

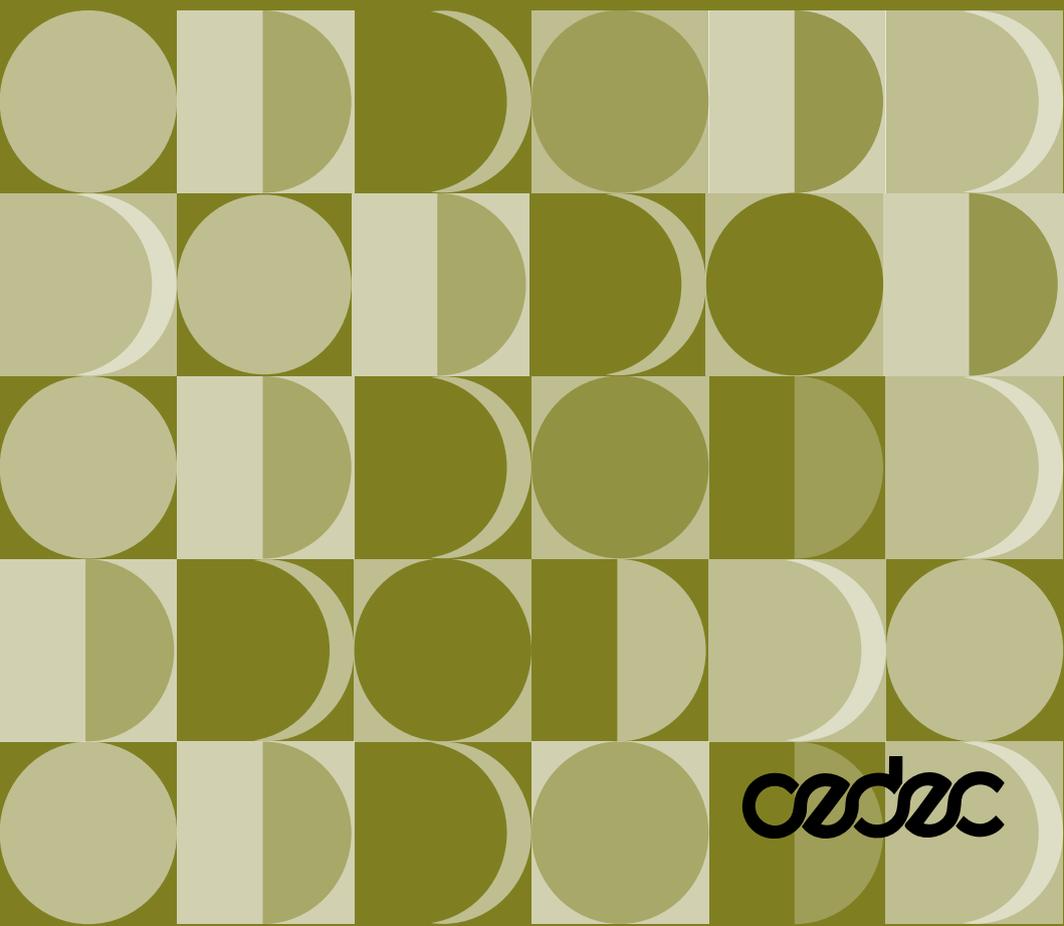
LUA NOVA

revista de cultura e política

2019 | Nº 107

ISSN 0102-6445

TEORIA POLÍTICA RAMIFICAÇÕES DE GRÉCIA E ROMA



csdsc



SOBRE A REVISTA

Lua Nova tem por objetivo fazer a alta reflexão de temas políticos e culturais, contribuindo assim para elevar o nível intelectual do debate público. Em suas páginas, o leitor encontrará elaboradas incursões nos campos da teoria política (clássica e contemporânea), da teoria social, da análise institucional e da crítica cultural, além de discussões dos assuntos candentes de nosso tempo. Entre seus colaboradores típicos estão intelectuais, docentes e pesquisadores das diversas áreas das ciências humanas, não necessariamente vinculados a instituições acadêmicas.

Os artigos publicados em *Lua Nova* estão indexados no Brasil no Data Índice; na América Latina no Clase – Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, no International Political Science Abstracts e na Redalyc – Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. A versão eletrônica da revista está disponível na SciELO e no portal da Capes.

LUA NOVA

revista de cultura e política

2019 | Nº 107

ISSN 0102-6445

TEORIA CLÁSSICA POLÍTICA: RAMIFICAÇÕES DE ROMA E GRÉCIA

cedec

LUA NOVA – REVISTA DE CULTURA E POLÍTICA

2019

Razão Social: Centro de Estudos de Cultura Contemporânea – CEDEC

Rua Riachuelo 217 – Sé – Cep: 01007-000 São Paulo, SP

Telefone: (11) 3871.2966 Fax: (11) 3871.2123

E-mail: luanova@cedec.org.br

CNPJ 48.608.251/0001-80- ISSN 0102-6445

Diretoria

Andrei Koerner

Diretor Presidente

Bernardo Ricupero

Diretor Vice-Presidente

Bruno Konder Comparato

Diretor de Publicações

Cecilia Carmem Pontes Rodrigues

Diretor Secretário

Carla Regina Mota Alonso Diéguez

Diretor Tesoureiro

Comitê de redação

Bruno Konder Comparato (Unifesp)

Brasílio Sallum Jr. (USP)

Flávia de Campos Melo (PUC-SP)

Pedro Meira Monteiro (Princeton University)

Editor

Prof. Bruno Konder Comparato (Unifesp)

Conselho editorial

Adrian Gurza Lavalle (USP), Álvaro de Vita (USP), Brasília Sallum Jr. (USP), Celi Regina Pinto (UFRGS),
Celina Souza (UFBA), Cicero Araujo (USP), Elide Rugai Bastos (Unicamp), Elisa Reis (UFRJ),
Gonzalo Delamaza (Universidad de Los Lagos), Horácio Gonzalez (Universidad de B. Aires), John
Dunn (University of Cambridge), José Augusto Lindgren Alves (Comitê Assessor do Conselho de
Direitos Humanos das Nações Unidas), Leôncio Martins Rodrigues Netto (Unicamp), Marco Aurélio
Garcia (Unicamp) (*in Memoriam*), Marcos Costa Lima (UFPE), Michel Dobry (Université Paris
I-Sorbonne), Miguel Chaia (PUC-SP), Nadia Urbinati (Columbia University), Newton Bignotto (UFMG),
Paulo Eduardo Elias (USP) (*in Memoriam*), Philip Oxhorn (McGill University), Philippe Schmitter
(European University, Florence), Renato Lessa (IUPERJ), Rossana Rocha Reis (Editora) (USP)
Sebastião Velasco e Cruz (Unicamp), Sergio Costa (Freie Universität Berlin), Tullo Vigevani (UNESP),
Victor Manuel Durand Ponte (UNAM, México), William C. Smith (University of Miami)

Preparação e revisão de texto

Lucas Giron | Tikinet

Júnior Silva | Tikinet

Projeto gráfico

Maurício Marcelo | Tikinet

Editoração eletrônica

Maurício Marcelo | Tikinet

Pamela Silva | Tikinet

O Cedec é um centro de pesquisa e reflexão na área de ciências humanas. É uma associação civil, sem fins lucrativos e econômicos, que reúne intelectuais de diferentes posições teóricas e político-partidárias.

revista

sociologia & antropologia

MAX WEBER SOB A LUPA. OBITUÁRIO DE GUENTHER ROTH
Gláucia Vilas Bôas

ENTREVISTA

MEMÓRIAS E EXPERIÊNCIAS DE PESQUISA NA CASA DAS MINAS DE SÃO LUIS DO MARANHÃO: ENTREVISTA COM SERGIO FERRETTI
Vagner Gonçalves da Silva

ARTIGOS

A CASA DAS MINAS DE SÃO LUIS DO MARANHÃO E A SAGA DE NÁ AGONTIMÉ
Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti

OS ENCANTADOS NAS FESTAS DO DIVINO: ESTRUTURA E ANTIESTRUTURA
João Leal

LEGBA NO BRASIL – TRANSFORMAÇÕES E CONTINUIDADES DE UMA DIVINDADE
Vagner Gonçalves da Silva

A RETURN OF CLASS STRUGGLE WITHOUT CLASS? MORAL ECONOMY AND POPULAR RESISTANCE IN BRAZIL, SOUTH AFRICA AND PORTUGAL
Ruy Braga

“MAIS ATIVISTA DO QUE GESTORA”: ATIVISMO INSTITUCIONAL NO CAMPO DO MOVIMENTO LGBT EM CAMPINAS
Vivianus Zanoli

ADORNO, LEITOR DE MARX
Bruna Della Torre

O SORRISO DE NANOOK E O CINEMA DOCUMENTAL E ETNOGRÁFICO DE ROBERT FLAHERTY
Marco Antonio Gonçalves

CURT LANGE Y MARIO DE ANDRADE: MÚSICA, RADIODIFUSIÓN PÚBLICA Y POLÍTICA CULTURAL EN LA DÉCADA DE 1930
Inês de Torres

O ESCRAVO VAI À ÓPERA. ÓPERA E ESCRAVIDÃO NO RIO DE JANEIRO AO REDOR DE 1850
Marcelo Diego

PROJETOS AFETIVOS E ESTÉTICOS: OS VÍNCULOS ENTRE O CRÍTICO DE ARTE MÁRIO PEDROSA E O ARTISTA ALEXANDER CALDER
Tarcila Sousa Formiga

REGISTROS DE PESQUISA

AS IMAGENS ENCARNADAS ENTRE MORTOS E VIVOS: NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE RITUAL E RETRATO
Edilson Pereira

A PSICANÁLISE CONTRA A PAREDE: ENTREVISTA COM GILBERTO VELHO
Felipe Magaldi

RESENHAS

A CRISE DO LULISMO E AS INTERPRETAÇÕES DO BRASIL
O Juliano em crise – um quebra-cabeça do período Dilma (2011-2016). (2018). André Singer. São Paulo: Companhia das Letras
Leonardo Octavio Belinelli de Brito

EXPERIÊNCIAS EDITORIAIS LATINO-AMERICANAS E A CRIAÇÃO DE UM CIRCUITO INTELLECTUAL AUTÔNOMO
Editor desde la izquierda en América Latina: la agitada historia del Fondo de Cultura Económica y de Siglo XXI. (2017). Gustavo Sorá. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores
Leonardo Nóbrega da Silva

OS JINU E SUAS PLANTAS NO NORTE DO JAPÃO
Ynu Ethnobotany. (2017). Daí Williams. Tacoma, WA: Society of Ethnobotany
Felipe Vander Valken

VOLUME 9 NÚMERO 2
MAIO-AGOSTO DE 2019
QUADRIESTRAL
ISSN 2238-3875



Sociologia & Antropologia
Revista do PPGSA
Programa de Pós-Graduação
em Sociologia e Antropologia/UTRJ
Lgo. do São Francisco de Paula, 1, sala 400
20051-070 Rio de Janeiro RJ
t/fax +55 (21) 2234-8965 ramal 215
revistappgsa@gmail.com
sociologiaeantropologia.com.br
revistappgsa.ufjf.br
ocielo.br/ant

O **Cedec** agradece a

Andrei Koerner

Bernardo Ricupero

Luiz Carlos Bresser-Pereira

Maria Rita Loureiro

Raquel Kritsch

Ricardo Sennes

pelo apoio e contribuição recebidos na Campanha da
Lua Nova.

Apoio:



DA EXPERIÊNCIA POLÍTICA CLÁSSICA À ANÁLISE DE CONJUNTURA

O número 107 da revista *Lua Nova* inicia com um dossiê organizado por Patrício Tierno e Eunice Ostrensky sobre a teoria política clássica e alguns aspectos das heranças grega e romana. No artigo inaugural, Patrício Tierno trata justamente das ramificações da Grécia e de Roma na teoria política e aborda as “mediações interpretativas em jogo na disputa pelo sentido de acontecimentos originados na democracia de Atenas do século V a.C. e na república de Roma no decorrer das últimas décadas do século II a.C.” (Tierno, 2019, p. 15) Em seguida, Antonio Hermosa Andújar propõe fazer uma antropologia da democracia a partir das qualidades e dos ideais dos cidadãos atenienses. No artigo seguinte, Eunice Ostrensky aborda o pensamento de Maquiavel a partir de um ângulo ainda pouco explorado: a ambição e o dilema das leis agrárias. Por estarem relacionadas com a propriedade privada, as leis agrárias explicitam os interesses contrários dos nobres e dos plebeus. No quarto artigo, que fecha este dossiê, Thaís Florêncio de Aguiar apresenta a amizade como conceito fundamental da democracia para os gregos antigos. A leitura continua no campo da teoria política com um texto de Jean Castro no qual ele explora a veia trágica de Maquiavel que se apresentava como um pensador trágico. No sexto artigo deste número, Ivo Coser aborda os conceitos de lei, liberdade e diversidade de fins no pluralismo de valores a partir da obra de Isaiah Berlin. A reflexão no campo da teoria política prossegue com um artigo de Antonio Claudio Engelke Menezes Teixeira sobre a fantasia utópica antipolítica e anarquista de Negri e Hardt, que o autor critica. Nos dois últimos artigos da revista, o olhar se volta para o

Brasil. Primeiro com um texto de Fabio Mascaro Querido no qual a contribuição original de Roberto Schwarz, que propõe pensar o Brasil ao quadrado, é esquadrihada. Por fim, este número se encerra com um artigo de Jorge Gomes de Souza Chaloub no qual são abordadas as contribuições do bacharelismo na tradição política brasileira para o surgimento de um discurso liberal udenista.

Todos os artigos foram enviados espontaneamente por seus autores e avaliados por pareceristas, a quem muito agradecemos.

Quando do fechamento deste número fomos surpreendidos pela partida inesperada de Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes, grande amigo do Cedec e da *Lua Nova*, na qual publicou dois artigos que constituem uma boa amostra da sua contribuição para a reflexão em ciências sociais. Em “Estado, mercado e outras instituições reguladoras”, publicado no número 58 de *Lua Nova*, Reginaldo questionava a globalização financeira com frequência apresentada como um fenômeno inevitável, irreversível e único, pois, como afirmava, “existe algo mais entre Estado e mercado (ou entre Estado e sociedade civil) do que podem supor as nossas vãs dicotomias” (Moraes, 2003, p. 127).

Já em “Notas sobre o imbróglio do governo Lula, 2005”, publicado no número 65 de *Lua Nova* e redigido no calor da hora dos acontecimentos, Reginaldo se perguntava o que angustiava a todos os analistas naquele momento:

Aonde vamos parar? A crise política, detonada pelas denúncias de corrupção e financiamento ilegal, promete desdobramentos. Não é possível prever a sua extensão, porque, afinal, a política não é física aplicada e os indivíduos e grupos não são pedras, submetidas à lei da queda livre dos corpos e à gravitação universal. São objetos da análise, mas são, também, atores que agem, reagem, calculam e... contornam aquilo que preveem como indesejável. (Moraes, 2005, p. 201)

Bibliografia

- MORAES, Reginaldo. 2003. Estado, mercado e outras instituições reguladoras. *Lua Nova*, n. 58, pp. 121-140.
- MORAES, Reginaldo. 2005. Notas sobre o imbróglio do governo Lula, 2005. *Lua Nova*, n. 65, pp. 179-202.
- TIERNO, Patrício. 2019. Teoria política clássica - ramificações de Grécia e Roma. *Lua Nova*, n. 107, 15-29.

Bruno Konder Comparato

é professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

Guarulhos, SP, Brasil. E-mail <bruno.comparato@unifesp.br>

Orcid: 0000-0001-9356-0362

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-007010/107>

SUMÁRIO

DOSSIÊ – TEORIA POLÍTICA CLÁSSICA

- 15** TEORIA POLÍTICA CLÁSSICA: RAMIFICAÇÕES DE GRÉCIA E ROMA
Patricio Tierno
- 30** LA ANTROPOLOGÍA DE LA DEMOCRACIA: EL DEMOCRATA EN LA *ORACIÓN FÚNEBRE* DE PERICLES
Antonio Hermosa Andújar
- 55** MAQUIAVEL: A AMBIÇÃO E O DILEMA DAS LEIS AGRÁRIAS
Eunice Ostrensky
- 91** O QUE A AMIZADE (PHILIA) NOS DIZ SOBRE OS FUNDAMENTOS DA DEMOCRACIA? PRESSUPOSTO DE UMA “DEMOFILIA”
Thaís Florêncio de Aguiar
- 127** MAQUIAVEL: PENSADOR TRÁGICO
Jean Castro da Costa
- 169** LEI, LIBERDADE E DIVERSIDADE DE FINS NO PLURALISMO DE VALORES
Ivo Coser
- 203** A UTOPIA ANTIPOLÍTICA DE NEGRI E HARDT
Antonio Claudio Engelk Menezes Teixeira
- 235** PENSAMENTO AO QUADRADO: ROBERTO SCHWARZ E O BRASIL
Fabio Mascaro Querido

ARTIGOS

263 O BRASIL DOS BACHARÉIS: UM DISCURSO LIBERAL
UDENISTA

Jorge Gomes de Souza Chaloub

305 RESUMOS/*ABSTRACTS*

DOSSIÊ

TEORIA POLÍTICA CLÁSSICA



TEORIA POLÍTICA CLÁSSICA: RAMIFICAÇÕES DE GRÉCIA E ROMA

Patricio Tierno

é professor de Teoria Política do Departamento de Ciência Política da

Universidade de São Paulo

E-mail: <ptierno@usp.br>

Orcid: 0000-0001-7543-8195

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-015029/107>

*Deixo aos vários porvires (não a todos) meu jardim de caminhos
que se bifurcam.*

JORGE LUIS BORGES, *FICÇÕES*

À semelhança daquele labirinto oriental da literatura, escrito imaginário de símbolos e de tempos (Borges, 1963), o universo da teoria política clássica (deveríamos dizer: o universo, para o pensamento antigo em geral) tem sido construído por várias séries temporais, bifurcações e ciclos, pontos de partida para ulteriores séries convergentes e divergentes, que recomeçam em círculo ou são habitadas em paralelo. Ou quiçá, com maior precisão, o pensamento político clássico, ubíquo e estranho, corresponde-se com a metáfora vegetal que mais recentemente lhe fora adjudicada (Balot, 2009b, p. 6), uma árvore transplantada desde suas raízes a nosso ambiente, saudável, ramificada e copiosa, e ainda mais alheia. Em qualquer caso, essas possibilidades, linhas que se aproximam ou se fecham, interrompendo-se

ou ignorando-se, e também a recuperação de algumas dessas possibilidades, representam fragmentos de um mundo humano, histórico e intelectual, que temos recebido e herdado. O Dossiê que aqui se apresenta vem a somar-se, a título de iniciação, à recepção, recuperação e reflexão em torno da teoria política da antiguidade clássica.

16 A delimitação do período coberto não carece de importância. Com efeito, a teoria política clássica compreende o período situado entre a última década do século VI a.C. e o terço final do século V d.C., abarcando, nesse decurso variado, as singulares e conexas experiências que tiveram seu centro no mundo grego e romano. Dois eventos, de um modo algo arbitrário, marcam a duração convencional da antiguidade clássica na Grécia e em Roma: o estabelecimento da constituição democrática de Clístenes em Atenas (508-7 a.C.) e a destituição de Rômulo Augusto, último imperador romano do Ocidente (475-6 d.C.). Ao longo do período, que não pode ser visto como temporalmente uniforme nem espacialmente homogêneo, desenvolveu-se um rico corpus de ideias e modos de pensamento político, toda uma literatura de gêneros e registros diversos, em suma, teorias, discursos, vocabulários e conceitos concernentes ao político e, portanto, a determinada consciência de vida política, cuja caracterização adequada exige dirimir sua nomenclatura específica, seus traços particulares e, talvez, seu propósito comum. Mediante essa tarefa clarificadora será possível, por fim, conceder um sentido próprio e extensivo às estimulantes e originais contribuições que este volume oferece ao leitor.

Um denominador capaz de assimilar aquele corpo intelectual e as realidades históricas sobre as que a inteligência greco-romana se debruçara nos tempos antigos se mostrará fundamental. Até agora, as tentativas ensaiadas terminaram por fazer da demarcação dos distritos disciplinares um conjunto esquemático e compartimentado, fragilizado por divisões supérfluas, que pouco ajudam no uso de uma terminologia sempre

alimentada por significações lábeis, que admitem equivalências na mesma medida que resistem à fixação.¹ Assim, tanto o pensamento quanto a filosofia e a teoria política definem um vasto campo de reflexão constituído por níveis de sistematização e meios de escrita e oralidade, o que levou a tradição clássica a concretizar-se numa literatura de vária composição.² A esse respeito, a teoria política clássica, designação institucionalizada que nos convoca neste momento e que, de certa forma, privilegiamos, destaca-se precisamente por sua plasticidade e heterogeneidade constitutivas, sua modalidade prática, reflexiva e consciente e, por isso mesmo, sua função mediadora e unificadora do conhecimento do político e da política e das vias de acesso a suas manifestações plurais.

E nessa natureza composta da teoria política clássica descansa, ademais, sua vigência. Os entrelaçamentos temporais que ela carrega consigo têm sido a condição de possibilidade de sua recepção e de sua posterior apropriação, promovidas por aproximações metodológicas interdisciplinares, algumas vezes opostas ou excludentes, outras complementares ou sobrepostas, e inclusive indiferentes às fronteiras acadêmicas que separam a filosofia, a história e a literatura. Seja como for, além dos métodos de abordagem e tratamento que lhe são inerentes, a propedêutica de uma teoria política que tenha no centro gravitacional de seu interesse o clássico deve assumir como empresa prioritária a confecção de uma perspectiva preparada para reunir modelos teóricos tomados das ciências sociais e, em condições lógicas, vale dizer, prévias, de integrar nossa compreensão dos textos e autores antigos e fazer uso deles, como propositivamente

17

¹ Pode-se constatar um esforço sumário por postular distinções entre o pensamento político, a filosofia política e a teoria política, desmentido a posteriori pela própria obra em razão de seu caráter misto, na introdução à coletânea de referência escrita por Rowe (2005, pp. 1-2).

² Um exemplo, contrário ao citado, pode ser encontrado na heterodoxa proposta que, com relação à tragédia grega, fora introduzida (e organizada) por Euben (1986, esp. pp. 1-7 e n. 16).

insiste o historiador da antiguidade Josiah Ober, de sorte a “representar algum aspecto do passado de uma maneira que seja significativa e útil” (Ober, 1999b, p. 15, cf. Ober, 1999b, pp. 13-17).³ Seguindo o guia desse paradigma de interpretação propiciador de sentidos hermenêuticos e valores heurísticos, cabe então enunciar a concatenação de pressupostos e ferramentas aos quais recorrer na leitura e na comparação das fontes antigas, em regra geral heterogêneas, confrontadas em cópias manuscritas e versões tardias, quando não em estado fragmentário ou parcial, mas em qualquer caso fruto de um processo de transmissão secular. De fato, será necessariamente a natureza metamorfoseada das fontes datadas o alicerce empírico de toda abordagem secundária e toda interpretação produtiva e plausível.

18 Em primeiro lugar, uma das constatações que mais se busca evidenciar na teoria política clássica reafirma a relação significativa entre, por um lado, comunidade política e regime político e, por outro, reflexão crítica.⁴ Por isso, apreender a dinâmica imperante nas comunidades antigas, o que equivale a captar a emergência e a consolidação de uma cultura dominante – com sua ideologia, seus valores em conflito, suas práticas comunitárias e sua organização institucional –, pondo-a em recíproco contraste com as formas da consciência coletiva e as manifestações intelectuais produzidas e que a reproduzem, erige-se num passo liminar iniludível.

Em segundo lugar, partindo da afirmação precedente, a teoria política clássica aspira logo a verificar, por meio

³ Para uma revisão crítica e abrangente das aproximações contemporâneas (não estritamente filosóficas) à política no mundo antigo, grego e romano, vide Hammer (2009).

⁴ Servindo de inspiração aos próximos parágrafos, cf. Ober (1998, esp. pp. 3-8; 1999e). Contudo, o delineamento de uma reflexão e consciência críticas, assim como o período considerado neste Dossiê, é mais amplo que o sentido historicamente circunscrito e a leitura enviesada que o autor aplica à seleção de textos da elite dissidente de Atenas e sua crítica da democracia em finais do século V e durante grande parte do século IV a.C.

da modelação reconstrutiva de imagens e subjetividades desse distante passado, a utilidade e relevância do pensamento e da literatura antiga na ótica da moderna contemporaneidade. Não obstante, essa relevância prática, exposta na teoria, não parece clara nem direta, razão pela qual “são necessários argumentos com o intuito de mostrar que o pensamento político clássico é significativo, útil e interessante para a modernidade” (Balot, 2009b, p. 15), em sintonia com o aviso que o filósofo Bernard Williams, demandante da atualidade do pensamento e a literatura gregas, deixara-nos como encargo nada óbvio e nunca dado (Balot, 2009b, p. 15, e, sobre as implicações da postura de Williams, Balot, 2009b, pp. 15-17).

Já no plano das instâncias interpretativas, pretende-se entender e explicar, em terceiro lugar, quais foram e de que modo se deram as condições lógicas e de possibilidade para a geração e inserção do pensamento político antigo no marco de comunidades evolutiva e socialmente complexas, de existência mantida durante longo tempo graças a suas capacidades materiais, políticas e culturais de expansão elevada, reprodutoras de um estado social diferenciado e movidas por uma dinâmica conflituosa (cf. Ober, 1998, p. 4; 1999a, p. 5; 1999c; 1999d; 1999e, esp. pp. 140-145). Nesse meio social de tensões constantes, chegaram-se a instaurar, todavia, ordens legais com padrões avançados de adaptação e estabilidade política, enquanto se fixava uma hierarquia comunitária estratificada baseada na exclusão vertical de determinadas categorias humanas e, conforme se trate de um exemplo ou outro, uma cidadania com acesso igual à participação ou com direitos cívicos distribuídos proporcionalmente.⁵ Em último lugar, como quarta instância interpretativa, é mister decifrar, com

19

⁵ Para uma visão comparativa que contempla Grécia e Roma, e a propósito do traço de igualdade ou gradação hierárquica que diferenciava a democracia grega e a república romana, cf. Hammer (2015, esp. pp. 2 e ss.); Konstan (2015); Farenga (2015); Schofield (2015); Rhodes (2015); Mouritsen (2015).

o maior grau de esclarecimento, o locus e o status da teoria política clássica ou, em outras palavras, prover o estudo da teoria política clássica de uma conceituação que a ilumine enquanto fenômeno situado em seu tempo e por seu caráter. Dessa perspectiva, parece exequível apelar a noções que possam descrever os fenômenos históricos aludidos nos termos de seus próprios movimentos intelectuais, isto é, de grupos ou círculos relativamente seletos vinculados a e condicionados por certos modos de pensamento reflexivo, crítico e consciente. A natureza dessa descrição é, a rigor, instrumental: a reflexão assim entendida designa as formulações ou corpos mais ou menos sistemáticos de ideias cuja reconstrução permite identificar, a posteriori, uma teoria instituída sobre uma práxis singular e, por esse intermédio, a configuração de um gênero de pensamento fundado numa intervenção que porta um juízo e uma justificação, passível de ser tanto negativa quanto positiva (de refutação ou contestação, mas também construtiva ou propositiva), e portanto orientadora da ação.

A chave de entrada no mundo antigo, comprimida numa aproximação que desdobra a tradição clássica de pensamento político greco-romano atribuindo-lhe, enquanto corpus de textos e autores inseridos nas coordenadas espaço-temporais anteriormente especificadas, a nota distintiva da crítica reflexiva, demarca, por sua própria compreensão, uma concepção do político, da esfera de atividades práticas e teóricas pertencente às coisas da cidade, que encontra seu núcleo problemático na investigação sobre a vida comum – a educação cívica e o exercício da virtude por parte dos cidadãos, a natureza e a determinação ética dos fins coletivos ou do bem humano geral –, e na interrogação em torno da experiência eminentemente política que os habitantes das comunidades antigas tiveram de si (cf. Balot, 2009b, pp. 9 e ss., 17-18; Hammer, 2009, pp. 34-35; Ober, 1999e, esp. pp. 146-148). Por certo, é o elenco de grandes autores e de autores menores, os textos díspares dados à publicidade

junto às continuidades e rupturas que esses modos de pensar criaram e recriaram com relação ao arcabouço argumentativo e terminológico estabelecido pelo contexto comunitário de atuação, o fator que compõe as evidências de todo um vocabulário e um repertório de tópicos e perguntas provindos da interlocução de formas literárias e conteúdos discursivos.⁶ Nessa multiplicação de sentidos autoral e textual, em diálogo geracional com os contemporâneos e seus predecessores, projetando-se para um futuro ignorado, prefigura-se em cada ato de escritura uma significação maior: a redefinição constante da ordem e natureza humanas, da matriz de relações sociais e do pano de fundo cultural, operada por uma reconstrução que alinha a perspectiva da história intelectual do pensamento político antigo com os horizontes interpretativos do presente. A teoria política clássica não tem por função primordial mais do que compreender, naquela mesma perspectiva e nesse horizonte de épocas ou, para dizê-lo de uma maneira equiparável, a partir de situações reais inassimiláveis e estruturas conceituais herdadas, o complexo de ideias e de instituições que o passado conheceu na escala reduzida da cidade antiga e que hoje, uma vez surgido, desenvolvido e transmitido à modernidade tardia, edifica-se como o dificultoso legado da Grécia democrática e da Roma republicana.⁷

21

Cumprido, por conseguinte, ilustrar com as intervenções que põem em relevo as camadas temporais em razão das quais autores e textos representativos se tornam peças de leitura da época moderna. As contribuições que nosso Dossiê tem convocado podem ser, e talvez em boa hora sejam, mostras fiéis das mediações interpretativas em jogo na disputa pelo sentido de acontecimentos originados na democracia de Atenas do século

⁶ Para um enfoque histórico-intelectual do pensamento político grego e romano centrado em autores, v. Rowe e Schofield, 2005.

⁷ Para uma edição alternativa que privilegia o tratamento temático e atualizado desse pensamento, vide Balot (2009a).

V a.C. e na república de Roma no decorrer das últimas décadas do século II a.C. Essas mediações, provas de reconstrução e reinterpretação dos eventos e do discurso teórico-político, não só canalizam o exame de conjunto dos elementos analíticos antes enumerados, mas também, e em especial, realçam três dimensões sancionadas pelos protagonistas daqueles e destes tempos: as estruturas ideológica, econômica e social das práticas efetivas e simbólicas dos atores na captação sucessiva de três fragmentos da antiguidade helena e romana.

22 O pensamento conservador ainda ecoa essa espécie de diatribe que Platão lançara contra a democracia ateniense. Na sua *República*, em meio a interlocutores ávidos de saber extraídos da elite culta, o Sócrates platônico descarrega sobre o regime democrático toda a responsabilidade pela corrupção que, irrefreável, perpassa a comunidade. A democracia, forma de governo que decreta a igualdade indiferenciada após a vitória dos pobres sobre os ricos, é dona de uma liberdade licenciosa, híbrida, ilegal e, por tudo isso, “prazerosa, anárquica e diversificada” (*Rep.* 558c).⁸ O homem democrático, o *isonomikós* (561e), tipo psíquico do regime ao que lhe brinda apoio, é por simbiose governado pela luta interior de seus desejos, dissociado conseqüentemente de certezas firmes, caráter previsível e princípios sólidos reguladores de sua conduta. Estendendo o paralelismo, porque esse homem que forma o vulgo é incapaz de verdadeiro conhecimento, a pólis está, desde seu nascimento, perdida.

Mas a antítese socrático-platônica teve, mais de meio século antes, nos primórdios da guerra com Esparta, sua consagração no discurso de Péricles narrado por Tucídides (II, 34-46). Este, que se juramentou manter a objetividade da história, foi sempre crítico da democracia de Atenas, cujo *démos*, em sua opinião, não podendo dissimular as contradições fáticas em que incorria

⁸ As traduções ao português das obras clássicas, no caso das edições em espanhol, têm sido modificadas por nós com base no grego original.

com suas decisões, conduziu o regime a um franco declínio, já na fase pós-Pérides, da sua política interna e externa. Se alguma dimensão crucial nos revela o narrador, é precisamente aquela que, consistente na ligação entre os fatos crus (*érga*) e o poder (*krátos, dýnamis*), possui o discurso (*lógos*) por conta de seus efeitos retóricos e sua incidência nas ações (cf. Ober, 1999e, pp. 155-157; 1999c, pp. 20, 29-30). A reprodução estilizada da Oração Fúnebre pronunciada sob o sol do inverno pelo estratega ateniense em nome dos mortos durante o primeiro ano da contenda, num discurso modelar que inspiraria a melhor oratória democrática, encarna muito mais do que um mero elogio, pois entranha, segundo a incisiva escrita de **Antonio Hermosa Andújar**, uma antropologia da democracia e uma pintura do indivíduo democrático, plasmadas no ideário que motivava sua vida pública e privada. Desses traços antropológicos derivam, sustenta o autor do primeiro artigo deste Dossiê, um ser real e autônomo, um cidadão e um homem do cotidiano em que se perfila um tipo inédito de sujeito histórico em condições de fazer frente à trajetória coletiva da qual é parte e à consciência dessa mesma trajetória que o compromete.

