado para o benefício do povo, o monarca permanecia submetido às leis do corpo político, cujo propósito era impor restrições ao exercício da autoridade política, para que o seu detentor não a utilizasse de maneira iníqua ou injusta: “por essa razão que as leis foram feitas pelo povo e os reis limitam-se a utilizá-las, não de acordo com seu próprio julgamento, mas de acordo com o direito que o povo conferiu a eles”.⁵⁴

Neste diálogo, o tirano era apresentado, numa perspectiva muito mais próxima da tradição republicana do que dos primeiros reformadores, como aquele que governava exclusivamente de acordo com sua vontade, sem submeter-se às leis que regulavam a vida do corpo político. Ao exercer o poder público de maneira discricionária, o monarca tornava-se um tirano, rompendo com o pacto firmado com seus súditos, e transformava-se num inimigo do povo e do corpo político. Aquele pacto mútuo então se anulava, libertando os súditos de sua obrigação de obediência. Desse modo, os súditos podiam, coletivamente ou individualmente, resistir ao tirano e, se fosse necessário, puni-lo.⁵⁵

O principal argumento que sustentava este direito de resistência era de que, se o povo teve autoridade para constituir o monarca, o povo permanecia com a mesma autoridade para destituí-lo e julgá-lo, se necessário. Em outros termos, uma vez que o povo havia criado o monarca, quando considerasse que ele não estava cumprindo com os compromissos assumidos no pacto de instituição de sua magistratura, o povo podia depô-lo e puni-lo. Para Buchanan, não faltavam precedentes históricos que comprovavam esse direito do povo de depor e de punir um governante tirânico, como as narrativas de deposição e punição do rei Jacques III pelos nobres escoceses (1460-88).⁵⁶

Sobre a objeção de que as Escrituras, em especial o apóstolo Paulo, proclamavam a necessidade de se submeter de maneira incondicional às autoridades políticas estabelecidas por Deus, Buchanan fazia uma longa exegese dos textos bíblicos, para mostrar que eles se

⁵³ BUCHANAN, G. “De Iure regni apud scotos” (1579). In: BUCHANAN, G. *An Appendix to the History of Scotland*. London: Kessinger Publishing, 1980, p. 8-12.

⁵⁴ Id., *ibid.*, p. 14.

⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 70-72.

⁵⁶ Id., *ibid.*, p. 59-61.

referiam apenas a sua própria época e lugar, não enunciando uma máxima universal. Além disso, argumentava o autor, Paulo defendia em suas cartas a obediência às autoridades políticas legítimas e não aos tiranos.⁵⁷

O debate sobre o direito de resistência por parte do povo continuou no século XVII, em particular no período das guerras civis inglesas (1642-49). De um lado, os realistas denunciavam a iniquidade de súditos levantarem armas contra um monarca legalmente estabelecido e exigiam a punição dos revoltosos; do outro, com base nos argumentos desenvolvidos no decorrer do século XVI, em particular no seio do calvinismo, os defensores da causa parlamentar sustentavam o direito de enfrentar um rei que havia se tornado tirano, ao desrespeitar as leis do reino e as liberdades de seus súditos.

Com o fim das guerras civis, depois da prisão, julgamento e execução de Carlos I, em janeiro de 1649, vários panfletos foram publicados com a intenção de legitimar a ação do exército parlamentar. Entre eles, destacava-se o panfleto *A Tenência de reis e magistrados* (1649), no qual John Milton procurava provar que era sempre lícito ao legítimo detentor do poder, que era o povo, julgar, depor e punir o tirano, quando o magistrado responsável não o fizesse.⁵⁸

Os argumentos a favor desse direito do povo estavam fundamentados numa concepção sobre a origem, finalidade e extensão da autoridade política. Para Milton, na origem das comunidades políticas, encontrava-se a decisão de homens livres, que buscaram por meio da mútua associação superar a insegurança de sua condição natural, marcada pela violência generalizada. Mas o acordo feito por eles, baseado simplesmente no assentimento recíproco, mostrou-se insuficiente, porque não havia garantias de sua efetividade. Desse modo, por não considerarem suficiente a disposição de cada um em cumprir com sua promessa, eles “julgaram necessário dispor de alguma autoridade que pudesse refrear pela força e pela punição toda violação da paz e do direito comum”.⁵⁹

A autoridade política foi então estabelecida com o objetivo de evitar os perigos e inconvenientes de deixar a cada um o poder natural de julgar e punir os transgressores do direito comum. A fim de garantir a tranquilidade e de impedir a parcialidade nos julgamentos, os associados decidiram impor um poder disciplinador sobre eles mesmos, concedendo seu poder natural a reis e magistrados escolhidos para estabelecer a justiça. Dessa maneira, ao executar a justiça, rei e magistrados não exerciam um novo direito, mas aquele direito de que todos os homens originariamente eram possuidores, isto é, o direito de executar a lei natural. Além disso, com o objetivo de limitar o poder dos que haviam

⁵⁷ Id., *ibid.*, p. 53-58.

⁵⁸ MILTON, J. “A Tenência de reis e magistrados”. In: Dzelzainis, Martin (org.). *John Milton: Escritos Políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 4.

⁵⁹ Id., *ibid.*, p.13.

sido escolhidos para exercer essa jurisdição, foram estabelecidas leis e ordenações, às quais todos, inclusive reis e magistrados, deveriam estar submetidos.⁶⁰

Na descrição feita por Milton sobre a origem da autoridade política, não houve uma alienação total do poder natural de cada um, não houve uma transferência definitiva e incondicional deste poder em favor de reis e magistrados. Houve apenas uma concessão deste poder, para que reis e magistrados tivessem condições de efetivar o bem comum por meio das leis estabelecidas. Na origem da autoridade política encontrava-se um mútuo compromisso: reis e magistrados, a quem o povo confiou o poder, assumiram a obrigação de exercê-lo para o bem do povo; e o povo prometeu obediência aos reis e magistrados instituídos para promover o bem comum. A obediência ficou assim condicionada ao cumprimento por parte dos reis e magistrados de seu compromisso em respeitar as leis que o próprio povo estabeleceu ou deu seu consentimento: “e nesses termos, e apenas nesses termos, reis e magistrados receberam a fidelidade do povo, ou seja, o vínculo ou o pacto de obedecê-los na execução das leis que o próprio povo criara ou às quais assentira”.⁶¹

Por isso, se reis e magistrados não fossem mais merecedores dessa confiança, não exercendo a autoridade política em benefício do povo, nos limites legais estipulados pelo povo, o povo ficava desobrigado da obediência e recuperava seu direito natural: “sendo outorgado apenas em confiança para se obter paz e benefício comum, de modo que o povo conserva a liberdade e retém o direito de reassumi-lo se for violado por reis ou magistrados, ou de dispor dele mediante alguma alteração, conforme julgar mais conducente ao bem público”.⁶²

Afastando-se da concepção dos primeiros reformadores, Milton retoma então a definição clássica de tirano: “o tirano, quer ascenda à coroa por crime ou direito, é aquele que, ignorando a lei ou o bem comum, reina unicamente para si e sua facção”.⁶³ O primeiro aspecto a ser destacado desta definição é que não era mais estabelecida a tradicional diferença entre o tirano sem título, o usurpador que se apoderava do poder pela força, e o tirano em exercício, o magistrado que tinha o direito de exercer o poder, mas pela prática de atos cruéis o exercia de maneira iníqua. Seja qual for o modo pelo qual se tenha alcançado o poder, o que caracteriza a tirania é o desrespeito à lei e a busca pela realização do próprio benefício em detrimento do bem público.

Recorrendo à noção estoica de fraternidade entre os homens, Milton ressaltava então o dever do ser humano de resistir e de enfrentar a quem demonstrasse hostilidade ao gênero humano. O tirano, ao agir de maneira hostil contra seu povo, afastava-se da sociedade humana, tornando-se inimigo não apenas de seu povo, mas de toda humanidade.

⁶⁰ Id., *ibid.*, p. 12-23.

⁶¹ Id., *ibid.*, p. 14.

⁶² Id., *ibid.*, p. 23.

⁶³ Id., *ibid.*, p. 23.

Por isso, todo homem devia reagir contra a tirania; e para saber o que o povo podia licitamente fazer contra um tirano não era necessário esperar uma ordem divina, bastando recorrer à razão natural: “para se orientar quanto ao que pode o povo fazer licitamente contra o tirano, como faria contra qualquer peste comum capaz de destruir a humanidade, a única coisa de que carece um homem de juízo perfeito são os princípios mesmos da natureza que traz consigo”.⁶⁴

Por fim, Milton argumentava que um tirano culpado de crimes contra seus súditos podia ser levado a julgamento não apenas pelas autoridades estabelecidas, mas também pelos que clamavam vingança pelo sangue inocentemente derramado; e isto estava de acordo com o intento de Deus, que era executar a justiça por medidas ordinárias ou extraordinárias:⁶⁵

a lei de natureza autoriza qualquer homem a se defender, mesmo do próprio rei. Que nos mostrem então por que a mesma lei não autoriza muito mais o Estado ou o povo inteiro a infligir justiça àquele de quem todo indivíduo privado pode legitimamente se defender, já que toda espécie de justiça infligida é uma defesa para os bons, assim como uma punição aos maus, e a justiça infligida ao tirano nada mais é senão a defesa necessária de toda uma república.⁶⁶

Mais radical de que seus contemporâneos, que defendiam o direito do povo de resistir e de depor o tirano, Milton sustentava que o povo detinha o direito de destituir reis e magistrados, mesmo que eles não fossem tiranos ou tivessem cometido injustiças, meramente pela liberdade de ser governado como considerar melhor. Para ele, o povo, por ser a origem da autoridade de todo magistrado civil, podia “tantas vezes quantas julgar melhor, elegê-lo ou rejeitá-lo, mantê-lo ou o depor mesmo sem ser tirano, unicamente pela liberdade e pelo direito que homens nascidos livres têm de se governar como melhor entenderem”.⁶⁷

Assim, na primeira metade do século XVII, já estavam consolidados, no interior do pensamento reformado, os argumentos em favor do direito de resistência do povo contra governos tirânicos. Os mesmos argumentos podem ser encontrados em obras que influenciaram decisivamente os processos revolucionários na América do Norte e na França, como *Two Treatises on Government* (1689) de John Locke e *Discourses Concerning*

⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 24.

⁶⁵ Sobre a liberdade e o direito do povo no pensamento político de Milton, ver BARROS, A. R. G., “Milton e o direito do povo na República”, in: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n.11, 2007, p. 67-81.

⁶⁶ MILTON, J. “A Tenência de reis e magistrados”. In: Dzelzainis, Martin (org.). *John Milton: Escritos Políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 63.

⁶⁷ Id., *ibid.*, p. 19.

Government (1698) de Algernon Sidney. Em ambas, a liberdade do povo para estabelecer a forma de governo que avaliar a mais adequada aos seus propósitos é considerada a mesma para julgar se este governo está cumprindo com a finalidade para a qual foi estabelecido, para repreendê-lo, se não estiver, e para destituí-lo, se for necessário. Em ambas, este direito imprescritível do povo é justificado pela conjunção de argumentos amplamente empregados pelos reformadores ingleses e escoceses, pelos huguenotes franceses e pelos defensores da causa parlamentar nas guerras civis inglesas.

CIVIL DISOBEDIENCE AND RIGHT OF POLITICAL RESISTANCE

Abstract: In the second half of the 16th century, the issue of civil disobedience and political resistance occupied a prominent place in the European legal, theological and political debate due to the increasing persecution of Protestants by Catholic governments. Discussions about justification, agents and lawful means of resistance to the established civil authority continued fierce in the first half of the 17th century, particularly during England's civil wars. The purpose of this article is to show the emergence and grounding of arguments supporting civil disobedience and political resistance within the reformed thought that were later used during the American and French Revolutions in the 18th century.

Keywords: civil disobedience – right of resistance – government – rebellion

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

BARTOLUS DE SAXOFERRATO. “De Tyrannia”. In: Emerton, E. *Humanism and Tyranny: Studies in the Italian Trecento*. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

BÈZE, T. *Du droit des magistrats*. Genève: Droz, 1970.

BRUTUS, S. J. *Vindiciae contra tyrannos*. Genève: Droz, 1970.

BUCHANAN, G. *De Maria scotorum Regina* (1571), disponível em www.eebo.chadwyck.com.

_____. “De Iure regni apud scotos” (1579). In: Buchanan, G. *An Appendix to the History of Scotland*. London: Kessinger Publishing, 1980, p. 8-12.

CALVINO, J. “Sobre o governo civil”. In: Lutero e Calvino. *Sobre a Autoridade Secular*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GOODMAN, C. *How Superior Powers Oght to be Obeyd of their Subjects* (1558), disponível em www.eebo.chadwyck.com.

KNOX, J. “The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women” (1558). In: Knox, John. *On Rebellion* (ed. Roger A. Mason). Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 3-47.

_____. “The appellation of John Knox from the cruel and most unjust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation to the nobility, estates and commonalty of the same realm” (1558). In: Knox, John. *On Rebellion* (ed. Roger A. Mason). Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 72-114.