Segue, em ordem de aparição, a nítida análise que uma das organizadoras de nosso Dossiê, **Eunice Ostrensky**, dedica à elucidação do dúbio posicionamento historiográfico adotado por Maquiavel diante do ocorrido em Roma entre 133 e 122 a.C. com motivo da lei agrária, as reformas dos irmãos Graco e, de acordo com o posterior ditame de Tito Lívio do qual se parte em *Discursos* I, 37, as consequências nocivas sofridas pela república. O artigo procura explorar, num primeiro plano, a justaposição entre antigas e novas convenções intelectuais. Embora repetidas vezes faça a apologia da imitação da antiguidade, Maquiavel ao mesmo tempo se apresenta como um inovador, alguém capaz de desbravar novas águas e terras e abrir novos caminhos (D I, “Prólogo”). Em sua narrativa sobre as leis agrárias, ainda que em grande parte se reproduza a versão tradicional dos antigos escritores

romanos, vozes dissonantes são adicionadas e os leitores são convidados a examinar o caso em questão de uma distinta e perturbadora perspectiva, planejada para chacoalhar crenças e os levar, também a eles, a uma nova tomada de posição, o que sempre traz riscos. O novo emerge, assim, de uma imitação não servil do antigo. Num segundo plano, convergente com o primeiro, Maquiavel ousadamente reitera a tese de que a discórdia entre nobres e plebeus levou Roma à grandeza e à liberdade. Não fossem ordenações como as leis agrárias propostas pela plebe e seus delegados, Roma teria se arruinado muito antes. Ao mesmo tempo, porém, uma república imperialista inevitavelmente superaria esforços de contenção das ambições internas à cidade, levando-as a transbordarem na aquisição de territórios longínquos.

24 A riqueza subjacente a esse segundo artigo reside na sua postura fiel para com as variações narrativas absorvidas por Maquiavel, exemplo conatural ao julgamento dos fatos históricos, e, simultaneamente, na explicação que a autora encontra do porquê dessa ambivalência, destacando o dispositivo retórico essencial à estrutura da argumentação. Além disso, submete-se à apreciação teórica uma faceta da corrente republicana que é recomendável nunca passar por alto, a saber, a decisiva estipulação das pré-condições econômicas a ser levada em conta e pensada nas fundações de toda república (cf. Gargarella, 1999, pp. 166-173; D I, 55). Por essa razão, poderia asseverar-se, com Cícero, fervente representante deste modo clássico de reflexão, que a preocupação pelos efeitos da posse de terras e o regime econômico sobre as formas de subjetivação da ordem política se remonta até às origens míticas da Roma monárquica, quando o sucessor de Rômulo, Numa Pompílio:

repartiu entre cada um dos concidadãos os campos que Rômulo tomara na guerra, ensinou-lhes que sem o ataque e a pilhagem eles poderiam abundar em todas as

comodidades cultivando os campos, neles inculuiu o amor ao ócio e à paz, aos quais muito facilmente se acrescentaram a justiça e a confiança, e com as quais se defende maximamente o cultivo dos campos e a colheita dos frutos.
(*De Rep.* II, XIV, 26)

O regime econômico da cidade condiciona, e de alguma maneira outorga sustento, aos laços de proximidade tecidos entre os membros do corpo social. Tal é, aliás, a temática recuperada para a terceira e última contribuição de nossa coletânea por **Thais Florencio de Aguiar**. Mergulhando nas raízes profundas do vínculo comunitário, dos fundamentos da democracia grega que transmudam em pressupostos alternativos da democracia moderna, a interpretação adentra na noção de amizade (*philia*) conceituada por Aristóteles nos livros VIII e IX da *Ética Nicomaqueia*. Mas, na visão ética do pensador nativo de Estagira, de jovem enviado a Atenas com o propósito de integrar-se à Academia platônica, a *philia* tem sua reconhecível tradução política e a política, enquanto ação teorizada e teoria da *práxis*, sua inegável especificidade. Na medida em que o governo político só é exercido entre homens livres e iguais, entre cidadãos que tomam parte do poder supremo e deliberativo da assembleia e do poder de julgar nos tribunais (*Pol.* 1255b16-20; 1275b17-20), faz-se concebível um tipo de relação não menos específica na qual se vislumbra a amizade política (*politiké philia*, cf. EN IX, 6, esp. 1267b2-4; Cooper, 1990), pedra angular da coesão entre as partes do todo e, portanto, da vida em comum:

25

É claro, pois, que a cidade não é uma comunidade de lugar e cujo fim seja evitar a injustiça mútua e facilitar o intercâmbio. Todas essas coisas se darão necessariamente, sem dúvida, se existe a cidade; mas o fato de que se deem todas elas não basta para que haja cidade, que é uma comunidade de casas e de famílias com o fim de viver bem,

de conseguir uma vida perfeita e suficiente. Esta não poderá realizar-se, no entanto, sem que os cidadãos habitem um mesmo lugar e contraíam entre si matrimônios. Daqui surgiram nas cidades as alianças de famílias, as fratrias, os sacrifícios públicos e as diversões da vida em comum; e essas coisas são produto da amizade, já que a escolha da vida em comum supõe a amizade. (*Pol.* 1280b29-39.)

Contudo, os méritos da proposta de Aguiar não se limitam apenas a sua redescoberta aguçada do paradigma democrático das comunidades helenas, já que sua leitura pulsa, e especialmente invade com o laço “demofílico”, o território vasto, porém encapsulado e algo ríspido, da atual teoria democrática, obrigada por causa de suas penúrias a repensar os usos da teoria política clássica, a empreender uma renovação que somente iniciará se percorrer o longo caminho de retorno a essa Ítaca que parece tão distante, através do qual o pensamento volta a conversar com os antigos e esse espelho lhe devolve algumas lições esquecidas.

26

Resulta disso a lição elementar aprendida, com algo de perplexidade, do dizer de um historiador que abstrai a polissemia elusiva dessa realidade múltipla: “a política não é uma coisa só” (Hammer, 2009, p. 34). Em meio a tudo o que um nome encadeia, damos afinal com o que se indagava no começo e neste encerramento poderíamos denominar equivalente mínimo da reflexão e do discurso político clássico: uma teoria da organização política das comunidades antigas, entendendo por tal uma reconstrução das formulações intelectuais relativa às formas de ordenação do poder entre cidadãos, à determinação específica da cidadania conforme critérios verticais e horizontais de gradual atribuição da igualdade e da liberdade, e às condições materiais e ideais da formação histórica dessas comunidades em suas dimensões prática, ideológica e institucional. Na densa trama das experiências das comunidades igualitárias, livres e participativas da Grécia e da Roma desse longo

período, em suas constituições democrática e republicana e seus concretos vocabulários e conceitos, em definitiva, de sua singularidade, brotam também as traças de sua universalidade, possibilidade ocidental de um legado (cf. Balot, 2009b, pp. 4-6; Hammer, 2015, pp. 1-2).⁹ Não há melhor pretexto que esse para voltar a falar de tudo aquilo, para retornar àqueles autores, interpelando os mitos, o drama e a glória que nos contam, em respostas que serão ensaios de interpretação com muito de imaginário e conjectural. Apesar de que, desse passado remoto, desde então vertido em linhas e trajetórias ramificadas e mescladas num labirinto de tempos alvos da admiração e do desdém modernos, restem os feitos narrados e as palavras inscritas, já nem sequer como maravilhas e proezas, mas como fusões de textualidade, textos sobreviventes – cortados, copiados, modificados –, que deixamos aos vários (não a todos) modos de pensamento e ação do porvir.

Patricio Tierno

27

é professor de Teoria Política do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo.

Bibliografia

- ARISTÓTELES. 2002. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ARISTÓTELES. 1997. *Política*. Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araújo. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- BALOT, Ryan K. (org.). 2009a. *A companion to Greek and Roman political thought*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- BALOT, R. K. 2009b. Introduction. In: BALOT, Ryan K. (org.). *A companion to Greek and Roman political thought*. Malden, MA, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell. pp. 3-19.

⁹ Para uma série de considerações que resgatam noções do pensamento político antigo negligenciadas pela teoria contemporânea, vide Balot (2009b, pp. 13-15).

- BORGES, Jorge Luis. 1963. El jardín de senderos que se bifurcan. *In*: BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé. pp. 97-111.
- CICERO, Marcus Tullius. 1999. On the Commonwealth. *In*: ZETZEL, James E. G (ed.). *On the Commonwealth and On the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1-104.
- COOPER, John M. 1990. “Political Animals and Civic Friendship”, with commentary of J. Annas. *In*: PATZIG, Günther (org.). *Aristoteles’ “Politik”*: Akten des XI Symposium Aristotelicum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. pp. 220-248.
- EUBEN, J. Peter. 1986. Introduction. *In*: EUBEN, J. Peter (org.). *Greek Tragedy and Political Theory*. Berkeley: University of California Press. pp. 1-42.
- FARENGA, Vincent. 2015. Liberty, Equality, and Authority: a Political Discourse in Greek Participatory Communities. *In*: HAMMER, Dean (org.). *A companion to Greek Democracy and The Roman Republic*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. pp. 101-112.
- GARGARELLA, Roberto. 1999. *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- HAMMER, Dean. 2015. Introduction. *In*: HAMMER, Dean (org.). *A companion to Greek Democracy and The Roman Republic*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. pp. 1-7.
- HAMMER, D. 2009. What is Politics in the Ancient World?. *In*: BALOT, Ryan K. (org.). *A companion to Greek and Roman political thought*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. pp. 20-36.
- KONSTAN, David. 2015. Reading the past (on comparison). *In*: HAMMER, Dean (org.). *A companion to Greek Democracy and The Roman Republic*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. pp. 8-19.
- MAQUIAVELLI, Niccolò. 1996. *Discourses on Livy*. Translated by Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov. Chicago: University of Chicago Press.
- MOURITSEN, Henrik. 2015. The incongruence of power: the Roman constitution in theory and practice. *In*: HAMMER, Dean (org.). *A companion to Greek Democracy and The Roman Republic*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. pp. 146-163.
- OBER, Josiah. 1999a. Introduction. *In*: OBER, Josiah. *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton: Princeton University Press. pp. 3-12.
- OBER, J. 1999b. Models and Paradigms in Ancient History. *In*: OBER, Josiah. *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton: Princeton University Press. pp. 13-17.

- OBER, J. 1999c. Public Speech and the Power of the People in Democratic Athens. In: OBER, Josiah. *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton: Princeton University Press. pp. 18-31.
- OBER, J. 1999d. The Nature of Athenian Democracy. In: OBER, Josiah. *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton: Princeton University Press. pp. 107-122.
- OBER, J. 1999e. How to criticize democracy in late fifth- and fourth-century Athens. In: OBER, Josiah. *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton: Princeton University Press. pp. 140-160.
- OBER, J. 1998. *Political dissent in democratic Athens: intellectual critics of popular rule*. Princeton: Princeton University Press.
- PERSEUS Digital Library. Medford: Tufts University, [2019]. Disponível em: www.perseus.tufts.edu/hopper. Acesso em: 16 ago. 2019.
- PLATÓN. 1963. *República*. Traducción directa del griego por Antonio Camarero. Estudio preliminar y notas de Luis Farré. Buenos Aires: Eudeba.
- RHODES, Peter John. 2015. The congruence of power: ruling and being ruled in Greek participatory communities. In: HAMMER, Dean (org.). *A companion to Greek Democracy and The Roman Republic*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. pp. 131-145.
- ROWE, Christopher. 2005. Introduction. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcom (org.). *The Cambridge History of Greek and Roman political thought*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1-6.
- ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcom (org.). 2005. *The Cambridge History of Greek and Roman political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHOFIELD, Malcom. 2015. Liberty, equality, and authority: a political discourse in the later Roman Republic. In: HAMMER, Dean (org.). *A companion to Greek Democracy and The Roman Republic*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2015. pp. 113-127.
- THESAURUS Linguae Graecae: a digital library of greek literature. Irvine: University of California Irvine, 2014. Disponível em: www.tlg.uci.edu. Acesso em: 16 ago. 2019.
- THUCYDIDES. 2009. *The Peloponnesian War*. Translated by Martin Hammond. With an Introduction and Notes by Peter John Rhodes. Oxford: Oxford University Press.



LA ANTROPOLOGÍA DE LA DEMOCRACIA: EL DEMÓCRATA EN LA *ORACIÓN FÚNEBRE* DE PERICLES

Antonio Hermosa Andújar

es professor de Historia de la Ideas Políticas en la Universidad de Sevilla. Sevilla, AN, España.

E-mail: hermosa@us.es

Orcid: 0000-0003-1588-5764

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-031054/107>

Atenas se sirve del tributo a los muertos (tras el primer año de la guerra contra los lacedemonios) como excusa para tributar homenaje a los vivos, aprovecha lances habituales en una guerra como coartada para elogiar la democracia, esto es, su propio régimen político; lo hace por boca de Pericles, su reiteradamente electo estratega y orador insigne.¹ ¿Se trata de una, en el fondo impía, desconsideración hacia aquéllos, con todos los atenuantes circunstanciales que se quiera –guerra, dolor, esperanza, etc.–, o más bien de un acto de justicia técnicamente casi baladí? De ser lo primero habría supuesto quizá la mayor revolución en el ámbito de las creencias en el mundo antiguo, tan radical como para parecer inconsciente. ¿Pero cómo podría ser lo segundo? ¿Por qué un vivo aprovecharía la *ocasión* de un muerto para trazar un panegírico de sí mismo? ¿Por qué una

¹ Tucídides le dedicará un sobrio pero convincente elogio al hablar de su muerte, y en él destacará al menos dos cosas: el sumo papel que había llegado a desempeñar en Atenas (que “de nombre” era una democracia, pero “de hecho” no era sino “el gobierno del primer ciudadano”) y su condición de “insobornable”, como enfatiza Laura Sancho Rocher (2017, p. 252) para distinguirlo de la otra gran figura elogiada, Temístocles. Plutarco ya había destacado de él que pese a haber asumido poderes absolutos (dando así razón a Tucídides, II, 65-9) no había aumentado la hacienda heredada de su padre en un solo dracma (*Vida de Pericles*, II, 15-3). Añadamos que la singularidad de su liderazgo ya fue resaltada en su día por Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 28, 1), idea que aprovecharía M. I. Finley (traducción nuestra), para remachar que “la muerte de Pericles constituyó un punto de inflexión en la historia social del liderazgo ateniense”. Cf. Finley (1962, pp. 3-24) y luego, ya revisado, en su propio libro *Democracy Ancient and Modern*; nosotros hemos citado por la edición de P.J. Rhodes (2004, p. 177).

comunidad fingiría necesitar la muerte para darse prueba de orgullo y de valor?

Ahora bien, el orador no olvida el sufrimiento para mercadear con la memoria colectiva. La “luz de sus palabras”, por parafrasear libremente a Federico García Lorca, no hurga en semejante tiniebla sencillamente porque no quiere centrarse especialmente en los muertos, y ni siquiera en la muerte, aunque también lo haga, sino en la vida, y en este punto es precisamente la democracia-*patria* la encrucijada de todos los destinos, el hogar que acoge los pasos y justifica las hazañas de todos, de los muertos como de los vivos, el inmortal cañamazo cuya historia entrelaza las vidas de los ciudadanos en un perpetuo *continuum* donde no caben el antes y el después del tiempo o de la muerte. Los muertos son, pues, no sólo pero sí sobre todo el salvoconducto por el que una democracia idealizada coloniza mediante el recuerdo los mundos apolíticos, como la acción de todos lo es de la colonización de los mundos políticos. Aquéllos merecen veneración y recuerdo en tanto que testimonios vivientes de lo que han sido, y los vivos que los recuerdan no son sino la herencia de lo que habrían podido y querido seguir siendo. Justo por eso el orador que desde lo alto de la tarima se dirige a los presentes les habla también a ellos al hablar a los demás, y de ahí que no empiece por sus nombres y demás sellos personales, sino por el hogar común que sus antepasados forjaron en el tiempo y ahora forja a todos, sabedores se diría de que al principio los hombres forman las instituciones antes de que las instituciones formen a los hombres, como un día dirá Montesquieu.

La democracia es por tanto el primer gran personaje que sale a escena en el homenaje a los caídos durante el primer año de guerra, la arcilla que modeló a los ausentes y a los que aún están, como también, se espera, a los que vendrán (Tucídides, 2000). Luego de breves disquisiciones sobre la conveniencia o no de tales discursos, sobre la envidia que persigue a los hombres allá donde vayan, sin

excepciones de tiempo y lugar (envidia que se cela en el protagónico hombre medida de todas las cosas y cuyo poder es tal que se permite flanquear el entero discurso),² su papel de primera dama reivindicará un lugar estelar en la obra incluso allí donde, al final de la misma, las palabras del orador dan palmadas en la espalda a los caídos y de consuelo a sus familiares,³ desde el momento en que el ambiente privado en el que resuenan no deja de ser un altavoz público de la heroicidad de sus acciones.⁴ Por qué éstas se producen naturalmente en determinados contextos, y la naturaleza de los individuos que las llevan a cabo con dicha naturalidad; o, en suma, cómo son los demócratas y qué les guía en su acción, será en esta ocasión el modo que tendremos de encarar la democracia ateniense, una tarea que desde otras perspectivas más amplias ya desarrollamos en otros lugares.⁵

Nos proponemos en las páginas que siguen desentrañar las cualidades y los ideales más sobresalientes que distinguen al demócrata ateniense, así como constatar cómo el género humano se ha perfeccionado volviéndose más complejo con aquéllos. Pasemos por tanto a exponer la antropología de la democracia.

33

El legado de los antepasados

El demócrata actual tiene pasado: ¿qué le llegó de él? La certeza de que desde el inicio⁶ sus ancestros habitaron esa

² Aparece, en efecto, casi al principio y al final del mismo, en los pars. 35 (2) y 45 (1) esto es, el segundo y el antepenúltimo respectivamente, para erigirse en el único motivo por el cual dudar de la grandeza de los homenajeados.

³ Mediante el consuelo, y no con compasivos lamentos, señala expresamente Pericles (Tucídides, 2000).

⁴ De ahí que Pericles enfatizara que “lo principal del elogio” a los caídos “ya está dicho” aun antes de empezar a hablar expresamente de ellos (Tucídides, 2000).

⁵ Cf. Hermosa Andújar (2000, 2008).

⁶ Aunque eso sea lo que nos diga Pericles se sabe que la historia, como la naturaleza kantiana, *quiere* otra cosa, y en lugar de la autoctonía y la pureza racial pondrá conquista y mezcla de pueblos y culturas.

tierra y por siempre la mantuvieron libre, es decir, ajena a toda dominación exterior. Y la anexa de que tan titánica gesta no es obra del azar, sino de su “valor” (δι’ ἀρετήν). Tal fue la lección aprendida de las generaciones más antiguas, pero la inmediatamente precedente, la que derrotó a los persas, añadió otra: la formación del imperio, más la convicción de que tampoco fue regalo del azar, sino de su esfuerzo: una transformación de las circunstancias políticas conseguida “no sin fatiga” (οὐκ ἀπόνως), precisamente.⁷

34 El ciudadano de hoy, que ha sumado potencia a su imperio y dispuesto la ciudad para la guerra y la paz haciéndola “autosuficiente”, se injerta así en un tronco antiguo cuyo fruto lejos de contravenir las raíces resulta su natural desarrollo. La autarquía moderna revigoriza la autoctonía antigua, y con ella la libertad que la siguió, que además de externa pasó a ser también interna. La libertad, en efecto, no se predica naturalmente de la autoctonía, pues unos habitantes por así decir nacidos de la tierra no tienen por qué permanecer libres: su tierra, como cualquier otra, no se oculta a las poderosas ambiciones foráneas y éstas, se sabe, logran satisfacer asiduamente sus objetivos. De hecho, lo que ha creado y preservado la corona de la libertad sobre el trono de la autoctonía no fue tal hecho, sino el valor de sus habitantes, una adquisición extraída por ellos de las circunstancias y legada como un tesoro indeleble a sus herederos, pues como el orador recordará al final de su discurso con palabras áureas “la felicidad se basa en la libertad y la libertad en el coraje” (τὸ εὐδαιμον τὸ ἐλεύθερον, τὸ δ’ ἐλεύθερον τὸ εὐψυχον κρίναντες) (Tucídides, 2000). Esa irrupción de la subjetividad en el mundo objetivo de los hechos se refuerza con otra propiedad más antes de desembocar en el reconocimiento antevisto de que el destino propio está en mano de cada

⁷ En la realidad, y especialmente en el presente, la línea no fue tan recta, sino más bien conflictiva, como pone de relieve A. Tsakmakis citando a B. Strauss; cf. Tsakmakis (2017, pp. 170-171).

uno, si bien se requirieren tales condiciones: la del esfuerzo como medio de satisfacción de nuestros deseos, como método de lograr nuestros objetivos. La libertad, externa e interna, cedería ante el acoso enemigo sin valor y la grandeza con la que defenderla permanecería como un sueño veleidoso y peligroso si se creyera que pende de la ruleta de la fortuna –capricho divino incluido– y no del esfuerzo personal más o menos entretejido en un proyecto común.⁸

El demócrata y la democracia

El valor y el esfuerzo, incrustados en el sujeto autónomo al que dan forma, constituyen las condiciones de la libertad y son la materia con la que el yunque de la historia ha forjado al demócrata, y por tanto también a la democracia, ya que “las excelencias” que adornan a Atenas derivan justamente de sus ciudadanos.⁹ Empero, al darse tal forma de organización política para ordenar la convivencia interindividual, el demócrata aprende enseñanzas nuevas que enriquecen su patrimonio personal, tanto en lo referente a su psicología, su ética y su política como al propio bienestar material.

35

El demócrata y la vida pública

Pericles se ufana de la singularidad de la constitución ateniense, una *rara avis* incluso en el interior de la civilización helena, a la que llama democrática por ser la “mayoría” quien decide en ella. La igualdad en la participación política o *isegoría* subraya la radical igualdad legal de los libres,

⁸ Aunque el breve *flash* histórico pericleo parezca trazar la línea recta del progreso como vínculo de unión entre las generaciones, sin embargo, la concepción del tiempo en Tucídides no es lineal, sino circular (al respecto véase el recentísimo artículo de Carlo Marcaccini en el estudio monográfico citado más arriba, pp. 213-234).

⁹ Pericles afirma dicha idea en relación a los caídos, y justo a continuación de la frase antes citada por nosotros del par. 42, 2. Dice así: “dado que las excelencias por las que he ensalzado nuestra ciudad son el ornamento que han procurado las virtudes de estos hombres y de otros como ellos” (καὶ τὴν εὐλογίαν ἅμα ἐφ’ οἷς νῦν λέγω φανεράν σημείους καθιστάς. καὶ εἰρηται αὐτῆς τὰ μέγιστα· ἃ γὰρ τὴν πόλιν ὕμνησα, αἱ τῶνδε καὶ τῶν τοιῶνδε ἀρεταὶ ἐκόσμησαν) (Tucídides, 2000).

con independencia de toda circunstancia sociológica, histórica, profesional, etc. Sólo se reconoce en dicho ámbito una forma de desigualdad que, en realidad, es la que completa el círculo de la igualdad jurídica: la selectiva del mérito, que hace de la política ateniense una política meritocrática. En la selección de quienes desempeñarán los cargos públicos él será, en efecto, el árbitro.

36 Es la aristocracia por tanto la que de esa manera se introduce en la constitución, pero no la aristocracia sociológica, sino la técnica de la capacidad personal. Lo cual entraña toda una revolución antropológica que corona otra social: no es la clase de pertenencia la que ahora decide sobre el mérito, que así, de un solo golpe, por un lado deja de pertenecer a las clases en bloque, y por otro corta el cordón umbilical que antaño lo transmitía por herencia, ese arte de magia con el que la naturaleza es transmutada en sociedad. De ahí que ahora ya todos los aristócratas no sean necesariamente meritorios, o en consecuencia no cuenten para el mérito la tradición o el linaje, el nombre y el pasado o cualquier otra gloria ajena al talento personal. Y de ahí también, y ésta es la gran revolución, que al pobre se le abra la vía del heroísmo y de su fama por cuanto la inteligencia se ha abstraído de la herencia, de la situación social o profesional, y que a todos, en principio, quepa optar a los cargos unipersonales que confieren *auctoritas* a quien los ejerce dignamente y prestigio a la ciudad así regida. Abolir el vínculo natural entre pobreza y capacidad, o, en otras palabras, extirpar el vicio de lo que sólo es una situación sociológica, no sólo supone suprimir el estigma moral que la persigue como si se tratara de una maldición, sino cortar de un tajo el nudo gordiano que ahogaba la extensión de la igualdad por los confines de la libertad.

No termina ahí la revolución. Que el mérito sobrevuele el entero arco de la sociedad y no repare en clases, historia, profesiones, etc., a la hora de elegir a sus individuos

es, cierto, prueba irrefutable de que la naturaleza no nos quiere a todos iguales, y que el igualitarismo es sólo una manifestación de violencia con la que el mediocre ascendido al poder se rebela contra ella; pero es también algo más: y, en concreto, la afirmación de que son muchos los filósofos que pueden desempeñar los cargos políticos de mayor responsabilidad, vale decir: la negación de que la política sea una *techné* más según la querencia de Platón, y por lo tanto privilegio exclusivo no ya de una casta, sino de un solo individuo por sociedad. El mérito, que discrimina naturalmente entre los hombres por abajo, lo hace también por arriba, lo que permite a los de abajo recuperar su lugar natural en la política al mismo tiempo que dismantela la tiranía de un *robepierre* menor reciclado por la idea regia de bien. Así pues, el mérito termina de modelar la revolución democrática de igualdad para la libertad al acompasar la política a la naturaleza humana, esto es, al racionalizar las funciones políticas, al jerarquizarlas y distribuirlas en base a las capacidades de quienes las desempeñen. Lejos de anular la igualdad al introducir diferencias en su seno, da con el lugar apropiado para ellas en el organigrama de la política.

El demócrata aprendió con su democracia nuevas enseñanzas. La básica: que no hay ciudad sin obediencia política, y en una en la que él gobierna y elige a otros que le gobiernan, obedecer las leyes que gobiernan a todos y también a sus magistrados supremos constituye una condición *sine qua non* contra la anarquía y a favor de la vida misma. La reverencia a dichas autoridades tiene sus preferencias en el corazón del demócrata, que extiende a las leyes que defienden a quienes padecen injusticias y a determinadas tradiciones, que no se pueden infringir sin pagar el duro precio de la vergüenza pública. Así pues, la obediencia es el correlato de la libertad, pero también, en una democracia directa, el correlato del poder. No habría libertad donde la anarquía dicta su regla, porque es su simple contrasentido, y la

anarquía constituye el brillante producto final de una desobediencia organizada hacia la ley y el gobernante. Pero eso carece de más sentido todavía cuando uno de esos gobernantes, o mejor, varios de ellos, son precisamente quienes obedecen, dado que lo hacen a sí mismos: si no obedecieran las leyes no podrían, por ejemplo, elegir a sus gobernantes, ni juzgarlos después, con lo que habrían depreciado el valor su función y el poder sus competencias. En una democracia directa obedecer es, en determinados casos, simplemente actuar, es decir, ejecutar el poder.

El demócrata y la vida privada

El demócrata que aprendió igualdad para su libertad –hoy diríamos *derechos políticos*– al participar en el ejercicio del poder político es consciente de que la igualdad no puede acabarse ahí¹⁰ y trocar poder por esclavitud en la vida privada; sabe más bien que la libertad ha de manifestarse aquí en forma de igualdad de *derechos civiles* y que ello implica mucho más que la igualdad ante la ley. Aparte de reconocer que ser pobre no le hace despreciable, sino que sus méritos, caso de tenerlos, le ayudan a trascender en el ámbito público su condición económica, regresa a casa después del ejercicio de sus funciones con nuevas ideas en sus alforjas. Su acción pública le ha enseñado el valor de la cooperación y la responsabilidad de la acción, y si bien su vida social quede quizá lejos de aquella, y su vida personal le distancie aún más, sabe que la responsabilidad ante los demás, aunque no sea tan directa como en su trabajo público, no desaparece en el ámbito particular. Y la principal de todas es la gestión de su propia vida privada.

El ciudadano se sabe con obligaciones públicas, pero el individuo se sabe con derechos privados; lejos de la

¹⁰ “La libertad de que gozamos en nuestro gobierno se extiende también a nuestra vida cotidiana” (Tucídides, 2000).

asamblea, del consejo o de los tribunales su vida es algo que se rige por sus deseos y sus decisiones, de las que a nadie tiene que dar cuenta y que tienen como límites supremos las normas, escritas o no, que rigen a la comunidad. Pero es lo radicalmente autónoma como para no dar cuentas personales a los demás de cuanto libremente decide hacer y llevar hacia adelante sus proyectos como realmente le venga en gana. Un derecho ese que en la vida privada conlleva su propio límite en el respeto del derecho de los demás a hacer lo mismo, y por tanto a no sancionar a los diferentes con esos reproches y esas miradas de censura que él no espera recibir de ellos, de modo que la tolerancia y el valor de cierta diferencia brotan de un solo golpe y de la misma fuente: la autonomía personal con la que la igualdad sanciona la libertad.¹¹ Como nos dirá más tarde Tocqueville, la igualdad concurre con la libertad en personalizar la vida del sujeto particular en su ámbito privado, y ese triunfo individual de la sociedad, que Pericles reconoce como propio de Atenas y de los atenienses, constituye el gran tributo rendido por la cultura helena al individualismo, presente en infinidad de aspectos de la misma pero que aquí llega a su cénit: no hay vida libre sin la tolerancia que exige la diferencia que nos distancia de los demás. La tolerancia, una función de la libertad en realidad, marca el límite que reconoce o niega la soberanía del individuo sobre sí mismo y sobre los demás en el espacio único de su vida personal.

39

Igualdad legal, pobreza emancipada por la participación y trascendida por el mérito, es decir, con acceso al ámbito público, y libre disposición de su vida que genera el derecho a la diferencia y el deber de la tolerancia constituyen por tanto el resumen de la retirada del ciudadano de la democracia ateniense a su ámbito privado o personal.

¹¹ Acerca de la importancia del concepto de autonomía en Tucídides, que nosotros, lógicamente, apenas si tratamos aquí, puede verse el excelente artículo de Maria Gerolemou (2017).

La nueva antropología

¿Influye convivir en un régimen democrático sobre el decálogo moral de sus ciudadanos y/o sobre la propia naturaleza humana?

La pregunta parece un ejercicio de soberbia en sí misma, en especial en lo concerniente al segundo punto, en tanto el primero quizá parece más al alcance de sus posibilidades. Centremos una vez más nuestra atención en las palabras del orador y veamos qué sacamos en claro.

Democracia y valores

Pericles no hurta al enemigo el enorme valor con el que sus soldados acuden a la guerra en defensa de la propia ciudad, pero enseguida añade que sus ciudadanos no le van a la zaga en eso. Un idéntico coraje bulle en el corazón de ambos bandos cuando se aprestan a dirimir su suerte en el campo de batalla, pese a la diferencia, se diría ontológica, que les separa en sus respectivas visiones de la vida, su educación y su organización política y militar. La democracia, entonces, ¿nada tiene que aducir en su favor?

40

En realidad, lo que a nuestro entender las palabras anteriores sugieren es más bien lo contrario. En el momento sin retorno en el que la vida puede desaparecer ante la muerte y el azar no ha decidido aún qué opción tomar, el valor con el que cada sociedad afronta a la otra en defensa de sí misma puede llegar a ser idéntico, pero hasta llegar ahí, vale decir, en el conjunto de la vida, en todo cuanto hay detrás del momento decisivo de jugársela, las vías son distintas. Eso significa, sí, que es posible alcanzar idéntica meta por medios diversos y aun opuestos, pero por lo mismo que la coincidencia en el punto de llegada en absoluto cancela las divergencias en el punto de partida. ¿Qué es lo que les diferencia, tanto a la ciudad como a sus ciudadanos?

Incluso en la guerra Atenas se ofrece como una ciudad abierta, que se *publicita* ante los extranjeros en lugar de

expulsarlos, y renunciando por tantos a los supuestos beneficios del secreto, que en el ámbito militar se suponen siempre decisivos. La razón es su valor: esa valentía, ese ardor y esa audacia que mana del fondo de ellos mismos, de los ideales y principios que les animan en todas las facetas de la vida y que actúan de consuno al entrar en acción; tan en contraste por demás con el penoso adiestramiento y los engaños propios del enemigo. Lo que subyace a semejante actitud es la confianza en las instituciones en que aquéllos encarnan y, más aún, la confianza en sí mismos; y lo que subyace a dicha confianza es la autonomía de unos sujetos que han fijado mediante deliberación mutua cómo quieren ser y actuar, y que al dar forma plena a tales objetivos no necesitan de instrumentos externos –una educación austera y gravosa, un ejercicio continuo y fatigoso, unas leyes estrictas que los traigan constantemente a su memoria– para transformar su pasión por ellos en coraje y en defenderlos con vehemencia llegada la ocasión. El demócrata que estipula junto a otros como él el destino de su sociedad no necesita de un *Estado* que le diga cómo sentir ni cuándo actuar; él ya transformó dicho destino en una segunda piel y por tanto su naturaleza, por sí sola, se dispara como un resorte cuando una amenaza ensombrece el horizonte.