LUTERO, M. “Sobre a autoridade secular”. In: Lutero e Calvino. *Sobre a Autoridade Secular*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. “Acerca da questão, se também militares ocupam uma função bem-aventurada”. In: Lutero, M. *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995, vol. VI.

MILTON, J. “A Tenência de reis e magistrados”. In: Dzelzainis, Martin (org.). *John Milton: Escritos Políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PONET, J. *A Shorte Treatise of Politike Power* (1556), disponível em www.eebo.chadwyck.com.

Fontes Secundárias:

ARMSTRONG, E. “The political theory of Huguenots”. In: *English Historical Review*, vol. IV, 188, p. 13-40.

BARROS, A. R. G. “O direito de resistência na França renascentista”. In: *Kriterion*, n. 113, 2006, p. 99-114.

_____. “Milton e o direito do povo na República”, in: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n.11, 2007, p. 67-81.

_____. *Republicanism Inglês: uma teoria liberdade*. São Paulo: Discurso-Fapesp, 2015.

DANNER, D. G. “Christopher Goodman and the English Protestant Tradition of Civil Obedience”. In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 8, n. 3, 1977, p. 60-73.

FRANKLIN, J. *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Bèze & Mornay*. New York: Pegasus, 1969, p. 11-46.

GRAY, J. R. "The Political Theory of John Knox". In: *Church History*, vol. 8, n. 2, 1939, p. 132-147.

KINGDOM, R. M. "Les idées politiques de Bèze d'après son Traitté de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques". In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, n. 22, 1960, p. 565-569.

_____. "Calvinism and resistance theory 1550-1580". In: Burns, J.H. (ed.) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.193-218.

OAKLEY F. "From Constance to 1688: the political thought of J. Mair and G. Buchanan." In: *Natural Law, Conciliarism and Consent in the Late Middle Ages*. London, 1979, p. 29-32.

RATIÈRE, M. "Hubert Languet's Authorship of the 'Vindiciae contra tyrannos'". In: *Il Pensiero Politico*, n. 3, 1981, p. 395-420.

REID, W. S. "John Knox's Theology of Political Government". In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 19, n. 4, 1988, p. 529-540.

SALMON, J. H. "An alternative theory of popular resistance: Buchanan, Rossaeus and Locke". In: *Renaissance and Revolt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 136-154.

SHOENBERGER, C. G. "The Development of the Lutheran Theory of Resistance". In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 8, n. 1, 1977, p. 61-76.

_____. "Luther and the Justifiability of Resistance to Legitimate Authority". In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, n. 1, 1979, p. 3-20.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. The origins of the calvinist theory of revolution. In: *After the Reformation* (ed. B.C. Malament). Manchester, 1980, p. 309-324

SOLT, L. F. "Revolutionary Calvinist Parties in England under Elizabeth I and Charles I". In: *Church History*, vol. 27, n. 3, 1958, p. 234-239.

VAN DRUNEN, D. "The use of Natural Law in Early Calvinist Resistance Theory". In: *Journal of Law and Religion*, vol. 21, n. 1, 2005, p. 143-167.

WOLLMAN, D. H. "The Biblical Justification for Resistance to Authority in Ponet's and Goodman's Polemics". In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 13, n. 4, 1982, p. 29-41.

ENTRE PAREDES ESTUDANTIS E INSTITUCIONAIS: O MOVIMENTO ESTUDANTIL, SUAS POSIÇÕES E LUTAS

Orlando Lima Pimentel¹

Resumo: Pretendemos desenvolver neste texto comentários sobre o movimento estudantil do curso de filosofia da Universidade de São Paulo (USP), baseando-nos nas experiências de luta de 2016 e problematizando as contradições envolvidas na pauta por permanência estudantil, feitas ao longo do mesmo ano. Para tanto, convidaremos o leitor a adotar uma posição quanto ao problema da interrupção da vida acadêmica normal dos estudantes, em situações adversas (piquetes ou reformas imprevistas na estrutura física do patrimônio universitário). Por fim, partindo dos possíveis posicionamentos quanto ao cenário proposto, poderemos avaliar as predisposições políticas estudantis para lutar, seguindo ou não as regras e protocolos das estruturas oficiais de poder, internas à universidade.

Palavras-chave: movimento estudantil – pauta por permanência – métodos de luta – piquete.

“a significação histórica atual dos estudantes e da universidade, a forma de sua existência no presente merece (...) ser descrita apenas como parábola...”

Benjamin, *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*, p. 151.

Introdução

À primeira vista, parece das maiores contradições que, nos protestos estudantis do ano de 2016, os mesmos defensores da pauta da permanência estudantil sejam os mesmos que deliberam por piquetes para bloquear o acesso e, portanto, a permanência dos estudantes em uma das partes mais importantes da estrutura física *universitária*, sem a qual ela é inconcebível: a sala de aula. Como podem se livrar da contradição lógica aqueles que, ao mesmo tempo, querem uma melhor permanência estudantil e barram a permanência estudantil com greves, piquetes e atos dos mais variados?

O presente texto pretende discutir maneiras de encarar essa contradição e debater o modo pelo qual questões políticas gerais estão ligadas a pautas específicas estudantis. Parte, para tanto, de fatos corriqueiros que qualquer estudante de filosofia (mas, não só de

¹ Mestrando em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo - USP. E-mail: orlando.pimentel@usp.br.

filosofia) já teve de pensar sobre, senão topar com.² Permeará este texto também a preocupação em pensar a ocupação dos estudantes no espaço público e as interferências que podemos ou não realizar neste espaço. Em seu devido lugar, tais temas trarão oportunidade de relacionarmos o movimentar individual do estudante, em meio à estrutura universitária que nos cerca, com a noção de liberdade, enquanto escolha entre possibilidades contextualizadas. Por fim, sem a pretensão de dar os termos últimos do debate, almejamos propor formas de politizar as discussões sobre o movimento estudantil que, não raro, têm sido feitas sob a marca da estereotipação, das acusações criminais e da desqualificação indevida de indivíduos, deixando de lado toda carga política das ações estudantis cotidianas.

O movimento estudantil exemplar

Gostaria de refletir sobre o movimento estudantil, para não gerar muitas polêmicas logo de início, partindo de exemplos bem corriqueiros das movimentações feitas por estudantes transeuntes do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Começo, para tanto, com uma espécie de experimento mental sobre o cotidiano de um estudante imaginário, o prédio no qual frequenta suas aulas e sua vida universitária.³ O experimento permitirá, partindo das conclusões do leitor acerca do cenário proposto, traçar algumas linhas de argumentação distintas para mais de um posicionamento sobre o movimento estudantil, seus métodos de intervenção no cotidiano e suas predisposições para o conflito institucional. Sigamos ao experimento:

Imaginemos que para entrar no Departamento de Filosofia da USP, nosso estudante imaginário, entra no prédio através de uma das seis ou cinco entradas oficiais possíveis do prédio do meio⁴, que permanecem abertas usualmente das 7h às 23h30min. Nosso estudante entra nas salas de aula, os professores também o fazem, constantemente seguindo uma grade horária vespertina ou noturna. Nosso estudante, ávido por beber o conhecimento da fonte, almeja o melhor dos lugares, quarta ou quinta fileira, numa distância que permita observar todo o discurso e idiossincrasias de cada um de seus

² Literalmente topar com o problema, no caso dos piquetes com “cadeiraço”, ou seja, com a obstrução física dos corredores das salas de aula, utilizando cadeiras.

³ “Experimentos mentais” são geralmente utilizados em áreas como a filosofia da mente, para definir posições teóricas acerca de problemas de difícil observação fática. No nosso caso, estamos utilizando essa ferramenta conceitual com a única diferença de que o cenário a ser exposto, apesar de ser em grande medida caricatural em sua descrição, seria um cenário possível de ocorrer faticamente no cotidiano estudantil.

⁴ A título de simplificação, desconsidero os estudantes que pulam as janelas do espaço verde e a porta deste espaço que abre só a partir de ofícios ou quando a vigilância vacila em sua atividade de proteção das não-entradas oficiais.

professores, o que lhe servirá de assunto predileto entre os colegas, no intervalo das aulas. Por isso, chega meia hora antes do início da aula, para não perder seu lugar de estima. Após a aula, estuda bastante na biblioteca (chega correndo para pegar as cabines de estudo e os livros recomendados nas aulas); come, no bandejão, nos seus lugares preferenciais do fundo, onde o barulho é menor e pode satisfazer-se com mais calma. Há filas grandes e claro que ele reclama, pois as filas são das mais ardilosas inimigas da liberdade e do direito de ir e vir, dos poucos direitos que pensa ainda poder dizer que é seu. Nosso estudante utiliza todo seu ânimo para se dedicar ao seu dia a dia institucional e é exemplar em seu desempenho, gerando a contrapartida social que a faculdade demanda, com bom rendimento, boa produtividade e almejando terminar sua graduação em quatro anos cravados.

Não só de flores segue a vida de nosso estudante, no entanto. Duas situações alteram a rotina de dedicação exclusiva de nosso colega: a primeira situação é a das alterações súbitas de horários de funcionamento do prédio e das reformas estruturais que geram barulho, fecham portas, constroem paredes, desviam corredores e dificultam seu fluxo normal de aulas. Apesar dos transtornos, segundo os posicionamentos oficiais da instituição, tais reformas são feitas a fim de trazer melhorias e um leque maior de possibilidades aos estudantes; a segunda situação é a das greves, dos piquetes e ocupações, organizadas por outros colegas de curso, mas que impedem por completo sua atividade acadêmica normal e são, em sua opinião, o meio mais violento, mais avesso ao diálogo e, por consequência, mais antiuniversitário que há, de tal forma que, em seu entendimento, seria justo indagar se os partícipes de tais atividades deveriam sequer ser chamados de estudantes⁵. No entanto, assim como na situação das reformas, os organizadores de piquetes e greves dizem que o fazem para melhorar a vida estudantil e institucional.

Pergunta-se ao leitor, levando em consideração as duas situações (chamemos de S1, a das reformas, e S2, a dos piquetes, greves, etc.): na concepção de nosso estudante exemplar imaginário, em ambas as situações, sua liberdade e seu direito de ir e vir, dentro da instituição, são irremediavelmente feridos, sem que possa reconhecer qualquer

⁵ Aqui entendemos o duplo sentido do termo pejorativo “estudante profissional”: trata-se, em primeiro lugar, de um não-estudante, alcunhado pelos seus pares como tal e acusado de fazer das greves, piquetes e atividades políticas estudantis um meio de vida, inclusive, em mais inflamadas acusações, recebendo salários de partidos políticos de esquerda. Em segundo lugar e levando em conta as palavras de um filósofo que pensou sobre o movimento estudantil de sua época, podemos dizer que “Onde a ideia dominante da vida estudantil é a profissão e o emprego, não há lugar para a ciência” (BENJAMIN, *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*, p. 155). Portanto, ser chamado de um “estudante profissional” é ter de si tanto negado o reconhecimento enquanto ser ciente que persegue, de boa fé, o conhecimento, quanto ter a sua formação reduzida à demanda mercadológica imediatista por mão de obra empregável, contrária à ânsia por autonomia que deveria ser característica da atividade crítica e filosófica.

contrapartida de melhoria futura na condição estudantil? Se não, qual delas fere? Qual não fere?

Possíveis posicionamentos

São quatro as combinações possíveis de posicionamento acerca do cenário previamente exposto: S1 e S2 ferem a liberdade, S1 fere e S2 não, S2 fere e S1 não ou – a mais excêntrica, mas ainda assim possível – ambas não ferem. Começaremos por esta última que parece dos posicionamentos o menos provável.

Antes, no entanto, duas ressalvas precisam ser feitas. Em primeiro lugar, devemos lembrar que, apesar de estarmos partindo de um único estudante, em um cenário em grande medida caricatural, a situação deve ser levada em conta a sério ao pensarmos o movimento estudantil em todo seu teor político proposto neste texto. Reconhece-se aqui que mesmo que o estudante imaginário não queira fazer parte daquilo que, em sua concepção, seja tão somente o movimento estudantil dos “estudantes profissionais”, ainda assim, numa acepção bem mais cotidiana e menos estereotipada de movimento estudantil, enquanto estudante da e na instituição, transeunte de seus corredores, portanto em movimento físico pela universidade pública, ele deve ser levado em conta como parte importante da diversidade dos movimentos de estudantes. A possibilidade mesma de propor uma perspectiva coletiva de movimento estudantil, para além da rotina individual, partindo de algo tão corriqueiro quanto o cotidiano dos transeuntes que se assumem enquanto estudantes de filosofia, tem como vantagem não entrar em questões ardentes sobre a representatividade legal ou não do movimento estudantil, suas entidades e legitimidade. Tomaremos os movimentos estudantis, individuais e coletivos, enquanto um fato que possui efeitos relevantes ao considerarmos a ampliação ou restrição de nosso leque de possibilidades institucionais. Do mesmo modo, quando mencionarmos as reuniões de Departamento, Congregações das Faculdades ou o Conselho Universitário, não teremos em conta a representatividade e a legalidade, mas, antes, os limites das articulações estudantis nestes espaços, ainda que seus movimentos dentro das instâncias deliberativas oficiais reduzam-se, na maior parte das vezes, a compartilhar da possibilidade de passar horas sentado, discutindo os rumos burocráticos, sem gerar grandes impactos ou transformações permanentes nas estruturas de deliberação universitária.

Uma segunda ressalva seria a de que, em prol de não enredarmos em contendas profundas sobre se há ou não algo como a liberdade individual, em sentido ontológico, deliberadamente adota-se aqui o termo “liberdade” significando tão somente a ação de *optar entre possibilidades* postas diante de nós, no nosso dia a dia. Para esta noção próxima do senso comum, os problemas da liberdade estudantil seriam tais como: entrar ou não na aula? Estudar ou ir para o bar? Reconhecer ou não uma assembleia estudantil? Dar ouvidos ou

não a um pretensu defensor do futuro da universidade pública? Desviar ou seguir para a biblioteca? Propor ou não propor o piquete? Chamar ou não a polícia para o Movimento Estudantil? Aderir ou não à greve? Fazer greve de pijama ou organizar alguma atividade? Etc..

Feitas as ressalvas, passemos aos comentários quanto às posições possíveis em nosso cenário.

O indiferentemente livre

Podemos dizer daquele que opta por negar a interferência de ambas as situações quanto à liberdade do nosso estudante exemplar, que ele vê o cenário partindo de uma perspectiva “indiferentemente livre”. Não há amarras para este viés de liberdade. A posição acerca dos conflitos institucionais cotidianos e das possibilidades de movimento dentro da instituição, mesmo no sentido simples de deslocamento físico, pode ser caracterizada, neste caso, como uma adaptação constante e imediata a tudo que lhe é posto de contrário no cotidiano. A bem da verdade, não há nada de contrário ao cumprimento das opções cotidianas para o indivíduo pensado desta maneira, pois:

Ou [1] a liberdade encontra-se para além de qualquer determinação institucional e política e, portanto, desatrelada de todo constrangimento, mesmo físico, ao transladar individual pelo mundo, sendo a liberdade aqui uma entidade de realidade própria e isolada de qualquer contexto.⁶ Chamemos esta de uma posição *totalmente indiferente e livre*.

Ou [2] sua liberdade transcende os problemas institucionais e políticos particulares do ambiente universitário, mas acredita poder ser afetada pelos constrangimentos espaciais e temporais de outras instituições. Desta forma, não haveria problema, para nosso estudante, em retornar para a casa por conta de um piquete, pois não haveria qualquer sentimento de pertença ao curso ou qualquer elo com sua normalidade. Reconhecendo-se enquanto um estudante de filosofia (num sentido muito fraco do termo), sua indiferença se encontraria circunscrita ao contexto universitário. Chamemos esta de uma posição *contextualmente indiferente e livre*.

Ou [3] nosso leitor é contrário à restrição de sentido do termo “liberdade”, com a qual nos comprometemos a trabalhar neste texto, e não acredita que reformas ou piquetes possam ferir algo como a “liberdade” por optar pelo que quer que seja, pois, em última análise, não haveria algo como a própria possibilidade de optar. A Liberdade seria uma ilusão necessária dentro de uma dinâmica imanente, da qual seríamos tanto parte quanto

⁶ O que também significaria uma completa falta de afetação quanto à cadeia de justificativas ou críticas feitas tanto pela instituição (na S1), quanto por movimentos coletivos de estudantes a reivindicar uma causa comum (na S2).

modos de existência, o que exigiria uma reformulação e revisão completa do viés deste texto. Essa perspectiva, apesar de poder ser muito interessante, não nos traria benefícios para discutir a escala cotidiana do movimento estudantil aqui proposta. Enveredaríamos, inevitavelmente, em um outro contexto, tomado tão somente por esse tema.

A posição do estudante *totalmente indiferente e livre* é aquela sobre a qual valerá a pena tecer alguns comentários, já que é a posição na qual há um desejo manifesto de ser reconhecido enquanto estudante de filosofia, ainda que decididamente alheio a tudo e todos.

O cenário de total e indiferente liberdade do estudante é um cenário, se aceitarmos a limitação do termo “liberdade”, impossível de se consolidar de fato, sem que o nosso interlocutor aja com má-fé na defesa de sua posição. A liberdade enquanto escolha cotidiana *entre* uma diversidade de posições e situações exige, lógica e fisicamente, que a liberdade individual se situe quanto a um complexo cotidiano de escolhas que se interseccionam às de outrem e interagem com a estrutura física da instituição, seus acessos e suas permanências possíveis. Ao ocupar um determinado espaço na instituição, seja com uma posição representativa (digamos, estudante responsável de um evento, Representante Discente, pesquisador da Iniciação Científica, etc.), seja numa posição espacial (dentro ou fora da sala de aula, na fila do bandejão, etc.) – portanto, nos dois sentidos que há quando dizemos que “temos uma posição” –, ser ou estar em uma posição implica não estar em outra e impedir a possibilidade que mais alguém compartilhe exatamente a mesma posição que a sua. Levando isso em conta, uma liberdade descontextualizada, individual e completamente sem afetação quanto ao complexo de desejos, movimentações alheias e barreiras (humanas, de concreto ou do que for) seria benéfica apenas para pensarmos sobre hipotéticos estudantes autômatos ou virtuais que se moveriam num espaço de ocupação abstrata da instituição. Seria talvez uma liberdade defensável partindo da perspectiva dos sistemas de informação universitária (o Júpiter, por exemplo), em que somos o próprio número USP, tratados como elementos do conjunto lógico e operacional dos alunos matriculados. Mas, felizmente, ainda não existem estudantes autômatos e os sistemas de informação, em termos fenomenológicos, não possuem, por si só, consciência, perspectiva ou opinião.

É, portanto, errônea a perspectiva individualizada e abstrata da liberdade estudantil, pois não considera o fato de que podemos sentir maior ou menor restrição de nossa liberdade, em situação, entre outros estudantes transeuntes e entre as estruturas universitárias pelas quais transitamos.

Desde já, podemos dizer que todo estudante é um ocupante do patrimônio público universitário (em sentido físico-estrutural e também enquanto alguém que permanece e é transeunte do e no patrimônio tradicional de produção do conhecimento que é a universidade). Ainda que queira se restringir ao mero papel de indivíduo com um número

para ser identificado tão somente pela instituição e só por ela, sua presença não pode prescindir de seu caráter político, já que, enquanto estudante-ocupante, sua posição é a não-posição de um outro, e, igualmente, não pode deixar de lado os rastros de seus hábitos e predisposições de movimento que o influenciam para além da vida institucional da universidade. O espaço da Faculdade de Filosofia e da Universidade, por sua vez, ao fazer parte do contexto maior da cidade, do Estado, do País e do Mundo, não pode também ser considerado enquanto entidade isolada e alheia ao que ocorre para além de seus limites físicos ou institucionais.

Segue-se que todo estudante é, inevitavelmente, um ocupante da instituição e é dessa maneira que devemos nos pôr ou nos indispor, entre nossa categoria estudantil, ao adotarmos uma posição seja quanto a um contexto S1 ou S2. Se existe o reconhecimento de que somos estudantes da universidade pública, o papel de mero observador, aquém do próprio cotidiano, não pode servir para os problemas colocados por este texto.

Deixar de lado o fato de que todos somos ocupantes do espaço público, quando do problema dos rumos da liberdade dos estudantes neste mesmo espaço, é fazer uma discussão que não se permitirá perguntar: que lugar eu assumo intencionalmente enquanto um estudante, ainda que transeunte, da instituição? Se há transformações estruturais na universidade, quais os critérios para definirmos aquilo que deve ser conservado ou alterado enquanto Patrimônio universitário? Quem define esses critérios? São eles incontestáveis? Esse Patrimônio é, de fato, Público em que sentido? Não são as estruturas físicas públicas, também, transeuntes da *Pólis*, nas quais podemos ou não interferir?

O confiante na Instituição

Daquele que opta por negar a interferência institucional de S1 quanto à liberdade do nosso estudante exemplar, mas que vê S2 como a principal responsável pelos seus grilhões, podemos dizer que ele vê o cenário sob uma perspectiva do “confiante na Instituição”.

As decisões da Congregação, do Conselho Universitário, a escolha final do Reitor pelo governador do Estado de São Paulo, reformas, alterações das mais inoportunas, intervenções policiais no *campus*, fechamento de espaços sindicais, estudantis ou creches, etc., tudo isso é feito, segundo esta posição, rumando para a ampliação das possibilidades institucionais e, por consequência, da liberdade dos indivíduos na instituição, sejam eles estudantes, funcionários ou professores. Basta que as deliberações sejam institucionais para que estejam, de pronto, legitimadas.

Não haveria motivos para quaisquer outras instâncias organizativas para além daquelas previstas no estatuto universitário, que seriam as responsáveis pelo funcionamento normal e o progresso da instituição. Os conflitos entre categorias e demandas diversas

deveriam, em prol da harmonia e progressiva transformação institucional, ser digeridos dentro do metabolismo político da própria instituição, atravessando seus diversos conselhos. Uma assembleia estudantil, neste caso, é uma perda de tempo e de energia que poderia ser gasta assumindo e disputando papéis de representação discente, talvez o máximo de envolvimento concebível.

Esta posição, diferente daquela sobre a qual primeiro tecemos alguns comentários, tem como vantagem reconhecer que, sim, há conflito. Este conflito, no entanto, ao transpor as estruturas tradicionais previstas pelo aparato Jurídico universitário (ou seja, suas congregações e conselhos), poderia pôr em perigo todo o funcionamento da instituição e trazer não só desordem, como episódios tão arbitrários quanto o dos piquetes e greves, que, no fim das contas, privilegiariam apenas interesses privados de pequenos grupelhos sindicais e de estudantes profissionais.

Ora, a essa posição devemos antepor sua própria preocupação quanto ao perigo de dominação do interesse privado de pequenos grupos políticos sobre o bom funcionamento da instituição pública e, sem nem botar em questão a rigidez e pouca democracia interna das instâncias deliberativas oficiais, perguntar: assumindo essa estrutura tal como ela é, qual tem sido a interferência do conflito institucionalizado oficial quanto ao combate aos interesses cada vez mais presentes de grupelhos privatistas dentro da universidade pública? Tem sido tal atuação eficaz para nossa faculdade de ciências humanas quando comparada a outras faculdades? Esses grupos privatistas também não agem dentro do metabolismo político da instituição e trazem contradições para o caráter público das reformas, alterações do dia a dia universitário? Essa influência privada não afetaria também o como estudamos filosofia?

Nós devemos ter em vista estes pontos, para que, ao julgarmos a coerência das acusações feitas contra movimentações estudantis, no mínimo, exijamos daqueles que encampam a luta institucional com o maior dos otimismo, que demonstrem o mesmo entusiasmo para denunciar o papel nefasto de empresas e fundações privadas se imiscuindo nos rumos da universidade; que tenham o mesmo ânimo para levar a ferro e fogo toda crítica aos grupos minoritários e que abram as portas de seus conselhos (em si compostos por uma minoria da comunidade universitária), permitindo muito mais participantes com voz e voto em suas deliberações e que, coerentes com o que pensam, não reconheçam o processo universitário de votação para reitor e, muito menos, o governador do Estado de São Paulo, por encampar e perpetuar uma estrutura tão prol grupelhos quanto a da Universidade de São Paulo.

O entusiasmado dos piquetes

Optar por afirmar a interferência institucional de S1, mas negar a de S2, quanto à liberdade estudantil, é o modo de ver daquele que chamamos de o “entusiasmado dos piquetes”.

Essa perspectiva não é necessariamente só dos pretensos estudantes profissionais estereotipados, mas de todo e qualquer estudante que reconheça apenas nos piquetes e greves universitárias a salvação para a instituição de ensino superior pública. Seu engajamento e espírito de sacrifício fazem com que privilegie sempre o coletivo (universitário), ainda que este coletivo não se mostre tão recíproco em seu reconhecimento para com as lutas estudantis. Em prol de organizar um piquete (com “cadeiraço”, tanto melhor), agiliza e apressa as assembleias de curso, se importando pouco com o trabalho de base. Quando da agonia de não poder contar com outros espíritos aguerridos e compromissados com a luta cotidiana, não vê problemas em ter de centralizar a maior parte das tarefas organizativas nas reuniões do Centro Acadêmico e, por fim, passa a ter sua imagem associada à do defensor dos piquetes a todo custo. Não compreende que tanto um piquete feito em momento inoportuno e quanto o centralismo agem na contramão de seu ideal universitário.