Esa vida mucho más relajada pero de la que el valor forma parte consustancial se reveló todavía mejor en la paz. Un sensual hedonismo, tan contrario al *estoico* de Epicuro, hacía danzar el placer en torno a los objetos de la vida cotidiana, y los ciudadanos lo derramaban pública y privadamente¹² en fiestas y juegos colectivos –con los que reforzaban su identidad y su patriotismo, tanto local como heleno,

¹² Como bien dice Domenico Musti (2000, p. 137), “no un hedonismo puro y simple, sino una filosofía del derecho a la felicidad en libertad, en un clima de igualdad formal para todos, donde la ley garantiza a cada cual lo que hoy llamaríamos la libre manifestación de la propia personalidad, a partir de los ‘derechos del cuerpo’”: tan opuesto, insiste en nota, al *sôma-sêma*, el cuerpo-tumba de los órficos.

y el espíritu se unía al cuerpo en el goce—, o bien en viviendas lo bastante pertrechadas y cómodas como para vacunarse contra las fatigas y sinsabores que la vida regala a sus visitantes casi a diario.¹³ El imperio añadía nuevos veneros de disfrute, porque aportando productos de los pueblos con los que comerciaba uncía al bienestar material dicha cotidianidad aumentando su goce (Tucídides, 2000).¹⁴

Eran esas ganancias de la vida cotidiana un modesto lujo al que el ateniense no pensaba renunciar en ningún caso, máxime porque lo sabía compatibilizar con el valor en las ocasiones de peligro; era ese hedonismo, compaginable igualmente con la pasión por la libertad y la igualdad, el que había operado nuevas transformaciones en su espíritu que había trasladado a su vida distanciándole aún más del habitante de cualquier otra ciudad o imperio. El sufrimiento, y las agonías de que se rodea, tendrían que buscar en otras almas el fuego inmisericorde de esas creencias que devoran el sentido común y la racionalidad y humillan la vida. Él no se afligiría como un resignado ante los males que el futuro traerá ni perdería su tiempo en combatir contra los

42

¹³ Lea el lector la cancioncilla que abre *La Mandragola* de Maquiavelo y podrá observar la llamativa afinidad electiva aquí creada por la historia (Machiavelli, 2006, p. 463).

¹⁴ No deja de resultar llamativo que en el recuento de las formas de placer enumeradas por Pericles como propias del ateniense no entre ninguna de las actividades intelectuales que hicieron grande a Atenas en Grecia y a Grecia en el mundo, contraste tanto mayor en cuanto Homero aparece *relegado* a realzar el valor de culturas que necesitan ser cantadas por el aedo para merecer reconocimiento en lugar de obtenerlo mediante sus propias acciones. Pero ni la literatura, ni la filosofía y ni siquiera la historia aparecen entre las formas de placer que la época cultivaba disfrutando del ocio y de la tranquilidad. Como dice P. Christodoulou (2017, p. 153): “It is worth pointing out that from the end of the fifth century words such as *ἡσυχία*, *σχολή*, *ἀπραγμοσύνη*, were explicitly linked with the ideal of *vita contemplativa* and more precisely with the individual who is exclusively devoted to the act of writing a political, philosophical text”. Ausencia esa que brilla aún más cuando se recuerda cuánto debe la razón griega a la ciudad, según pusiera de relieve Pierre Vidal-Naquet (1990) en su *La raison grecque et la cité*. No es por cierto la única ausencia, ya que hay otras más inmanentes a un discurso de dicha naturaleza que tampoco aparecen, pues falta toda alusión a la piedad y al sentimiento religioso que, como bien dice Adolfo J. Domínguez Monedero (2013, p. 26), “uno esperaría encontrar también en un discurso de este tipo”.

fantasmas que cerebros desbocados crean al enfrentarse a las desgracias –o aun a las gracias, cabría añadir– que desafían la cordura de la existencia. Él preservaría la suya contra viento y marea en tanto las penalidades no le afectaran, y cuando éstas acaeciesen su osadía intentaría tornar nuevamente a su favor la situación. El pozo de miseria en el que determinadas creencias precipitan a sus víctimas no estaba hecho para él. Heredero del *no te resignes, actúa*, el lema con el que una Atenea travestida de Mentor, el anciano consejero de su padre, instaba a Telémaco a acudir en su búsqueda, el ateniense se sabía pertrechado con todas las cualidades psicológicas y morales con las que hacer frente a la adversidad cuando ésta apareciera ante él; mientras tanto, la participación en la vida pública, su trabajo, la atención a su vida personal y los placeres con los que intentaría disimular las fatigas que esas y otras actividades engendraban no dejaban tiempo a su razón para ocuparse de unos molinos de viento improvisadamente transformados en gigantes.

43

En su búsqueda de la felicidad, el demócrata ateniense, además de a las fuentes del bienestar, la acción o la racionalidad, acude a otra singularmente helena: la *sofrosyne*, esa moderación que, en su caso, entronca tan naturalmente con los demás valores, y ante todo con la acción, que hasta parece una propiedad más de la misma. Es ella la que está debajo de su uso de la riqueza o de la valoración de la pobreza; es la *sofrosyne* la que, entendemos, permite a Pericles afirmar que “nos servimos de la riqueza más como oportunidad para la acción que como pretexto para la vanagloria”, y también, justo a continuación, lo siguiente: “y entre nosotros no es motivo de vergüenza para nadie reconocer su pobreza, sino que lo es más bien no hacer nada por evitarla” (Tucídides, 2000); es decir, la que le permite, deambulando entre ambos extremos del poder social, buscar el término medio de cada uno de ellos, un punto próximo en ambos marcado por la capacidad para la acción. La riqueza,

lejos de ser el fin de todas las cosas, como en el Cresos de Herodoto, o aquello por lo que se juzgarán todas las técnicas y se emprenderán sus respectivas actividades, como nos dirá Aristóteles en su *Política*, deviene instrumento del que servirse en todos los aspectos de la vida al objeto de arramblar el botín de la felicidad personal; la pobreza, en su configuración antevista, liberada ya de su condición de baldón o rémora, tampoco obstruirá la acción de ningún agente en pos del mismo objetivo salvo si él mismo, mediante la resignación, la pereza, la cobardía, o cualquier otra excusa, decide devolverla a su prístino origen predemocrático.

Democracia y naturaleza humana

Los monumentos que la paz hace surgir en el interior del demócrata van mucho más allá. Y aun si la guerra permite rescatar de golpe toda una vida cuando el ciudadano que hasta entonces no se mostró digno de la democracia-patria quiera dar la suya repentina y voluntariamente por ella, la paz da pie a madurar otras vidas que no necesitan de rescate postrero para demostrar su grandeza. Vidas que, cuando se sigue detenidamente su exhibición, nos ponen ante la vista regiones desconocidas en el paisaje de la condición humana.

El ciudadano de la democracia ateniense, en efecto, no es un individuo cualquiera; ama, por ejemplo, la belleza, y ello le aleja de su rival espartano (Tucídides, 2000),¹⁵ pero con sencillez, lo que torna a distinguirlo de un Cresos; pero ama también el saber, aunque sin afeminamiento (*ἄνευ μαλακίας*), lo que le hace alejarse un paso más de los dos. Con todo, lo que ahora nos interesa destacar es que ama a ambos, belleza y saber, aunando de este modo en su persona la sensibilidad y la inteligencia, la dimensión estética –sentidos y sentimientos

¹⁵ Y, bien mirado, de la belleza *espartana* de un Platón y de la pátina de moralina con la que lo recubre.

reunidos en la belleza– y el conocimiento –sentidos y razón reunidos en el saber–, lo que casi le convierte en un *monstruo*, vale decir, en un ser *demasiado humano* si paragonado a la mayoría de sus contemporáneos. Amar por sí la belleza, amar por sí el saber y amarlos a los dos aunque por separado significa dar forma a un individuo más complejo que al buscar su felicidad necesita poner de acuerdo potencias constitutivas ontológicamente diferenciadas entre sí y en cuyo desarrollo pueden entrar en acuerdo tanto como en contradicción; pero significa, de añadidura, haber construido un concepto de felicidad que rebasa no sólo la simple satisfacción de deseos primarios, sino el entero dominio del placer material, al que, por lo demás, en absoluto rechaza, según vimos. El espíritu se ha hecho carne entrando en el deseo, y no sólo: al seguir su rastro se le ve diferenciarse en aspectos que además de sublimes pueden enfrentarse entre sí y que plantean el deber de unificarlos como un drama interior del sujeto, como un desafío a la conciencia a fin de evitar el desvarío de la conducta. De ahí que, como se expondrá más tarde, la escena moral reclame la presencia de nuevos habitantes.

45

Ese sujeto ya dividido, esto es, más complejo, al que acabamos de observar prolonga en sus actos la escisión de su naturaleza, aunque no de manera mecánica. El sujeto capacitado para sentir y pensar también lo está para actuar en éste o aquél campo, es decir, en más de una actividad, o lo que es igual: su racionalidad desbordará con su pericia los límites de más de una técnica sin tener que avergonzarse forzosamente ante los resultados, como exigirá más tarde Platón.¹⁶ Afirma Pericles: “Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos”

¹⁶ Salvo para sus gobernantes, excepción que le permite reunir al menos a un par de *animales* a la vez en cada uno de ellos: pero ya se sabe que los miembros de dicha casta son una inmensa minoría (*La República*, 375e).

(Tucídides, 2000). El grito de guerra de Protágoras contra Platón, afirmando que el fuego prometeico se particulariza en cada sujeto, pero la justicia de Zeus los alcanza a todos al tratarse de una virtud pendiente sólo de aprendizaje para su adquisición, se encarna aquí en un sujeto real, el ciudadano de la democracia ateniense. Es la confirmación de que la democracia es un régimen político que se ordena mediante una institucionalidad por entero singular y que requiere conformar su ciudadanía de individuos especiales para preservar su existencia, y por ende un artificio social mediante el cual el hombre abandona la naturaleza, que impone al más fuerte sobre los demás, sin necesidad de salirse de ella, en tanto nunca dejan sus instintos y sus pasiones atrás.

46 Ningún hombre queda ahora natural o legalmente relegado por su condición, por su profesión o por cualquier otro motivo de su derecho a participar en la vida pública, e incluso de alcanzar las más altas magistraturas si sus capacidades le avalan, como tampoco, dentro de los órganos colectivos, de debatir el orden del día, de aportar su opinión que, además, querrá informada para hacerla pesar más. La decisión llegará tras la deliberación pública de individuos convencidos de que la palabra es el argumento que transfiere la racionalidad personal a la colectiva y que el debate entre ellos configura el modo de acceder a la misma, y de que expresándola e imponiéndola una vez emitida se ha prefigurado el camino que disuelve las tinieblas que median entre el surgimiento de un problema y su posible solución.¹⁷

leyendo con atención el texto nos parece escuchar el tono de sus palabras, detectar el orgullo que siente

¹⁷ “Nosotros en persona cuando menos damos nuestro juicio sobre los asuntos, o los estudiamos puntualmente, porque, en nuestra opinión, no son las palabras lo que supone un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario para la acción” (οἱ αὐτοὶ ἦτοι κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα, οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἡγούμενοι, ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ᾧ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν) (Tucídides, 2000, p. 454).

al pronunciarlas, compartir la emoción que intuimos le embarga ante las ideas expresadas, como si tuviera plena consciencia del significado de la revolución democrática en la historia, del enorme cúmulo de inercias, tradiciones, prejuicios, dogmas, violencias, etc., caído con ella (aunque no, por supuesto, del que ella misma generará), de la irrupción que le acompaña de un nuevo sujeto histórico, el hombre común, en la historia universal,¹⁸ del que ella es simplemente su naturaleza hecha política.

La grandeza de ese nuevo héroe vulgar vuelve a ponerse de relieve con quizá aún mayor intensidad al enumerar otras cualidades que acompañan a la recién citada: alaba la capacidad de sus conciudadanos a la hora de razonar sobre las acciones que van a emprender y de calcular sus consecuencias, pero reconoce al mismo tiempo la audacia con la que las llevarán a cabo, mientras en los demás, explica, la osadía promana de la ignorancia en tanto el cálculo se consume en la indecisión (Tucídides, 2000).¹⁹ Cualidades que en otros se presentan por separado en ellos lo hacen unidas, lo cual, de nuevo en un mismo golpe, nos sitúa ante un hombre mucho más complejo que sus coetáneos, el más complejo, a decir verdad, que la historia haya conseguido moldear con la naturaleza humana, a la que de continuo extrae potencialidades antaño desconocidas, y ante una reconfiguración de cualidades y valores, que en su nueva abstracción se desligan de los vínculos que antes mecánicamente les unían y les faculta por tanto para ensanchar ampliamente el círculo de las relaciones que mantienen entre sí.

47

¹⁸ Remedamos aquí libremente a Christian Meier (1993, pp. 7-42), en concreto su capítulo inicial en *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, en el que explica la irrupción de un cantón en la política mundial, esto es, las consecuencias políticas de Salamina. Cf. también Meier (1983, pp. 91-143), para observar el desarrollo del sujeto político de ese cantón en el interior del mismo merced a las reformas de Clístenes.

¹⁹ En el original: “διαφορόντως γὰρ δὴ καὶ τότε ἔχομεν ὥστε τολμῶν τε οἱ αὐτοὶ μάλιστα καὶ περὶ ὧν ἐπιχειρήσομεν ἐκλογίζεσθαι· ὁ τοῖς ἄλλοις ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δὲ ὄκνον φέρει”.

Romper mediante la acción que aúna cálculo y coraje con la ley de hierro que encadena ambas cualidades con la indecisión y la ignorancia respectivamente supone en efecto elevar un grado por encima al género humano en la escala de su auto-perfección, y de hecho poner en evidencia que el ateniense es más que dos de los otros seres desde el momento en que además de reunir en sí mismo a dos hombres opuestos multiplica la cualidad de la acción, al engranar en ella una espiritualidad por completo ajena al mecanismo casi instintivo de sus precedentes, cuyos actos se revelan ahora como puras manifestaciones de fuerza en lugar de acciones de poder, con la paradoja añadida de que en uno de esos casos, el del cálculo derrotado por su propia indecisión, ni siquiera poseía la capacidad de oponer resistencia.

48

En el mundo humano antiguo, por tanto, la moralidad sólo podía resolverse en el interés o, lo que es igual, en la ceguera ante las nuevas figuras espirituales que empiezan ahora a invadir ese terreno, como el altruismo o la generosidad, a las que vemos saltar de la boca del orador a la palestra de la sociedad en palabras como éstas: “También en lo relativo a la generosidad somos distintos de la mayoría, pues nos ganamos los amigos no recibiendo favores, sino haciéndolos” (Tucídides, 2000). Generosidad, y altruismo cabría añadir, devienen *poder* a través del desinterés del espíritu que los activa porque, primero, anudan al hombre objeto de la acción al sujeto de la misma transformando el beneficio recibido en gratitud, y segundo, pero más importante, porque el beneficiador, al no contraer mediante su acción ninguna obligación con el beneficiario, permanece libre para mantener sin mácula ese espíritu que se manifiesta en hechos que no requieren recompensa material alguna, sino que sólo precisan del favor de la propia voluntad. Y es esa continuidad en la disposición de la voluntad, como también sus consecuencias, los beneficios prolongados en el tiempo, la mayor garantía de que la amistad ofrecida por quien así

actúa es sincera²⁰ o, si se prefiere, de que el poder que dicha amistad genera –el de humillar entre otros– no se transforme en opresión en quien lo ejerce ni devenga opresivo para quien lo recibe.

Empero, el demócrata, nos parece, permanecería por así decir despersonalizado si las acciones en las que desgrana su conducta respondieran a propiedades prendidas en su espíritu de manera independiente, como desconectadas entre sí. Si no mediara entre ellas una conciencia que las actuara y les trazara su orden y lugar. Por eso creemos que la mayor diferencia entre el héroe antiguo, que fiaba al éxito de sus proezas –en la guerra o en los juegos, como Homero o Píndaro poetizaron– su anhelado logro de eternizarse mediante la gloria,²¹ y el actual reside precisamente en el traslado del éxito a la propia acción del criterio moral y de la ulterior canonización como héroe de la persona que la lleva a cabo, vale decir, en la valorización de la acción por sí misma con independencia del resultado obtenido con ella. Y por eso también creemos advertir la presencia de este demiurgo moral al que no se nombra en las palabras que, entendemos, provendrían de él; en efecto, tras haber proclamado que la grandeza de Atenas se alza sobre el pedestal de los hechos y no de su posterior poetización

49

²⁰ “Y quien ha hecho el favor está en mejores condiciones para conservar vivo, mediante muestras de benevolencia hacia aquel a quien concedió el favor, el agradecimiento que se le debe” (Tucídides, 2000, p. 455). No es éste el lugar para criticar semejante ingenuidad, por no decir algo peor, en el razonamiento de Pericles: las sirenas de Odiseo ya nos había enseñado, ocultando el enorme amasijo de calaveras, bajo la dulzura irresistible de sus cantos, los peligros de acciones como éstas: la moral, incluida la más *pura*, nunca es del todo inocente en sus consecuencias por mucho que lo sea en sus principios, y por lo tanto no es ajena a la esclavitud o a la violencia que puede surgir de los favores con independencia de la *ingenuidad* de las intenciones: Hobbes ya nos mostró algo sobre eso.

²¹ *Kléos*, la “gloria que se desarrolla de boca en boca, de generación en generación”, pero que presupone el *Kúdos*, “la gloria que ilumina al vencedor... una suerte de gracia divina, instantánea”, al decir de M. Détienne (2006, p. 74). Por lo demás, también la mujer gozó de *gloria*, especialmente en la tragedia – al respecto, cf. Gerolemou (2012).

por un futuro Homero, y con ello la superioridad de Atenas sobre Troya, más tarde igualmente afirmada por Isócrates,²² y que aquellos hechos son los que su audacia extrajo de sus incursiones por “todo el mar y por toda la tierra”, Pericles concluye: “nos bastará... con haber dejado por todas partes monumentos eternos (μνημεῖα... αἴδια) de males y bienes” (Tucídides, 2000),²³ es decir, de sus éxitos y de sus fracasos: de unos y otros por igual.

Un fracaso como manifestación de éxito resultaría inconcebible para el héroe antiguo, quien probablemente se habría quitado la vida antes que presentarse derrotado ante los suyos, o de exponerse a sus posibles burlas o lamentos. Sin embargo, la conciencia del demócrata, del ciudadano ateniense, le autoriza a suprimir el nexo natural entre la acción y sus consecuencias y de vincularla a la intención de la que partió para valorarla moralmente. Una gran empresa es, pues, valor por sí misma aunque se salde en fracaso. Su grandeza no espera al triunfo, porque el valor, el cálculo, la osadía ya dejaron sus señas de identidad en su concepción, su planificación y su ejecución. El éxito habría sin duda coronado el proyecto de felicidad personal o colectiva; el fracaso, sin embargo, carece de autoridad para arrebatarle el título moral con el que irrumpió en la mente antes de presentarse en sociedad. El resultado ha dejado satisfecha a la conciencia que la autorizó con independencia del fracaso en que se saldó, lo que la consagra como *daímon* del nuevo mundo moral. Antes de que Sócrates apelara al suyo en justificación de sus actos, o de que Demócrito, confutando las

50

²² Y con esto la de la historia sobre el mito, así como la de la verdad sobre la representación literaria.

²³ Damos completa la cita en el original del par. 41, 4: μετὰ μεγάλων δὲ σημείων καὶ οὐ δὴ τοὶ ἀμάτυρόν γε τὴν δύναμιν παρασχόμενοι τοῖς τε νῦν καὶ τοῖς ἔπειτα θαυματοησόμεθα, καὶ οὐδὲν προσδεόμενοι οὔτε Ὀμήρου ἐπαινετοῦ οὔτε ὅστις ἔπεισι μὲν τὸ αὐτίκα τέρπει, τῶν δ' ἔργων τὴν ὑπόνοιαν ἢ ἀλήθεια βλάψει, ἀλλὰ πᾶσαν μὲν θάλασσαν καὶ γῆν ἐσβατὸν τῇ ἡμετέρᾳ τόλμῃ καταναγκάσαντες γενέσθαι, πανταχοῦ δὲ μνημεῖα κακῶν τε καὶ ἀγαθῶν αἴδια ξυγκατοκίσαντες.

ideas de Antifonte, para quien la justicia debe respetarse sólo en presencia de testigos, afirmara que había que seguir el bien hubiera testigos o no (Antifonte, 1996), el sujeto de la democracia ya había confirmado el viaje de la moral desde el mundo exterior al mundo interior al transformar la conciencia en criterio del bien y del mal, y soltado el lastre del éxito durante el mismo como demostración de su verdad.²⁴

Epílogo

Donde con mayor énfasis se palpa el orgullo del orador es en el resumen de la parte pública de su discurso, cuando considera a Atenas el modelo de Grecia²⁵ y al ateniense el modelo de hombre. Quien observe con atención al ciudadano no dejará de advertir la riqueza de sus cualidades, la variedad de sus capacidades, la versatilidad de su conducta, que le cualifican en abstracto para cualquier actividad y le auguran notoriedad en su desempeño. Recordar esa dote de su historia y su cultura, que consiste en una “gracia y una habilidad extraordinarias”, como hace el orador, es sólo una forma de hacerle justicia, que se completa añadiendo la armonía de su personalidad merced a la sabia conjunción de cuerpo y espíritu, de sensibilidad y razón. Hablar de ese demócrata por ese motivo es por lo tanto datar en cierto modo el inicio de los deseos convertidos acto seguido en ideales de algunos grandes pensadores del renacimiento, como Castiglione, o de las aspiraciones del romanticismo,

51

²⁴ Sobre las relaciones *internas* de Tucídides con la intelectualidad contemporánea, tema no tratado en el presente artículo pero sí aludido en algunas referencias, el lector puede ver el capítulo de Tsakmakis (2016). Cf. también Christodoulou (2017). Imprescindibles aún siguen siendo las magnas obras de F. Rodríguez Adrados (1993) y M. A. Levi (1996). Por lo demás, recuérdese cuánto de la grandeza de Pericles atribuía Plutarco a su trato con Anaxágoras (*Vida de Pericles*, 5).

²⁵ En realidad, aquí restringe notablemente la capacidad de su modelo de prender en toda sociedad, que era lo que había sugerido al inicio de su intervención, cuando sabedor de la doble condición de los extranjeros que le escuchaban, griegos y no griegos, propaga el ideal democrático como “modelo” (*παράδειγμα*) sin reparar en tales distinciones (Tucídides, 2000).

refrendadas por un Humboldt o por el Goethe del primer *Wilhelm Meister*, de dar forma mediante la *Bildung* a un hombre que por la armonía entre su mente y su corazón desplegara una vida similar a una obra de arte.

Ahora bien, con independencia de su posible pedigrí histórico, lo cierto es que el conjunto de atributos que Pericles reúne en el haz del ciudadano ateniense conforma a un sujeto que no sólo representa una novedad humana radical, sino que eleva la configuración de la misma hasta un nivel desconocido. Con su cultura del esfuerzo y del realismo evitan sufrimientos ociosos en los individuos, propagan el placer por la vida, elevan la espiritualidad, practican la auto-confianza y la cooperación, no renuncian a su responsabilidad, sintetizan cualidades dispersas y aun opuestas, armonizan las potencias vitales constitutivas de lo humano, etc. Ello les permite, en suma, regir sus destinos personales tanto como el destino común, y relacionarse con los demás por medio de la generosidad y el valor. En esa renovada especie humana integrada por individuos más complejos y singulares toma forma la antropología de la democracia.

52

Antonio Hermosa Andújar

es profesor de Historia de las Ideas Políticas en la Universidad de Sevilla, temática sobre la que versan la inmensa mayoría de sus publicaciones, la última de las cuales data de febrero de 2019 y lleva por título *El hombre tras los hechos. Naturaleza humana y política en la historiografía antigua*. Ha traducido a clásicos políticos, como Maquiavelo, Guicciardini, Hobbes, Diderot, Rousseau, Tocqueville, Marx y Herzl entre otros. Asimismo, es director de *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*.

Bibliografía

ANTIFONTE. 1996. Fragmento A, Col. I (1-33 Hunt). In: *SOFISTAS. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos. pp. 357-359.

- CHRISTODOULOU, Panos. 2017. Thucydides Philosophisticus: the way of life of the historian. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, v. 19, n. 37, pp. 151-167.
- DÉTIENNE, Marcel. 2006. *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Librairie Générale Française.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo J. 2013. El discurso fúnebre: el epitaphios logos de Pericles en Tucídides. In: FORNIS, César (ed.). *Los discursos del poder / El poder de los discursos en la Antigüedad clásica*. Zaragoza: Libros Pórtico. pp. 19-37.
- FINLEY, Moses Isaac. 1962. Athenian Demagogues. *Past and Present*, n. 21, pp. 3-24.
- GEROLEMOU, Von Maria. 2012. Zum Problem des Weiblicher Ruhm in der Griechischen Tragödie. *Classica et Mediaevalia*, n. 63. pp. 33-71.
- GEROLEMOU, Von Maria. 2017. Thinking of Autonomy as Automatism: the case of autonomy in Thucydides history. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, v. 19, n. 37. pp. 199-211.
- HERMOSA ANDÚJAR, Antonio. 2000. Pericles y el ideal de la democracia ateniense. *Res Publica*, n. 5, pp. 45-72.
- HERMOSA ANDÚJAR, Antonio. 2008. La “Oración fúnebre” de Pericles: el discurso fundacional de la democracia. *La Casa del Tiempo*, v. 1, n. 5/6, pp. 77-84.
- LEVI, Mario Attilio. 1996. *Pericle e la democrazia ateniense*. Milano: Rusconi.
- MACHIAVELLI, Niccolò. 2006. *La Mandragola [en Opere]*. Milano: Biblioteca Treccani.
- MEIER, Christian. 1983. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- MEIER, Christian. 1993. *Athen: Ein Neubeginn der Weltgeschichte*. Berlin: Goldmann Verlag.
- MUSTI, Domenico. 2000. *Demokratía. Orígenes de una idea*. Madrid: Alianza Editorial.
- PLATÓN. 2000. *La República*. Madrid: Gredos.
- PLUTARCO. 2001. *Vida de Pericles*. Madrid: Gredos.
- RHODES, Peter John. 2004. *Athenian Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco. 1993. *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Universidad.
- SANCHO ROCHER, Laura. 2017. Los agentes de la historia en los excursos sobre el pasado de Tucídides. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, v. 19, n. 37, pp. 235-256.

- TSAKMAKIS, Antonis. 2016. Historiography and Biography. *In: HOSE, Martin; SCHENKER, David (org.). A Companion to Greek Literature.* London: Willey Blackwell. pp. 217-234.
- TSAKMAKIS, Antonis. 2017. Old and Young in Thucydides: experience, learning, and themistocles. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, v. 19, n. 37, pp. 169-180.
- TUCÍIDES. 2000. *Historia de la Guerra del Peloponeso.* Madrid: Gredos.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. 1990. La raison grecque et la cité. *In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. La Grèce ancienne. I. Du mythe à la raison.* Paris: Maspero.



MAQUIAVEL: A AMBIÇÃO E O DILEMA DAS LEIS AGRÁRIAS

Eunice Ostrensky

é professora de Teoria Política Moderna do Departamento de Ciência Política da
Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, SP, Brasil. E-mail: eostrensky@usp.br

Orcid: 0000-0001-9527-2735

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-055090/107>

*Oh, mente humana insaciável, arrogante
Ardilosa e volúvel, e acima de qualquer coisa
Maligna, iníqua, impetuosa e selvagem
Por causa de sua ânsia ambiciosa
Se fez a primeira morte violenta
No mundo, e a primeira relva ensanguentada.*

MACHIAVELLI, *DELL'AMBIZIONE*¹

I

Nos parágrafos iniciais do capítulo 37, Livro I dos *Discursos sobre a Década de Tito Lívio*, a alegoria da ambição emoldura a série de efeitos desencadeados pelo confronto primário entre a infinitude dos apetites humanos e a finitude das coisas do mundo, ou entre o desejo e o poder:

¹ No original: “O mente umana insaziabile, altera, Subdola, e varia, e sopra ogni altra cosa Maligna, iniqua, impetuosa e fera Poichè per la tua voglia ambiziosa Si fe’ la prima morte violenta Nel mondo, e la prim’erba sanguinosa”. *Il Capitoli* foram escritos provavelmente entre 1506 e 1512. Cf. Ascoli e Capodivacca (2010).

sempre que se tira dos homens o combate por necessidade, eles combatem por ambição, a qual é tão potente no peito humano que jamais, seja qual for a posição que alcancem, os abandona. A causa é que a natureza criou os homens capazes de desejar tudo e incapazes de conseguir tudo. (Machiavelli, 2016, I, 37, p. 138, tradução nossa)

De tal modo são insaciáveis os homens na sua ambição que eles não encontram descanso mesmo depois de alcançarem os mais valiosos objetos. Nessa consideração Maquiavel segue Salústio (2010, 41, p. 79, tradução nossa): “Assim, a paz que tanto esperaram em meio à adversidade, depois de conquistada, mostrou-se mais cruel e amarga do que a própria adversidade”. Os desejos variam ainda quando o tempo não varia (Machiavelli, 2016, II, Proêmio, p. 291) e o resultado disso é uma insatisfação constante que leva ao confronto os que desejam ter mais e os que temem perder o que já possuem. A Fortuna enfim se movimenta, trazendo exaltação para uns e decadência para outros, sejam homens, repúblicas ou reinos. E assim uns dominam, enquanto outros se submetem.

56

Ainda que a consideração sobre o peso da ambição nas ações humanas possa não ser especialmente nova (Bausi, 2014, p. 265), devemos esperar de Maquiavel (2016, I, Proêmio, p. 55, tradução nossa) a decisão de “tomar caminhos ainda não trilhados por ninguém”. No capítulo em questão, o caminho trilhado por escritores romanos muitas vezes repisou a ideia de que as leis agrárias, ao darem vazão à insolente ambição da plebe, levaram à ruína da República. A mesma ambição teria motivado dois talentosos filhos da elite governante, Tibério e Caio Graco, a se tornarem demagogos, desafiando os costumes mais caros à cidade e com isso suscitando uma onda de violência que só estancaria no início do Império, ao custo da perda da liberdade. Essa versão veio a se tornar uma espécie de ideologia dominante, que escritores

de origem grega julgaram por bem desafiar no início da cristandade (Nelson, 2004, p. 59). Estes atribuíam à ambição e à avareza do senado romano o sangrento desfecho dos irmãos Graco e o emprego, cada vez mais frequente a partir dali, de meios extra-institucionais para cooptar aliados e clientes, ou eliminar os adversários políticos.

À primeira vista, Maquiavel apoia o veredito de Tito Lívio, segundo o qual toda vez que uma lei agrária era proposta em Roma suscitavam-se “as mais violentas comoções no estado” (Livius, 1823, II, XLI, p. 165, tradução nossa), o que afinal resultou na “destruição da república” (Maquiavelli, 2016, I, 37, p. 140, tradução nossa). A crítica às leis agrárias parece igualmente levar Maquiavel a acompanhar uma longa tradição, iniciada com Cícero, de condenação dos irmãos Graco. Foram eles que entre 133 e 122 a.C. trouxeram à tona a necessidade de adotar medidas para evitar o aprofundamento da desigualdade social, provocando as violentas comoções que “arruinaram inteiramente a liberdade romana” (Machiavelli, 2016, I, 37, p. 142). Da derrota dos Graco seguiram-se seus assassinatos, e daí as facções que fatalmente dividiram Roma e o império surgido com César.

Entretanto, numa narrativa paralela, Maquiavel não hesita em afirmar que as leis agrárias ajudaram a refrear “a ambição dos nobres”, retardando assim o ingresso de Roma num estado de servidão. Com isso, Maquiavel reitera a polêmica tese geral de que os conflitos sociais foram indispensáveis para Roma alcançar perfeição, tese, aliás, cuja plausibilidade parece ameaçada quando se levam em conta as causas da ruína da República (Giacomin, 2007, p. 3). O mesmo vale para a tese particular de que a criação dos tribunos em Roma “tornou a República ainda mais perfeita” (Machiavelli, 2016, I, 3, p. 69, tradução nossa), em oposição a Lívio, para quem o poder do tribunato foi causa de inúmeras sedições (Seager, 1977, p. 384). Em vista dos efeitos salutares da legislação, poderíamos conjecturar que

Roma usufruiria de mais igualdade e se manteria livre por mais tempo se desde o início se instituísse uma lei agrária. Sob essa nova luz, os Graco poderiam ser reconsiderados não apenas como homens que agiram em nome dos interesses da plebe diante do poder dominante dos nobres, mas como reformadores que tentaram, e falharam, reordenar uma cidade já corrompida.

Ao dar voz às duas versões da história, Maquiavel utiliza a técnica humanista, empregada no gênero da retórica deliberativa, conhecida como *in utramque partem*, isto é, argumentar dos dois lados de uma questão. Essa técnica consiste em apresentar aos leitores argumentos favoráveis e contrários a certa posição para que formem um julgamento a respeito da adoção ou recusa de certo curso de ação. Maquiavel assume, assim, a figura do orador habilidoso tentando convencer uma plateia a abandonar suas opiniões iniciais e adotar as que ele próprio apresenta. Esse mesmo orador manifesta uma predileção pela figura retórica do dilema, que lhe permite abordar questões políticas e morais de distintos ângulos, provocando seus leitores a recusar respostas convencionais, mas também os conduzindo a uma tomada de posição (Kahn, 1994; Struever, 1992). Dessa perspectiva, ao comentar a obra de Tito Lívio, Maquiavel pretende contrapor as posições de Lívio às suas. Sua admiração por Lívio não é, portanto, passiva: Maquiavel não pretende preservar a obra de Lívio, tratando-a como as antiguidades compradas pelos ricos para enfeitarem suas casas (Machiavelli, 2016, Proêmio, p. 55), mas servir-se dela pragmaticamente (Kahn, 1994; Najemy, 1982, p. 555); ao imitar Lívio, Maquiavel o contesta. Ao mesmo tempo que, na sua interpretação, o mundo antigo se converte em moderno e Roma serve à Florença, Tito Lívio, contraposto a outros escritores antigos e à experiência do presente, torna-se um outro autor: Maquiavel.

Partindo dessa premissa, argumento neste artigo que o problema representado pelas leis agrárias nos *Discursos* nos coloca

diante de um dilema insolúvel. As leis agrárias foram um dispositivo institucional relevante para evitar a ruína precoce de Roma, mas a partir de determinado momento também contribuíram para acelerá-la; tê-las instituído na fundação da cidade manteria certa igualdade material entre os cidadãos, mas esfriaria o desejo de conquistas da República. Nesse sentido, defendo que Maquiavel não é hostil às leis agrárias, diferentemente do que pretende Mansfield (1994, p. 122), mas tampouco as considera uma solução viável para estancar a corrupção da República. Ao contrário, a proposta dos Graco de redistribuição de terras já privatizadas apenas funcionou, em Roma, para atizar a fúria dos nobres. Como pretendo mostrar, a devastadora crítica de Maquiavel à nobreza e sua defesa de uma política plebeia (Winter, 2012) não o levam a propor a sujeição daquela a esta, muito menos seu extermínio (McCormick, 2009). Além disso, do reconhecimento do conflito distributivo e da consequente necessidade de controles institucionais sobre a aquisição de riqueza (McCormick, 2013, Silva, 2013), não se infere, pelo menos não nos *Discursos*, que seja possível ou desejável a extinção do próprio conflito por meios violentos. Minha aposta é que, ao colocarmos no centro da análise a ambição como potência transformadora, podemos entender melhor as ambiguidades e tensões entre as relações materiais e políticas da República.

59

II

A reflexão moral sobre a influência da ambição nos assuntos humanos serve de anúncio à avaliação do papel da plebe romana como agente da ruína de Roma. Depois de conseguir a criação dos tribunos (Machiavelli, 2016, I, cap. 4 a 6), a plebe ambicionou honras e pertences da nobreza. Desse desejo surgiria uma doença e, da doença, a contenda em torno da lei agrária “que no fim foi a causa da destruição da República” (Machiavelli, 2016, I, 37, p. 140; 6, p. 75; tradução nossa). A severidade do juízo de Maquiavel parece

não deixar dúvidas de que a ambição da plebe provocou uma instabilidade incontrollável ao colidir com o medo da nobreza de perder o que legitimamente possuía. A doença (*morbo*) do corpo político é, assim, a inversão dos humores: o povo, que até então apenas desejara não ser dominado, passa a querer dominar, como antes era o desejo da nobreza; esta, por sua vez, deseja agora não ser dominada (Machiavelli, 1988a, III, 1; 2013, 9).

Um remédio para evitar a confusão dos humores teria sido seguir o princípio de que “repúblicas bem ordenadas devem manter o público rico e seus cidadãos pobres”. A constituição romana, entretanto, *ou* não contemplou desde o início a adoção de uma lei agrária que produzisse esse efeito e por isso as tentativas posteriores foram mal sucedidas, *ou*, como Maquiavel também dá a entender, a adoção de uma legislação semelhante na fundação da República tampouco evitaria a violência posterior: “ou não foi feita no princípio, de modo que não se precisasse tratar dela todos os dias; ou se demorou tanto para fazê-la que fosse escandaloso olhar para trás, ou, sendo ordenada de início, depois fosse corrompida pelo uso”. O que importa é que não havia mesmo saída: “em qualquer modo que fosse, não se falou dessa lei em Roma sem virar a cidade de cabeça para baixo”² (Machiavelli, 2016, 37 p. 140, tradução nossa).

Em Roma, sempre esteve em disputa o remédio amargo da lei agrária para evitar a acumulação de riqueza, que produz relações de dependência e o desvio da legalidade para a violência. Daí o endosso à posição de Tito Lívio, para quem em Roma a lei agrária “jamais foi agitada sem as mais violentas comições no estado” (Livius, 1823, II, 41 p. 165, tradução nossa). Acompanhando os passos de Lívio, enquanto mantém diálogo com outras fontes (Cícero, Salústio e Plutarco),

² No original: “in qualunque modo si fusse, mai non si parlò di questa legge in Roma che quella città non andasse sottosopra”.

Maquiavel começa então a criar sua própria narrativa sobre o progresso da legislação agrária, desde a suposta primeira versão até o desfecho sangrento. Trata-se de uma narrativa entrecortada, quer porque as fontes disponíveis ao autor fossem fragmentadas, quer porque sua finalidade não é estabelecer, relacionar ou interpretar fatos, mas trazer ao debate uma ideia, ou melhor, uma ideologia dominante, a de que o poder popular é turbulento e ruinoso.

Para Maquiavel, a lei agrária teria dois *caputs*. O primeiro estabeleceria limites de 500 jeiras às propriedades fundiárias, ficando o excedente à disposição da República; o segundo determinaria a venda de parte das terras adquiridas por conquistas do exército romano, enquanto a outra parte seria tornada pública (*ager publicus*) e distribuída aos pobres. Essa formulação da lei parece mesclar diferentes propostas de reforma agrária no início da República, ao mesmo tempo que evoca a lei proposta por Tibério Graco em 133 a.C. (Plutarch, 2001, pp. 360-361). Como Tito Lívio, Maquiavel designa por leis agrárias todas as iniciativas de regulação, redistribuição ou limitação da posse da terra (Ridley, 2000, p. 14). O cônsul Espúrio Cássio teria sido o primeiro a propor, no início da República (em torno de 480 a.C.), que se doasse aos pobres a metade das terras confiscadas dos hérnicos, mais uma considerável extensão de terras públicas (*ager publicus*) também obtidas por conquistas do exército romano, mas em posse de indivíduos privados há gerações. Porém, as primeiras leis estabelecendo um teto para a quantidade de terras públicas que poderiam ser cultivadas por particulares (*leges modum agrarium*) foram obra das *Lex Licinia*, propostas pelos tribunos Lúcio Sextio Laterano e Caio Licínio Estolão (em torno de 360 a.C.).³

³ As *Legiae Licinia* limitavam em 500 jeiras (o equivalente a 125 alqueires) a posse do *ager publicus*. Essas mesmas leis também permitiram a abertura do consulado para tribunos e o perdão das dívidas da plebe (Livius, 1823, II, XXV a XLII, pp. 155-167). Cf. Roselaar (2010).

Lívio reconhece que naquele momento da República “as chamas da sedição arderam com grande violência”, já que os plebeus avançaram decididamente contra o poder dos nobres. Mas é provavelmente de Plutarco que Maquiavel empresta sua formulação algo enigmática da lei agrária no tempo dos Graco. De acordo com Plutarco, as terras comuns resultantes de conquistas eram inicialmente designadas aos pobres, que pagavam por elas somas simbólicas. Porém, como aos poucos os ricos “começaram a oferecer rendas mais altas e a expulsar os pobres”, foi necessário instituir uma lei mediante a qual “ninguém deveria ter mais do que 500 jeiras de solo” (Plutarch, 2001, pp. 359-360).

62 Agora sabemos que as leis agrárias visavam tirar dos ricos para dar aos pobres, mas permanece incerto o momento em que foram instituídas pela primeira vez. Como não é o caso de impor uma linearidade à história narrada por Maquiavel, ou de corrigir suas evidentes lacunas, cabe observar como a justaposição dos tempos históricos traz à superfície uma aparente verdade: a de que a plebe, no seu imoderado anseio de pôr as mãos nas terras dos nobres, provocou a ruína da República romana.⁴

Ao expor o desejo plebeu de promover reformas agrárias, Maquiavel dá voz ao discurso da elite senatorial, o qual condena todas as medidas de redistribuição de terras e limitação de suas dimensões, especialmente quando propostas por tribunos. Esse discurso retrata os nobres como capazes de esfriar o desejo plebeu de adquirir propriedades alheias e resistir àqueles que, saídos do seio da

⁴ Os livros LVIII a LXIX de *Ab Urbe Condita Liber*, que tratam do período graquiano, desapareceram. Cf. Stockton (1979, pp. v-vi). Há poucas edições em italiano (*Historia delle quere esterne di Romani*) da obra de Apiano em bibliotecas de Florença e Veneza, datadas de 1520-1528. Mas Maquiavel não teve acesso a esse material para escrever os *Dicursos*, que foram compostos provavelmente entre 1515-1519. Há ainda um edição em latim, *De bellis civilibus romanis*, de 1500, encontrada em duas bibliotecas de Veneza e numa biblioteca da Reggio d'Emilia (<https://www.worldcat.org>). Dispomos de poucas referências sobre a difusão da obra de Dionísio de Halicarnasso na Itália do século XVI.

nobreza, almejam popularidade para consagrarem-se reis (Seager, 1977, p. 379). O primeiro caso é emblemático – ou, ao contrário, talvez o caso dos Graco seja projetado retrospectivamente para explicar todos os anteriores: ao propor que as terras conquistadas fossem dadas aos pobres, o cônsul Espúrio Cássio apenas pensava agradar a plebe para obter vantagens para si, mal disfarçando suas ambições sob a generosidade. O efeito dessa medida foi disparar as suspeitas dos nobres, que passaram a temer pela segurança da posse da terra, e também as dos plebeus, os quais farejavam a arbitrariedade da iniciativa. Depois de deixar o cargo, Cássio foi então condenado e executado. Desse momento em diante, aspirantes a reis, numa sociedade que abominava a monarquia, sempre invocaram os encantos e as ameaças da reforma agrária quando precisavam de apoio popular (Livius, 1823, II, 41-42).

É possível que a terminologia de Lívio ao atacar os “populares” seja inteiramente tomada de Cícero, o maior inimigo das propostas redistributivas e principal porta-voz dos *optimates* (Kennedy, 1994, p. 128; Seager, 1977, pp. 388-390). Os argumentos de Cícero contra a divisão das propriedades partem do princípio de que a natureza levou os homens a se reunirem em comunidade a fim de que suas posses fossem protegidas. Disso Cícero infere que os laços de amizade existentes entre todos os membros da comunidade se romperiam caso um homem se apropriasse do que pertence a outro. Para ele, enquanto a justiça se define pelo dever de manter a comunidade unida, a injustiça consiste em contribuir para o surgimento de ódios e desconfianças, para “aumentar nossos meios, riquezas e recursos espoliando outros”. Nada há mais pernicioso à comunidade do que medidas favoráveis à “igual distribuição da propriedade” (Cicero, 1991, I, 21-22; pp. 9-10, II, 76-86, pp. 94-99).

Enquanto a legislação agrária se reduz, aos olhos de Cícero e Lívio, a um mecanismo de sedição (Nelson, 2011, p. 78), os

que a propõem não passam de demagogos dominados por ambições inconfessáveis, incapazes de perceber como suas ações violam a concórdia que deve existir entre os cidadãos e assim solapam os fundamentos mesmos da vida em sociedade (Cícero, 1991, II, 21; III, 21-22). Ao buscar a (falsa) popularidade, os irmãos Graco revelaram o desejo de se tornarem reis, o que, em Roma, equivalia a se converterem em tiranos. Daí por que os marcos de vida da República romana são a expulsão dos reis Tarquínios e o assassinato dos Graco: o primeiro evento simboliza o desejo dos romanos de viverem numa comunidade organizada em torno de leis e instituições, imune ao governo pessoal, enquanto o segundo indica a gestão do principado, o ingresso no reino da arbitrariedade e das facções, das soluções pessoais e privadas, baseadas na força, que Maquiavel descreve como modos extraordinários (Machiavelli, 2016, I, 7, p. 80). O fim da República, seu declínio moral, é obra desse enganoso discurso, eloquentemente defendido pelos Graco, de que a plebe deve compartilhar as terras da nobreza.

Por isso não se deve esperar de Cícero nada além de inclemência pelos irmãos Graco, cujas mortes violentas, praticadas pelos “homens de bem”, ele considera merecidas (Cícero, 1991, II, 43, p. 79). Em contrapartida, aos que instigaram e perpetraram o assassinato, como Públio Násica e provavelmente Cipião Emiliano, Cícero reserva palavras generosas, enaltecendo o crime como um ato político de serviço à República (Cícero, 1991, I, 76, p. 30). Mais do que isso: Cícero identifica tão fortemente a República ao Senado, que ele chega a se referir ao grupo responsável pela chacina de Tibério Graco como “a própria República” (*ipsa res publica*) (Murray, 1996, pp. 291-298). Lívio igualmente considera que a República esteja atrelada à causa da nobreza ou, nas palavras de Maquiavel, aos “homens poderosos” (*uomi potenti*) que pensavam “defender o público” (*difendere il publico*) opondo-se à lei. O conflito em torno da lei agrária

revela-se, dessa perspectiva, uma disputa sobre o significado da República. Num primeiro momento, o discurso da elite senatorial foi vitorioso e se tornou hegemônico ao dotar de legitimidade a associação entre a imagem da cidade e a sua própria. A plebe é desse modo retratada como tumultuosa e desmedida, enquanto o Senado simboliza a lei e a ordem. Os escritos de Políbio e Cícero conferem assim à República a definição de governo de moderação ou misto, cujas partes (Consulado, Senado e plebe) se abstêm, por meio das leis, de exercer os papéis que a constituição não lhes atribui. Os excessos são rechaçados para que a proporção entre as partes crie um equilíbrio estável, uma ordem. Toda essa harmonia viria abaixo se nela se insinuasse alguma discórdia (Caspas, 2009, p. 6; Najemy, 2010, p. 2).

Um discurso semelhante é compartilhado por interlocutores imediatos de Maquiavel, os *ottimati* ou *grandi*, partidários de um *governo stretto*, que em Florença julgam encarnar os valores da República e se opõem às investidas tanto de baixo, do *popolo*, como de cima, dos Medici (McCormick, 2010, p. 9). Rejeitando as políticas desses dois extremos, os *ottimati* atribuem a sabedoria de governar à via média, moderação ou meio-termo, que somente eles poderiam conduzir, por buscarem a unidade e o consenso (Hörnqvist, 2004, p. 108; Najemy, 2008, p. 182, 211). Como seus antepassados, os aristocratas romanos, eles manejam as técnicas retóricas da eloquência e demonstram suas virtudes cívicas na supostamente desinteressada devoção à República. Assim, não é de estranhar que, tanto em Roma como em Florença, quem desafiasse a eminência dos nobres na condução dos assuntos da República levaria inevitavelmente “toda a cidade a virar de cabeça para baixo” (Machiavelli, 2016, I, 37, p. 140, tradução nossa). Isso se viu em Roma, onde os conflitos em torno das leis agrárias resultaram no fim da República, e isso Maquiavel testemunharia em Florença, em que o alijamento de parte dos *ottimati* levou

à interrupção do *governo largo* e à restauração dos Medici (Najemy, 2008, p. 422).

Mas voltemo-nos novamente à Roma. Ao longo do tempo os nobres resistiram de diferentes modos à “pilhagem das fortunas alheias” (Livius, 1823, VI, 41, p. 71) demonstrando, segundo Maquiavel, “paciência e indústria” (Machiavelli, 2016, I, 37, p. 140). A paciência durou enquanto não se queria – ou não se podia – apelar à força, sob pena de enfrentar-se mais uma vez a recusa dos plebeus em servir ao exército em momentos cruciais (Livius, 1823, II, 23-24, pp. 135-138). Já a indústria se percebe nos múltiplos ardis empregados para enganar os plebeus, ardis que Maquiavel não condena, pelo contrário. No início de Roma o recurso à fraude encontrou sua mais acabada expressão quando os *grandi uomini* se serviram da religião, em especial do temor aos deuses, para tornar dóceis os ferozes plebeus (Machiavelli 2016, I, 10). Quando estava em jogo a reforma agrária e a religião não era suficiente para demover os plebeus de seus intentos, os nobres pensaram novas estratégias, como conduzir o exército a uma guerra numa região distante e com isso retirá-lo do campo da batalha interna ou influenciar, provavelmente mediante oferta de patronagem, um tribuno plebeu para vetar as propostas de outro. Maquiavel elogia este último curso de ação, iniciado por Ápio Cláudio, com a justificativa de que seria uma maneira arguta de enfraquecer um corpo demasiado poderoso (Machiavelli, 2016, III, 11, p. 501). Foi assim, aliás, que o tribuno Marcos Otávio, “persuadido pelos repetidos importunos de numerosas pessoas consideráveis”, impediu a aprovação da proposta de Tibério Graco (Plutarch, 2001, p. 362, tradução nossa).⁵ Quando finalmente se aprovava uma lei agrária, os ricos se furtavam à limitação de

⁵ Na votação da proposta de Tibério Graco, “o partido dos ricos” fez sumir a urna em que deveriam ser depositados os votos (Plutarch, 2001, p. 362).

terras, readquirindo suas posses em nome de pessoas fictícias (Plutarch, 2001, p. 360). Porém, o expediente mais comum consistiu em simplesmente não obedecer à lei e, em geral, conseguir escapar a qualquer punição. Quem deveria aplicar a lei não tinha interesse em prejudicar quem a infringia. Como a lei era estéril, os ricos podiam usufruir abertamente das terras designadas aos pobres.

Entretanto, houve casos, como o da criação de uma colônia em Anzio (*Antium*), em que a astúcia dos nobres não foi bem-sucedida e as razões disso lançam luz sobre outras causas que contribuíram para o fim da república. Criar colônias em regiões conquistadas da Itália era um dos meios encontrados pelo Senado para afastar de Roma os plebeus mais brigões, sem ter de dividir as terras ocupadas pelos nobres (Livius, 1823 IV, 48, p. 390). Para evitar que o conflito em torno de terras se renovasse, Quinto Fábio propôs a criação de uma colônia em Anzio (467 a.C.). Apesar de não ficar longe de Roma, o lugar atraiu poucos plebeus. Maquiavel (2016, I, 37, p. 141) chama nossa atenção para as considerações de Tito Lívio sobre o problema: “com dificuldade se encontrou em Roma quem desse o nome para ir a essa colônia, tanto estava a plebe mais disposta a desejar as coisas em Roma do que as possuir em Anzio”.⁶ A crítica à plebe é evidente: seu desejo irracional de possuir o que não lhe pertence a mobiliza mais do que a expectativa mesma da posse. Mas talvez não seja esse comportamento errático que Maquiavel deseja enfatizar, e sim o modo de ação da nobreza. Ao tentar afastar os plebeus para outras regiões da Itália, como também acontecia quando arrumavam guerras em locais distantes para distrair o exército, os nobres planejavam excluí-los do centro das decisões políticas; os plebeus, por sua vez, com razão relutavam em deixar Roma

67

⁶ “Tão poucos deram os nomes que, para preencher o número de colonos, foi preciso acrescentar os volscianos. O restante do povo preferiu pedir terras em Roma a aceitá-las em outro lugar” (Livius, 1823, III, 1, p. 204, tradução nossa).

definitivamente. Além disso, “as coisas em Roma” desejadas pelos plebeus não eram outras senão as terras públicas já ocupadas por nobres desde tempos remotos. Se os plebeus não quiseram se candidatar a receber terras de Anzio, é porque pensavam que também tinham direito às terras públicas em Roma.

Assim, para Maquiavel, a virtude dos nobres nos embates contra a plebe a respeito da legislação agrária consistiu em tentar distraí-la de suas finalidades e persuadi-la de que essas terras já não eram públicas, mas privadas. Maquiavel admite, não sem ironia, que os nobres tinham dobradas razões para se ofender com as leis agrárias: os que possuíam propriedades acima dos limites legais, ou seja, os já muito ricos, eram privados dos seus bens; ao dividirem com a plebe as terras confiscadas aos inimigos, perdiam os meios necessários para enriquecerem. Mais à frente no capítulo, Maquiavel (Machiavelli 2016, I, 37, p. 142, tradução nossa) esclarece que “muito mais os homens estimam a propriedade do que as honras”. As honras, que a nobreza contrariada aceitou dividir com a plebe, são símbolos de distinções políticas, enquanto a propriedade é o fundamento das distinções sociais que inevitavelmente delimitam o campo do jogo político, na medida em que ter riqueza é ter poder, capacidade de comandar e dominar. A hipótese de que os homens pudessem se contentar em “viver de sua própria posse e não procurar controlar a de outros” (Machiavelli, 2016, I, 1, p. 62, tradução nossa) reflete apenas uma visão descolada da *verità effettuale della cosa*. Nobres e plebeus desejavam igualmente riqueza e não poderia ser diferente, já que os homens não podem “assegurar-se senão com poder” (Machiavelli, 2016, I, 1, p. 62, tradução nossa). Porém, os bens da República são limitados: se uns os possuem, outros não (Hörnqvist, 2004, p. 89; Pocock, 1975, pp. 540-541). Por isso a desunião na República é tão inevitável como a existência dos humores do corpo.

Até aqui, procurei seguir o percurso traçado por Maquiavel no capítulo 37, Livro I dos *Discursos*, argumentando em duas frentes convergentes. A primeira delas visa a destacar o discurso da nobreza, de acordo com a qual as leis agrárias promoveram a injustiça e foram a causa não apenas da guerra civil, como da ruína da República romana. Na segunda frente, defendo que a Roma republicana herdou da monárquica a indefinição sobre a distribuição das terras públicas, não prescrevendo nenhum remédio constitucional capaz de resolver as inevitáveis crises que daí surgiriam. O problema social e econômico está então enraizado desde o início da República.

III

Após descrever os meios utilizados pelos nobres para evitar que as terras por eles privatizadas voltassem a ser públicas, Maquiavel (2016, I, 37, p. 141, tradução nossa) faz um breve comentário sobre o período de dormência da lei agrária:

69

O temperamento dessa lei continuou assim operando por algum tempo até que os romanos começaram a levar seus exércitos para as regiões mais afastadas da Itália ou fora da Itália, e depois disso parece ter cessado.

O humor da lei agrária se torna mais brando quando os nobres passam a se apropriar de terras fora da península itálica, enquanto aos plebeus continuam a interessar somente as terras de Roma. É Tito Lívio quem parece falar novamente pela boca de Maquiavel (2016, I, 37 p. 141, tradução nossa): “Isso aconteceu porque os campos que os inimigos de Roma possuíam, estando distantes dos olhos da plebe e em lugares em que não era fácil cultivá-los, vieram a ser menos desejados por ela”.

É possível que essa explicação lacônica nos impeça de saber por que Maquiavel teria ignorado a crise agrária

e as motivações de Tibério Graco (Pocock, 2003, p. 214). Apesar de utilizar as *Vidas Paralelas* como uma das suas fontes, Maquiavel não discute a passagem, já mencionada, em que Plutarco descreve como os pobres foram expulsos das terras públicas quando os ricos passaram a oferecer aluguéis mais altos por elas. Sem terras, prossegue Plutarco, os camponeses deixam de servir ao exército, porque não são mais homens livres como aqueles a quem se dirigiu Tibério Graco no último discurso antes de ser chacinado pelos partidários de Públio Násica e Cipião Emiliano. É o fim do cidadão-soldado de que fala Pocock (1975, p. 203), aquele que empunhava o arado e a espada, e manifestava o mais alto grau de virtude cívica. No lugar dos camponeses, a terra agora era cultivada por uma multidão de escravos estrangeiros (Plutarch, 2001, pp. 360-369).

70 Também Salústio (2010, 41-42, p. 80, tradução nossa), em *Bellum Jugurthinum*, sublinha o esforço dos irmãos Graco em fornecer uma solução para o perturbador desequilíbrio entre ricos e pobres naquele momento da República, e a resposta violenta dos oligarcas a esses intentos:

O povo estava oprimido pelo serviço militar e pela pobreza. Os generais dividiam os despojos de guerra com poucos amigos, enquanto os pais ou filhos pequenos dos soldados, se tivessem um vizinho poderoso, eram expulsos de seus lares [...]. Quando Tibério e Caio Graco [...] começaram a reivindicar a liberdade da plebe e denunciar os crimes dos oligarcas, a nobreza, que era culpada e portanto estava assustada, opôs-se a suas ações.

Mas, na narrativa maquiaveliana, os debates sobre a privatização do *ager publicus* no século II a.C. parecem surgir do nada, graças à desastrosa ação de dois irmãos oriundos de uma família respeitável. Estes inadvertidamente fazem precipitar uma sucessão de lutas e um banho de sangue

sem precedentes, os quais culminam com a aniquilação da liberdade romana. Nobres e plebeus se armam uns contra os outros, abandonam as acusações em troca das calúnias; os costumes civis e as instituições cedem à violência: surgem duas facções (*optimates* e *populares*). As manifestações mais estridentes das fúrias invocadas pelos imprudentes Graco são a criação de exércitos para defender os interesses de cada um dos partidos e o prolongamento dos mandatos. Daí a existência, no primeiro estágio do descenso, de um Mário que, à testa da plebe, é escolhido cônsul sete vezes; daí também Sulla, a resposta da nobreza ao crescimento do poder da plebe. Despertada a disputa por terras em Roma, o tempo de vida da República se acelera e em breve se esgotará. Do embate entre as ambições de dois partidos irreconciliáveis, emerge César, “o primeiro tirano em Roma e assim nunca mais aquela cidade foi livre” (Machiavelli, 2016, I, 37, p. 142, tradução nossa).

O trágico desenrolar das lutas por terras públicas marca a transição da República virtuosa e livre para a doente e servil. É o movimento de corrupção de Roma que se torna visível e inevitável. Agora, os meios ordinários de canalização de discórdias cedem lugar ao uso privado da violência; o que antes era público e se decidia no fórum ou no interior das instituições (Machiavelli, 2016, I, 8) recolhe-se ao interior das casas, aos bastidores do senado, converte-se em conspirações arquitetadas aos sussurros. As ofensas são respondidas com ofensas, “o que gera medo; o medo busca a defesa; para a defesa procuram-se partidários; dos partidários surgem os partidos nas cidades; dos partidos, a ruína” (Machiavelli, 2016, I, 7, p. 81, tradução nossa). A desunião que havia levado Roma à perfeição muda de sinal (del Lucchese, 2009, p. 79). E, se na origem da república se encontrava um Júnio Brutus, capaz de denunciar e condenar à morte os próprios filhos por conspirarem contra a liberdade (Machiavelli 2016, I, 16; III, 1 e 3), no final há um César que ilude o povo mirando

seus próprios interesses e acaba assassinado por alguém a quem tinha por filho (Machiavelli, 2016, I, 10; III, 6). O ciclo da República enfim se fecha.

Entretanto, embora não ofereça uma explicação de longo prazo sobre o aprofundamento da desigualdade social no século II a.C. baseada no aumento dos latifúndios, Maquiavel aponta a aparente calma que precede a catástrofe, atraindo a atenção dos leitores para a expansão de Roma além da península italiana. Enquanto a competição por terras se dava em Roma e na Itália, a lei agrária ocupava o centro das disputas entre nobres e plebeus. Uma vez completa a conquista da Itália, inaugura-se um novo capítulo dessas disputas, quando os romanos começam a conduzir o exército para regiões mais longínquas, adquirindo força suficiente para destruir na sequência Corinto e a poderosa Cartago. A essa altura, a República romana está inteiramente tomada pelo desejo de dominar, que ao mesmo tempo caracteriza a ambição e identifica o apetite dos nobres (Machiavelli, 2016, I, 5, p. 74). Quando não encontra resistência, é alto o potencial da ambição para transbordar por meios extraordinários.

72

Quanto mais Roma se expande, mais afastados os soldados e oficiais ficam da cidade. Esse afastamento não é menos temporal e espacial do que afetivo. Agora os comandantes já não retornam a Roma no fim de seus mandatos como cônsules ou senadores, porque do contrário se colocariam em risco vitórias iminentes (Machiavelli, 2016, III, 24, pp. 529-530). O paradoxo da República ambiciosa e expansionista se torna então evidente: quanto mais poderosa Roma, mais suscetível à corrupção ela é; quanto maior sua virtude guerreira, mais sujeita à Fortuna ela se torna. O ápice da República marca o início de seu declínio (Pocock, 2003, pp. 208-214).

Do prolongamento dos mandatos se seguem, segundo Maquiavel, dois efeitos fatais para a liberdade dos romanos: como cada vez mais os comandos se reservam a uns poucos,

apenas estes obtêm reputação, enquanto os muitos perdem a oportunidade de exercer as virtudes relacionadas à guerra e se entregam ao ócio; longe de Roma, os poucos acabam por adquirir um poder excessivo sobre os soldados (Machiavelli, 2016, III, 24, pp. 529-530). Isso significa que os soldados, por sua vez, substituem seu compromisso com Roma por deveres e favores aos comandantes. As causas da ruína da República se referem, assim, à gradativa perda dos vínculos dos cidadãos-soldados com a cidade, um movimento crescente de corrupção que conduz à ruptura da autoridade, a qual coincide com a diminuição da atuação dos plebeus nos negócios da República.

O tenso equilíbrio interno da cidade e suas políticas externas já havia fornecido a Salústio um importante pano de fundo para a consideração sobre a perda da virtude dos cidadãos romanos (Fontana, 2003, p. 103). Em *Bellum Catilinae*, Salústio (2010, 10, p. 15) observa como a subjugação dos rivais de Roma, evento que demonstraria um extremo favorecimento da Fortuna, contaminou a cidade com um germe de vícios até aquele momento desconhecidos, os quais não puderam ser debelados:

Os que achavam fácil suportar as dificuldades e perigos, preocupações e ansiedades, consideravam o ócio e a riqueza, desejáveis sob outras circunstâncias, um peso e uma maldição. Daí surgiu entre eles o desejo por dinheiro e depois por poder. Essas foram, digo, as raízes de todos os males.

A virtude da austeridade, que chegara a se confundir com a pobreza, cede diante do esplendor do luxo. Depois da destruição de Cartago, quando não havia mais a quem temer, os romanos se tornam insolentes e desejam usufruir a abundância que a prosperidade havia trazido. Se no passado o medo os havia mantido disciplinados, agora o êxito os tornava dissolutos. A riqueza adquirida alhures

introduz entre eles o amor ao ócio, aos banquetes, às joias, aos prédios portentosos, o amor às artes – uma das marcas da depravação, assegura Jean-Jacques Rousseau em *Discurso sobre a origem das ciências e das artes*. Como se não bastasse, o enriquecimento privado intensificou as relações de clientelismo e patronagem. Em *Bellum Jugurthinum*, Salústio (2010, 41, pp. 79-80) mostra como “a criação de partidos e facções, com todos os males que os acompanham, originou-se em Roma [...] por causa da paz e de uma abundância de tudo que os mortais mais prezam”. De um lado, os patrícios abusam de suas posições de autoridade, que agora não é mais moral; de outro o povo exige que sua liberdade se amplie para além do costume. Interesses secundários, defendidos à custa do interesse comum, colocam a cidade à beira da guerra civil. Com a acumulação de riquezas, a República gradativamente se abandona aos excessos e vícios.

74 A riqueza, de fato, é reconhecida como um dos mais importantes fatores de corrupção da república (Nelson, 2004, p. 73). A grandeza moral dos antigos romanos, como Cícero (2017) recorda em *Pro Flacco*, fazia-os preferir viver com pouco a ver sua República indigna. Maquiavel endossa esse lugar-comum, ao considerar que, enquanto a pobreza faz os cidadãos virtuosos, o afluxo de riquezas os leva a corromperem a si mesmos e a outros; amolece seu vigor, incita-os a ambicionar mais e mais; produz relações de favor; e acaba gerando reis e súditos ou principados (Machiavelli, 2016, III, 16, pp. 512-513; I, 55, p. 176). Um dos sinais mais dramáticos disso é a incapacidade de enxergar os *cittadini riputati*, que tentam proteger a República, e o fascínio, em contrapartida, por “um falso bem e uma falsa glória”, como os de César (Machiavelli, 2016, I, 10, p. 88, tradução nossa). A riqueza e a ambição, em suma, mudam a própria percepção do que é virtuoso, criando a partir daí um conjunto de novos hábitos sobre

os quais uma República jamais poderia se erguer, mesmo se suas leis e seu arcabouço institucional permanecessem idênticos aos que existiam quando a virtude era tomada como tal (Machiavelli, 2016, I, 53, p. 169).

Por isso, ao longo dos *Discursos* Maquiavel repete o adágio de que a República deve ser rica e os cidadãos pobres – isso é “a coisa mais útil que se pode ordenar num modo de vida livre” (Machiavelli, 2016, III, 25, p. 530, tradução nossa). Em Roma, como vimos, mesmo não se ordenando corretamente uma lei agrária que produzisse esse resultado, “havia uma imensa pobreza” (Machiavelli, 2016, III, 25, p. 530, tradução nossa). Uma das chaves para se compreender esse fenômeno reside, em parte, na extraordinária força moral dos romanos, que por cerca de 400 anos destinaram grande parte dos butins à cidade. Além disso, o extremo rigor na manutenção de exercícios militares permitiu cultivar disciplina e obediência aos costumes (Machiavelli 2016, II, 19), direcionando, ao mesmo tempo, os humores para a aquisição do bem comum. Porém, o ordenamento que mais contribuiu para manter os cidadãos pobres e a República rica consistiu em não vedar aos pobres o acesso a quaisquer cargos públicos e às honras a estes atreladas, buscando-se “a virtude em qualquer casa que ela habitasse” (Machiavelli, 2016, III, 25, p. 530, tradução nossa).