Não é de se espantar que este ânimo entusiasmado tenda a recair rapidamente, após um ou dois anos de militância árdua nas entidades da faculdade. Pelo menos dois motivos podem aqui ser expostos como possíveis causas para tal esmorecimento:

Primeiro: ao centralizar sempre a responsabilidade pelas atividades coletivas estudantis e, com ansiedade, procurar impor a todo custo na cabeça de outros colegas de curso a necessidade de sair da sala de aula para aderir às lutas, não vê problemas em terceirizar o bom e velho trabalho de base, na base de um piquete oco, apressado e sem ativismo cotidiano que lhe dê algum lastro de legitimidade. Opta, portanto, semelhantemente ao otimista crente na eficácia institucional, pela urgência do intervir, centralizadamente, e esquece-se que movimentos coletivos exigem um preparo constante de formação e presença cotidiana na vida dos estudantes. Greve e piquete são instrumentos tradicionais da luta social e não o fim último dela. Passagem em sala, o compromisso de manter acessível o Centro Acadêmico e espaços estudantis, estimular tarefas bem divididas e diversas entre os estudantes, são a verdadeira antessala do apoio às lutas estudantis, independente dos métodos que os estudantes venham, coletivamente, a se propor.

Segundo: nosso ativista entusiasmado tem um problema, em grande medida mereológico, de que não consegue dar conta. Ao confundir o ânimo das lutas universitárias com o ânimo para com o todo do conflito social, esquece-se de que, enquanto instituição pública que é, a universidade encontra-se enquadrada ao complexo político-econômico brasileiro e mundial. A austeridade que reina sobre o cotidiano brasileiro, ainda mais em

tempos de crise e golpe de Estado, lança sobre o cotidiano universitário suas dificuldades quanto à credibilidade e permanência da universidade pública, enquanto pública, nos episódios de toda e qualquer deliberação institucional. A desconfiança, portanto, ramifica-se para todo e qualquer conflito cotidiano que possamos empreender entre nossos pares. A luta universitária, assim como toda luta considerada enquanto aquela de uma esfera mais local, possui seus bastidores não locais que podem ser até mais determinantes que as estruturas da organicidade institucional, validadas por leis internas. Todas as lutas específicas e movimentações, portanto, possuem uma franja de relações que podem transformá-las em lutas e movimentações gerais, que questionam a liberdade, o acesso e a permanência estudantil as relacionando aos limites estruturais do Estado. Levando em conta, portanto, que os limites da instituição não são assim tão logicamente determinados, em nossa opinião, é dever de um ativismo estudantil conseqüente propor aos seus pares os itinerários que trariam o geral ao específico e vice-versa.

Assim sendo, ao acreditar que o todo se comunica de imediato com a parte, esta posição deixa de reconhecer a importância do engajamento universitário em lutas para além dos muros da universidade, que poderiam alterar a conjuntura política geral que nos afeta o cotidiano. Neste sentido, aquele que aposta todas suas forças na pressa do resultado de interrupção via lutas específicas, deixa de lado a possibilidade de aprender como ocupar politicamente o espaço público (e até mesmo o privado) com outros movimentos sociais, utilizando-se das ferramentas mais diversas para luta.

Os que se topam

Por fim, àqueles que reconhecem que ambas as situações interferem na liberdade e direito de ir e vir de nosso transeunte, chamaremos de adeptos da perspectiva dos “que se topam”.

Nesta perspectiva assumimos que os estudantes se topam com as estruturas, com as filas, com as reformas, com os piquetes, com professores, com funcionários, com outros estudantes, com portas fechadas dos conselhos, com portas fechadas de centros acadêmicos, com a burocracia universitária, etc.. Encontram-se predominantemente perdidos e incertos quanto ao rumo pelo qual as decisões dentro da universidade são tomadas. A falta de referências organizativas democráticas acessíveis dentro da instituição igualmente contribui para que estejam incertos também quanto a seu potencial papel político e capacidade de intervenção concreta no dia a dia. Sabem, no entanto, que muitos espaços não lhe são permitidos em termos legais e a mera tentativa de transpor tais barreiras e bloqueios institucionais seriam um convite para sofrerem as represálias do Estado.

Esta posição é aquela com a qual me identifico pessoalmente e com a qual julgo podermos melhor conduzir o debate, sem o otimismo institucional engessado ou o entusiasmo piqueteiro a todo custo, ambos em grande medida despolitizadores e descontextualizadores. A presente postura, no entanto, não é, de modo algum, semelhante àquela do que, em dúvida quanto aos rumos da política e dos movimentos políticos, recolhe-se ao mero papel de observador passivo das alterações institucionais que têm sido marcadas pelo desmonte público, em diversos níveis (estadual, federal, etc.). Sentimos que somos parte do desmonte. Se nos topamos e nos conflitamos é porque temos por certo que grandes pressões fazem nosso cotidiano estudantil mais ou menos obstruído quanto a nossas possibilidades, o que, necessariamente, contribui para gerar nossas convulsões internas.

Ainda consoante a perspectiva dos que se topam, o direito de ir e vir é, antes de tudo, um direito coletivo de irmos e irmos, de acessos e permanências complexas, que não é decidido tão somente no instante em que topamos com um desvio da normalidade cotidiana, como num cadeiraço ou num prédio fechado ao bel prazer das decisões institucionais. Chamar tal direito de “seu” e ter em mente o uso do pronome possessivo como indicativo de posse privada de tal direito é, segundo nossa posição, uma abstração tão sem fundamento quanto aquela dos que julgam possuir uma liberdade indiferente a qualquer conflito e isolada das estruturas públicas e de outros seres livres.

Quanto aos piquetes ou reformas, eles podem ser vistos com um viés menos estereotipado. Se eles interferem em nossas possibilidades cotidianas, não é de um modo derradeiro. Não são apenas interrupções abruptas da vida acadêmica, sempre sem qualquer ganho. Principalmente com relação aos piquetes, acreditamos que possam, também, permitir melhores possibilidades futuras, apesar de um breve período de constrangimento de possibilidades cotidianas. Como outros movimentos sociais já demonstraram ao longo da história, o uso deste instrumento de luta política, para pressionar instituições rumo à conquista de novos direitos, foi efetivo e trouxe conquistas com as quais até hoje somos beneficiados. Portanto, quando alinhados a uma perspectiva de democratização dos fóruns internos, ampliação dos acessos e do atendimento às necessidades acadêmicas e materiais básicas dos estudantes⁷, tais métodos devem ser sim utilizados.

⁷ Não só necessidades imediatas como alimento, residência, mas também necessidades específicas de um curso como o de filosofia (cursos de línguas, de introdução à escrita de trabalhos acadêmicos e métodos de pesquisa).

Conclusão

Não parece que o movimento estudantil, pensado através do auxílio desse cenário imaginário, em qualquer uma das posições acima analisadas, consiga se livrar da contradição lógica de defender uma melhor condição da liberdade e potencialidade dos estudantes, através de pautas como a da permanência estudantil, e, ao mesmo tempo, propor uma obstrução física à permanência estudantil na sala de aula (ou seja, não defender a permanência estudantil na sala). A razão pela qual tal contradição permanece e permanecerá, no entanto, parece-nos um pouco óbvia: a política não obedece às leis do cálculo de proposições.

A lógica de predicados não é suficiente para dar conta da complexa rede de sentidos das deliberações nos e dos espaços organizativos da universidade, sejam elas provenientes do metabolismo institucional ou de assembleias estudantis; não é igualmente capaz de mapear e computar todas as redes de influência que solapam o caráter público da instituição e de suas estruturas deliberativas oficiais ou não.

Querer, com a lógica, abstrair a política de seu aspecto situacional e espacial, literalmente tirando o corpo fora dos problemas que interferem em nosso cotidiano, não parece ser algo tão simples ou mesmo possível de ser feito, sem que uma grande descontextualização ocorra. Observamos que os termos empregados na situação 2 – “piquete” e “greve” – são, tal como o termo “política”, “democracia” e “ocupação”, eminentemente marcados por sentidos espaciais e posicionais, tanto quando assumimos uma posição, uma opinião, quanto quando significam que permanecemos em algum lugar.

O termo Política, como já é bem sabido, dizia respeito a tudo que ocorre na *Pólis*. O termo francês “Grève”, no início do séc. XIX, significava terreno de cascalho e areia. A “Place de Grève” na França, era assim chamada pois se situava nas margens do Rio Sena, cujo terreno arenoso e de cascalho servia de palco da reunião de desempregados e descontentes com as condições trabalhistas. Por uma relação toponímica o que era o nome de um lugar passa a designar também a ação daqueles que costumavam se reunir naquela praça.⁸ No Brasil, os operários e estudantes utilizavam a palavra “parede” para indicar o processo de abstenção ao trabalho ou sala de aula. Daí o termo furar greve, pois antes de tomarmos de empréstimo do francês o termo greve, os estudantes diziam que “fura-paredes” eram aqueles que não participavam da greve decidida nas assembleias.⁹ O “Demos” de “democracia” pode ser traduzido não apenas como povo, mas também como bairro, distrito ou local das comunidades atenienses.

⁸ Cf. CASTRO, *Greve: fatos e significados*, p. 12.

⁹ Cf. VASCONCELOS, *Lições de filologia portuguesa*, p. 352.

Ora, se os termos políticos que povoam nossa discussão não raro tem esse duplo sentido – espacial e posicional –, algo mais do que coincidência pode ser atestado aqui, ao menos pensando de modo indutivo. Nossa hipótese é a de que o conflito entre posicionamentos políticos sempre envolve uma relação entre estar ou não-estar – que não cabe à lógica formal dar fim –, entre espaços de maior ou menor restrição de liberdades e que devem ser contextualizados quanto às diversas câmaras e labirintos de poder aos quais se encontram vinculados.

* * *

Aos debates futuros quanto às formas de luta e métodos com os quais o movimento estudantil se expressa, esperamos que este texto possa ter ponderado diversas posições estudantis que, apesar de caricaturais, ressoam nos corredores do Departamento de Filosofia. Não houve aqui pretensão filosófica e a mobilização de bibliografia da área foi intencionalmente evitada, em prol de uma discussão mais despreocupada, entre estudantes. É inevitável, a nosso ver, no entanto, que interrupções da normalidade institucional ocorram, pois, enquanto fenômenos sociais, formas embrionárias de greve encontram-se presentes nas sociedades desde antes do nascimento da Filosofia¹⁰. Foram e continuaram a ser métodos que já demonstraram sua força de intervenção na mudança das estruturas desiguais de poder do todo social. Enquanto estudantes e ocupantes de parte do todo social que é a universidade pública, devemos nos valer das mais politizadoras experiências de greve, piquete e, mesmo, do famigerado cadeiraço, a fim de que sejam construídas boas paredes estudantis.

BETWEEN INSTITUTIONAL AND STUDENTS' BARRIERS: THE STUDENTS' MOVEMENT, ITS POSITIONS AND STRUGGLES

Abstract: The objective of this paper is to reflect about the movement of the students of Philosophy from the University of Sao Paulo (USP), based on the struggles of 2016, which showed contradictions concerning their tactics and goals. In order to do so, we invite the reader to assume a position regarding the interruption of the academic normal life of the students in adverse situations (strike pickets or unexpected structural reforms in the university architectonic heritage). At last, from the possible positions regarding the proposed scenario, I evaluate the political predispositions of the students in struggle, whether following or not the rules and official protocols of power within the university.

¹⁰ Estima-se que a primeira atividade de abstenção de serviço date de 2100 a.C., em Tebas. Cf. CASTRO, *Greve: fatos e significados*, p. 10.

Keywords: students' movement – auxiliary structures demands – methods of struggle – strike pickets.

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Tradução: Celeste H. M. Ribeiro de Sousa. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. São Paulo: Editora UNB - Imprensa Oficial, 2004.

CASTRO, Pedro. *Greve: fatos e significados*. São Paulo: Editora Ática – série princípios, 1986.

MIGLIOLI, Jorge. *Como são feitas as greves no Brasil?* Vol. 13. São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 1963.

NEGRO, Antonio Luigi; GOMES, Flávio dos Santos. “As greves antes da "grève": as paralisações do trabalho feitas por escravos no século XIX”. *Ciência e Cultura*. São Paulo, v. 65, n. 2, junho de 2013. Disponível em <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252013000200023&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 05 mar. 2017.

VASCONCELOS, José Leite de. *Lições de filologia portuguesa*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1966.

RESENHA

***INVISIBLE HANDS. SELF-ORGANIZATION AND THE EIGHTEENTH CENTURY* DE JONATHAN SHEEHAN & DROR WAHRMAN¹**

Leonardo André Paes Müller²

A invisibilidade da metafísica

Provavelmente o uso mais conhecido da metáfora da mão invisível no século XVIII (e talvez não apenas nele) encontra-se na obra de Adam Smith, que menciona uma “mão invisível” em três momentos diferentes: a *Teoria dos sentimentos morais* (1759), a *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* (1776), e no ensaio póstumo intitulado *História da Astronomia* (1793)³. Não obstante, e essa é a tese do livro aqui resenhado, “a célebre *mão invisível* espontânea (*self-organizing*) de Adam Smith é apenas um produto, e não necessariamente dos mais notáveis, de um ambiente intelectual e cultural mais variado e mais amplo”.⁴ É esse ambiente ou panorama (*landscape*) que os autores pretendem mapear e, para tanto, buscam delimitar o desenvolvimento de uma noção de

Ordem que se estendia para além da visão de mundo mecanicista bem como da tradicional ideia de uma providência. (...) Como resposta à questão do que garantiria a harmonia e a ordem em um mundo repleto de acaso, os contemporâneos de Smith ofereceram (...) a noção de que sistemas complexos, entregues a si mesmos, gerariam a ordem de modo imanente, sem direcionamento externo, por meio de auto-organização.⁵

Nessa perspectiva, a metáfora da mão invisível seria apenas um dispositivo, que os autores chamam de “linguísticos”, mas que talvez fosse mais adequado denominar de

¹ SHEEHAN, Jonathan & WAHRMAN, Dror. *Invisible Hands. Self-Organization and the Eighteenth Century*. Chicago: Chicago University Press. 2015. 375p.

² Pós-doutorando em filosofia (FFLCH-USP). Bolsista PNPd/Capes. E-mail: lapmuller@gmail.com

³ Trata-se de um texto de datação incerta, mas que é usualmente considerado um texto juvenil, sua redação sendo geralmente atribuída ao final da década de 1740 ou início da década de 1750 (ver EPS, pp.5-11).

⁴ SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, pp. XVI-XVII

⁵ SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, pp. X-XI.

retóricos, a que cientistas, filósofos, poetas e polemistas do século XVIII recorreram, na tentativa de lidar com determinadas inovações conceituais, que levaram à substituição dos modelos herdados do século XVII, em que o mundo é concebido como uma máquina criada por um artífice, por uma realidade em que nada é criado e tudo se organiza por si mesmo. Uma das desvantagens de não tomar a metáfora de Smith como um ponto crucial, tratando-a como mais uma dentre muitas manifestações, é um certo efeito de nivelamento. Assim, o que os autores denominam de “linguagem da auto-organização” seria feita de metáforas hidráulicas, onde tudo caminha para o mesmo nível,⁶ como líquidos em um sistema de vasos comunicantes, ou o mar, que, apesar de ondas e marés, e por vezes mesmo de tempestades, retoma sempre a seu nível,⁷ linguagem que oscila entre noções como as de providência⁸ e de impulsos ou instintos,⁹ na tentativa de lidar com uma natureza governada pelo acaso,¹⁰ onde acidentes desempenham um papel central,¹¹ e a relação entre causas e efeitos é altamente problemática – e efetivamente problematizada, recorrendo-se, por exemplo, à probabilidade¹² –, em particular no que tange ao comportamento de agregados, como deixam claro as numerosas alusões ao comportamento errático e irracional das multidões.¹³

Mas a verdade é que se tratam, por detrás dessas metáforas e modelos, de soluções essencialmente diferentes para o problema da ordem. Assim, o modelo hidráulico, concebido nos domínios da fisiologia mecanicista, oferece uma explicação técnica, que toma os fenômenos naturais como efeitos de uma providência; sua extensão a uma teoria da terra não põe de lado essa implicação, ao contrário, a reforça. Por outro lado, problematizar a relação entre causas e efeitos conduz a substituir a noção de necessidade estrita pela de probabilidade, modelo de explicação que efetivamente dispensa o recurso a uma providência. Aqui, uma concepção de sistema como resultado da agregação de fenômenos; ali, o sistema como produto de uma montagem deliberada. São esquemas que, uma vez aplicados aos fenômenos, produzem resultados bastante diferentes. E a verdade é que a mão invisível de Smith pode e deve ser lida como a bem-sucedida tentativa de síntese entre esses modelos divergentes, pensando a ideia de uma técnica não-intencional como força propulsora de organização da experiência pela imaginação humana. Portanto, longe de ser mais uma dentre muitas posições, a de Smith é, a bem dizer, uma posição

⁶ SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, pp. 229-230.

⁷ SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, pp. 247-248.

⁸ SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, p.252.

⁹ SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, pp. 170-172.

¹⁰ SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, p. 242.

¹¹ SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, p. 163.

¹² SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, pp. 59-71.

¹³ SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, pp. 99-110.

privilegiada, de quem meditou profundamente certos impasses teóricos que marcaram a filosofia e as ciências do século XVIII.

Talvez o momento mais feliz do livro seja o terceiro capítulo, que mostra uma “a súbita erupção de experimentos” com o vocabulário ligado à questão da organização. Os autores ligam esse fenômeno, ocorrido no plano das ideias, a fenômenos de ordem histórica, em particular as duas crises financeiras ocorridas em 1720, uma na Inglaterra, com a quebra da *South Sea Company*, e outra na França, com a falência do sistema montado por John Law (provocada por uma companhia ligada à exploração dos territórios franceses na América do Norte, em 1716, e que evoluiu para um enorme esquema, que envolvia o monopólio da cunhagem e emissão de notas associados a uma série de mecanismos visando aliviar a dívida real e aumentar o crédito público). O capítulo em questão mapeia minuciosamente as supostas consequências culturais e intelectuais de ambos os eventos, que vão de um espanto generalizado (as citações vão de polemistas anônimos a Pope e Swift, passando por Newton e Walpole), a teorias mais ou menos consistentes a respeito das ocorrências enquanto tais (Isaac Gervaise e Cantillon). De fato, o capítulo é um bom exemplo do misto de história cultural e intelectual que os autores se propõem a fazer.¹⁴ É o ápice da primeira metade do livro, dedicada à “história moderna da auto-organização”, que teve início, de acordo com os autores, “em fins do século 17, culminando com a eclosão de 1720”.¹⁵ Não fica claro se e em que medida as teorias anteriores a respeito de ordem e organização seriam tributárias de eventos históricos similares: ideia um tanto inusitada, que o modo de proceder dos autores não deixa, mesmo assim, de sugerir ao leitor.

É questionável que o restante da obra tenha o mesmo interesse. Na segunda parte do livro, pretende-se mapear “a aplicação e elaboração da linguagem da auto-organização na segunda metade do século, através de múltiplas disciplinas e domínios de conhecimento, examinando suas implicações e consequências”.¹⁶ O campo da história cultural é deixado de lado, e adentramos o que se poderia chamar de história das ciências, começando pela biologia (cap. 4), passando à cognição (cap. 5), à teoria social (cap. 6), e terminando com a política (cap. 7). Se a primeira parte era organizada por duas grandes hipóteses (o paradigma da auto-organização é uma espécie de via intermediária entre mecanicismo e providencialismo, que passa a ser sistematicamente empregado a partir das crises financeiras de 1720), a apresentação dos desdobramentos dessa linguagem nas décadas subsequentes do século é feita simplesmente seguindo-se essa ordem temática, ou, pior, como no cap. 6, onde uma série de exemplos é citada seguindo-se a ordem cronológica de publicação!

¹⁴ SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, pp.XIII-XIV.

¹⁵ SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, p. XV.

¹⁶ SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, p. XVI.

Não que os autores ignorem tensões e embates próprios a cada ciência, mas eles acabam relegados a pequenos comentários e notas que se perdem em meio a um emaranhado de citações justapostas. Embora comecem pela “biologia”, ou, mais propriamente dizendo, pelas ciências e artes que perfaziam o domínio da *história natural*, não ocorre aos autores investigar as relações de transposição e apropriação dos modelos teórico-conceituais divisados por essas ciências para outros campos de conhecimento que então se esboçavam. Assim, por exemplo, a “epistemologia” de Condillac depende, como se sabe, da noção de organização específica do corpo humano; a “economia” dos fisiocratas está baseada em um modelo iatromecanicista de circulação; a política de Rousseau não prescinde de certas noções gerais herdadas da química. São apenas alguns exemplos, que, se devidamente analisados, mostrariam não tanto um predomínio de noções naturalistas no Século das Luzes como a importância de certos modelos e conceitos que, forjados pelos filósofos-naturalistas, revelarão sua força e abrangência quando aplicados aos mais diversos domínios da reflexão. Recusando-se a estabelecer essas relações, de resto, amplamente sugeridas pela literatura crítica, os autores permanecem no plano da descrição. Não é uma obra com implicações conceituais, mas um painel, parcial e meramente descritivo, de um período que muitos outros já compreenderam bem mais a fundo, sob as mais diversas perspectivas.

A essa opção vem somar-se um anacronismo de valor questionável. Como explicam no prefácio, os autores utilizam uma noção de linguagem derivada de Wittgenstein e tomam a linguagem dos filósofos e homens de ciência como algo que é mais “nebuloso e maleável” do que coerente, onde as ligações se dão por analogia, “ou, para falarmos com Wittgenstein, por semelhanças familiares”, produzindo um efeito em que “as coisas são reunidas apesar de evidentes diferenças e mesmo contradições entre elas”.¹⁷ A linguagem da auto-organização seria assim uma espécie de entidade relativamente autônoma, utilizada indistintamente em toda e qualquer situação, pelos mais diferentes teóricos. Um exemplo dentre muitos mostrará a maneira indiscriminada como os autores aplicam esse operador geral:

A linguagem da auto-organização era suficientemente flexível e abrangente (*capacious*) para ser mobilizada por posições incompatíveis mesmo perante ao panorama altamente polarizado [como o debate a propósito da revolução francesa na Grã-Bretanha ao longo da década de 1790]. Se um escritor conservador [Charles Daubeny] podia acalmar seus leitores afirmando que a ruptura revolucionária não traria consequências nefastas no longo prazo porque ‘quando a sociedade retomar sua forma (*again settles into*

¹⁷ SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, p. XII.

form), como ela naturalmente deve fazer, todos os homens encontrarão o seu nível e local apropriado (*proper level and station*), por outro lado, uma voz progressiva [Denis O'Brien] encontrava na mesma lógica o consolo (*equal reassurance*) de que não havia motivos (*grounds*) para temer a importação de “princípios franceses” na Grã-Bretanha, uma vez que “é absurdo imaginar que alguma sociedade poderia adotar (*embrace*) doutrinas destruidoras de toda sociedade: pois a aptidão humana (*for human fitness*) certamente encontrará o seu nível próprio”. Ambos, de suas respectivas perspectivas, estavam corretos.¹⁸

É certo que se trata aí de um mesmo vocabulário, empregado em uma situação crítica, e, portanto, dada a produzir significados distintos para as mesmas palavras. Contudo, antes de concluir que “ambos estavam corretos”, teria sido mais prudente explorar as diferenças por trás de termos como “nível adequado (*proper level*)” e “seu nível próprio (*its own level*)”: em um caso, parece haver um nível geral de todas as sociedades, em outro, um nível específico, propriamente britânico. É uma diferença crucial, entre uma compreensão geral e uma compreensão comparada dos fenômenos políticos e suas implicações sociais. Para perceber essas nuances, não é preciso recorrer a Wittgenstein: basta lembrar que no século XVIII era vigente uma ciência chamada “gramática geral”, herdeira moderna da retórica antiga, dedicada à compreensão e exposição dos vínculos lógicos entre os termos gerais que formam a linguagem e são responsáveis pela abstração e pelo raciocínio. Mas *Invisible hands* faz pouco desse saber, e, nesse caso, o anacronismo cobra um preço alto, especialmente no que tange à metáfora de Smith.

Retomemos brevemente o uso “não particularmente digno de nota” e “não especialmente inovador” que Adam Smith faz da imagem de uma mão invisível. O primeiro exemplo se encontra no início da *História da Astronomia*, na seção intitulada “Origem da filosofia”:

Pode ser observado que, em todas as religiões politeístas, entre selvagens assim como nas primeiras eras da Antiguidade pagã, apenas os eventos irregulares da natureza são atribuídos à agência e ao poder dos deuses. O fogo queima, a água refresca; os corpos pesados caem e as substâncias mais leves sobem pelos ares (*fly upwards*) pela necessidade de sua própria natureza; nunca se notou a mão invisível de Júpiter ser empregada nesses assuntos (*nor was the invisible hand of Jupiter ever apprehended to be employed in those matters*).

¹⁸ SHEEHAN & WAHRMAN, *Invisible Hands*, pp. 276-277.

Mas esses eventos mais irregulares, os trovões e os raios, as tempestades e o bom tempo (*sunshine*), eram atribuídos a seu favor ou a sua ira.¹⁹

A metáfora da mão-invisível era invocada unicamente para explicar os eventos irregulares da natureza, cuja inconstância e imprevisibilidade eram atribuídas à vontade divina concebida nos moldes da vontade humana. Em tempos bárbaros, antes que a “lei estabelecesse a ordem e a segurança, fazendo com que a subsistência deixasse de ser precária, a curiosidade da humanidade aumentasse e seus medos diminuíssem”, a “superstição tomava o lugar da filosofia” lançando mão de explicações antropomórficas: a mão invisível pertencia a uma divindade em particular, no caso Júpiter, cujo arbítrio seria capaz de “parar ou alterar o curso que os eventos naturais tomariam se deixados em si mesmos”.²⁰ A explicação de Smith não deixa de ecoar os ensaios de Hume²¹ onde apenas a lei é capaz de criar uma situação na qual há tempo livre (*leisure*) para que os indivíduos “se tornem mais atentos às aparências da natureza, mais observadores de suas pequenas irregularidades e mais desejosos de conhecer a cadeia que as mantêm todas unidas”.²² Antes disso apenas eventos grandiosos e pouco frequentes conseguiam atrair atenção suficiente para que uma explicação fosse necessária.