Em que pese o acordo a respeito dos danos provocados à vida comum pelo excesso de riqueza, o elogio da virtude plebeia e da participação dos pobres constitui uma diferença significativa em relação a Cícero, crítico do poder do tribunato e defensor da virtude nobiliárquica. Mas, para além disso, Maquiavel traz à discussão um elemento indesejável do problema da riqueza: a necessidade de igualdade. Essa é uma questão que invariavelmente suscita controvérsias entre os intérpretes de Maquiavel. Afinal, a igualdade de propriedades

é condição para a igualdade política.⁷ Não há como negar que, para Maquiavel, as desigualdades materiais criam relações assimétricas de poder. No final do capítulo 17, Livro I, o autor afirma que a “corrupção e a atitude leviana em relação à vida livre nascem da desigualdade que exista naquela cidade” (Machiavelli, 2016, p. 108, tradução nossa). Ele retorna a esse assunto no capítulo 55, Livro I, ao defender que “onde há igualdade, não se pode fazer um principado e, onde não há, não se pode fazer uma república” (Machiavelli, 2016, p. 176, tradução nossa). Quem deseja instituir um principado ou um reino onde haja igualdade somente terá êxito, assegura Maquiavel, se entre os iguais forem escolhidos “muitos de espírito ambicioso e inquieto” para se tornarem “gentis-homens de fato e não de nome”, isto é, mediante “castelos e posses [...] favor em pertences e homens” (Machiavelli, 2016, I, 55, p. 175, tradução nossa). Em contrapartida, quem deseja criar uma república onde há “muitos gentis-homens” terá de eliminar todos eles. Os gentis-homens são os que, por extraírem renda de suas posses e não precisarem cultivar a terra ou exercer qualquer trabalho, vivem em ócio e possuem súditos (Machiavelli, 2016, I, 55, p. 175). Eles simbolizam o cúmulo da desigualdade.

Da ideia de que a riqueza desproporcional produz relações de submissão e destrói o modo de vida livre, infere-se

⁷ Para Pocock e Bock, por exemplo, a fundada expectativa da igual participação política substituiu a experiência da igualdade material (Pocock, 1975, p. 209; Bock, 1993, p. 189). Nesse sentido, a igualdade teria sobretudo uma dimensão simbólica, assumindo um caráter inteiramente institucional e político. Nelson (2004, p. 77), em contraste, sublinha o papel central da riqueza no desenvolvimento da desigualdade política nos *Discursos* e uma posição semelhante é defendida por del Luchese, para quem Maquiavel não apenas não distingue dominação política e econômica, como ainda reconhece que a desunião constitutiva das cidades visa tão-só a acumulação de riquezas e para isso se baseia na utilização de força e fraude (2009, p. 94). No mesmo sentido, Giacomini entende que a fixação de uma regra de acesso aos recursos econômicos seria uma decisão política fundamental para evitar que os tumultos degenerassem em confronto armado e “abrissem caminho para o emudecimento institucional” (Giacomini, 2007, p. 24). McCormick, por sua vez, argumenta que Maquiavel defende o estrito igualitarismo e preconiza a implantação de medidas socioeconômicas ainda mais drásticas do que as existentes entre os romanos (2013, p. 885).

que a república exige alguma igualdade material, mantida por decisões políticas capazes de garantir uma distribuição equânime dos bens adquiridos coletivamente. Se a tese de que na república os cidadãos sacrificam seus bens privados ao bem comum puder ser interpretada como um princípio relevante, a disparidade social no interior da república deverá ser combatida por meios institucionais a fim de se garantir a igualdade política, impedindo-se que os pobres sejam dominados pelos ricos.

IV

Ao examinarmos as causas e efeitos da concentração de riquezas, podemos perceber um ponto de inflexão na análise de Maquiavel sobre as leis agrárias. Se até pouco mais da metade do capítulo 37, Livro I, Maquiavel havia vocalizado o discurso da elite senatorial, que condenava as leis agrárias, responsabilizava os irmãos Graco pelo fim da República e, sobretudo, enxergava como nocivo o conflito constitutivo da cidade, no terceiro parágrafo do capítulo a voz é concedida, finalmente, ao discurso plebeu. Na verdade, ao lermos esse parágrafo, somos tentadas a reavaliar todo o capítulo, interpretando-o agora sob outra luz: afinal, a ambição de que Maquiavel havia falado no início não era somente a dos plebeus, mas sobretudo a dos nobres. São eles os permanentemente descontentes com o que já possuem e que não podem senão ambicionar mais; são eles o grupo social e político mais capaz de provocar a ruptura do arranjo de poder que garante a civilização em face da barbárie. É a insolência dos nobres, portanto, que as leis devem corrigir, como mais tarde advertirá Maquiavel (1988a, III, 9, p. 116) nas *Histórias Florentinas*.

Essa interpretação é corroborada pela discussão sobre a quem se deve dar a guarda da liberdade (Machiavelli, 2016, I, 5, p. 72). A resposta de Maquiavel é clara: deve-se dá-la a quem tem “menos apetite de usurpá-la”. E o autor prossegue, sem o menor traço de ambiguidade (*sanza dubbio*), afirmando que

são os ignóbeis os melhores guardiães da liberdade, porque têm menos capacidade de usurpá-la e “uma maior vontade de viver livres” (Machiavelli, 2016, I, 5, p. 74, tradução nossa). Enquanto o apetite dos nobres é similar ao da República imperialista, o apetite dos plebeus, ou o desejo de não serem dominados, mantém similitude com a liberdade no interior república. “Os desejos dos povos livres”, defende Maquiavel (2016, I, 4, p. 72, tradução nossa), “raramente são perniciosos à liberdade, porque nascem ou de serem oprimidos, ou da suspeita de que possam ser oprimidos”. Os nobres, por oposição, caracterizam-se por um “*grande* desejo de dominar” (Machiavelli, 2016, I, 5, p. 73, tradução nossa, grifo nosso). Contra a visão tradicional da nobreza, portadora de uma excelência moral, capaz de exercer a autorrestricção, constância ou modéstia, tão longamente perseguidas por Cícero no *De Officiis* (Caspar, 2009, p. 7), Maquiavel opõe o retrato de classe cujas características centrais são a imoderação e a ambição, a falta de controle, o desrespeito pelas instituições e a inerente tendência a destruir a sociedade.

À objeção de que os plebeus também são ambiciosos, porque querem adquirir o que não possuem, enquanto os nobres limitam-se a querer manter o que já possuem, Maquiavel fornece, no final do capítulo 5, Livro 1 dos *Discursos*, três respostas, iluminando a evolução das disputas pelos bens que culmina no assassinato dos irmãos Graco. A primeira delas ressalta o medo dos nobres de perder o que já possuem, o qual é equivalente ao desejo dos plebeus de adquirir. Essas duas paixões contrárias, porém, em vez de se anularem, produzem nos nobres o desejo de adquirir mais: “porque não parece aos homens que eles possuem seguramente aquilo que um homem tem, se ele não adquire algo mais de novo” (p. 74). Os nobres sentem que só terão poder se obtiverem mais poder, pois a natureza do poder, como a da riqueza, parece ser cumulativa. A segunda resposta decorre desta. Os nobres são causadores de maiores tumultos, assegura

Maquiavel, porque, “possuindo muito, têm maior poder e maior movimento de fazer alteração” (p. 74). Como vimos, a riqueza permite comprar aliados e cargos, fortalecer laços de clientelismo, estabelecer relações de dependência, corromper os cursos ordinários de ventilação dos humores; é daí que germinam as facções. Ao provocar essa instabilidade nas relações de poder no interior da cidade, os nobres sem pensar atacam a Fortuna, que num giro leva a República à ruína. Por último, o desejo imoderado dos nobres (*loro scorretti e ambiziosi portamenti*), como um incêndio, atinge até os que a necessidade havia mantido moderados, fazendo-os espoliar as riquezas dos nobres para se vingarem, ou competir por aquilo que veem ser “tão mal-empregado por outros” (p. 74).

Se nos voltarmos agora novamente para o capítulo 37, notaremos Maquiavel não apenas elogiar as propostas de lei agrária, mas, principalmente, servir-se delas para mais uma vez comprovar sua tese de que, por conta da desunião entre nobres e plebeus, Roma alcançou a grandeza. No passado da república, iniciativas como as dos irmãos Graco foram cruciais para gerar leis favoráveis à liberdade, “porque tamanha é a ambição dos grandes que ela leva aquela cidade à ruína se não for abatida por várias vias e diferentes maneiras” (Machiavelli, 2016, I, 37, p. 142, tradução nossa). Graças à atuação dos tribunos da plebe, os nobres permaneceram dentro dos limites institucionais, apesar dos ruídos e tumultos que eles provocaram sempre quando uma lei impedindo a acumulação de terras era proposta. Não fosse desse modo, os bens obtidos coletivamente, e que deveriam reverter para a sociedade como um todo, seriam logo privatizados por uma classe em detrimento da outra, apenas a fim de deixar irromper uma ambição desmesurada e o desejo de oprimir. A nobreza, é preciso deixar claro, nunca esteve disposta a fazer concessões:

Vê-se assim quanto os homens estimam mais a propriedade (*roba*) do que as honras. Porque a nobreza romana sempre

concedeu honras à plebe sem escândalos extraordinários, mas quando se chegou à propriedade (*roba*), tão grande era sua obstinação em defendê-la que os plebeus tiveram de recorrer a meios extraordinários [...] para desafogar seu apetite. (Machiavelli, 2016, I, 37, p. 142, tradução nossa)

Ora, se leis como as agrárias foram necessárias para refrear por 400 anos o apetite dos nobres, mas não foram suficientes para evitar a crescente desigualdade que resultou no fim da República, é porque, como dizia Maquiavel no começo do capítulo, havia um defeito original na constituição romana. Como mostra Tito Lívio (1823, VI, 35, p. 58, tradução nossa), terras, dinheiro e honras sempre foram considerados pelos romanos como questões de grande importância, “que não poderiam ser resolvidas sem uma tremenda luta”. Exemplo da visceral rejeição dos nobres à perspectiva de regulação das propriedades é o discurso dos tribunos Licínio e Sextio, no qual perguntam aos senadores como “têm a audácia de exigir que, enquanto 2 jeiras são distribuídos a cada plebeu, vocês próprios devem ocupar mais de 500 jeiras?” (Livius 1823, VI, 36, p. 60, tradução nossa).

80

Daí se compreende o papel ambíguo que os irmãos Graco desempenham na narrativa maquiaveliana sobre as leis agrárias: suas intenções (*intenzione*) deveriam ser louvadas “mais do que sua prudência” (*prudenzia*) (Machiavelli, 2016, I, 37, p. 142, tradução nossa). As intenções dos Graco se traduzem na determinação e coragem de procurar um remédio para a República doente, tomada pela desigualdade e corrupção. Ao fazerem isso, cumpriram o mandato de tribunos que lhes fora concedido pelo povo. E se Tibério Graco propôs, num discurso apaixonado, a inaudita destituição de seu colega tribuno, o qual era contrário à aprovação da lei agrária, foi por pensar que a inviolabilidade do cargo somente poderia ser garantida enquanto os tribunos fossem guardiães e protetores do povo

(Plutarch, 2001, p. 366). Mas, na República maquiaveliana, não basta ter disposição de ânimo para realizar uma ação convergente com o bem comum. A noção de prudência é chave para entender não apenas por que os Graco foram os “motores” (*motori*) das desordens, como também o leque de ações possíveis naquele momento. Suas propostas e decisões não podem, de fato, ser dissociadas das contingências históricas que tornaram as reformas distributivas prejudiciais.

Quando os Graco despertaram as leis agrárias, lembra Maquiavel, encontraram “o poder de seus adversários redobrado” – redobrado, vale dizer, justamente porque sua riqueza dobrara. Mas os Graco foram incapazes de reconhecer a ocasião desfavorável para a ação, talvez por terem motivos pessoais para reabrir a ferida. Não é improvável que Tibério Graco estivesse cego de ambição ao buscar o apoio popular para uma medida tão desejada, mas também tão arriscada. N’ *O Príncipe*, Tibério Graco ilustra, junto com o florentino Giorgio Scali, o cidadão privado que aspira ao principado, julgando construir seu poder sobre o povo (Machiavelli, 2013, 9, p. 72). Essa ilusão, entretanto, lhes custa as vidas. A prova de que seu poder não se fundava no povo é que não souberam ou não conseguiram controlar o povo e nele infundir a coragem que pareciam ter (Machiavelli, 2013, 9, p. 72). O ditado “Quem constrói sobre o povo constrói sobre a merda”⁸ assume, na pena de Maquiavel, um significado distinto do que lhe querem conferir os que criticam o povo por sua volubilidade e inconstância: quem é inconfiável e ingrato não é o povo, mas o suposto líder popular que, à procura de predomínio pessoal, quer se servir do povo para alcançar o poder.

⁸ Ditado atribuído a Giorgio Scali, que o teria enunciado no cadafalso, minutos antes de ser decapitado. Maquiavel (1988a, III, 20, p. 134) prefere uma versão um pouco mais educada: “Quem constrói sobre o povo constrói sobre a lama”. Cf. Santangelo (2006, p. 166).

Além da equivocada avaliação de seus próprios poderes, há um outro aspecto da imprudência dos Graco que deve ser mencionado. Já no capítulo 25 d' *O Príncipe* Maquiavel estabelece o contraste entre o homem prudente e o imprudente: prudente é aquele que sabe interpretar as circunstâncias e agir de acordo com elas; o imprudente é aquele que, quando o tempo e as circunstâncias mudam, não muda seu modo de agir. No curso das ações humanas, o que mais se vê é a rigidez do comportamento, “porque nossas inclinações naturais são fortes demais para nos permitir agir” ou porque, “tendo sempre prosperado caminhando por uma via, não se consegue [...] abandoná-la”. (Machiavelli, 2013, 25, p. 179, tradução nossa). Do outro lado, porém, encontra-se a fluida e variável Fortuna, que exige dos seus antagonistas, para sobreviverem politicamente, a sobre-humana capacidade de inteira acomodação a ela, isto é, à mudança contínua das coisas (Kahn, 1985, pp. 67-75).

82 No caso dos Graco, em particular, a leitura das condições em que se encontrava a sociedade romana foi em parte correta. Eles enxergaram o mal e tentaram fazer valer o princípio segundo o qual a República deve ser rica e os cidadãos pobres. No entanto, mantendo-se inflexíveis em suas crenças e princípios, não souberam como abordá-lo. Em vez do confronto com os nobres, os Graco fariam melhor se temporizassem (Machiavelli, 2016, I, 33 p. 133), isto é, se deixassem a corrosão da sociedade romana ocorrer no seu próprio ritmo (Machiavelli, 2016, I, 37, p. 142), evitando desencadear a violência até então contida dos nobres. Não há lei mais prejudicial à República, diz Maquiavel, do que a que retroage (Machiavelli, 1988a, III, 3, p. 107, 2016, I, 37, p. 142). Ao tentar modificar energicamente o estatuto da propriedade fundiária, quando a discórdia havia criado facções, os Graco apenas intensificaram ódios e desconfianças da nobreza, que tomava como mortalmente ofensiva a discussão sobre suas posses adquiridas no passado e empenhadas na manutenção

de sua linhagem no futuro graças a dotes e heranças. A partir daí, os humores da cidade se excitaram a tal ponto que nada mais pôde canalizá-los. Por isso, o remédio extemporâneo somente contribuiu para acelerar a morte da república.

V

Ao encerrarmos a leitura do capítulo 37, Livro I, dos *Discursos*, detemo-nos diante de um dilema. De um lado, parece claro que, se os interesses econômicos exercem um impacto decisivo nas disputas entre os grandes e o povo, tornam-se imprescindíveis mecanismos de distribuição dos bens da cidade; de outro, a legislação agrária, embora útil para contrapor a ambição dos nobres, mostrou-se perniciosa ao tentar reverter a privatização das terras públicas.

Uma possível saída seria o recurso à assim chamada “adaga de Licurgo”. Como narra Plutarco, ao ver em Esparta uma multidão de indigentes e apenas uma minoria como detentora de toda a riqueza, o legislador adotou uma ousada medida: redistribuiu todas as terras dos nobres, não sem antes convencê-los de que a carência e o luxo são fontes de crimes inomináveis aos quais todos, na República, estão sujeitos (Plutarch, 2001, p. 74). Como a extrema desigualdade é sempre fonte de imenso ódio, a partir da reforma de Licurgo as discórdias entre a plebe e a nobreza foram suprimidas, mantendo-se a República unida por séculos a fio. Em Esparta, diz Maquiavel, passou a existir “mais igualdade de coisas (*piu equalità di sustanze*)” e “uma igual pobreza (*eguale povertà*)” (Machiavelli, 2016, I, 6, p. 76, tradução nossa). Também contribuíram para esse efeito a pequena dimensão da República, a proibição de que estrangeiros viessem a habitá-la e a diminuta participação dos pobres no exército (Machiavelli, 2016, I, 6, p. 76). Com poucos habitantes, escassas trocas de bens e costumes com o exterior (Plutarch, 2001, p. 61), eliminaram-se as discórdias entre a plebe e a nobreza. Quando não há a perspectiva de mais

bens, mais cargos ou novos hábitos, os desejos se limitam ao que se pode efetivamente possuir. A selvagem ambição no peito dos homens é então domesticada, as causas da corrupção se reduzem ao mínimo e a Fortuna se aquieta.

James Harrington é um dos defensores da solução de Licurgo a fim de evitar a corrupção produzida pela desigualdade civil e social. Ele se volta para o modelo romano e percebe que, à medida que Roma se tornou um império, concentrou-se a riqueza nas mãos de poucos por não haver nenhuma ordem institucional arquitetada de antemão para distribuí-la. O erro que Maquiavel cometeu, “de modo demasiado estrito e mais perigoso” (Harrington, 1977, pp. 166-167, tradução nossa), consistiu em abraçar o paradigma de uma sociedade fundada sobre um conflito insolúvel. Por isso ele não percebeu, segundo Harrington, que Roma nunca fora realmente um governo misto, mas um governo pervertido, uma oligarquia, na qual os poucos detinham a riqueza enquanto a constituição concedia voz aos muitos. Esse desequilíbrio entre a constituição e o fundamento do poder criou as condições da guerra civil, que seria deflagrada cerca de três séculos depois da conquista da península italiana. É desse erro que Harrington aprende a importância de instituir-se uma lei agrária no momento de fundação da República para assegurar a permanência no tempo de uma sociedade igualitária.

À sua maneira, McCormick (2013, p. 888) também recomenda a adaga de Licurgo ao legislador/príncipe que se proponha reordenar uma cidade tomada pela desigualdade social. Mas, diferentemente de Licurgo, que persuadiu os cidadãos sobre a sensatez da redistribuição e limitação da propriedade fundiária, McCormick interpreta a adaga em sentido literal, isto é, como o recurso a meios violentos para exterminar a nobreza predatória e com isso agradar os plebeus (McCormick, 2009, p. 304). Talvez – a conjectura é de McCormick – Maquiavel esperasse dos irmãos Graco uma

reordenação da República similar à de Agátocles e Clearco, eliminando “o mais intransigente a seus desígnios, isto é, o senado romano” (McCormick, 2009, p. 304, 2013, p. 891).

É improvável, porém, que em Roma a adaga de Licurgo produzisse resultados tão eficazes quanto em Esparta. Uma das razões disso, como mostra Nelson, deve-se à importância da propriedade no pensamento político romano, o qual investe a comunidade da obrigação de garanti-la e protegê-la, em oposição aos valores gregos, para os quais a comunidade é a detentora última de todos os bens, podendo distribuí-los conforme necessário (Nelson, 2004, p. 59). É preciso considerar ainda que apenas uma República ordenada como Esparta poderia manter seus cidadãos pobres ao longo do tempo, mas ao preço de ser, ela própria, pobre e pequena (Machiavelli, 2016, I, 6, p. 76). Quanto à eliminação dos nobres, cabe notar que após o massacre dos senadores e dos homens ricos, Agátocles criou um principado e o manteve “sem nenhuma discórdia civil” (*sanza alcuna controversia civile*) (Machiavelli, 2013, 8, p. 60)”, enquanto Clearco é descrito nos *Discursos* como um tirano que foi assassinado (Machiavelli, 2016, III, 6, p. 230), possivelmente porque, embora tenha exterminado os aristocratas de Heracléa e contentado o povo, não permitiu a este recuperar a liberdade (Machiavelli, 2016, I, 16, p. 104). Agátocles e Clearco não podem ser, portanto, exemplos a serem seguidos.

O vigor da República romana se deveu, como sabemos, à existência de dois humores antagônicos, o dos nobres e o dos plebeus (Machiavelli, 2016, I, 4, p. 71). Eliminar a causa dos tumultos, seja em Esparta, na Sicília, em Heracléa ou em Atenas, como fez Sólon, seria condenar a constituição a uma vida breve (Machiavelli, 2016, I, 2, p. 68). Por isso, Maquiavel não parece interessado, nos *Discursos*, na fundação de uma sociedade homogênea ou uma forma não mista de governo, recusando também o enriquecimento como finalidade universal de uma comunidade

política. A luta por supremacia econômica compromete, precisamente, a desunião salutar que está na raiz da liberdade e da grandeza de Roma. Graças ao caráter conflituoso da República, que concede aos plebeus “força, crescimento e infinitas oportunidades para tumultos” (Machiavelli, 2016, I, 6, p. 77, tradução nossa), Roma alcançou a grandeza, com boa fortuna e virtude militar.

Nunca houve uma República que por lei diminuísse as desigualdades materiais redistribuindo equitativamente as terras e, ao mesmo tempo, se transformasse num império. Tornar universal o que motiva a ambição interna, isto é, os bens, significa suprimir a ambição externa, condenando a cidade a adotar uma postura defensiva perante seus inimigos. Mas devemos lembrar que a República, como enfatiza Hörnqvist (2004, p. 38 et seq.), possui dois fins: “o primeiro, adquirir; o outro, manter-se livre” (Machiavelli, 2016, I, 29, p. 126).

86 O que impediu a lei agrária de assegurar estabilidade interna, mantendo rico o público e pobres os cidadãos, foi o desejo de adquirir da República. Há aqui, então, uma antinomia entre o princípio anteriormente enunciado e esse desejo – a ambição –, que formou o caráter dominador de Roma. Nenhum princípio, por mais sólido que seja, dá conta da multiplicidade de circunstâncias. Por isso, uma ordenação que instituísse a lei agrária na fundação da República, em respeito ao princípio, talvez retardasse ou até inibisse sua grandeza. Já a ambição simula a “virtude armada, que do próprio mal raro se teme” – e, contudo, facilmente se transforma num desejo tirânico.⁹ Propostas de leis agrárias ao longo da vida da República foram bem-vindas, ajudando a controlar a imoderação da nobreza e com isso evitaram o abrupto fim de um modo de vida livre. Mais

⁹ No original: “una virtute armata, quivi del proprio mal raro si teme”. Cf. Jurdjevic (2014, p. 64).

dia, menos dia, porém, as vantagens da lei agrária se transformariam, inevitavelmente, no seu contrário, “porque em tudo se esconde algum mal que faz surgirem novos acidentes” (Machiavelli, 2016, III, 11, p. 501, tradução nossa; Najemy, 2010, p. 98). Da virtude nasce o vício; da República, o império. Quase um século e meio antes disso, quando as disputas em torno das leis agrárias deflagraram a conversão dos meios ordinários em extraordinários, e a desunião entre nobres e povo em conflito faccional, a ambição passou então a mimetizar a Fortuna. Equilibrando-se entre duas forças antagonicas, Roma havia se entendido com essa deusa – a contingência – por 400 anos, até que seu desejo de dominar finalmente a conduziu à paz do império. A ambiguidade está inscrita nos conceitos e princípios, nos desejos e lutas, na natureza mesma. “A natureza não permite que as coisas mundanas permaneçam as mesmas”, sublinha Maquiavel (1988a, V, 1, p. 185), retomando o que dissera no *Capitolo Dell’Ambizione*, e “disso resulta que um suba e outro desça; disso depende, sem lei ou pacto, a variação de toda condição mortal”¹⁰.

87

Eunice Ostrensky

é doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo, professora de Teoria Política Moderna no Departamento de Ciência Política da mesma universidade.

Bibliografia

- ASCOLI, Albert Russell; Capodivacca, Angela Matilde. 2010. Machiavelli and Poetry. In: NAJEMY, John (ed.). *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUSI, Francesco. 2014. Capitoli. In: SASSO, Genaro. *Machiavelli: enciclopédia machiavelliana*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana. pp. 263-271.

¹⁰ No original: “Di qui nasce, che un scende e l’altro sale/Di qui dipende senza legge, o patto/ Il variar d’ogni stato mortale”.

- BOCK, Gisela. 1993. Civil discord in Machiavelli's *Istorie Fiorentine*. In: BOCK, Gisela; SKINNER, Quentin; VIROLI, Maurizio (ed.). *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CASPAR, Timothy W. 2009. Cicero's Teaching on Political Moderation. Paper apresentado no CV Annual Meeting of the American Political Science Association, Toronto, 2 a 6 de setembro. Disponível em: <https://bit.ly/2LWkF8I>. Acesso em: 2 ago. 2019.
- CICERO, Marcus Tullius. 1991. *On duties*. Edição M. T. Griffin, E. M. Atkins. Cambridge: Cambridge University Press.
- CICERO, Marcus Tullius. 2017. *In Catilinam 1-4. Pro Murena. Pro Sulla. Pro flacco*. Cambridge: Harvard University Press. (Loeb Classical Library, 324).
- DEL LUCCHESI, Filippo. 2009. Crisis and power: economics, politics and conflict in Machiavelli's political thought. *History of Political Thought*, v. 30, n. 1, pp. 75-96.
- FONTANA, Benedetto. 2003. Sallust and the politics of Machiavelli, *History of Political Thought*, v. 24, n. 1, pp. 86-108.
- GIACOMIN, Alberto. 2007. *La "roba" e gli "onori": conflitto distributivo e ordine politico nel pensiero di Machiavelli*. Venezia: Università Cà Fostari di Venezia. Note di Lavoro, 11.
- HARRINGTON, James. 1977. The Commonwealth of Oceana. In: POCOCK, John (ed.). *The Political Works of James Harrington*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 155-360.
- HÖRNQVIST, Mikael. 2004. *Machiavelli and Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JURDJEVIC, Mark. 2014. *A Great and Wretched City*. Cambridge: Harvard University Press.
- KAHN, Victoria Ann. 1985. *Rhetoric, Prudence and Skepticism in the Renaissance*. Ithaca: Cornell University Press.
- KAHN, Victoria Ann. 1994. *Machiavellian rhetoric: from the Counter-Reformation to Milton*. Princeton: Princeton University Press.
- KENNEDY, George. 1994. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.
- LIVIUS, Titus. 1823. *Ab Urbe Condita Liber [The History of Rome]*. Tradução George Baker. New York: Peter A. Mesier et al.
- MACHIAVELLI, Nicolò. 1971. Della ambizione. In: Machiavelli, Nicolò. *Tutte le opere*. Edição Mario Martelli. Firenze: Sansoni. pp. 983-986.
- MACHIAVELLI, Nicolò. 1988a. *Florentine histories*. Tradução Laura Banfield, Harvey C. Mansfield. Princeton: Princeton University Press.
- MACHIAVELLI, Nicolò. 1988b. *The Prince*. Edição Q. Skinner, R. Price. Cambridge: Cambridge University Press.

- MACHIAVELLI, Nicolò. 1996. *Discourses on Livy*. Edição Harvey C. Mansfield, Nathan Tarkov. Chicago: University of Chicago Press.
- MACHIAVELLI, Nicolò. 2013. *Il Principe*. Torino: Einaudi.
- MACHIAVELLI, Nicolò. 2016. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Torino: Bur.
- MANSFIELD, Harvey. 1994. *Machiavelli's new modes and orders*. Chicago: University of Chicago Press.
- MCCORMICK, John. 2009. Machiavelli and the Gracchi: prudence, violence and redistribution. *Global Crime*, v. 10, n. 4, pp. 298-305.
- MCCORMICK, John. 2010. Tempering the *grandi's appetite* to oppress. In: KAHN, Victoria; SACCAMANO, Neil; COLI, Daniela. *Politics and Passions*. Princeton: Princeton University Press. pp. 7-29.
- MCCORMICK, John. 2013. 'Keep the public rich, but the citizen poor': economic and political inequality in constitutions, ancient and modern. *Cardozo Law Review*, v. 34, n. 3, pp. 879-892.
- MURRAY, Robert. 1996. Cicero and the Gracchi. *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, v. 97, pp. 291-298.
- NAJEMY, John. 1982. Machiavelli and the Medici: the lessons of florentine history. *Renaissance Quarterly*, v. 35, n. 4, pp. 551-576.
- NAJEMY, John. 2008. *A History of Florence*. Chichester: Blackwell Publishing.
- NAJEMY, John. 2010. Society, class, and State in Machiavelli's *Discourses on Livy*. In: NAJEMY, John (ed.). *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NELSON, Eric. 2001. *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- NELSON, Eric. 2004. *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLUTARCH. 2001. *The Lives of the Noble Grecians and Romans*. New York: The Modern Library.
- POCOCK, John. 1975. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.
- POCOCK, John. 2003. *Barbarism and Religion: the first decline and fall*. Cambridge: Cambridge University Press. V. 3.
- RIDLEY, Ronald. 2000. Leges Agrariae: myths ancient and modern. *Classical Philology*, v. 95, n. 4.
- ROSELAAR, Saskia. 2010. *Public land in the Roman Republic: a social and economic history of ager publicus in Italy, 396-89 B.C.* Oxford: Oxford University Press.

- SALLUST, Gaius. 2010. *Catiline's Conspiracy, The Jugurthine War, Histories*. Tradução William Batstone. Oxford: Oxford World's Classics.
- SANTANGELO, Federico. 2006. Demagoghi romani e fiorentini in Machiavelli. *Société d'Études Latines de Bruxelles*, t. 65, fasc. 1, pp. 155-167.
- SEAGER, Robin. 1977. "Populares" in Livy and the Livian Tradition. *The Classical Quarterly*, v. 27, n. 2, pp. 377-390.
- SILVA, Ricardo. 2013. Da honra ao patrimônio: conflito social e instituições políticas nos *Discorsi* de Maquiavel. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 12, pp. 43-66.
- STOCKTON, David. 1979. *The Gracchi*. Oxford: Clarendon Press.
- Struever, Nancy. 1992. *Theory as Practice: ethical inquiry in the Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press.
- WINTER, Yves. 2012. Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising. *Political Theory*, v. 40, n. 6, pp. 736-766.



O QUE A AMIZADE (*PHILIA*) NOS DIZ SOBRE OS FUNDAMENTOS DA DEMOCRACIA? PRESSUPOSTOS DE UMA “DEMOFILIA”¹

Thais Florencio de Aguiar

é professora do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: thais.aguiar@gmail.com

Orcid: 0000-0002-7951-7920

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-091125/107>

Introdução

A palavra *philia* (*φιλία*), embora traduzida por amizade, pode ser entendida como tipo para todas as afeições, consistindo na afeição-matriz mais forte e desenvolvida na cultura da Grécia Antiga. Segundo Macherey (1995), ela eclipsa inclusive o amor, o que significa que a extensão dada ao amor pelas teorias morais modernas equivale à extensão atribuída à *philia* pelos gregos antigos. Assim, se na modernidade se fala em amor paternal, amor filial, na Antiguidade os gregos diziam *philia* paternal, *philia* filial. Adotando a tradução costumeira de *philia* por amizade ou algo próximo disso (desde que nos desvinculemos da acepção moderna), podemos falar assim em amizade paternal, amizade filial etc. De difícil tradução, *philia* parece denotar certa relação amistosa, que pode existir inclusive entre amantes (*philia érotikê*), sendo situada no campo semântico entre amizade e amor. Assim, o termo envolve também o amor do gênero humano (*philantropia*), o amor entre companheiros (*philia hétairikê*), a amizade entre concidadãos (*politikê philia*) (Konstan, 2005; Macherey, 1995). Evidencia-se nessa breve e limitada

¹ Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) – Código de Financiamento 001. Trata-se de artigo que consiste em reformulação e desdobramento de argumento apresentado no quinto capítulo do livro *Demofobia e demofilia: dilemas da democratização* (Aguiar, 2015).

incursão semântica a importância da *philia*-amizade para os homens na Antiguidade.

O objetivo principal deste artigo é explorar os sentidos subentendidos do conceito de *philia*, sua ligação com a *pólis* grega e com a democracia antiga e, em menor grau, esboçar os sinais de sua presença na construção política da modernidade. A principal referência é o pensamento de Aristóteles. Como ressalta Gobry (2000), Aristóteles é o pensador que estuda a *philia* com maior interesse e amplitude, fazendo de dois dos dez livros de *Ética a Nicômaco* (livros VIII e IX) um verdadeiro tratado sobre o tema. Por essa razão, a concepção de *philia* formulada pelo estagirita estabelece-se como paradigma. É preciso frisar desde já que a concepção presente na obra do mestre grego não consiste apenas em registro da teoria e da prática da *philia* manifestadas em dado momento histórico da vida ateniense. Ela exprime uma formulação própria ao autor, distanciada, por exemplo, da noção de seu mestre Platão.

92 Este artigo está organizado em três momentos. O primeiro dedica-se a extrair da *philia* aristotélica alguns traços ou pressupostos centrais de sua concepção. Em seguida, assimilando a política como continuação da investigação ética, apreendemos a *philia* como pressuposto inarredável do plano ético-político, fundamento da constituição da *pólis*. O segundo momento concentra-se em pensar a afinidade existente entre *philia* e democracia apontada por Aristóteles, bem como investigar a transmutação da amizade em fraternidade na democracia moderna, esboçando brevemente os sinais recônditos da persistência de pressupostos da *philia* na gramática da democracia moderna.