Completamente diferente é o emprego dessa expressão na *Teoria dos sentimentos morais*, onde Smith invoca explicitamente a providência e faz referência à virtude da prudência. Como vários comentadores notaram, essa passagem é, provavelmente, uma refutação ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755) de Jean-Jacques Rousseau, previamente resenhado por Smith em uma de suas contribuições para a *Edinburgh Review* (1756). Nessa resenha, Smith seleciona e traduz três trechos da obra de Rousseau, dos quais um será parcialmente repetido, de maneira quase literal, nessa passagem da *Teoria*.²³

Nessa mesma resenha, Smith ainda acusa Rousseau de compartilhar os mesmos princípios de Mandeville, embelezando-os com sua retórica refinada e uma dose de “alquimia filosófica” (*philosophical chemistry*).²⁴ Dado importante, uma vez que sua recuperação da virtude da prudência também visa o sistema licencioso do médico holandês, uma espécie de moralismo às avessas: só há virtude na perfeição, e, como todo comportamento humano é imperfeito, segue-se daí que todo comportamento humano é

¹⁹ SMITH, Adam. *Essays on Philosophical Subjects*, pp.49-50.

²⁰ SMITH, Adam. *Essays on Philosophical Subjects*, p. 50.

²¹ Lê-se, no ensaio *Do surgimento e progresso das artes e das ciências*: “Da lei surge a segurança; da segurança, a curiosidade; e da curiosidade, o conhecimento” (in HUME, *A arte de escrever ensaio*, p.89).

²² SMITH, Adam. *Essays on Philosophical Subjects*, p. 50.

²³ SMITH, Adam. *Essays on Philosophical Subjects*, pp. 251-252; *The Theory of Moral Sentiments*, IV.1.10, pp.183-184.

²⁴ SMITH, Adam. *Essays on Philosophical Subjects*, p. 250.

vicioso.²⁵ Esse sistema é erigido sobre um sofisma, que reduz tudo ao amor-próprio (*self-love*), e não reconhece, portanto, a existência de qualquer tipo de ato não egoísta.²⁶ Contra Mandeville, não deixou de haver quem insistisse na existência de atos desinteressados, irreduzíveis, portanto, ao amor-próprio. É o caso de Francis Hutcheson, cuja *Investigação sobre as ideias originais do belo e do bem* (1725) foi concebida, em sua primeira edição, como uma refutação da *Fábula das abelhas* (1714). Entretanto, aos olhos de Smith, a teoria de Hutcheson, que advoga um senso moral inato ou natural, refutava apenas o sofisma, deixando intactos os princípios de Mandeville:

Portanto, uma vez que a mescla de algum motivo egoísta, a exemplo de uma liga com metal inferior, diminuiria ou removeria inteiramente o mérito que do contrário pertenceria a uma ação, seria evidente, imaginava o Dr. Hutcheson, que a virtude deveria consistir unicamente em benevolência pura e desinteressada.²⁷

Se tivermos em mente esse debate, ao qual vem se juntar Hume (*Investigação sobre os princípios da moral*, 1754), a insistência smithiana no caráter virtuoso da prudência adquire contornos bem precisos: atos egoístas podem, sim, ser virtuosos, basta, para tanto, que sejam corretamente pesados em relação aos interesses alheios e visem, sobretudo, a segurança do indivíduo.²⁸ E há uma forma virtuosa de lidar com os “objetos do autointeresse (*self-interest*)”, a saber, a prudência.²⁹ É sobre esse pano de fundo moral que Smith lança mão de sua famosa metáfora na *Riqueza das nações*:

Ao preferir fomentar a atividade do país e não de outros países ele [o capitalista] tem em vista apenas sua própria segurança; e orientando sua atividade de tal maneira que sua produção possa ser de maior valor, visa apenas a seu próprio ganho e, neste, como em muitos outros casos, é levado como que por mão invisível a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções. Aliás, nem sempre é pior para a sociedade que esse objetivo não faça parte das intenções do indivíduo. Ao perseguir seus próprios interesses, o indivíduo muitas vezes promove o interesse da

²⁵ SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, VII.ii.4.11, pp. 311-312.

²⁶ SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, VII.ii.4.7, pp. 308-309.

²⁷ SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, VII.ii.3.6, p. 302; *Teoria dos sentimentos morais*, trad. Lya Luft, p.375.

²⁸ SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, VI.1.6, p. 213.

²⁹ SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, VII.ii.3.16, p. 304.

sociedade muito mais eficazmente do que quando tenciona realmente promovê-lo.³⁰

Além da referência à segurança pessoal, Smith segue sua argumentação remetendo explicitamente à prudência,³¹ fazendo dela um bom critério para o soberano guiar sua conduta pública: “O que é prudente na conduta de qualquer família particular dificilmente constituirá insensatez (*folly*) na conduta de um grande reino”.³² A prudência é a virtude responsável pela boa governança (ou administração) dos interesses pessoais e, dando um passo a mais, pela regulação do que Smith denomina de paixões egoístas.³³ Elas devem ser compreendidas ao lado dos outros dois tipos de paixões, as sociáveis e as insociáveis, cada uma gerando um tipo peculiar de interação social e tendo uma virtude que lhe corresponde: as paixões egoístas geram uma interação social característica das relações comerciais, sendo reguladas pela prudência; as paixões insociáveis produzem uma interação social conflituosa, que cabe à justiça coibir; e as paixões sociáveis uma interação cooperativa, característica do que Smith denomina de benevolência.³⁴ A jurisprudência natural é a ciência que lida predominantemente com o conjunto paixões insociáveis-relações conflituosas-justiça, a economia política lida predominantemente com o conjunto paixões egoístas-relações econômicas-prudência (não há na obra de Smith, ao menos não explicitamente, uma ciência que lide com o terceiro conjunto: paixões sociáveis-relações cooperativas-benevolência).

O sistema moral (e social) de Smith tem em sua base uma tipologia das paixões, sobre a qual se constrói uma característica das virtudes. Seu uso da “linguagem da auto-organização”, particularmente na *Riqueza* e na *Teoria*, torna-se incompreensível sem que isso seja levado em conta: ali, essa metáfora é empregada por Smith exclusivamente para explicar o funcionamento regular da economia em sociedades bem ordenadas e prósperas.³⁵ Na *Riqueza* são os capitalistas, na *Teoria* são os ricos proprietários fundiários que

³⁰ SMITH, Adam. *Wealth of Nations*, IV.ii.9, p. 456; *A riqueza das nações*, trad. L. Baraúna.

³¹ SMITH, Adam. *Wealth of Nations*, IV.ii.11, p. 456.

³² SMITH, Adam. *Wealth of Nations*, IV.ii.12, p. 457.

³³ SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, I.ii.5, pp. 40-43.

³⁴ SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, II.ii.3.1-3, pp. 85-86.

³⁵ As relações sociais geradas pelas paixões insociáveis esgarçam o elo social e não podem ser deixadas em seu curso natural (como as relações econômicas): sua “observância não se lega à liberdade de nossa própria vontade, mas, ao contrário, pode ser extorquida à força, e cuja violação expõe ao ressentimento e, conseqüentemente, à punição. Essa virtude é a justiça (...)” (*Theory*, II.ii.1.5, p.79). Tais relações exigem assim um conjunto de regras positivas e um corpo de magistrados especializado em fazê-las valer: “A sabedoria de cada Estado ou república (*commonwealth*) empenha-se, tanto quanto possível, em empregar a força da sociedade para coibir os que são sujeitos à sua autoridade, de prejudicar ou perturbar a felicidade uns dos outros. As regra estabelecidas para esse fim constituem as leis civil e criminal de cada Estado ou país em particular” (*Theory*, VI.ii.intro.2, p. 218). A mão que regula a justiça é, portanto, perfeitamente visível.

são conduzidos por uma mão invisível a fazer quase a mesma distribuição das necessidades da vida que teria sido feita, caso a terra fosse dividida em porções iguais entre todos os seus moradores; e assim, sem intenção, sem saber, promovem os interesses da sociedade, e oferecem meios para multiplicar a espécie. Quando a providência dividiu a terra entre uns poucos orgulhosos senhores, não se esqueceu e tampouco abandonou os que pareciam ter ficado de fora dessa partilha.³⁶

Em ambos os casos a questão central diz respeito seja ao desconhecimento de seus próprios interesses – como é o caso da classe de proprietários fundiários³⁷ e de proprietários fundiários e capitalistas em conjunto³⁸ –, seja, mais fundamentalmente, à impossibilidade de se perscrutar a totalidade de elos na cadeia de causalidade social – os capitalistas, na medida em que, constante e arduamente envolvidos em seus projetos mercantis, são argutos conhecedores de seu próprio interesse,³⁹ o que porém não os auxilia no sentido de prever as consequências globais de seus atos, uma vez que, nas modernas sociedades comerciais, a divisão do trabalho atingiu tal grau de que mesmo as mercadorias mais ordinárias, que compõem a cesta de bens de consumo dos trabalhadores, envolve tamanha massa de trabalhos dos mais variados que “excede todo cálculo (*exceeds all computation*)”.⁴⁰ Em suma, porque a divisão do trabalho atingiu tal grau de complexidade que foge a toda tentativa de apreensão racional, o campo da economia é marcado por uma espécie de obscuridade a respeito de seus mecanismos, por uma falta de transparência tanto por parte dos agentes diretamente envolvidos quanto por parte do soberano – o que implica na recusa de qualquer posição privilegiada em relação à totalidade das relações sociais.⁴¹ Não deixa de ser irônico que a mesma expressão empregada por povos bárbaros antes do estabelecimento da lei civil para explicar alguns eventos irregulares da natureza, seja, a partir de determinado momento da história dessas mesmas sociedades, no qual o progresso atingiu tal ponto que a compreensão do todo escapa mesmo ao mais sagaz dos filósofos, empregada para descrever o funcionamento regular de alguns de seus mecanismos mais elementares. A mudança no registro do emprego dessa metáfora, da *História da Astronomia* em relação ao das obras posteriores, demonstra, por si só, que uma das consequências não intencionais do estabelecimento de um sistema de liberdade civil é o

³⁶ SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, IV.1.10, pp.184-5; *A riqueza das nações*, p.226.

³⁷ SMITH, Adam. *Wealth of Nations*, I.xi.8, p. 265.

³⁸ SMITH, Adam. *Wealth of Nations*, III.iv.17, p. 422; citado em *Invisible Hands*, p. 267.

³⁹ SMITH, Adam. *Wealth of Nations*, I.xi.10, pp. 266-267.

⁴⁰ SMITH, Adam. *Wealth of Nations*, I.i.11, p. 22.

⁴¹ SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*, VI.ii.2.17-8, pp. 233-234; *Wealth of Nations*, IV.ix.51-2, pp. 687-688.

incremento da complexidade das relações sociais para além da capacidade de raciocínio do ser humano.

Em última instância, é uma reconstrução das noções de ordem e totalidade que a metáfora da mão invisível traz consigo na *Teoria* e na *Riqueza*. Reconstrução indissociável, por um lado, de uma discussão moral (a ênfase na possibilidade de um egoísmo virtuoso), e, por outro, da constituição de uma ciência específica para lidar com esse tipo de agregado (a economia política). Com efeito, sem levar em conta esse tipo de questão se torna muito complicado discernir o que poderia haver de “digno de nota” e talvez até mesmo de “inovador” na obra de Smith nos momentos em que ele lança mão dessa “linguagem da auto-organização”. Quanto ao estatuto da metáfora, teria sido mais interessante compreendê-la como um modelo de explicação gramatical: na falta de um conhecimento claro e distinto de certa classe de fenômenos, falar em *mão invisível* lança luz sobre um processo de caráter inusitado, mediante o qual é forjada uma ordem, e construído um sistema, sem que, para tanto, haja qualquer inteligência ou intenção prévia. Passa-se assim do iatromecanicismo dos fisiocratas a um modelo de geração orgânica por agregação, de auto-organização em arranjo (*arrangement*). Gramática geral, fisiologia, economia política: tais são os domínios do saber que, no século XVIII, se devidamente percorridos, permitem situar de maneira mais adequada o gênio filosófico de Adam Smith. Mas então a história das ideias teria de dar lugar à história da filosofia, e *Invisible hands* seria um livro completamente diferente.

Referências Bibliográficas

HUME, D. *A arte de escrever ensaio*. (P.P. Pimenta; M. Suzuki, trads.; P.P. Pimenta, org.). São Paulo: Iluminuras, 2009.

SMITH, A. (1759-1790). “The Theory of Moral Sentiments”. Edição de D.D. Raphael e A.L. Macfie. In *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* (Vol.I). Oxford: Clarendon Press, 1976a (Citado como TMS).

_____. (1776). “An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations”. Edição de R.H. Campbell e A.S. Skinner. In *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* (Vol. II em dois livros). Oxford: Clarendon Press, 1976b (Citado como WN).