A relação entre *philia* e *pólis*

*O sentido da *philia* e a derivação de suas proposições*

Em Aristóteles, o uso da palavra *philia* designa, da mesma forma, mais do que aquilo que entendemos a partir

da modernidade por amizade. Os mais diversos vínculos são expressos nessa pequena palavra grega, incluindo os amigos, os parentes e até os concidadãos ou os membros de associações. O sentido contido na palavra usada por Aristóteles, portanto, envolve “a natureza dos laços ou relações afetivas em geral” (Konstan, 2005, p. 97). Em *Ética a Nicômaco*, fica perceptível que se trata de um termo que engloba as mais variadas dimensões. A primeira dimensão a destacar é a de que a presença da *philia* não se restringe ao plano privado ou público das relações, de modo que Aristóteles menciona a *philia* existente entre uma mãe e um filho, ao mesmo tempo em que aborda a *philia* que emerge provisoriamente entre companheiros de viagens e a *philia* entre os cidadãos da *pólis*. De certo, ela constitui um objeto da ética, mas apresenta igualmente relação inequívoca com a política. Por isso mesmo a *philia* ocupa um papel central em *Ética a Nicômaco*, constituindo o tema de dois dos dez capítulos da obra, não tendo de nenhuma maneira papel secundário em *Política*.

93

Desse modo, a concepção de *philia*, na verdade, atravessa as fronteiras entre os estudos éticos e políticos em Aristóteles – bem como na grande parte dos pensadores da Antiguidade. Essa observação está, aliás, em consonância com a hipótese bem conhecida de que *Ética a Nicômaco* e *Política* constituem uma só e mesma obra, a divisão em dois livros distintos seria mera decisão arbitrária de discípulos do mestre. Indubitavelmente, a noção de *philia* apresentada em *Ética a Nicômaco* é de extrema importância para entendimento de noções apresentadas em *Política*. Com efeito, conforme lemos em *Ética a Nicômaco*, ética e política são consideradas dimensões inseparáveis, a ética sendo concebida como parte da política, designada como “ciência arquitetônica”. Esse laço inarredável fica evidente ao longo da obra aristotélica, a qual propõe, nos termos de Aubenque (2003, p. 92), “a reintegração da experiência política na experiência moral da humanidade”. Por essa razão, a *philia* se estabelece como

um conceito de natureza ético-política, exprimindo mais do que um vínculo afetivo, um determinado regime relacional de expressão política. Nesse sentido, sem uma noção desenvolvida de *philia*, a compreensão de aspectos fundamentais das concepções de *pólis* e de democracia fica comprometida.

Antes de explorarmos a ligação entre *philia*, *pólis* e democracia, atentemos primeiramente à concepção aristotélica de *philia*, destacando três características que consideramos centrais.

A primeira característica diz respeito à afirmação da igualdade como traço essencial da *philia*-amizade. Aristóteles constrói esse traço partindo da seguinte ideia: o amigo (ou praticante da *philia*) ama o que é bom para si, na mesma medida em que deseja o bem e proporciona o prazer aos amigos² (Aristote, 1987, VIII, 5). Dessa maneira, o homem virtuoso “torna-se um bem” para aquele que é seu amigo (Aristote, 1987, VIII, 7). Aristóteles estabelece na relação de igualdade uma equivalência ou reciprocidade, pela qual dois amigos que amam o seu próprio bem dão ao outro exatamente o que recebem. Trata-se de um gesto de retribuição, sem ser uma compensação. Em Aristóteles, desejar aos outros os mesmos bens em reciprocidade ou ainda trocar uma coisa por outra (sem necessariamente ser da mesma espécie) caracteriza a amizade como um tipo de igualdade. Importante ressaltar então que a relação de *philia* se caracteriza por prezar pelo máximo de igualdade possível.

Aristóteles formula o traço da igualdade ainda de outra maneira, mobilizando elementos da tradição pitagórica, tão enraizada na cultura grega: o amigo é concebido como “o meu igual”. Conceber o outro como o meu igual equivale

² Usamos como obra de referência para essas citações a publicação de *Ética a Nicômaco* introduzida, anotada e traduzida em francês por Tricot (Aristote, 1987). Alertamos que a ordenação das partes do texto pode variar de acordo com a edição. O número referente às linhas na obra é indicado apenas quando ocorre citação literal.

a conceber como Epicuro o concebeu na carta a Meneceu: “a sociedade de amigos, isto é, de semelhantes”. Considerar o amigo como “outro eu” corresponde também a considerá-lo como parte de si próprio e, como nota Fraisse (1974), isso não deixa de ser o embotamento da antítese entre altruísmo e egoísmo. A partir do encadeamento desses termos que dão feição ao traço da igualdade, podemos afirmar que o princípio da igualização constitui condição *sine qua non* da existência da amizade. Derivamos da argumentação de Aristóteles a seguinte proposição: sem igualdade não existe amizade. Dito de outra forma: se a amizade supõe a igualdade, onde houver desigualdade, menos presente se faz amizade. Por conseguinte, onde a amizade for restrita, mais desigualdade se amplia.

Com efeito, a *philia*, ou amizade, praticamente não existe entre pessoas de escalão muito desigual ou em condições de desigualdade (Aristote, 1987, VIII, 9). Na realidade, para Aristóteles, a amizade entre desiguais pode existir, mas sem implicar virtude, ou seja, expressar a excelência do homem, o que é próprio da *philia* virtuosa. Essa amizade é costumeiramente de segunda ordem, ou seja, uma amizade menor, esvaecente, porque motivada por utilidade ou vantagem. Trata-se de uma *philia* muito provisória, que une complementares até onde se estende a vantagem buscada. A relação entre o homem e deus serve de maior ilustração da desigualdade de escalão. Nessa relação, a desigualdade é tão demasiada que a amizade entre eles se torna, na verdade, impossível (proposição que Aristóteles sustenta em oposição ao pensamento de seu mestre Platão).

A segunda característica da *philia* concerne ao traço essencial de dispor a vida e as coisas em comum. “Nada, com efeito, caracteriza melhor a amizade que a vida em comum”, define Aristóteles (Aristote, 1987, VIII, 6, 1157 b 18, tradução nossa). A vida em comum apresenta pelo menos dois significados fortes. Ela significa negar a solidão que, frisa

Aristóteles, não convém a ninguém: mesmo as pessoas mais ocupadas desejam passar o tempo junto a outros, mesmo os mais sábios, mesmo os mais ricos, mesmo os mais felizes dão sentido à vida compartilhando tempo, conhecimento, riqueza e felicidade. Vida em comum implica também afirmação da prática de partilha: aqueles que passam por necessidade aspiram à ajuda de amigos e aqueles que compartilhem gostos comuns formam associações ou comunidades de camaradagem.³ Por isso, Aristóteles afirma peremptoriamente que “a amizade consiste em um pôr em comum” (Aristote, 1987, VIII, 11, 1159 b 33-34, tradução nossa). A vida em comum é algo da ordem não só do necessário, na medida em que o auxílio mútuo está no cerne da vida na *pólis*, bem como do desejável. A prática de “pôr em comum” faz com que “a amizade [seja], com efeito, uma comunidade” (Aristote, 1987, IX, 12, 1171 b 30-35, tradução nossa).

96

Na concepção aristotélica, o pôr em comum se inscreve na amizade determinando alguma comunhão de bens (Aristote, 1987, VIII, 9). A inspiração aqui, mais uma vez, deriva da máxima pitagórica “os amigos têm bens em comum” ou “tudo é comum entre amigos”. Essa noção pode ser estendida no sentido de formar uma comunidade de bens corporais ou materiais, bem como de pensamentos ou sentimentos. Uma coisa Aristóteles deixa claro: a amizade é perfeita quando os mais diversos elementos são postos em comum. Para ele, toda comunidade diz respeito a uma amizade. Isso quer dizer que toda comunidade envolve amizade, de modo que não são os amigos que, necessariamente, dão origem à comunidade, mas a comunidade que dá lugar às amizades. “A eleição da vida em comum supõe a amizade

³ Em sua tradução de *Ética* a Nicômaco para o francês, Tricot esclarece que camaradagem designa espécie de amizade ou de associação. Em *Retórica* (II, 4, 1381 b 34), camaradagem diz respeito a grupo de pessoas que professam gostos comuns e colocam uma parte de seus recursos à disposição dos coassociados (cf. Aristote, 1987, VIII, 6).

[...]” (Aristóteles, 2000, III, 9 1280 b 33-39). Derivamos, portanto, do pensamento aristotélico esta proposição: a *philia*, ou amizade, está tanto mais presente quanto mais intensamente a vida é disposta em comum, o que caracteriza, por conseguinte, a comunidade e a própria vida na *pólis*.

A terceira característica refere-se à consciência de si que emerge a partir da consciência de existência de seus amigos e da participação na consciência que seu amigo tem de sua própria existência. Essa consciência se torna ativa quando incitado o desejo fundamental de convivência, que se traduz pela vivência em comum e pela partilha de discussões e de pensamentos. É imprescindível destacar o sentido marcante que Aristóteles confere então à convivência entre homens, pois para o pensador, “[...] é nesse sentido, parece, que se deve falar de vida em sociedade quando se trata de homens, e, não, quando como se trata de gado, cuja existência consiste somente em pastar juntos no mesmo lugar” (Aristote, 1987, IX, 9, 1170 b 10-15, tradução nossa). Com efeito, a convivência (com-vivência) implica partilha, atividade de cooperação, isto é, ação conjunta em vista de um bem comum. Dessa forma, Aristóteles afasta qualquer sentido reducionista que traduza a convivência por um mero sentimento gregário. Nesses termos, a *philia* se inscreve como marca da humanidade, uma vez que sem ela os homens se assemelham ao rebanho animal. A distinção é muito simples: os animais vivem em bando, os homens vivem em comunidade. A convivência é obra da amizade (Aristóteles, 2000, III, 5).

A proposição em torno da consciência de existência comum parece ser tão importante que Aristóteles, já no início do primeiro livro sobre amizade, faz uma clara alusão ao provérbio homérico, retirado desta vez de *Odisseia*: com amigos, “dois que andam juntos, os homens são mais capazes de ao mesmo tempo pensar e agir” (Aristote, 1987, VIII, 1, 1155 a 15). Pensar e agir, razão e ação consistem em

dimensões específicas da política ou da vida na *pólis*. “Com” e não “sem”; “com” e não “contra”. Divisamos nessa construção que a convivência própria da amizade denota uma composição e não uma contraposição, que permite expressar não propriamente uma dominação, mas uma coordenação ou coparticipação que se conjuga como melhor forma de agir racionalmente na vida. Ao mesmo tempo, desenvolver a consciência de si pela consciência do outro corresponde conhecer mais a si mesmo em relação com o outro, saber se conduzir com o outro, distanciar-se da heteronomia. Não seria um requisito fundamental para, em outros termos, autonomizar-se em companhia do amigo?

98 Essa reflexão não está expressa nesses termos em Aristóteles, é verdade. Mas podemos extraí-la, ampliando seus argumentos. Derivando do traço da convivência da *philia* a consideração da dominação como inadequação, podemos compreender que ela seja a negação da própria vida em comum. Essa perspectiva se encontra com a de Fraisse (1974, p. 247), para quem a consciência de existência comum concerne diretamente à condição da felicidade (*eudaimonía*) como perfeição ética resultante da vida virtuosa. Convém notar que todas as proposições tocantes à *philia* estão reunidas na mensagem que ecoa da obra de Aristóteles, qual seja, a de que a excelência não pode ser praticada por eremitas. O indivíduo isolado e atomizado não é autossuficiente: o homem sem *pólis* é um ser desprezível ou supra-humano (Aristóteles, 2000, I, 1). Como a mais potente das comunidades, a *pólis* constitui o lugar do exercício conjunto da virtude e, por conseguinte, da excelência construída na prática da vida em comum. Para Aristóteles, como veremos, essa é a única via para a autarquia.

A philia como prática ético-política e condição da autarquia

Destacadas as três características ou os três traços fundamentais de noção de *philia* – amizade supõe igualdade (o outro eu, o semelhante); amizade supõe vida em comum

(a comunidade); amizade supõe consciência comum de existência (a convivência ou a busca da autonomia) –, é preciso agora compreender o que significa afirmar que a *philia* caracteriza a relação entre os membros da *pólis* (*polítês*) (Aristote, 1987, VIII, 11, 2000, III, 5).

A primeira questão a saltar aos olhos do leitor moderno é a ideia de que os membros da *pólis* estão ligados por meio da *philia*. Como pode Aristóteles conferir à *philia* uma extensão multitudinária, a ponto de apresentá-la como fundamento da relação dos membros da *pólis*? O próprio Aristóteles pondera essa questão quando afirma que não devemos viver sem amigos, nem ter um número excessivo deles (Aristote, 1987, IX, 10). Isso vale, sobretudo, para a amizade estruturada primeiramente na utilidade, na medida em que é no mínimo tarefa árdua a retribuição de serviços a muitas pessoas. Vale igualmente para a amizade fundada primordialmente no prazer, visto que um número relativamente modesto de amigos supre essa finalidade. Vale, inclusive, para a amizade perfeita, a amizade por virtude, pois como a convivência é característica marcante da amizade, ela deve se restringir ao maior número com que se possa conviver. Quem diz ter um número ilimitado de amigos, na verdade, é amigo de ninguém, um obsequioso. Como pode se tornar real a amizade na *pólis* multitudinária por natureza?

Se Aristóteles amplia a *philia* ao universo dos concidadãos, não é porque seja possível ser amigo de muitos. Mas aqui o problema se apresenta como meramente quantitativo: se a população da *pólis* era da ordem de milhares, o que dizer sobre a população das cidades atuais? Essa é justamente a questão, a *pólis* não pode ser pensada apenas no sentido de aglomeração urbana, nem como território ocupado por população, mas principalmente como comunidade ética e política (*politiké koinonia*), sem dispensar seu corpo cívico e corpo de governo (Bevort, 2007). Pensar a amizade na

pólis ou amizade política conduz precipuamente a pensar os significados da noção de comunidade. Nesse sentido, a tradução de *pólis* por cidade-estado denuncia o quanto produzimos enviesamentos marcados por modernismos acerca de concepções da Antiguidade. Existe então uma história da história do mundo antigo, cristianizada no medieval e influenciada, na modernidade, pelo momento nacionalista, imperialista e orientalista do eurocentrismo, como mostram estudos de revisão histórica (entre outros trabalhos, o livro recente *Unthinking the greek polis: Ancient Greek history beyond eurocentrism*, de Kostas Vlassopoulos, e o artigo “Como entrou e como finalmente saiu de cena a democracia grega”, de Luciano Canfora). Esse movimento historiográfico de revisão repõe o problema interpretativo no campo da ciência política, abalando, em certa medida, toda estrutura do pensamento político tributário da Antiguidade.

100

Antes de marcar as implicações do sentido de *pólis* empregado por Aristóteles, vejamos com que propósito considerar a *pólis* do ponto de vista ético-político, após as rupturas produzidas pelos modernos – como Maquiavel, talvez o maior deles – na junção desses campos operada pelo pensador grego. A *philia*, ou amizade, tem a primazia de se constituir como uma virtude ética: a amizade é, “com efeito, uma virtude, ou vai acompanhada de uma virtude” (Aristote, 1987, 1155 a 1-5, tradução nossa), sendo ao mesmo tempo condição e consequência da vida virtuosa. Ela diz respeito a uma “disposição da natureza” ou “disposição de caráter” (*héxis*) (Aristote, 1987, VIII, 6). Todavia, ela não é uma determinação natural, assim como não é contrária à natureza (Aristote, 1987, II, 2). Como toda disposição, a *philia* necessita de condições específicas, isto é, condições políticas para ser posta em atividade. Como esclarece Ortega (2002, p. 37), ela tem o caráter de um hábito e expressa determinada ação moral e intelectual “baseada em uma decisão livre da vontade, em que cada um deseja o bem do outro”.

Animada pela ética, a política, tendo em vista o tema da virtude, busca fazer com que os cidadãos sejam “homens bons” (virtuosos), sabendo que os homens não se tornam bons pela teoria, e sim pela prática (Aristote, 1987, II, 4). A ética aristotélica está voltada, assim, para a prática, a atividade da mente voltada para a ação e não para a contemplação. A sua filosofia prática tem como objetivo oferecer razões para agir. Como “filosofia das coisas humanas” (Aristote, 1987, X, 1181 b 15), a política opera em função de um bem, o bem comum ou a vida boa.

Nessa perspectiva, a política constitui a continuação da investigação ética. Em Aristóteles, a *philia* ocupa “o lugar mais alto de sua ética” (Chauí, 2002, p. 338), o que nos leva a insistir em sua imprescindibilidade para a política. Quando hierarquiza as três formas de amizade, Aristóteles tem em mente um valor ético normativo para a política, embora reconheça que a mais nobre delas – a virtuosa –, envolva em certa medida a utilidade e o prazer. Aristóteles valoriza a amizade por virtude, tendo como espelho não exatamente um tipo sociológico (o homem de traços aristocráticos) e sim precisamente um tipo mítico (o personagem homérico). A hierarquização tem como função a busca de uma amizade que apresenta um fim em si mesmo (o amigo amado por si mesmo), e não um meio para atingir um fim (Ortega, 2002, p. 40). A crítica ao vínculo interessado, que toma o amigo como um meio, está sintetizada na visão aristotélica da amizade utilitária como própria de almas mercantis (Aristote, 1987, VIII, 7), uma crítica que teve uma recepção reativa por parte da filosofia escocesa, sobretudo naquela vertente associada aos princípios incorporados no liberalismo.

Retomemos a questão agora de outro ponto de vista e perguntemos: a *pólis* se constitui por que os homens são amigos ou os homens se tornam amigos em decorrência da constituição da *pólis*? Considerando que a unidade doméstica

(*oikos*) e o vilarejo já constituem comunidades, ou seja, laços e vínculos de afeição anteriores à *pólis*, a resposta seria que ela se constitui porque os homens são amigos. Contudo, aprendemos em *Política* que o poder político não é continuidade do doméstico, essas comunidades na realidade apenas preparam os indivíduos para “a *philia* propriamente dita que só se realiza na Cidade” (Chaui, 2002, p. 338). Como tipo especial de comunidade (*koinonia*) que visa certo bem (Aristote, 1987, VIII, 11), a *pólis* envolve todas as comunidades e, portanto, articula todos os exercícios particulares de *philia* em razão da função arquetônica da política, sendo a mais soberana e autárquica de todas as comunidades. Dessa forma, a vida ética só se realiza plenamente na *pólis* por meio de sua feição comunitária e política (*politeia*) que possibilita o exercício das virtudes morais e intelectuais (Chaui, 2002). Por certo, a *pólis* tem como efeito predispor à amizade.

102 A *philia* designa, em boa medida, o principal sentido ético da *pólis*. O fundamento da constituição da *pólis* constitui a invenção do comum pela *philia*. Os amigos são iguais, logo, semelhantes. Mas é equivocado dizer que a *pólis* ou comunidade (*koinonia*) se origina propriamente da semelhança, quando na verdade é o inverso: o espírito de comunidade produz a semelhança. Ao comporem a *pólis*, como sublinha Vernant (2011), os cidadãos tornam-se de certa maneira semelhantes aos outros, por mais diferentes que sejam (em origem, classe, função). Só então “essa semelhança cria a unidade da *pólis* grega, porque para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *Philia*, associados numa mesma comunidade” (Vernant, 2011, p. 65).

A comunidade da *pólis*, por sua vez, se vincula a um princípio de igualdade (os *isoí*). Esse é outro aspecto que mostra que a *pólis*, enquanto comunidade, supõe uma espécie de *philia* ou amizade, em outros termos, a comunidade é “*philikon*”, como salienta Wolff (1999) em sua leitura de *Política*. A

comunidade política, ao se propor uma finalidade comum, não pode por princípio contrariar ou entrar os traços constitutivos da amizade, sob o risco de ser conduzida pela tese sofista que rebaixa a comunidade a um tipo de convivência banal, aliança ou contratualismo baseados na mera garantia de sobrevivência individual. Para Aristóteles, a liberação do desenvolvimento dos traços de *philia* estabelece contra essa tese o mote da busca da vida feliz (eudemonismo). Por definição, a *pólis* forma-se não apenas para assegurar a vida, mas para assegurar uma vida melhor. Lembremos que “[...] É evidente, portanto, que uma cidade não é apenas uma reunião de pessoas num mesmo lugar, com o propósito de evitar ofensas recíprocas e de intercambiar produtos”. Ainda que sejam propósitos presentes, isso não constitui a *pólis*. Para Aristóteles, uma *pólis* se fundamenta na “união de famílias e de clãs para viverem melhor, com vistas a uma vida perfeita e independente. [...] Tudo isso [que leva ao convívio] é obra da amizade, pois a amizade é a motivação do convívio” (Aristóteles, 2000, III, 5).

103

Aristóteles tem um motivo profundo para fazer da amizade a mais alta virtude ética. Pela ética, se educa o desejo e se ensina o valor da autonomia, que é o ideal da autarquia, ou seja, “a autossuficiência e a independência para existir, agir, julgar, o ideal mais alto da ética e da política porque significa liberdade” (Chauí, 2002, p. 496). Ninguém é autossuficiente só. Somente o primeiro motor imóvel é autárquico, somente o deus é totalmente autossuficiente e, por isso, plenamente feliz e bem-aventurado, ressalta Chauí. “Os homens não podem ter essa plenitude, mas podem desejá-la (e a desejam) e podem imitá-la, isto é, emulá-la e simulá-la. Como os homens imitam a autarquia divina? Pela amizade”, ensina Chauí (2002, p. 462). Em Aristóteles, a ação humana imita a autarquia divina; a *pólis* imita a autarquia do *kósmos*. Constituindo comunidades de ajuda recíproca e desinteressada reunidas pela *pólis*, as

amizades “[...] fazem com que cada um seja mais independente do que se estivesse só” (Chaui, 2002, p. 462). Se a *pólis* existe em nome da autarquia, o laço da *philia* não implica em nenhuma contradição. Muito pelo contrário, a *philia* se mostra como condição da autarquia.

Na visão dos gregos antigos, o isolamento em relação à *pólis* é tão inconcebível quanto insuportável, como fica evidente na instituição do ostracismo. A ideia de que a *pólis* se estabelece como o lugar imprescindível do exercício e da definição das virtudes constitui uma verdade para as mais distintas visões presentes em Atenas, inclusive para as quatro principais – a dos sofistas, a de Platão, a de Aristóteles e a dos grandes autores da tragédia como Sófocles (MacIntyre, 2007). Como exprime esse bastião da tragédia grega, o exílio não denota apenas estar desprovido da companhia da humanidade. Sentir-se exilado simboliza ser privado do próprio status de ser humano. Nesta passagem da tragédia de Filoctetes, essa condição indigna fica bem ilustrada: “Vocês me deixaram sem amigos, solitário, sem uma cidade, um cadáver entre os vivos” (MacIntyre, 2007, p. 135, tradução nossa).

104

MacIntyre ressalta não se tratar apenas de retórica. “Para nós, a noção de amizade, companhia e cidade-estado como essenciais componentes da humanidade é estranha”. É como se existisse uma grande fenda conceitual entre antigos e modernos. MacIntyre lembra que a palavra “solitário” (*erêmos*) é ancestral da palavra eremita, que para o cristianismo, antes da formação do liberalismo, consistia em um dos mais importantes tipos de vida humana. Embora no universo de Sófocles sejam contestadas várias visões filosóficas, “amizade, companheirismo e cidadania são aspectos essenciais da humanidade e não contestáveis” (MacIntyre, 2007, p. 135, tradução nossa).

Em sociedades heroicas como a grega, em que a relação de família, parentesco, vizinhança conta muito, a amizade

apresenta-se como uma virtude de relevância. MacIntyre considera que o leitor moderno está completamente alheio da conexão íntima existente entre conceitos de coragem e virtudes aliadas de um lado, e os conceitos de amizade, destino e morte, de outro. Como destaca, a coragem é importante não simplesmente como virtude individual, mas como qualidade necessária para manter a família e a comunidade. “Ser corajoso é ser alguém em quem se pode depositar confiança. Por isso, coragem é um importante ingrediente da amizade. Os vínculos da amizade em sociedades heroicas são moldados naqueles de parentesco” (MacIntyre, 2007, p. 122, tradução nossa). Nesse contexto, a amizade também se origina na declaração de promessa, envolvendo imediatamente um conjunto de deveres mútuos. A coragem do amigo garante ajuda ao amigo e à sua família. A fidelidade é garantia básica de unidade na família, tanto mais para as mulheres. “Andrômaca e Heitor, Penélope e Odisseu são amigos (*philos*) tanto quanto são Aquiles e Pátroclus”, ilustra MacIntyre (2007, p. 124, tradução nossa). Nessas sociedades, a morte é um tema frequente, e a vida, frágil e valiosa. A vingança da morte de alguém é quase sempre prometida por um amigo ou irmão. Na concepção do autor, não se pode falar em sociedades heroicas sem falar em estrutura social e sem considerar a importância das virtudes heroicas. Não observados os códigos de honra e generosidade e as obrigações sociais recíprocas, o indivíduo corre o risco de se apartar da comunidade, a viver, como observa Polanyi em *A grande transformação*, como um pária (Bevort, 2007).

Essa rede de deveres estabelecida entre amigos é evidente na estrutura social ateniense. Konstan menciona, por exemplo, que os gregos pensavam que as pessoas deviam perder seus amigos em caso de tratá-los mal, como quando não prestam assistência em momentos de emergência. “A amizade impunha obrigações éticas que, de modo compreensível, eram muitas vezes ilustradas em termos

econômicos”, afirma. De qualquer forma, Konstan ressalta o traço da generosidade para qual Aristóteles chama a atenção. “Mas quando Aristóteles registra a opinião comum de que até os ricos precisam de amigos, explica que eles devem ter espaço para a liberalidade [...]” e, portanto, “não sugere que eles armazenem aliados contra uma futura mudança de sorte” (Konstan, 2005, p. 116).

Konstan evidencia um aspecto muito importante para a compreensão moderna da *philia*: a questão da reciprocidade. Segundo o estudioso, a ética da amizade não se confunde com a ética de graça (*kháris*) enraizada na comunidade ateniense, que leva a considerar um favor como uma dívida ou obrigação de retorno de algum serviço (o sentido de gratidão). A regra de reciprocidade ou retribuição em troca de favores ou benefícios concedidos era rigorosa, explica Konstan. Mas essa noção de *kháris* se relaciona com a prática da amizade, “não era especificamente associada com as relações entre *phíloi*”. Konstan (2005, p. 118) lembra o célebre adágio atribuído a Pitágoras de que “as posses dos amigos são comuns”, para asseverar que “as relações entre amigos (em oposição a vizinhos, proprietários de terras, parentes e assim por diante) parecem ser precisamente a área que está isenta de tais expectativas de retorno justo [...]. Na amizade, é o compartilhamento que prevalece”. Ele ainda explica: entre amigos, há sim expectativa de ajuda, generosidade (livre e espontânea), mas não necessariamente compensação.

O ideal de generosidade entre os amigos afasta a possibilidade de conceber as relações de intercâmbio econômico (comércio), bem como as alianças políticas (partidárias) como formas de amizade. Nesse sentido, na visão de Konstan, a amizade entre *phíloi* se constituía, em princípio, como espécie de “espaço de intimidade pessoal e afeição desinteressada”, não se confundindo com as normas de regulação da vida pública e comercial. Os “laços pessoais

e de lealdade” constituídos pela *philia*, mais do que os interesses de classe ou de política nacional, fundamentam a atividade política. Isso quer dizer que “toda a coletividade de cidadãos livres da *pólis* se relacionava à maneira de uma amizade. Assim a política veio a ser considerada como o meio para o exercício da amizade” (Hunter, 1978 apud Konstan, 2005, p. 88).⁴ Cabe destacar que o ideal de generosidade cultivado pelo laço de *philia* buscava afirmar uma relação entre iguais, que tem como primazia resistir à dependência social ou econômica: “a amizade era constituída como uma esfera livre de dominação e subordinação, e com respeito a isso era um paradigma das relações de democracia”, assinala Konstan (2005, p. 119). Se a *philia* subentende a consciência de si por meio da consciência comum de existência, a política constitui a prática da *pólis* que se tornou consciente de si própria.

O que a *philia* nos diz sobre o fundamento da democracia

107

A philia como paradigma da democracia ateniense

A instituição do ostracismo na *pólis* democrática tem como atribuição manter o traço de generalização da igualdade afirmado na comunidade pela *philia*. Sendo um pensador não democrata, Aristóteles discorda da condenação de homens qualificados por ele como proeminentes. Ele considerando que “estas cidades punham a igualdade acima de tudo, a ponto de condenar ao exílio homens tidos excessivamente poderosos por sua riqueza ou popularidade, ou alguma outra forma de força política, banindo-os da cidade por tempo determinado” (Aristóteles, 2000, III, 8). Assim, por princípio, o ostracismo foi instituído para evitar aquele que pretende se perpetuar ambiciosamente no poder, ainda

⁴ Konstan assevera que amigos íntimos podem circunstancialmente se manter unidos na política, o que é diferente de dizer que redes de amigos íntimos eram a base da atividade política na democracia.

que possa ter sido utilizado como recurso para fins particulares. Afastar o risco da tirania equivale a manter a possibilidade de conflito de ideias e de antagonismo de forças que fazem parte do traço agonístico da cultura grega. Ilustrado pelo ideal do guerreiro homérico, o agonismo visa à superação das condições de contingência e à realização da excelência humana. Visto como uma medida extrema, o ostracismo tem por objetivo repelir a centralização do poder e afastar a pretensão de hegemonia que obstaculizam o agonismo. “O ostracismo não era um castigo, mas uma precaução tomada pela *pólis* contra um cidadão que se suspeite vir a algum dia perturbá-la”, considera o historiador francês oitocentista, autor de *A cidade antiga*, Fustel de Coulanges (1998, p. 250).

108 Na *pólis* grega, a igualdade, pressuposto da *philia*, não suprime o agonismo. Como sintetiza Vernant (2011), a rivalidade na ordem agonística grega se coaduna com a igualdade, uma vez que a concorrência só pode existir entre iguais. Esse espírito igualitário é um dos traços que aparece já na mentalidade da aristocracia guerreira da Grécia Antiga. Vernant (2011, p. 50) entende que ela “contribui para dar à noção de poder um conteúdo novo”. Como frisa Veyne (1984, p. 62), a guerra, na época clássica, representa a metade da vida de um cidadão. O poder de conflito (*eris*) e o poder de união (*philia*) marcam dois polos da vida social no mundo aristocrático. “A exaltação dos valores de luta, de concorrência, de rivalidade associa-se ao sentimento de dependência para com uma só e mesma comunidade, para com uma exigência de unidade e de unificação sociais”, afirma Vernant (2011, p. 49). Essa unidade ou comunidade, reforçada pela *philia*, não deixa de incorporar uma carga de agonismo e antagonismo.

Vernant menciona que o ágon está presente na política também na forma de disputa oratória, isto é, no combate de argumentos na ágora. Por isso mesmo a igualdade na *philia* não pode ser associada em primeiro plano à unidade

perfeitamente harmônica, como geralmente o é. Apesar de a *philia* supor que somente os semelhantes estão mutuamente unidos (a semelhança tece certa unidade da *pólis*), os “semelhantes” distinguem-se em origem, função, classe etc. Esses semelhantes (*hómoioi*) membros da *pólis* serão definidos também, de maneira mais abstrata, como iguais (*isoi*). “O vínculo do homem com o homem vai tomar assim, no esquema da cidade, a forma de uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão e de domínio”, explica Vernant (2011, p. 65).

O ideal de isonomia, a igual participação de todos os cidadãos no exercício do poder político, se faz presente desde a origem da *pólis*. Segundo Vernant, a isonomia e a isocracia serviram a círculos aristocráticos na constituição de regime oligárquico em oposição ao poder absoluto de um só (monarquia ou tirania). Esse regime era reservado a um pequeno número de homens que partilhavam a *arché* de maneira igual entre os membros da elite, excluindo evidentemente a massa. Essa configuração de poder, baseada na igualdade restrita a um pequeno número, inspira mais tarde as reformas de Clístenes, se estendendo em alguns momentos a todo o *demos*, adquirindo assim “valor plenamente democrático” (Vernant, 2011, p. 65). A reivindicação popular de isonomia, isto é, o livre acesso do *demos* a todas as magistraturas vai ganhar força. Para Vernant (2011, p. 66), essa exigência se generaliza “[...] sem dúvida porque se enraizou numa tradição igualitária muito antiga [...] porque correspondia mesmo a certas atitudes psicológicas da aristocracia dos hippeis”, essa nobreza militar que estabelece equivalência entre qualificação guerreira e direito de participar nos negócios públicos. As reformas constitucionais implementadas por Sólon iniciam a criação de um espaço para igualdade (*isotes*). “Sem *isotes*, não há cidade porque não há *philia*”, frisa Vernant. Solón via essas reformas no âmbito da produção de igualdade como essenciais à *pólis*,

pela razão principal de que “o igual não pode engendrar guerra” (Vernant, 2011, p. 98).