_____. (1793). “Essays on Philosophical Subjects”. Edição de W.P.D. Wightman. In *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith* (Vol. III). Oxford: Clarendon Press e Indianapolis: The Liberty Fund, 1980 (Citado como EPS).

_____. *Teoria dos sentimentos morais* (L. Luft, trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1999

_____. *A riqueza das nações – Investigação sobre sua natureza e suas causas*. (L. J. Baraúna, trad.). São Paulo: Abril Cultural (col.: Os Economistas), 1982.

TRADUÇÃO

O LUXO, O COMÉRCIO E AS ARTES

Jean-Jacques Rousseau

Tradução e notas de Luís Fernandes dos Santos Nascimento¹

Apresentação de Thomaz Kawauche²

Apresentação

“O luxo pode ser necessário para dar pão aos pobres, mas se não houvesse luxo, não haveria pobres.” Esse raciocínio jocoso de Rousseau aparece na querela com Charles Borde em resposta ao *Discurso sobre as vantagens das ciências e das artes*, de 1751. A frase ilustra bem o tom do fragmento “O luxo, o comércio e as artes”, aqui traduzido, e de quebra nos faz recordar um dos assuntos que mais incomodavam o genebrino: a diferença social entre ricos e pobres. Não por acaso, a crítica de Rousseau às instituições será apresentada desta vez do ponto de vista da “prosperidade do Estado”: a hipótese é que as artes, o comércio e o luxo criaram nos homens a necessidade de enriquecer, o que resultou a uma só vez em diminuição do amor à pátria, desagregação dos laços sociais e desigualdade de posses. Obras como a *Fábula das abelhas* de B. Mandeville (sobretudo os diálogos publicados em 1729 no segundo volume), o *Ensaio político sobre o comércio* (1734) de J.-F. Melon, e alguns dos *Ensaio*s de D. Hume (p. ex., “Do refinamento nas artes”) seriam, nessa perspectiva, fontes de “máximas econômicas” que levariam ao enfraquecimento do governo “em um século no qual ninguém mais se preocupa com o bem público”. Temas caros à economia política, como a distribuição dos recursos, a circulação das mercadorias e a riqueza das nações, são considerados neste texto do ponto de vista de seus efeitos funestos nas relações humanas: “quanto mais um Estado está rico em dinheiro mais ele deve ter pobres e mais nele os pobres devem sofrer”.

Inspirados nesse fragmento, poderíamos nos indagar se Rousseau não personificaria, de certa forma, um economista antes do nascimento da ciência econômica, uma vez que ele não apenas pondera acerca do valor da moeda, mas ainda lança nas passagens em que fala de “trabalho” um esboço conceitual daquilo que viria a ser chamado “valor de troca”. De fato, não é absurdo identificarmos no escrito um embrião da crítica

¹ DFMC-UFSCar. Agradecemos a Jean Briant pelas sugestões e comentários.

² Doutor em Filosofia pela USP e pós-doutorando no DFMC-UFSCar

em economia política; diríamos até que somos tentados a concordar com os intérpretes que veem em Rousseau um precursor de Marx, ou ao menos de A. Smith, ao lermos o seguinte trecho do fragmento reproduzido com poucas mudanças no *Discurso sobre a economia política*: “O dinheiro é a verdadeira semente do dinheiro e é infinitamente mais difícil ganhar o primeiro escudo do que o segundo milhão. Além disso, as trapaças jamais são punidas senão quando a necessidade as torna perdoáveis, elas custam a honra e a vida do indigente e fazem a glória e fortuna do rico.” Mesmo com tanta violência moral, havia quem achasse que o comércio suaviza (*adoucit*) os costumes: era o caso de Montesquieu, no *Espírito das leis* (Livro XX, Cap. 1). Ora, a pergunta que gostaríamos de fazer a Montesquieu, o qual teria sido segundo A. Hirschmann o maior expoente da doutrina do “*douce commerce*” (cf. *The Passions and the Interests*, Princeton U.P., 1977, p. 60), não poderia ser outra: *douce* para quem? para o Barão?

O fragmento “O luxo, o comércio e as artes” aparece nas edições de G. Streckeisen-Moultou (*Oeuvres et correspondance inédites de J.J. Rousseau*, 1861, p. 239-250) e de C. E. Vaughan (*The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, v. I, 1915, p. 341-349). R. Derathé reproduz o texto com a divisão em duas partes nas *Oeuvres complètes* de B. Gagnebin e M. Raymond (Bibliothèque de la Pléiade, t. III, 1964, p. 516-524). A publicação mais recente é assinada por S. Goyard-Fabre na edição de R. Trousson e F. Eigeldinger (*Édition thématique du Tricentenaire*, t. V, 2012, p. 630-639). No Brasil, a tradução de Luís Fernandes dos Santos Nascimento é inédita e contribui para os estudos sobre o tema da economia política no século XVIII. Esse escrito se inscreve na série de cartas da polêmica em torno do discurso premiado na Academia de Dijon em 1750, e, embora não possa ser datado com precisão, situa-se seguramente no mesmo momento em que Rousseau reflete sobre questões fundamentais do *Discurso sobre a origem da desigualdade*, do *Discurso sobre a economia política* e da provável parte sobre economia nas *Instituições políticas*. Ainda que não apresente o refinamento de crítica cujo ápice será alcançado no *Contrato social*, o iconoclasta das Luzes já demonstra maestria retórica ao combinar o estilo irônico e a acusação precisa e incisiva contra os filósofos. Particularmente em relação ao luxo, a lição moral do fragmento é tão clara quanto sarcástica, além de atualíssima em nosso mundo de desigualdades gritantes: supérfluo é menos aquilo que sobra para se dar aos pobres do que os próprios pobres.

Tradução

Se os homens pudessem conhecer o quanto lhes é mais perigoso se enganar do que lhes é útil saber, receberiam com menos avidez as lições dos filósofos, e os Filósofos³ seriam mais circunspectos em dar-lhes lições se percebessem que um único e mau raciocínio tira-lhes mais reputação do que a descoberta de cem verdades pode lhes trazer. O melhor uso que se possa fazer da Filosofia é empregá-la para destruir os males por ela causados, mesmo que ao mesmo tempo houvesse de destruir o bem, se é que existe algum; pois naquilo que se acrescenta às simples luzes da razão e aos puros sentimentos da natureza vale mais retirar o que é bom do que deixar o que é mau. Seria vantajoso para a sociedade que os Filósofos divulgassem seus trabalhos de tal modo que depois de muitos Livros e disputas eles se achassem reciprocamente refutados e, assim, fosse como se nada houvesse ocorrido. É verdade que então não saberíamos nada, mas de boa fé nos convenceríamos disso e teríamos realmente ganho para a busca da verdade todo o caminho que é preciso percorrer retrocedendo do erro à ignorância⁴. Para concorrer a essa meta salutar, vou tentar examinar algumas questões de política e de moral debatidas e resolvidas por diversos Escritores modernos, questões essas relativas às matérias sobre as quais fui levado a meditar. Por esse meio, também espero desenvolver certos Teoremas que o temor de digressões me levou a enunciar sem provas em outros escritos⁵. Mas, uma vez que pretendo com tudo isso antes atacar os erros do que estabelecer novas verdades, confesso de boa fé que quando as obras de meus adversários⁶ não mais subsistirem, as minhas tornar-se-ão completamente inúteis. Sem querer ser o guia de meus [517] contemporâneos, contento-me em adverti-los quando observo que um deles desvia os demais e eu não teria necessidade de aborrecê-los com os meus conselhos se ninguém se metesse a conduzi-los.

³ Maiúsculo no original. Optamos por manter aqui o modo como os termos são grafados no original. Esse será também o caso da palavra *luxo*, por exemplo, grafada por vezes em minúsculo e em outras em maiúsculo.

⁴ A edição da *Pléiade* cita o *Emílio*, 1. III (p. 1529, nota 2 à p. 516): “Já que quanto mais sabem os homens, mais eles se enganam, o único meio de evitar o erro é a ignorância”.

⁵ Em sua primeira nota ao presente texto (pp. 1528-1529), o editor francês sugere-nos que essas duas obras ou “escritos” (*écrits*) podem ser o *Primeiro Discurso* (*Discurso sobre as artes e ciências*) e “as *Respostas* ao rei da Polônia e ao Sr. Bordes”. Se, primeiramente, Rousseau buscara examinar a questão do luxo, do comércio e das artes tendo em vista seu vínculo com os costumes, agora procuraria examinar o mesmo tema levando em consideração sua relação com a prosperidade do Estado, como dirá o próprio Rousseau na continuidade do texto.

⁶ A mesma nota do editor francês nos sugere três possíveis nomes: J.-F. Melon (autor de um *Ensaio sobre o comércio*), David Hume (autor de ensaios nos quais se destaca a importância do luxo e do comércio para a vida em sociedade, “publicados em 1752 e traduzidos para o francês no ano seguinte”, lembra-nos o editor francês) e, por fim, Voltaire (autor do *Mundano* e da *Apologia do luxo*).

A questão a que me proponho aqui examinar diz respeito ao luxo, ao comércio e às artes, não exatamente em relação aos costumes, como eu havia pensado anteriormente, mas sob um novo ponto de vista e em relação à prosperidade do Estado.

Todos os antigos consideraram o Luxo como um signo de corrupção nos costumes e de fraqueza no governo. As Leis suntuárias são quase tão antigas quanto as sociedades políticas. Elas existiam entre os egípcios, os hebreus as receberam de seu legislador, acham-se até mesmo entre os persas e quanto aos gregos, o profundo desprezo que nutriam pelo fausto asiático era a melhor lei suntuária que podiam ter.

Esse desprezo era ainda mais sensível entre os romanos. O Luxo e a magnificência das outras nações eram para eles verdadeiros objetos de escárnio e o uso que deles faziam em seus triunfos era bem mais apropriado para tornar ridícula toda essa vã pompa dos povos vencidos do que para fomentar nos vencedores o desejo de imitá-la.⁷

Era natural que o comércio padecesse do desprezo que se tinha pelo luxo. Os Romanos o desdenhavam, os Gregos deixavam que ele fosse feito por estrangeiros, as artes mecânicas eram exercidas quase que unicamente por escravos, e as próprias artes liberais exigiam uma grande superioridade de talento daqueles que as exerciam para lhes garantir alguma consideração, ainda assim nunca puderam obtê-la em Roma durante todo o tempo da República. Em uma palavra: nos países em que o dinheiro era desprezado era quase impossível que todos os meios de ganhá-lo não tivessem algo de ignominioso.⁸

Quando esses povos começaram a degenerar, quando a vaidade e o amor pelo prazer sucederam aquele pela pátria e pela virtude, então o vício e a indolência penetraram por todas as partes, e nada mais importava senão o Luxo e o dinheiro para satisfazê-los. Os indivíduos enriqueceram, o comércio e as artes floresceram e o Estado não tardou a perecer.

Porém, durante a maior depravação, os Filósofos e os políticos não cessaram de gritar contra **[518]** todas essas desordens cujas consequências previam; ninguém os contradisse, ninguém se corrigiu, todos concordaram que as razões deles eram boas e se comportaram de maneira a torná-las ainda melhores. Esses próprios declamadores não pareciam assinalar os erros dos Povos senão para tornar os deles ainda mais indesculpáveis: eles censuravam publicamente os vícios dos quais teriam dado o exemplo se não tivessem sido prevenidos.⁹

⁷ Em nota, o editor francês nos lembra de que o mesmo é afirmado em *Considerações sobre o governo da Polónia* (p. 1529, nota 2 à p. 517).

⁸ Nota 3 à p. 517 (p. 1530): mais uma vez, chama-se a atenção para passagens similares em *Considerações sobre o governo da Polónia*.

⁹ O *Dicionário Francês Larousse Léxis* oferece como possibilidade de sinônimo de *prévenir* o verbo *devancer*, pelo qual poderíamos entender que os “declamadores” foram *prevenidos*, como diz Rousseau no trecho acima, por terem sido *precedidos* ou, diríamos, *pré-venidos* por alguém que lhes fornece algum padrão ou modelo de conduta virtuosa.

Foi assim que, ao se entregarem a uma conduta oposta às suas próprias máximas, os homens não deixavam de prestar homenagem à verdade. Foi assim que todas as nações, em todos os tempos, concordaram em condenar o luxo, mesmo quando se entregavam a ele, sem que nenhum Filósofo ousasse contradizer a opinião pública durante uma tão longa série de séculos.

Não pretendo tirar vantagem desse consentimento universal para o partido que devo sustentar. Sei bem que por adotar as provas dos Filósofos, a Filosofia pode muito bem prescindir do testemunho deles e que a razão dispensa a autoridade. Mas, instruído pela experiência acerca do prejuízo que o nome Paradoxo pode causar a proposições demonstradas, fico muito satisfeito em retirar, desde já, esse recurso daqueles que não terão outro para combater aquilo devo provar. Por isso, eu os advirto que é a opinião que ataco que se deve chamar um paradoxo, um paradoxo até hoje tão desconhecido quanto ridículo e pernicioso, e que ao refutar essa Filosofia indolente e efeminada, cujas cômodas máximas lhes deram tantos seguidores entre nós, não faço senão unir minha voz ao grito de todas as nações e defender tanto a causa do senso comum quanto a da sociedade.