Nesse momento da política ateniense, essa igualdade (*isotes*) apresenta, no entanto, uma natureza hierárquica ou geométrica. A chave para compreendê-la, frisa Vernant, é a noção de proporção. De acordo com essa noção, a cidade, concebida como um cosmos, torna-se harmoniosa quando seus componentes ocupam determinado lugar numa proporcionalidade e se sua porção de poder está em função de sua própria virtude. Não há, por exemplo, direito igual à propriedade de terra (Vernant conta que Sólon vangloria-se em poema por não ter implementado a *isoimoria*). Desse modo, a igualdade consiste na lei fixada como a mesma para todos os cidadãos, podendo os membros da *pólis* participar dos tribunais e da assembleia. Não é mais o ânimo dos ricos ou a força dos fortes que regulam as relações sociais. Almeja-se aí a norma da equidade, o equilíbrio (*sophrosyne*), a concórdia (*homónoia*) por meio de proporções fixadas e de certa igualização das relações no tecido social.

110

De Sólon, passando por Clístenes e chegando a Péricles, ocorre um desenvolvimento mais acentuado dessas mudanças políticas (o avanço da isonomia ou igualdade de participação; a *isegoria* ou o direito de liberdade e igualdade no uso da palavra na assembleia; a *mistoforia* ou pagamento por funções públicas que viabiliza a participação na *bulé* pelos cidadãos mais pobres etc.). Pressuposto da *philia*, o espírito de comunidade se amplia na instituição de medidas de igualdade. Dos círculos aristocráticos ao *demos* da democracia: a *philia*, restrita inicialmente a um círculo pequeno de nobres homens, se alarga definitivamente incluindo o *demos*. Na visão de Finley (1988), a progressão da direção igualitária dessa comunidade foi o motor essencial para o sucesso da democracia ateniense.

Se a extensão da *philia* à *pólis* em geral suscitou dificuldade, o que dizer sobre a ampliação de traços da *philia* à *pólis*

democrática? Mais uma vez, não é uma questão de quantificação, como se o problema orbitasse em torno de um *demos* maior ou menor. A questão é que a *philia* diz respeito à forma de integração na comunidade, marcada pelos pressupostos de uma comunidade de iguais. Quanto a isso, não parece ser coincidência o fato de a expressão *philia*, segundo Macherey (1995), entrar em maior uso no fim do século V a. C., o chamado Século de Péricles. Em *Ética a Nicômaco* (1987), Aristóteles concebe as formas políticas (aristocracia, monarquia, democracia) em função de sua organização ou disposição de relações, que por sua vez seguem modelos diferenciados de integração à comunidade. Nesse sentido, cabe assinalar como a *philia* oferece elementos para compor a prática democrática ateniense.

Se a *philia* se consolida como paradigma das relações de democracia, é precisamente porque opera no interior da *pólis* tomando a forma de regimes políticos capazes de produzir mais ou menos efeitos de igualização, de vida em comum, de neutralização das relações de dominação. O modo de integração à comunidade concerne ao movimento de tecedura, isto é, de constituição do tecido comunitário. Etimologicamente, a *philia* supõe esse trabalho de tensão, que corresponde à experiência de criação de proximidade com pessoas diferentes de mim, conseqüente à produção de acordo, de algo em comum (Vernant, 1995, p. 197). A extensão desse entrelaçamento, dessa associação ou comunidade, torna-se a medida de produção de direitos. Assim como “os amigos têm tudo em comum”, toda comunidade dá origem a relações de direito.

Mobilizemos a concepção aristotélica de que em toda forma de comunidade encontra-se alguma forma de amizade (e, por consequência, de justiça) (Aristote, 1987, VIII, 9). Dito de outro modo, toda amizade implica uma espécie determinada de comunidade (Aristote, 1987, VIII, 14). A extensão dessa associação corresponde à medida da

extensão da amizade, o que determina também a medida de direitos (caráter da justiça) (Aristote, 1987, VIII, 11). Desse modo, pode-se perceber que comunidades políticas que entravam a amizade obstaculizam a expansão da comunidade, a ampliação dos direitos. Por isso considera que não pode haver amizade onde nada aproxima o governante dos governados – e nesse caso, não há também justiça (Aristote, 1987, VIII, 11). É o caso das tiranias, nas quais tanto amizade quanto justiça inexistem ou, se existem, é em grau mínimo.

Em *Antígona*, por exemplo, Creonte teme conspirações entre grupos de amigos, o que o caracteriza explicitamente como um tirano. Como lembra Konstan (2005, p. 97), a amizade sendo considerada uma virtude não pode ser tomada, pelos governantes, como uma ameaça. É um absurdo a lealdade de amigos ser vista como subversão. Mais tarde, Cícero, em *Sobre a amizade*, afirma não existir amizade onde há tiranos. Wolff considera, aliás, que a cidade sem amizade é boa para o despotismo, lugar do medo e da completa ausência de amizade. Nela, “o povo pode então ser comparado a esta multidão bestial e desnaturada, pior que cada um de seus membros” (Wolff, 1999, p. 138).

A democracia é apontada por Aristóteles como aquela forma política em que a amizade (e com ela, a justiça) apresenta maior intensidade. A amizade pode ser mais ou menos intensa de acordo com o número e a importância das coisas postas em comum. Assim, o filósofo avalia que entre irmãos é presumível haver uma comunidade total e, por conseguinte, uma amizade intensa. Na democracia, supõe-se haver igualdade entre cidadãos, julgando-se então haver muita coisa em comum (Aristote, 1987, VIII, 11). Como interpreta Fraisse (1974, p. 200, tradução nossa), “é a vida comum que, efetivamente realizada, permite a *philia* se espalhar”. Esse modo de pensar a democracia autoriza a pensá-la como a forma mais autêntica não só da comunidade política, bem como da amizade política (Aguilar, 2015).

Nesse sentido, também podemos derivar de Aristóteles, ao mesmo tempo a favor e a despeito de seus escritos, que a democracia tende a ser a mais natural forma de promover a concórdia, uma vez que esta é concebida como a própria amizade política (Aristote, 1987, IX, 6). A prática da *philia*, isto é, a disposição para pôr as coisas em comum, para estabelecer a igualdade e para propiciar a formação da consciência autônoma, constitui o melhor remédio para as sedições da *pólis* e os conflitos civis. A verdadeira pacificação da *pólis* encontra-se, sob essa perspectiva, na intensificação da *philia* (Aristóteles, 2000, II, 4), de preferência, no interior da democracia. Da mesma forma, consolidar a concórdia confere o ideal do legislador e, portanto, se refere a suscitar a amizade entre cidadãos (Aristote, 1987, VIII, 1). Assim, a amizade é, antes da justiça, o objeto de principal preocupação. “Quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que se eles se pretendem justos necessitam ademais de amizade; a mais alta expressão de justiça é, na opinião geral, uma espécie de amizade” (Aristote, 1987, VIII, 1, 1155 a 25-30, tradução nossa).

113

Quando assimilamos de Aristóteles a existência de uma íntima relação entre *philia* e democracia, precisamos explicar a condição de escravos⁵ e mulheres. Quem diz *pólis* diz *philia*, comunidade e igualdade. Ora, como vimos, o princípio da *philia* se estende dos círculos aristocráticos ao *demos*, dando origem à democracia que converte trabalhadores pobres em homens livres, iguais e semelhantes. Mas esse avanço esbarra em limites, não se estendendo, porém, à massa dos escravos e mulheres. Para Aristóteles, as amizades entre aqueles de escalão desigual (marido e mulher, sábio e ignorante)

⁵ Apesar de apontar no escravo grave deficiência – ele obedece e compreende racionalmente, mas é desprovido de deliberação – o filósofo afirma poder haver amizade com o escravo na medida em que ele é um homem (não na medida em que é escravo), pois sendo homem que participa da lei e do contrato existe algo de justo nele (ARISTOTE, 1987, VIII, 13 1161b 5-8).

(Aristote, 1987, VIII, 10), bem como entre homens livres e escravos (Aristote, 1987, VIII, 13) designam amizades de tipo inferior e não as amizades virtuosas (o *télos* na *pólis*). Tocamos em um ponto nevrálgico. Se a *pólis* constitui uma comunidade no meio da qual a *philia* se espalha, estabelecendo um espaço de exercício de virtude, excluir escravos e mulheres pela suposta incapacidade de deliberação e de mando parece uma justificativa insatisfatória. Como explica Fraisse (1974, p. 210), a amizade desempenha o esmaecimento da desigualdade. Ora, como comunidade política a *pólis* tem precedência sobre as demais comunidades. No entanto, a *pólis* é plural e não “um”: “toda comunidade é como que uma fração da comunidade política” (Andrade, 2015, p. 119). Logo, bem frisa Andrade, conceber a integração de escravos e mulheres na *pólis* e a exclusão da *politeia*, a subordinação dos não cidadãos à hegemonia dos cidadãos, produz uma tensão no pensamento de Aristóteles.

114

Devemos ainda repetir a pergunta que Andrade (2015, p. 106-107) se faz: “dada a importância do comum (*koinós*) para a compreensão da *pólis*”, não podemos considerar a presença “de mais agentes no espaço político do que simplesmente o grupo de cidadãos que ‘governa’, ou seja, pratica a *pólis*”? Isso equivale, por exemplo, a pôr em relevo o interesse “comum”, em vez do “público” e do “privado”. Nesse sentido, a historiadora argumenta que constitui uma tarefa importante explorar a pluralidade da *pólis*, produzindo uma mudança de perspectiva que lança olhar ao espaço doméstico (*oikos*) na tentativa de conferir em que medida a hegemonia dos cidadãos realmente se reproduz nesse âmbito, em que medida os “não cidadãos”, por exemplo, as mulheres que Aristóteles considerava viventes políticos sem direito ao exercício do poder, se associavam, interagiam, influenciavam a prática da *pólis* pelos cidadãos (*politês*). Definitivamente, a *pólis* não era exatamente uma instituição estatal a governar uma população, como fica

sugerido na expressão cidade-estado. E isso faz diferença. Como argumenta Andrade (2015, p. 111), Aristóteles não coloca o tema da “ordem” da *pólis* (*taxis*) como uma questão de “controle ou gestão de uma população”. O seu enfoque orienta-se para o problema de produzir “a boa *pólis*, autárquica, por bons cidadãos”.

Se a democracia ateniense estende-se, de forma inédita, até o *demos*, esse vasto grupo de trabalhadores pobres, mas sem integrar, no entanto, a massa de escravos e mulheres, é porque o processo pelo qual uma “sociedade” se faz “comunidade” não é uniforme. Assim, ao longo de quase dois séculos de democracia, várias desigualdades continuam persistentes na sociedade grega. De todo modo, Veyne ressalta que a democracia grega opera uma “ruptura” entre o plano social e político, ruptura essa que vem acompanhada de intensa politização dos cidadãos. Apesar dessa politização, esses homens seguiam submetidos a forças econômicas e a relações sociais inarredáveis. A obrigação moral do cidadão, por exemplo, prossegue determinando o dever de envidar esforços e recursos à disposição da comunidade. É o caso do rico que distribui riqueza como forma de legitimá-la e pratica a beneficência (ex.: o mecenato) como uma motivação cívica (Veyne, 1984, p. 59-60).

Veyne nota que a democracia suscita no povo o orgulho de poder opinar sobre os negócios públicos e até sobre os interesses econômicos. Mas o respeito à superioridade social dos notáveis, os mais ricos e influentes permanece. “Compreende-se então o que foi essa democracia: para o povo, sua participação na política foi uma espécie de questão de honra, de maneira de afirmar sua dignidade em face dos poderosos” (Veyne, 1984, p. 67). Aos olhos de Mossé (1998), fica claro, por exemplo, que a desigualdade de fato presente no seio da comunidade muitas vezes “limitava a igualdade de direito”. Ele pondera que a democracia ateniense, com efeito, aplica diversos paliativos que estabelecem limites às

desigualdades, citando as medidas que favorecem a participação política dos mais pobres (a *mistoforia*), que suprimem a dependência dos camponeses, que sobrecarregam os ricos com despesas públicas, que minimizam as influências e o clientelismo na política (a prática do sorteio).

Se por um lado a igualdade é “mais teórica do que real”, Mossé (1998, p. 255), frisa que o sentimento de igualdade sentido pelos atenienses, somado às medidas tomadas contra a extrema pobreza, explicam a longa duração da democracia grega. Essa democracia guerreira forjada no seio de uma sociedade heroica deu forma a um movimento de militância, o *demos* ocupando de agora em diante a ágora, as assembleias e os júris em razão de um direito cívico, submetendo muitas vezes os ricos à jurisdição popular (o que era motivo de satisfação) (Veyne, 1984). Veyne afirma que essa democratização produz um “movimento centrífugo”, pelo qual a própria instituição política mobiliza o *demos* como ativista. Nesse corpo cívico, o governante constituía apenas mais um cidadão, sendo quase irrelevante distinguir o “governado” do “poder público”, já que as posições não são cristalizadas e a alternância é constante (Veyne, 1984, p. 59-60).

116

Embora a democracia ateniense não se estenda a escravos e mulheres, ainda assim ela constitui uma experiência inédita na história das práticas políticas. A democracia, entendida na verdade como um movimento, isto é, como democratização, é impulsionada sempre que a *philia* é desencadeada. Como ressalta Veyne, no interior da vida greco-romana, assim como em todas as sociedades, operam “pressupostos” ou “discursos” (no sentido de Foucault) muitas vezes ignorados que lançam imperativos até certo ponto seguidos ou obedecidos. Digamos que a *philia*, como uma das mais altas virtudes, constitua um desses pressupostos. Se a democratização segue o compasso da intensificação da *philia*, podemos dizer que a experiência grega se destaca

particularmente pelo escopo ético-político de uma demofilia (Aguiar, 2015).

Os traços recônditos da philia na democracia moderna

Com o Cristianismo, a *philia*, ou amizade, no sentido estudado, passa por consideráveis mutações, chegando à modernidade dotada de uma natureza completamente distinta. A amizade perde força em favor do amor no sentido da caridade (ágape), entendida por São Tomás de Aquino, em *Suma Teológica*, como a amizade do homem com Deus. A amizade torna-se, definitivamente, assunto de pensadores da Antiguidade, “malgrado as homenagens prestadas por pensadores modernos e contemporâneos à amizade” (Fraise, 1974, p. 170, tradução nossa). Nos círculos filosóficos e políticos, torna-se um assunto quase que exclusivamente pertencente à esfera da ética e, como tal, não mais vinculado ao plano político. A modernidade constitui todo um outro mundo de referências, de valores, de práticas, por isso, seria anacrônico buscar na amizade moderna a essência antiga da *philia*. A amizade agora se circunscreve exclusivamente à esfera de vida privada dos indivíduos, vista como “charme” ou “luxo da vida moral”, nas expressões de Macherey, não designando nem necessidade nem instituição. Na verdade, os modernos praticam e honram o amor e pouco conhecem a amizade, segundo Dugas (1894 apud Macherey, 1995, p. 59). Em busca do fio perdido da amizade, Vincent-Buffault (1996, p. 9) observa que nos séculos XVIII e XIX, momento importante para a gestação da democracia moderna, ela é “aceita, valorizada, mas não está em evidência nesse período”, ela constitui “alegria suplementar, marca de uma eleição, não é instituição”. Com efeito, o amor, o casal e a família ocupam o centro das relações. À prática da amizade resta um papel acessório. Ao mesmo tempo, a amizade moderna apresenta apenas uma das várias feições da *philia* antiga.

Para cada momento da história existem condições muito singulares para o exercício da amizade, assinala Vincent-Buffault. De certo, a *philia* grega registrada em Aristóteles faz parte de um tempo cujos sentidos escapam à história. Quando o tema da *philia* passa a se restringir à ética, ela se desnatura e o vínculo que existia entre ela e a democracia se perde, tornando-se totalmente incompreensível. É o que Veyne (1984, p. 58) incita a pensar, ao considerar que a política de diferentes épocas tenha subentendido “pressupostos que escapavam à consciência dos agentes; que escapavam igualmente à posteridade, muito apressada em reencontrar-se em seus ancestrais, mesmo que seja banalizando os traços de sua fisionomia”. Torna, assim, imperceptíveis as enormes diferenças.

118

Como se sabe, o modelo greco-romano povoou o imaginário moderno, desde o Renascimento passando pelo Iluminismo, no campo revolucionário e conservador. Canfora observa que a cidade antiga constituiu um laboratório da política que deixou enorme legado de documentos escritos. A partir de conflitos e interesses contingentes ou decorrentes dos desafios tomados pelos grupos envolvidos na disputa ideológica na França da revolução, por exemplo, foram elaborados “modelos e conceitos – e aqui está a peculiaridade daquele grande florescimento de cultura política *escrita* – que acabaram tendo, legitimamente, *valor no plano geral*: para além do significado concreto que tiveram no seu tempo” (Canfora, 2006, p. 181, grifo do autor). Nesse momento em que a democracia ateniense é mobilizada na disputa para construção da ordem política, tanto por jacobinos, liberais, quanto por conservadores, restam um Aristóteles cristianizado, uma *philia* transmutada em ágape e vínculos entre amizade (*philia*) e democracia invisibilizados.

Nessa disputa, a amizade sai e a fraternidade entra em cena. Na linguagem revolucionária dos séculos XVIII e XIX, ela é o parente pobre da divisa revolucionária – liberdade,

igualdade e fraternidade. Tendo dupla conotação, é identificada nos dicionários da época como “cristã, porque ‘os religiosos se qualificam de irmãos’; como maçônica, porque a maçonaria acostumou as elites à prática das associações ‘fraternas’” (Ozouf, 1989, p. 718). Assim, se fala do hábito das pessoas de se cumprimentarem como “irmãos” e “amigos”, hábito esse que data de abril de 1791, e do costume em assinar “salvação e fraternidade” nas epístolas das sociedades, além da prática de tutear (tratar por tu e não por vós) difundida como sinal de “inclinação à fraternidade” (Ozouf, 1989, p. 721). Na linguagem revolucionária aparecem fundidas, portanto, a noção cristã da amizade com Deus (antítese do ideal da igualdade entre amigos da Antiguidade clássica), e a ideia de amor fraternal, sendo todos os homens filhos de Deus, em prol da fraternidade e do amor universal (Aguiar, 2015). Mas o sentido da amizade não estava presente furtiva e desnaturadamente só nos cumprimentos de revolucionários franceses ou na saudação do *digger* Winstanley às autoridades superiores como *fellow-creature* (um companheiro, um igual) no século XVII. Os pressupostos da *philia*, na verdade, modernizados e em versões atualizadas, estiveram em maior ou menor medida presentes na pauta de reformadores e revolucionários, filósofos e políticos modernos, fazendo da democratização uma experiência tão descontínua quanto insuprimível.

No século XX, pensadores começam, com alguma consistência e senso crítico, a se voltarem para a relevância da amizade na política e, em especial, na democracia, como Arendt, Foucault e Derrida. Suas críticas deram conta de apresentar as limitações da fraternidade, bem como retomar criticamente a amizade como matriz ético-política para a democracia. Arendt afirma ser a amizade requisito fundamental para o bem-estar comum na cidade, em oposição à interpretação que restringe a *philia* aristotélica à ausência de facções e guerra civil. Para a autora, o esmaecimento do

sentido presente na *philia* grega sinaliza o desaparecimento do “mundo comum” na modernidade (nos seus termos, a partilha do mundo com outros homens, o falar-junto, o intercâmbio nas conversas), a amizade não mais é associada a exigências políticas (Arendt, 2008). Foucault compreende a amizade sob a ótica de uma estética da existência. Não se interessa pelo modelo institucionalizado das relações de *philia*, porque entende que ele bloqueia caracteres transgressores, mas se interessa em reintegrar o *eros* à dinâmica da amizade que teria sido separado da *philia* desde a Antiguidade (Ortega, 1999, p. 159).

120

Derrida (1994b), por sua vez, mostra como o horizonte da fraternidade se enraíza na família (associado ao tema nacional, sangue, solo e autoctonia), na virilidade (vinculado ao engrandecimento da virtude viril dos filhos da nação) e no que chama de androcentrismo propriamente ancestral, relativo à dificuldade em projetar a igualdade civil entre homens e mulheres. Ancestral porque presente deste a matriz greco-romana na própria amizade. Derrida expurga o ideal de fraternidade e critica os ranços androcêntricos da *philia*. Não propõe a retomada anacrônica da *philia* aristotélica, mas a eleição de alguns elementos seus como a igualdade e a suplantação da utilidade e do prazer. Restabelece assim a amizade no campo da filosofia política, mobilizando a noção de que tudo o que é político envolve necessariamente amizade, e tudo o que tem de amizade envolve o político (Derrida, 1994a, 1994b).

Nas últimas décadas, reflexões e práticas têm apontado para necessidade cada vez mais urgente de continuação da reinvenção da democracia, de modo a enfrentar, sobretudo, a desigualdade desenfreada, a fragmentação individualista e a mercantilização total da vida (negadoras, respectivamente, da igualdade, da comunidade e da autonomia). Capitalismo contra democracia: as sociedades contemporâneas suscitam a crítica aristotélica às amizades utilitárias próprias de

espíritos mercantis. Essa ordem foi capaz de reinventar uma espécie de ostracismo moderno, aquele que se vive dentro da própria sociedade, deixando homens sem amigos, sem companhia, cadáveres entre os vivos.

Caracterizadas pela dissolução dos corpos sociais tradicionais (família, comunidade, povo, igreja, nação, pátria) e pelo declínio das organizações cívicas e comunitárias, as sociedades passam pelo colapso da ordem social moderna. Como formulam Hardt e Negri (2016), a instabilidade em vigor mina o caráter de confiança, lealdade, compromisso mútuo, laços de família etc. Nesse momento, um conjunto amplo de autores e atores políticos, entre eles Dardot e Laval (2017) e Hardt e Negri (2016) põe no primeiro plano da imaginação teórica a recriação do conceito de comum, na melhor tradição da *philia*. Reatualizada, a noção do comum acompanha a tentativa de intensificar ou radicalizar a democratização sempre ameaçada, fazendo a “cidade” autocriar-se (a comunidade não é dada, ela é uma autocriação, melhor disse Castoriadis), reinventando os negócios comuns, recriando vínculos sociais conforme o espírito da *philia*-amizade, tentando dar a si o seu próprio sentido e finalidade (esforço de autarquia), dito de outra forma, retomando o impulso de uma demofilia. Essa tradição assume o campo ético como campo de disputa para a democracia, distinguindo-se de teóricos como Mouffe (2013), para quem a questão dos princípios éticos não seria mais um problema para a democracia (para essa autora, o problema está na interpretação desses princípios, bem como em sua aplicação ou realização na prática).

121

À guisa de conclusão

Na tentativa de explorar os sentidos da *philia* formulada na obra de Aristóteles, derivamos a partir desse conceito três pressupostos, quais sejam: a) ver o outro como o meu igual (igualdade); b) a vida em comum ou o pôr as coisas em comum (comunidade); e c) a ampliação da consciência de si

na consciência da existência comum (autonomia). Aristóteles concebe a existência de uma maior afinidade entre *philia* e democracia, uma vez que nessa forma de governo supõe-se haver mais coisas em comum. Se quem diz *pólis*, diz *philia*, diz comunidade, sugerimos que a democracia mostra-se como a forma mais autêntica da comunidade política.

A *philia*, ou amizade, parece compor a condição de constituição da autarquia da *pólis*, reafirmando que ninguém se torna autossuficiente estando só. “Nesse sentido, o que os atenienses nos legaram de mais geral, a tradição da democracia grega, é o que eles tinham de mais particular, o que firmava o laço de sua comunidade”, afirma Vidal-Naquet (2012, p. 29). Essa abordagem inscreve na democracia um conteúdo ético-político, que tanto golpeia o contratualismo sofista de seu tempo, quanto munícia contra o projeto processualista da democracia contemporânea, dissociada de ideais (Finley, 2012). Dessa maneira, pensar a política na *pólis* constitui pensar para além de um problema de governo: é produzir forma de organização da vida verdadeiramente comum (Bevort, 2007). Em seus seminários de 1983-1984 (A cidade e as Leis), Castoriadis retoma a ideia aristotélica de que o tirano não suporta a *philia*. Para ele, o tirano quebra todas as amizades e reduz a comunidade à “poeira de indivíduos” para assim reinar e se consolidar como único centro de referência e de unificação do poder. Isso demonstra que a *philia* depende da instituição política da cidade, pois é ela que estabelece os indivíduos como iguais, que favorece a prática da virtude e que produz novas condições de reprodução das amizades.

Ao espelhar a *philia* como pressuposto na democracia moderna, corre-se o risco de cair na armadilha dos anacronismos e de julgar a sociedade dentro das balizas de princípios da Antiguidade. Mas não se trata de repetir a experiência ateniense, como se fosse ela a eterna verdade inscrita na origem, mas derivar dessa experiência o que caracteriza

propriamente a democracia, isto é, o movimento de progressão que percorre da *philia* aristocrática à *philia* democrática, na reinvenção constante da igualdade, do comum e da autonomia em oposição à dominação. As condições modernas e contemporâneas impõem novos desafios à reinvenção da democracia. São condições desconhecidas da Antiguidade, que têm no centro forças fundadas no indivíduo (individualismo liberal), no capital (capitalismo) e no Estado (estatismo), para a qual não pode dar soluções. Mas os pressupostos da *philia* persistem ao longo dos tempos, sendo reformulados e recriados, no movimento de impulso da democratização.

Thais Florencio de Aguiar

é professora do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

123

Bibliografia

- AGUIAR, Thais Florencio de. 2015. *Demofobia e demofilia: dilemas da democratização*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.
- ANDRADE, Marta Mega. 2015. Pólis: comunidade, política e a vida em comum numa leitura da Política de Aristóteles. *Classica: revista brasileira de estudos clássicos*, v. 28, n. 1, pp. 95-124.
- ARENDDT, Hannah. 2008. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- ARISTOTE. 1987. *Éthique à Nicomaque*. Traduction, introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- ARISTÓTELES. 2000. *Política*. São Paulo: Nova Cultural. (Coleção Os Pensadores).
- AUBENQUE, Pierre. 2003. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial.
- BEVORT, A. 2007. Le paradigme de Protagoras. *Revue Socio-logos*, n. 2. Disponível em: <https://bit.ly/2KjM29z>. Acesso em: 20 out. 2017.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. 2010. A questão da agonística grega e suas influencias na formação da cultura ocidental. *Revista Urutágua*, n. 22, pp. 14-30.

- CANFORA, Luciano. 2006. Como entrou e como finalmente saiu de cena a democracia grega. *Estudos Avançados*, v. 20, n. 58, pp. 169-188.
- CHAUI, Marilena. 2002. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras. V. 1.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. 2017. *Comum: ensaios sobre a revolução no século XXI*. São Paulo. Boitempo.
- DERRIDA, Jacques. 24 nov. 1994a. A travers la déconstruction des grands textes, Jacques Derrida reconstitue l'histoire de l'amitié: où il en va de l'exclusion du féminin de la politique, de la justice et de la démocratie. *Le cahier livres de Libération*. Disponível em: <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/ami.html>. Acesso em: 10 fev. 2010.
- DERRIDA, Jacques. 1994b. *Politiques de l'amitié: suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée.
- FINLEY, Moses. 1988. *Democracia antiga e democracia moderna*. Rio de Janeiro: Graal.
- FINLEY, Moses. 2012. *Démocratie antique et démocratie moderne*. Paris: Éditions Payot.
- FOUCAULT, Michel. 1994. De l'amitié comme mode de vie. *Dits et Ecrits*, t. IV, n. 293.
- FOUCAULT, Michel. 2010. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes.
- FRAISSE, Jean-Claude. 1974. *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. 1998. *A cidade antiga*. Tradução de Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes.
- GOBRY, Ivan. 2000. *Le vocabulaire grec de la philosophie*. Paris: Ellipses.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. 2016. *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record.
- JANKÉLÉVITCH, Sophie; OGILVIE, Bertrand (org.). 1995. *L'amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances*. Paris: Éditions Autrement.
- KONSTAN, David. 2005. *A amizade no mundo clássico*. São Paulo: Odysseus.
- MACHEREY, Pierre. 1995. Le "Lysis" de Platon: dilemme de l'amitié et de l'amour. In: JANKÉLÉVITCH, Sophie; OGILVIE, Bertrand (org.). *L'amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances*. Paris: Éditions Autrement. pp. 43-57.
- MACINTYRE, Alasdair. 2007. *After virtue: a study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MOSSÉ, Claude. 1998. *Dictionnaire de la civilisation grecque*. Brussels: Éditions Complexe.

- MOUFFE, Chantal. 2013. *Agonistics: thinking the world politically*. London: Verso.
- ORTEGA, Francisco. 1999. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal.
- ORTEGA, Francisco. 2002. *Genealogias da amizade*. São Paulo: Iluminuras.
- OZOUF, Mona. 1989. Fraternidade. In: FURET, François; OZOUF, Mona. *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. pp. 718-728.
- TIERNO, P. 2007. Ética y política en Aristóteles: bien humano, zoion politikón y amistad. In: ROSSI, Miguel Angel. *Ecos del pensamiento político clásico*. Buenos Aires: Prometeo. pp. 117-148.
- VERNANT, Jean-Pierre. 1995. Tisser l'amitié. In: JANKÉLÉVITCH, Sophie; OGILVIE, Bertrand. (org.). *L'amitié. Dans son harmonie, dans ses dissonances*. Paris: Éditions Autrement. pp. 188-202.
- VERNANT, Jean-Pierre. 2011. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel.
- VEYNE, Paul. 1984. Os gregos conheceram a democracia? *Diógenes*, v. 6, pp. 57-82.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. 2012. Tradition de la démocratie grecque. In: FINLEY, Moses. *Démocratie antique et démocratie moderne*. Paris: Éditions Payot. pp. 4-29.
- VINCENT-BUFFAULT, Anne. 1996. *Da Amizade: uma história do exercício da amizade nos séculos XVIII e XIX*. Rio de Janeiro: Zahar.
- WOLFF, Francis. 1999. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial.



MAQUIAVEL, PENSADOR TRÁGICO

Jean Castro da Costa

é professor de Teoria Política do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, SC, Brasil. jeancastrocosta@gmail.com

Orcid: 0000-0002-4629-6615

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-127168/107>

Introdução

Em 21 de outubro de 1525 Maquiavel assinou uma carta ao seu amigo Guicciardini como “Nicolau Maquiavel, historiador, cômico e trágico” (Machiavelli, 1971, p. 1224). Na ocasião, ele estava concluindo sua *História de Florença* e já havia escrito comédias e seus mais importantes textos políticos, mas nunca escrevera tragédias. Por que Maquiavel teria incluído o termo “trágico” na caracterização que fez de si mesmo? Ridolfi (2003) comenta que nesta carta Maquiavel lamentava o fracasso do plano de expulsão dos espanhóis de Milão, ao qual ele havia se dedicado. Entretanto, diante deste resultado negativo, o seu comentário na mesma carta foi algo cômico, pois Maquiavel conclama a “fazer um bom carnaval”, com a encenação de sua comédia *Clizia*. Como notou Ridolfi, “sua *vis tragica* está inteiramente contida nessa prosa breve” (Ridolfi, 2003, p. 249), pois, diante de um grave revés, a reação do florentino não foi de tristeza e acusação contra a vida, mas de preparação para que “façamos um bom carnaval”. O trágico e o cômico aparecem entrelaçados nessa atitude *afirmativa* de Maquiavel. A visão trágica de mundo a que me refiro aqui envolve uma determinada

visão sobre o cosmos e sobre o homem, acompanhada de uma postura afirmativa frente aos limites negativos que fazem parte da condição humana.

Na Grécia antiga o senso comum era “trágico” e os filósofos, com poucas exceções, foram antitrágicos.¹ Nos tempos modernos, as visões trágicas de mundo surgem em contextos nos quais certos pressupostos centrais da visão judaico-cristã entram em crise, e, ao mesmo tempo, ocorre uma intensificação do contato com as obras dos antigos gregos e romanos. Mais que isso, os antigos são pensados em termos próprios e vistos como sendo dignos de serem imitados. Nessa recuperação, revelam-se tensões entre as heranças clássica (“pagã”) e judaico-cristã da cultura ocidental e surgem as visões trágicas de mundo e as filosofias do trágico. Isso ocorreu sobretudo na Renascença italiana e entre os alemães, entre meados do século XVIII e fins do XIX, contexto intelectual fortemente marcado pelo “amor aos gregos” e pela tentativa de imitá-los (Kaufmann, 1968; Machado, 2006). Neste artigo, entendemos o trágico principalmente pela perspectiva de Nietzsche, para quem trágico (ou dionisíaco) é aquele que considera que “sobre todas as coisas está o céu Acaso, o céu Inocência, o céu Contingência” (Nietzsche, 2011, p. 158), que tudo o que existe está em devir permanente, por meio de jogos e conflitos entre forças. Além disso, trágico é aquele que afirma a vida nessa realidade, na sua inteireza, tanto na alegria quanto no sofrimento. Trágico é quem “diz Sim à vida mesmo nos seus problemas mais duros e estranhos”. Como *afirmativo*, o trágico é “o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista” (Nietzsche, 2008, p. 61). Portanto, a

128

¹ A visão trágica de mundo estava presente no senso comum e nas obras de poetas e historiadores antigos. A filosofia, em contraste, foi predominantemente “antitrágica” em vários sentidos, por exemplo, na sua tentativa de apagar o acaso e o devir sem finalidade: “A história da filosofia ocidental abre-se por uma constatação de luto: a desaparecimento das noções de acaso, de desordem, de caos. Disso é testemunha a palavra de Anaxágoras: ‘no começo era o caos; depois vem a inteligência, que arruma tudo’” (Rosset, 1989, p. 13). Ver também: Deleuze, 2001, p. 38; Kahn, 1979; Nietzsche, 1992, p. 142.

visão trágica envolve uma hipótese descritiva sobre o mundo e uma determinada atitude diante dele.