Enfim, depois de tantos séculos, em nossos dias dois homens¹⁰ buscando se tornar célebres por opiniões singulares que pudessem lisonjear o gosto do seu próprio gosto¹¹ ousaram derrubar todas as máximas econômicas dos políticos antigos e substituí-las por um sistema de governo totalmente novo e tão brilhante que era muito difícil não se deixar seduzir por ele, sem contar que o interesse particular encontrando aí grande vantagem era outro meio de sucesso em um século no qual ninguém mais se preocupa com o bem público e no qual essa palavra ridiculamente profanada a nada mais serve do que de desculpas para os Tiranos e de pretexto para os velhacos. [519]

2

Para raciocinar de modo sólido sobre a questão da qual se trata, gostaria primeiramente de estabelecer algum princípio claro e certo que ninguém pudesse negar de maneira razoável e que servisse de base para todas as minhas investigações, sem o que, não tendo no lugar de definições senão ideias vagas que cada um forma de acordo com sua fantasia e segundo suas inclinações particulares, jamais saberemos bem o que se deve entender pelas palavras felicidade e prosperidade em relação a um povo.

¹⁰ Como dissemos acima, o editor francês sugere três nomes prováveis: Hume, Melon e Voltaire. O mais provável é que não se trate do último no caso dessa passagem, uma vez que o autor do *Cândido* já era célebre quando se põe a escrever sobre o luxo e seu papel no desenvolvimento da vida social e política. Por isso, acrescenta o editor francês, é mais provável que aqui a referência a Voltaire seja indireta e que o autor esteja se referindo mais diretamente a pensadores como Hume e Melon.

¹¹ *Flatter le gout de leur*, isto é: ao elogiar o gosto esses autores não estariam elogiando senão o seu gosto próprio.

Antes mesmo de falar dos meios de tornar um povo feliz e próspero, tentemos determinar em que consiste precisamente a glória e a felicidade de um povo ou a partir de que sinais claros se poderá reconhecer que um povo se encontra nesse estado.

Bem percebo que esta questão parecerá muito pouco embaraçosa para a maior parte dos políticos modernos. Pois um me dirá sem hesitar que a nação mais feliz é aquela na qual todas as artes são as mais cultivadas, outro que é aquela na qual o comércio floresce mais, outro que é aquela em que há mais dinheiro e a grande maioria defenderá que é aquela que reúne todas essas vantagens no mais alto grau. Examinemos, para começar, se essas definições são justas.

Primeiramente, quanto ao comércio e às artes, é absolutamente evidente até mesmo no sistema que combato que essas coisas são antes os meios que se emprega para trabalhar para que o estado prospere, que elas não são a essência da prosperidade deste: pois não creio que para demonstrar a felicidade de uma nação algum h[omem] tenha alguma vez pensado em provar que ela é composta de artífices¹² e de mercadores. E mesmo quando admito que trabalhadores e mercadores são aí necessários para prover as necessidades públicas, disso jamais seguirá que a nação seja feliz, já que se pode demonstrar, como farei na sequência, que mesmo quando corresponde a algumas necessidades imaginárias, o comércio e as artes introduzem um número bem [maior] de necessidades reais.

Dirão-me talvez que as artes, as manufaturas e o comércio não têm tanto por objeto as comodidades [520] particulares dos cidadãos do que enriquecer o Estado, seja pela introdução do dinheiro estrangeiro, seja pela circulação daquele que aí se encontra. Donde será necessário concluir que toda felicidade de um povo consiste em ser rico em espécie, o que me falta examinar.

Sendo apenas signos representativos das matérias pelas quais são trocados, o ouro e a prata não têm propriamente nenhum valor absoluto e nem mesmo dependem do soberano atribuir-lhes um. Pois, por exemplo, quando o Príncipe ordena que uma moeda de prata de certo peso e cunha valha tanto de libras ou de soldos, ele apenas fixa uma denominação no comércio e nada mais. O escudo vale então exatamente tantas libras ou o florim tantos soldos, mas é claro que o preço do soldo ou da libra e, por consequência, o do florim e o do escudo permanecerá tão variável quanto era antes, e que ele continuará subindo ou abaixando no comércio, não segundo a vontade do Príncipe, mas por causas totalmente diversas. Todas as operações que se faz com as moedas para fixar-lhes um valor são apenas imaginárias, ou se elas produzem algum efeito real é unicamente sobre as remunerações anuais, sobre as pensões e sobre todos os pagamentos que são apenas fixados por denominações ideais de libras, florins ou similares. Assim, quando o Pr[íncipe] aumenta o preço das moedas é uma fraude pela qual ele engana o seus credores e quando o

¹² *Ouvriers*.

abaixa é uma outra fraude pela qual engana seus devedores. Mas aumentando ou abaixando o preço de todas as mercadorias em proporção da alteração operada sobre as moedas, a mesma relação entre signo e coisa representada permanece no comércio. O que aqui digo do dinheiro cunhado se deve igualmente entender do preço do marco de ouro ou de prata fixado pelo Édito público. Esse preço não é senão aquele que o curso do comércio o leva a ser, e apesar de todos os Éditos, as mesmas variações se fazem sentir conforme os negócios vão bem ou mal.

Embora a prata não tenha por si mesmo nenhum valor real, ela assume um por convenção tácita em cada país em que está em uso e esse valor varia segundo a cooperação de causas que servem para determiná-lo. Essas causas podem se reduzir a três Principais, a saber: 1) a abundância ou a escassez de espécie; 2) a abundância [521] ou a escassez de gêneros ou de outras mercadorias; 3) o grau de circulação que depende da quantidade de trocas, isto é: do vigor do comércio. De acordo com a maneira com que essas três coisas se combinam em um país, a prata pode apresentar um preço exorbitante ou recair a quase nada: donde se segue que um Estado pode se encontrar em uma tal situação que com uma quantidade bem grande de prata ele não deixaria de ser de fato muito pobre e de carecer do necessário, e que, ao contrário, pode estar desprovido de prata e, no entanto, ser bem rico pela abundância de todas as coisas cuja aquisição obriga os outros povos a empregar suas espécies.

A essa primeira observação é preciso acrescentar uma segunda que não é menos importante e que dela decorre por uma consequência remota. Existem muitas distinções a fazer entre as riquezas exclusivas de alguns indivíduos e aquelas que são comuns a toda uma nação. Como as palavras pobre e rico são relativas, não há pobres senão por que existem ricos e isso pode ser afirmado em mais de um sentido, mas no momento me limito àquele da relação entre as duas ideias. Atribui-se o nome de rico a um homem que tem mais bens do que a grande maioria está acostumada a ter, e se chama pobre não apenas aquele que não tem bens suficientes para viver, mas aquele que os tem em menor quantidade que os outros. Podem ocorrer certas revoluções na sociedade a partir das quais o mesmo homem se encontraria alternadamente rico e pobre sem ter aumentado ou diminuído sua fortuna. É possível dizer o mesmo das nações tomadas individualmente e comparadas umas com as outras, é assim que, embora de modo mais ou menos encoberto, cada povo se preocupa quase tanto em prejudicar os interesses¹³ do seu vizinho quanto em trabalhar para os seus próprios: a humanidade é então sacrificada ao interesse¹⁴ nacional pelo corpo político assim como todos os dias ela é pelos indivíduos ao espírito de propriedade. No entanto, não se concebe sem dificuldade como a pobreza de um país pode contribuir para o bem-estar dos habitantes de outro.

¹³ *Avantage.*

¹⁴ *L'intérêt.*

Suponhamos que depois de longos e penosos esforços um povo tenha alcançado seus projetos a esse respeito, que ele tenha arruinado todos os seus vizinhos e acumulado unicamente para si a quantidade de ouro e de prata que existe no resto do mundo, e [522] vejamos o que resultará desta prosperidade pública para a felicidade particular dos cidadãos. Primeiramente, se essas riquezas forem igualmente distribuídas é certo que elas não podem permanecer nesse estado de igualdade ou então elas serão como que inexistentes para aqueles que as possuem, pois em tudo que está além do necessário imediato é somente em razão das diferenças que as vantagens da fortuna se fazem sentir. De sorte que se nesta suposição todos esses tesouros fossem aniquilados em uma única noite sem que os gêneros e outras mercadorias tivessem sofrido qualquer alteração, essa perda não seria notada por ninguém e mal seria percebida no dia seguinte.

Mas seria abusar demasiadamente do tempo se fixar em uma suposição tão quimérica quanto essa da distribuição igualitária das riquezas: essa igualdade não pode nem mesmo ser admitida hipoteticamente, pois ela não está na natureza das coisas e creio que não há leitor sensato que não tenha por si mesmo previsto essa reflexão.

Desde o instante em que o uso do ouro foi conhecido pelos homens, eles todos se esforçaram em acumulá-lo em demasia e os acontecimentos seguintes corresponderam naturalmente aos diversos graus da indústria e da avidez dos concorrentes, isto é: ser bastante desigual. Essa primeira desigualdade, unida à avareza e aos talentos que a haviam produzido, ainda devia aumentar por sua própria força, pois um dos vícios das sociedades estabelecidas é que a dificuldade em adquirir cresce sempre em razão das necessidades, e que é o próprio supérfluo dos ricos que lhes coloca em estado de tirar do pobre o que lhe é necessário. É um axioma nos negócios, assim como em física, que não se faz nada com nada. O dinheiro é a verdadeira semente do dinheiro e é infinitamente mais difícil ganhar o primeiro escudo do que o segundo milhão. Além disso, as trapaças jamais são punidas senão quando a necessidade as torna perdoáveis, elas custam a honra e a vida do indigente e fazem a glória e fortuna do rico. Um miserável que para ter um pão toma um escudo de um homem inflexível¹⁵ que sobeja em ouro é um patife que se leva ao patíbulo, enquanto os cidadãos honrados se abeberam tranquilamente do sangue do artesão e do agricultor¹⁶, enquanto os monopólios do comerciante e as concussões do publicano levam o nome de talentos úteis e asseguram àqueles que os exercem [523] o favor do Príncipe e a consideração do público. É assim que a riqueza de toda uma nação produz a opulência de alguns indivíduos em prejuízo do público, e que os tesouros dos milionários aumentam a miséria dos cidadãos. Pois nessa desigualdade monstruosa e forçada¹⁷ ocorre

¹⁵ *Dur* – um homem duro, intragável, intratável.

¹⁶ *Laboureur*.

¹⁷ *Forcée* – “imposta”.

necessariamente que a sensualidade dos ricos devore com delícias¹⁸ a substância do povo e não lhe cede senão um pão seco e miserável¹⁹ à custa do suor e ao preço da servidão.

Se se acrescenta o aumento infalível do preço de todas as coisas pela abundância de espécie e sobretudo pela escassez de gêneros que necessariamente deve resultar de tal situação, como provarei em seguida, se perceberá o quão fácil é demonstrar que quanto mais um Estado está rico em dinheiro mais ele deve ter pobres e mais nele os pobres devem sofrer.

Ora, uma vez que em uma nação o comércio e as artes são apenas uma prova das necessidades e que o dinheiro não é uma prova de riqueza verdadeira, segue-se que a reunião de todas essas coisas tampouco é uma prova de felicidade.

Para evitar outras enumerações inúteis, é preciso distinguir os meios que os indivíduos empregam quando buscam se tornar felizes, cada um segundo seu caráter e suas inclinações, daqueles que o corpo da sociedade pode pôr em uso com um mesmo fim. Pois, como a sociedade não pode prever, tampouco satisfazer, os diferentes desejos daqueles que a compõem, ela não se encarrega de cuidar disso, mas apenas de prover de defesa e segurança comum e, em relação à subsistência, pôr os indivíduos ao alcance de prover eles mesmos suas necessidades, de modo que os compromissos que a confederação pode assumir frente aos confederados se reduzem a esses dois pontos: a paz e a abundância, conquanto que se entenda pela palavra paz não apenas a segurança que a paz externa, os costumes que fazem a paz interna, mas também a liberdade sem a qual não há qualquer paz verdadeira. Pois a tirania e a escravidão são manifestamente um estado de guerra e é fácil demonstrar que um escravo que mata seu mestre não peca nem contra a lei natural nem mesmo contra o direito das gentes.²⁰

A propósito da abundância, não entendo por essa palavra uma situação em que alguns indivíduos regurgitam de [524] todas as coisas enquanto todo o resto do povo é obrigado a recorrer a eles para receber sua subsistência ao preço que lhes agrada fixar, nem esse outro estado hipotético e impossível, ao menos por sua duração, em que todo mundo encontraria à sua mão o que satisfazer suas necessidades sem trabalho e sem penas, e sim aquele no qual todas as coisas necessárias à vida se encontram reunidas no país em tal quantidade que cada um pode, com o seu trabalho, facilmente acumular tudo o que precisa para o seu sustento.

¹⁸ *En delices* – com prazer, com gozo.

¹⁹ *Pain noir* – tipo de pão grosseiro e inferior.

²⁰ *Droit des gens*.