Apesar das diferenças entre os pensadores trágicos, é possível delimitar alguns elementos comuns das visões trágicas de mundo, que de modo sumário são: 1) O Ser é Caos, ou melhor, uma sucessão de ordens casuais e precárias (Caosmos);² 2) O devir incessante é movido por conflitos entre forças e não há reconciliação final nem fim da história; 3) Nossa capacidade de conhecer existe, mas é limitada pelo acaso inerente ao real e pela nossa própria perspectiva; 4) Não existe apenas uma concepção de Bem que possa ser derivada desta ordem trágica do cosmos, mas várias são possíveis e elas nem sempre são compatíveis (politeísmo de valores, pluralismo);³ 5) Os trágicos defendem uma atitude afirmativa, trágica e cômica, frente aos Caosmos e aos limites da condição humana. A *afirmação trágica* nega o puro fatalismo e aposta na agência humana como sendo capaz de realizar grandes feitos neste mundo, ainda que o agente não tenha pleno controle sobre si mesmo (agência não soberana) nem das circunstâncias que antecedem e que decorrem de suas ações (caráter trágico da ação). Nesta concepção, as ações ocorrem no terreno da incerteza e nem os criadores nem as suas obras escapam ao devir e também desaparecerão no seu tempo (mortalidade). Mesmo neste caso, é possível a *afirmação cômica*, que ri dos seus próprios limites e fracassos e até mesmo da queda dos seus próprios “mestres da finalidade

129

² “A dimensão política da tragédia decorre antes de mais nada e acima de tudo de sua base ontológica. O que a tragédia traz à vista de todos – não ‘discursivamente’, mas por *apresentação* – é que o Ser é Caos. O Caos apresenta-se aqui, primeiramente, como a ausência de ordem *para* o homem, a falta de correspondência positiva entre as intenções e as ações humanas, por um lado, e seus resultados e consequências, por outro. Mais que isso, a tragédia mostra não apenas que não somos senhores das consequências de nossos atos, mas também que não dominamos nem mesmo a sua *significação*. O Caos também se apresenta como Caos *no* homem, isto é, como sua *hubris* (Castoriadis, 2002, p. 316).

³ Isaiah Berlin destacou que Maquiavel e Nietzsche eram críticos do cristianismo e admiradores da moralidade pagã, e que ambos descobriram que há “incompatibilidade de valores últimos”, quer dizer, ambos seriam “pluralistas”, no sentido do “politeísmo de valores” (Berlin, 2002, p. 317, 341).

da existência”.⁴ Neste sentido, Maquiavel poderia ser considerado um pensador trágico?

Fontes do trágico na Florença de Maquiavel

As fontes para a visão trágica de Maquiavel encontram-se no acesso que ele teve ao teatro trágico (grego e romano) e às obras de escritores antigos (especialmente poetas, historiadores e filósofos atomistas). Seu contato com o teatro trágico foi bem documentado por comentadores ligados à crítica literária e não há dúvida de que Maquiavel leu tragédias latinas e, provavelmente, também algumas gregas, seja nas traduções para o latim feitas pelos colegas e amigos que se reuniam na casa de Bernardo Rucellai, seja por meio do contato com manuscritos traduzidos para o latim que circulavam na Itália desde a primeira metade do *quattrocento*.⁵ Maquiavel fez uso de técnicas literárias típicas do gênero trágico. Giorgio Squarotti (1966) defendeu a existência de uma “estrutura trágica” em *O Príncipe*, baseada em uma concepção da existência política marcada pelo *agon* heroico. Para Ronald Martinez (2000), Maquiavel estaria bem familiarizado com a discussão literária de seu tempo em razão de sua formação humanista, por ser um autor teatral e por ter participado, pelo menos desde 1515, dos famosos encontros com intelectuais e artistas nos jardins da vila de Rucellai, os Orti Oricellari, em Florença. Nestes encontros, ele teria mantido contato com autores e tradutores de peças trágicas tais como: Luigi Alamanni, que no seu exílio político traduziu a *Antígona*, de Sófocles; Giovanni Rucellai, que escreveu sua tragédia *Rosmunda*, em 1515, baseada em um episódio bárbaro que Maquiavel também incluiria na sua *História de*

130

⁴ “É inegável que a longo prazo cada um desses grandes mestres da finalidade foi até agora vencido pelo riso, a razão e a natureza: a breve tragédia sempre passou e retrocedeu afinal à eterna comédia do existir, e as ‘ondas de incontáveis risos’ – nas palavras de Ésquilo – devem finalmente se abater sobre os maiores desses trágicos também” (Nietzsche, 2005, p. 1).

⁵ O siciliano Giovanni Aurispa visitou a Grécia, em 1413 em 1421 e levou para a Itália 238 manuscritos gregos, com textos de Sófocles, Eurípides e outros. Aurispa se estabeleceu em Florença quando retornou das viagens (Di Maria, 2005, p. 428).

Florença; Giangiorgio Trissino e Ludovico Martelli, que selecionavam textos de Tito Lívio para a elaboração de suas tragédias. Martinez destaca que Maquiavel fez uso de passagens dessas tragédias nas suas comédias *A mandrágora* e *Clizia*, bem como teria utilizado certas técnicas típicas de tragédias em suas comédias (Martinez, 2000, p. 105). Também é muito provável que conhecesse a discussão teórica em torno da tragédia grega. Um dos textos mais comentados neste debate, a *Poética*, de Aristóteles, já estava disponível em seu meio na tradução latina feita por Giorgio Valla desde 1498.⁶

Maquiavel também teve acesso a elementos da visão trágica de mundo nas obras de outros escritores antigos que ele admirava. Nestes textos, ele encontrou ideias trágicas tanto em versões religiosas, tal como apresentadas na mitologia e textos literários dos gregos e romanos antigos, quanto em versões naturalistas, presentes nas obras de alguns filósofos antigos, especialmente os atomistas. A fonte mais antiga da visão trágica encontra-se na religião antiga e na poesia de Homero e de Hesíodo.⁷ Para a religiosidade “pagã” greco-romana, o cosmos surgiu naturalmente, não a partir de uma Criação com um plano, e os deuses habitavam o mesmo mundo que os mortais e não um mundo transcendente.⁸ A religião “pagã” não era uma religião transcendente, mas uma religião do mundo, da *natureza* (Corrington, 1997, p. 10; York, 2003). A ausência da ideia de Criação, de transcendência e de um plano moral conduzindo os eventos é perceptível, por exemplo, na narrativa grega das três Moiras cegas, que teciam o destino dos homens e dos deuses. O

131

⁶ Havia uma boa tradução da *Poética* de Aristóteles para o latim feita por William of Moerbeke em 1278, mas ela era virtualmente ignorada (Javitch, 1999, p. 54).

⁷ Para Platão, “Homero é o melhor poeta e o primeiro entre os trágicos” (*A República*, 607a). A caracterização de Platão indica que neste trecho ele se refere ao trágico como visão de mundo e não como gênero artístico, afinal Homero era um poeta épico, anterior ao teatro trágico de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes.

⁸ “Comparados com o Deus da narrativa bíblica da Criação, os deuses de Homero não eram sobrenaturais, mas parte da natureza [...]. Os deuses de Homero estão no mundo; a natureza é cheia de seres divinos que merecem adoração” (Kaufmann, 1968, p. 152). A partir deste momento todos os textos em língua estrangeira terão tradução nossa.

que implica que os destinos eram costurados ao acaso, de modo cego, sem *necessariamente* premiar o justo ou castigar o injusto. O acaso era primordial e constitutivo. A *Teogonia*, de Hesíodo, tem início com o verso “Sim bem primeiro nasceu o Caos” (Hesíodo, 1995, p. 111). Nesta visão trágica, o cosmos é entendido como uma sucessão de ordens precárias a partir do acaso primordial (Caos). Isso quer dizer que os mundos que habitam o cosmos surgem de modo “natural” (não planejado) a partir do acoplamento casual entre forças que constituem ordens mais ou menos duráveis. Portanto, na narrativa de Hesíodo, o cosmos está sempre em devir e sujeito ao *acaso* (Caos), que vem primeiro e não desaparece depois que se ergue uma ordem do cosmos.⁹ Caos permanece nas profundezas e pode reemergir a qualquer momento.

Os filósofos gregos desenvolveram perspectivas naturalistas ao refletirem sobre a *physis* sem recorrerem aos deuses. Chamamos de “naturalismo” o pensamento da pura imanência, de um cosmos sem “fora”, no qual diversos mundos surgem e desaparecem naturalmente, sem que este devir cósmico seja governado por uma vontade onipotente com um plano moral. Restando saber se esse cosmos natural é completamente determinista ou se inclui a ideia de acaso. No primeiro caso, trata-se do naturalismo que se confunde com o materialismo *mainstream*, um materialismo incompleto, herdeiro de um modo de pensar monoteísta e teleológico,¹⁰ afinal, se não há um *designer* onipotente, por que o cosmos seria perfeito e completamente governado por leis necessárias? No

132

⁹ O acaso também era tema das tragédias gregas. Por exemplo, quando Jocasta tenta consolar Édipo: “Jocasta: O medo em tempo algum é proveitoso ao homem. O acaso cego é seu senhor inevitável e ele não tem sequer pressentimento claro de coisa alguma; é mais sensato abandonarmo-nos até onde podemos à fortuna instável. Não deve amedrontar-te, então, o pensamento dessa união com tua mãe; muitos mortais em sonhos já subiram ao leito materno. Vive melhor quem não se prende a tais receios” (Sófocles, 1998, p. 68). Note-se que mesmo diante de tal revés da fortuna se recomenda a coragem.

¹⁰ Esse tipo de “naturalismo”, segundo Althusser, seria o “materialismo da tradição racionalista”, que “é o materialismo da necessidade e da teleologia, quer dizer, uma forma transformada e disfarçada de idealismo” (Althusser, 2006, p. 168).

segundo caso, quando se inclui a ideia de acaso no cosmos natural, estamos falando de um *naturalismo trágico*.

Muitos comentadores discutiram o naturalismo no pensamento de Maquiavel.¹¹ O naturalismo estaria presente na sua linguagem médica dos humores, corpos mistos e *virtù* (Gilbert, 1965; Lucchese, 2009), na sua visão do cosmos inspirada no naturalismo da astrologia ptolomaica (Parel, 1992), na sua concepção cíclica de história, inspirada, por exemplo, em Políbio. O historiador grego, pensador da anaciclose, escrevia que “o fato de tudo estar sujeito à decadência e ao desaparecimento é uma verdade a respeito da qual não há necessidade de insistir; a inexorabilidade da natureza basta para convencer-nos disso” (Políbio, 1996, p. 347), enquanto Maquiavel escrevia que “A grande verdade é que todas as coisas do mundo têm seu tempo de vida” (2007b, p. 305). Ambos defendiam ser possível pensar em uma constituição que fosse mais duradoura, mas nenhuma seria eterna, capaz de escapar ao ciclo. Os modernos tendem a ver a concepção cíclica dos antigos como determinista e fatalista. Se Maquiavel fosse partidário dessa teoria, como explicar a sua modernidade? Como explicar o seu apelo à *virtù*? Qual seria a utilidade do conhecimento sobre a política nesse mundo de necessidade férrea? Apresenta-se, para o comentador moderno, o dilema, desconhecido dos antigos, entre liberdade e necessidade, e a questão de saber que espaço existiria para a liberdade em uma concepção plenamente naturalista.

Para o naturalismo trágico, não há oposição entre contingência e necessidade, o que aparece como necessário pode ser uma acomodação mais estável, mas não eterna, de acasos. Esse naturalismo trágico encontra uma formulação mais acabada entre os filósofos atomistas antigos (Demócrito, Epicuro e Lucrecio) do que em Políbio. O epicurismo foi a fonte antiga mais importante para o que nós chamamos de naturalismo trágico de Maquiavel. Sabe-se que a recepção de Epicuro e

¹¹ Sobre Maquiavel como pensador naturalista ver: Baron, 1943; Cassirer, 1963, p. 100; Chabod, 1965, pp. 213-215; Garin, 1965, p. 185; Gilbert, 1965, p. 330; Koyré, 1991, p. 17; Parel, 1992, p. 28; Strauss, 1958, p. 222.

Lucrécio na Renascença italiana foi intensa e teve um impacto importante na formação do pensamento moderno.¹² O livro *De rerum natura*, de Lucrécio, foi levado à Florença por Poggio Bracciolini em 1417 e despertou grande interesse no meio intelectual florentino, recebendo inúmeras cópias manuscritas e algumas edições impressas (Brown, 2010a, p. 1; Palmer, 2014, p. xii). A proibição do uso do livro de Lucrécio nas escolas de Florença sinaliza o grau de disseminação da obra. Os cursos oferecidos por intelectuais sobre as filosofias de Epicuro e Lucrécio encontraram grande audiência. Entre estes intelectuais divulgadores do epicurismo em Florença, destacavam-se Bartolomeu Scala e Marcello Adriani. Ambos eram amigos do pai de Maquiavel (Brown, 2010b, p. 69). Outro documento importante da filosofia epicurista disponível no contexto de Maquiavel era *A vida de Epicuro*, capítulo das *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio. Para Brown (2010a, p. 2), “juntos, estes livros deflagraram o ‘naturalismo radical’ e uma ‘nova visão de mundo’ que tradicionalmente marcou a Renascença”.

134

Hoje sabemos que Maquiavel não apenas leu *De rerum natura*, mas também copiou o livro inteiro com seu próprio punho,¹³ escrevendo ainda diversas anotações na sua cópia do livro, que está disponível no Vaticano.¹⁴ Também é provável que tenha lido *A vida de Epicuro*, de Diógenes Laércio (Rahe, 2007, p. 42). O jovem Maquiavel conviveu com Bartolomeu Scala e Marcello Adriani nos anos 1490, e há indícios de que teria assistido à primeira conferência de Adriani, intitulada “Nihil Admirari”, oferecida em 1497, ano em que fez sua cópia do livro de Lucrécio. Seis anos após a morte de Maquiavel, Francesco Guicciardini descreveu o seu amigo como “um cético profundo, inclinado a levantar

¹² Ver: Greenbalt, 2011; Norbrook; Harrison; Hardie, 2016; Palmer, 2014; Prigogine, 1996.

¹³ Não queremos sugerir que Maquiavel fosse um seguidor dogmático de Lucrécio, mas apenas constatar que este foi uma das suas principais influências. Sobre Maquiavel e Lucrécio ver: Najemy, 1993, p. 58, 190, 239, 337-338, 342, 346; Viroli, 1998, p. 16; Rahe, 2007; Brown, 2010a, 2010b; 2016; Palmer, 2014.

¹⁴ Ver: Bertelli, 1961, p. 10-20; Brown, 2010a, p. 68, 113-122; Finch, 1960, p. 29-32; Merrill, 1926, p. 347; Palmer, 2012, p. 412; Rahe, 2007.

objeções poderosas contra a doutrina cristã segundo a lógica última, senão o próprio argumento de *De rerum natura*” (Guicciardini apud Rahe, 2007, p. 44). Em 1576, Gentillet observou que Maquiavel

julgava que o curso do sol, da lua e das estrelas; as distinções entre as estações da primavera, verão, outono e inverno; o governo político dos homens; os produtos da terra, frutas, plantas e animais – que tudo isso vem ao mundo por acidente e acaso [*à l’aventure et par rencontre*], porque ele seguia a “doutrina de Epicuro” [...] que julgava que todas as coisas surgem e acontecem por circunstâncias fortuitas e um encontro acidental de átomos [*par cas fortuit et rencontre des atomes*]. (Gentillet apud Rahe, 2007, p. 48)

A filosofia epicurista, tal como exposta no livro de Lucrecio, oferece uma visão trágica do cosmos em versão naturalista. Rosset (1989, p. 159) chega a dizer que “Aos olhos do pensamento trágico, Lucrecio aparece assim como o filósofo por excelência”. Seguindo o epicurismo, Lucrecio afirma que tudo que existe no universo é formado por átomos e vazio (Lucretius, 1982, p. 35) e o cosmos não é guiado por nenhum propósito ou intenção.¹⁵ Demócrito pensava que os átomos se moviam em todas as direções, se chocavam e criavam corpos, sempre segundo leis naturais necessárias (*ἀνάγκη*/necessidade). Epicuro, por sua vez, entendia que os átomos cairiam eternamente em linha reta e na mesma velocidade, devido ao seu peso e à falta de resistência (vazio). Contudo, se assim fosse não teria havido nenhum *encontro* ou colisão de átomos e nenhum corpo ou mundo teria surgido. Seria preciso, afirma Lucrecio, que os átomos “se inclinassem um pouco” para que se encontrassem. Esse desvio (*παρέγκλισις, clinamen*) não teria como ser previsto ou explicado, e, no

135

¹⁵ “O mundo foi feito pela natureza, e os átomos, chocando-se ao acaso, combinaram-se das mais variadas formas, sem propósito, sem intenção, até que essas combinações, de repente unidas, puderam se tornar em cada caso a origem de coisas grandiosas, da terra, do mar e do céu e das criaturas vivas” (Lucretius, 1982, p. 177).

entanto, estaria na origem dos encontros fortuitos entre átomos que formam os corpos. O *clinamen* permite o encontro entre átomos que formam tudo o que existe. Isso significa colocar o acaso¹⁶ como originário e conduz à imagem de um universo que, por um lado, não muda, pois a soma total de matéria não muda (Lucretius, 1982, p. 119), mas, por outro lado, está em permanente mudança, pois não cessam as combinações entre os átomos, que com seus encontros fazem e desfazem mundos no interior deste universo que não tem um “fora”.¹⁷ O *clinamen* também está na origem da liberdade, que não existiria se tudo fosse governado por leis necessárias que remontassem a uma unidade causal (Lucretius, 1982, p. 113-116). Neste naturalismo epicurista, graças à contingência (*clinamen*), a liberdade existe, mas não se confunde com a ideia de agência soberana presente nas teorias cristãs e humanistas de livre-arbítrio. A liberdade, para o epicurismo, não é exclusiva do homem, sendo compartilhada também por outros animais (Lucretius, 1982, p. 115).¹⁸

136

A visão trágica de mundo de Maquiavel

Incipit Tragoedia: eternidade e Variazione

Os heróis trágicos de Maquiavel vivem e agem em um Caosmos que está em eterno devir. Neste universo, “todas as coisas do mundo estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo”

¹⁶ “Pois tudo o que foi feito pode ser chamado de acidente” (Lucretius, 1982, p. 41).

¹⁷ “O universo está sempre em movimento incessante em todas as suas partes, e os elementos da matéria são fornecidos de baixo, correndo no espaço infinito [...] o universo, entretanto, não tem nada fora para ser seu limite” (Lucretius, 1982, p. 83).

¹⁸ Pode-se objetar que a ética epicurista da busca pela ataraxia (ausência de ansiedade, paz de alma) não era trágica, e, portanto, Lucrécio não seria uma fonte para o pensamento trágico de Maquiavel. Entretanto, não defendemos aqui que Maquiavel seguisse a ética epicurista, mas apenas a ideia epicurista de natureza. Ver Palmer, 2012, p. 412 e Rahe, 2007, p. 52. Para Rosset (1989, p. 142), o próprio Lucrécio conservou apenas a Física de Epicuro, não sua moral.

(Maquiavel, 2007b, p. 32).¹⁹ Consequentemente, “a grande verdade é que todas as coisas do mundo têm seu tempo de vida” (Maquiavel, 2007b, p. 305). O mesmo ocorre entre os homens, pois “as coisas humanas ora sobem, ora descem” (Maquiavel, 2007b, p. 178), já os corpos mistos (por exemplo repúblicas) podem ter duração maior ou menor, conforme sua capacidade de se renovar e “voltar aos princípios” (Maquiavel, 2007b, p. 305), entretanto, “não existe república perpétua” (Maquiavel, 2007b, p. 378). Roma, a república perfeita (Maquiavel, 2007b, p. 19), morreu. Sempre foi assim e sempre será, “que o mal suceda ao bem e o bem ao mal”²⁰. Assim como em *De rerum natura*, todos os corpos têm um ciclo natural de nascimento, corrupção e morte. A ideia é retomada em *História de Florença*, quando Maquiavel escreve que “não está na natureza das coisas do mundo o deter-se” e

quando chegam à máxima perfeição, não podendo mais se elevar, convém que precipitem e de igual maneira, uma vez caídas e pelas desordens chegadas à máxima baixaza, necessariamente não podendo mais cair convém que se elevem: assim, sempre do bem se cai no mal e do mal eleva-se ao bem. Porque a virtude gera tranquilidade, a tranquilidade, ócio, o ócio, desordem, a desordem, ruína; e igualmente, da ruína nasce a ordem, da ordem a virtude, e desta, a glória e a prosperidade. (Maquiavel, 1998, p. 229)

137

¹⁹ Rahe considerou que Maquiavel teria sido um discípulo de Heráclito (que era trágico), porque “os seus ensinamentos sobre a política baseiam-se na alegação de que ‘todas as coisas humanas estão em movimento e não podem permanecer fixas’” (Rahe, 1995, p. 452). Em trabalho posterior, Rahe chegou à conclusão de que Lucrécio foi a fonte direta para que Maquiavel chegasse a essa visão “heraclitiana” do cosmos em perpétuo devir (Rahe, 2007).

²⁰ Maquiavel, “L’Asino”, 5, 103-5: “É, e sempre foi, e sempre será que o mal suceda ao bem, e o bem ao mal, e que um sempre é a causa do outro” (Machiavelli, 1971, p. 967). Em *A Mandrágora*, Calímaco exclama: “Em que angústia d’alma estive e estou! E é verdade que o fado e a natureza mantêm sempre em equilíbrio as contas do balanço: nunca nos fazem um bem que, de encontro não surja um mal” (Maquiavel, 2004, p. 119). Essa ideia de ciclo natural também aparece em Lucretius (1982, p. 119).

Conseqüentemente, não é possível evitar definitivamente a decadência, o que contraria as expectativas (anti-trágicas) que se desenvolveram nas perspectivas do “platonismo” e do judaísmo-cristianismo e que foram transmitidas aos seus herdeiros modernos e seculares, em suas expectativas de controle sobre a natureza, “progresso” e harmonia final, presentes nas grandes narrativas que preveem o retorno a uma situação edênica no fim da história.²¹

*A Fortuna quer ser árbitra de todas as coisas humanas*²²

No tempo trágico (cíclico) e sem *fim* de Maquiavel, os heróis ou superam as dificuldades previstas e imprevistas ou sucumbem, sem nenhuma garantia de justiça final. As dificuldades imprevistas podem ocorrer ao acaso. O termo preferido de Maquiavel para se referir ao acaso é “Fortuna”, nome romano para a deusa que os trágicos gregos chamavam *Tyché*. O papel importante que ele atribui à Fortuna no curso dos eventos é uma das principais indicações para o considerarmos como um pensador trágico. O papel da Fortuna e sua relação com a *virtù* é um dos temas mais comentados no pensamento de Maquiavel. De modo geral, os comentadores que entendem Maquiavel como um

138

²¹ Ver Steiner, 2006, p. 184. Para Viroli: “O fluxo das desventuras humanas segue, para Nicolau, um ciclo inexorável. Não existe um progresso em direção à felicidade, ou à salvação, e sim uma eterna sucessão entre a ordem e a desordem, entre a virtude e o vício, entre o bem e o mal. Nada permanece o mesmo, nada se conserva imutável sob o sol: ‘e é, e sempre foi, e assim será / que o mal suceda o bem, e o bem o mal’, e um será sempre a causa do outro. Isso vale tanto para os Estados e os povos quanto para os indivíduos” (Viroli, 2002, p. 211). Para Araújo (2013, p. 108), a resposta de Maquiavel “ao problema da finitude da república não é a esperança de quebrar a fatalidade do ciclo, mas o uso excelente da temporalidade por parte dos homens [...] até cumprir o seu ciclo, uma república, se for virtuosa, terá impresso no mundo a sua marca, que é a grandeza e a imortalidade de seus feitos”. Segundo Araújo (2013, p. 115), “há que reconhecer algo de profundamente ‘trágico’ nesse realismo”, o que “faz seu pensamento desviar-se também de outras tendências modernas, talvez mesmo de seu *mainstream*”.

²² Em *Vida de Castruccio Castracani*, Maquiavel escreve “a Fortuna quer ser árbitra de todas as coisas humanas” (“*Ma la fortuna, che vuole essere arbitra di tutte le cose umane*”) (Maquiavelli, 1971, p. 625).

pensador *moderno* procuram aproximá-lo da ideia moderna do sujeito soberano – do homem como senhor do seu destino –, que se desenvolve no humanismo renascentista.²³ Nesta visão moderna, com o *conhecimento* e *virtù* adequados, o homem teria o poder de vencer, de modo seguro, os caprichos da Fortuna. O texto preferido para os defensores desta tese se encontra no capítulo XXV de *O Príncipe*, em que afirma: “julgo ser verdadeiro que a fortuna seja árbitra de metade das nossas ações, mas que ela ainda nos deixa governar a outra metade, ou quase” (Maquiavel, 2007a, p. 235). Para os defensores do Maquiavel moderno, essa passagem seria emblemática da crença de Maquiavel na capacidade humana de dominar a Fortuna. Um dos comentadores mais extremos dessa linha de interpretação foi Charles Tarlton, que chegou a defender que para Maquiavel a fortuna poderia ser “completamente superada” (Tarlton, 1968, p. 342). A superação da Fortuna, sua própria existência, dependeria exclusivamente de certas qualidades humanas estarem presentes ou não, tais como a *virtù* e a prudência. Neal Wood (1972, p. 46) também entendia que a fortuna seria dependente das qualidades humanas e apareceria somente quando a *virtù* estivesse ausente, declinando a sua influência na presença da *virtù*. Entretanto, quase nenhum comentarista da tendência que acentua a modernidade de Maquiavel adotou uma interpretação tão extrema quanto a de Tarlton. Flanagan (1972, p. 143), por exemplo, também entendia que para Maquiavel a “Fortuna é imanente às atividades humanas”, no sentido de que o homem “pode transcender a Fortuna por meio da recusa a jogar o seu jogo”, mas isso não significava que a fortuna poderia ser completamente dominada, pois, para Maquiavel,

139

²³ Sobre as interpretações de Maquiavel como pensador moderno ver: Kahn, 1985; Pitkin, 1984; Tarlton, 1968. Para os críticos desta visão de um Maquiavel inequivocamente moderno ver: Parel, 1992; Skinner, 1988; 1996; Viroli, 1998.

nós vivemos em um mundo imprevisível, e nossas ações frequentemente não resultam como planejamos [...] o homem nunca se livrará completamente do poder da fortuna; até mesmo planos bem feitos e brilhantemente executados podem falhar em razão de contingências imprevistas. (Flanagan, 1972, pp. 140-141)

140 Para Balaban (1990), existem ambiguidades nos textos de Maquiavel que forneceriam argumentos tanto para a tese de que a Fortuna pode ser governada quanto para a tese contrária. A questão principal não seria saber se a Fortuna é governável ou não, mas se ela é um subproduto da ação humana ou se seria independente dela. Balaban tentou mostrar que o uso que Maquiavel faz do termo Fortuna só poderia ser compreendido tendo como referência as atividades humanas, em vez dos fenômenos naturais. O autor propõe um modelo interpretativo baseado apenas nas ações teleológicas, que são conscientes, voluntárias e dirigidas a um objetivo: “Toda ação teleológica visa (1) um objetivo, (2) um objeto no qual esse objetivo é realizado. Toda ação teleológica tem dois tipos de resultados: (a) os que eram desejados pelo agente e (b) as consequências não esperadas pelo agente” (Balaban, 1990, p. 30). Ele se refere aos primeiros (a) como “objetivos” e aos segundos (b), como “subprodutos”. Os subprodutos da ação podem ser favoráveis, desfavoráveis ou indiferentes para o agente, e o que Maquiavel chama de Fortuna refiria-se apenas aos subprodutos desfavoráveis da ação humana. Balaban revela em seu texto todo o otimismo moderno que está pressuposto em sua interpretação, chegando a afirmar que

os assuntos humanos não estão sujeitos a eventos naturais. São os eventos naturais que na sua significância, escopo e capacidade limitadora são parte dos assuntos humanos. Isso quer dizer que a natureza é um objeto da ação humana – um aspecto da atividade teleológica. Ela é usada pelo sujeito

de modo a favorecer os objetivos que ele quer realizar. Fortuna torna-se um dado manipulável, o próprio material da ação humana. (1990, p. 33)

Balaban (1990, p. 34) insere assim Maquiavel na sua própria perspectiva humanista moderna, que chega ao auge quando escreve que “Os subprodutos são externos à nossa vontade apenas enquanto nós permanecemos inconscientes de sua existência”. Basta haver consciência e não haverá mais má Fortuna. Os resultados não desejados da ação tornam-se objetos de novas ações, que, por sua vez, resolvem tudo aplicando o conhecimento correto, “assim, a virtude pertence ao domínio dos meios, ou ao domínio do conhecimento técnico dos assuntos humanos” (Balaban, 1990, p. 35).

Concordamos com Balaban que parte do que se designa como Fortuna decorre dos efeitos não esperados das ações humanas, mas não vemos motivo para descartar, como ele arbitrariamente faz, que Maquiavel também considerasse a existência da Fortuna decorrente da natureza, pois essa dimensão também aparece em inúmeros de seus textos, incluindo os literários. Os limites à *virtù* não decorrem apenas do campo dos resultados não esperados das ações humanas. Por exemplo, Martinez mostrou que a conclusão da peça *Clizia*

141

ratifica a visão de Maquiavel de que a Natureza impõe limites absolutos à flexibilidade da *virtù*: mesmo aqueles que dominam a Fortuna eventualmente cairão ante o limite absoluto da Natureza, que decreta a senescência de todos os corpos mistos, de indivíduos às cidades-estado e repúblicas. (1993, p. 136)

Maquiavel seria um seguidor da “sabedoria délfica”, por sua visão dos “limites da autonomia heroica” e do “encontro fatal da *virtù* com o declínio e a morte” (Martinez, 1993, p. 138). É de se ressaltar que a “sabedoria délfica” perpassava a literatura trágica antiga. Martinez remete aos trechos dos *Discursos*

(Livro 1, cap. 2; Livro III, caps. 1 e 9) em que Maquiavel escreve sobre nascimento e renascimento, doença e envelhecimento, para descrever a ascensão e queda dos estados.

142 Quentin Skinner não concorda com os comentadores que atribuem a Maquiavel a crença em um domínio completo da *virtù* sobre a Fortuna. Para ele, nem os próprios humanistas teriam tanta fé, pois apesar de terem desenvolvido a crença na capacidade humana de alcançar a *virtù* e “esculpir o seu destino”, também recuperaram a ideia antiga de que o limite a esta pretensão não é nenhuma Providência divina, mas o “poder caprichoso da Fortuna” (Skinner, 1996, p. 117). Skinner (1996, p. 117) afirma que a ideia de um poder caprichoso da Fortuna levou alguns humanistas a um “extremo pessimismo”, e cita como exemplo a obra de Poggio,²⁴ *A miséria da condição humana*, que “lamentava a licença e poder da Fortuna sobre as coisas humanas”. O texto mais próximo da fé moderna no domínio sobre a Fortuna teria sido *O Príncipe* (1513), entretanto, segundo Skinner (1996, p. 207), há uma gradativa redução desta esperança nas obras seguintes, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (1519) e *História de Florença* (1525). Para o autor, esse declínio da fé no poder da *virtù* sobre a Fortuna estava presente no contexto de Maquiavel, e com este declínio “a grande tradição do republicanismo italiano foi chegando ao fim” (Skinner, 1996, p. 207). Maquiavel teria sido sobretudo um crítico do humanismo e sua concepção de história era “fatalista, em última análise” (Skinner, 1996, p. 207).²⁵

²⁴ A afirmação de Skinner sobre Poggio ganha especial interesse para nós, pois sabemos que Poggio introduziu Lucrécio em Florença e entendemos que a obra deste epicurista apresenta uma visão trágica do cosmos.

²⁵ Para Viroli (1998, pp. 17-18), “contrariamente à opinião de alguns estudiosos, Maquiavel não se declarou de nenhuma forma em favor do progresso em termos que nós possamos reconhecer; nem compartilha as crenças modernas a respeito da liberdade perfeita e a capacidade de os homens obterem controle sobre si mesmos e sobre o mundo. Sua visão da evolução humana é cíclica, não progressista”.

Ernst Cassirer (1946) também havia sido enfático em desvincular Maquiavel das ideias modernas de domínio total sobre a fortuna a partir de um conhecimento científico determinista. Para Cassirer, Maquiavel pensava que

mesmo o melhor conselho político é frequentemente inefetivo. As coisas irão por seu próprio caminho; frustrarão todos os nossos desejos e propósitos. Mesmo os esquemas mais astutos e habilidosos são falíveis. Essa incerteza nos assuntos humanos parece tornar toda ciência política impossível. Aqui nós estamos vivendo em um mundo inconstante, irregular e caprichoso que desafia todos os nossos esforços de cálculo e previsão [...]. A Fortuna parece governar as coisas. (Cassirer, 1946, p. 157)

O tema aparece nas cartas trocadas entre Maquiavel e seu amigo Francesco Vettori entre 1513 e 1515. As cartas foram analisadas cuidadosamente por John Najemy, que considerou, como tema central das cartas, a inteligibilidade dos fenômenos políticos que apresentavam grande variação (*variazione*) e a capacidade do discurso teórico para controlar “os caprichosos e imprevisíveis eventos” (Najemy, 1993, p. 177). Vettori defendia uma posição fortemente cética a este respeito. Maquiavel, naquele momento, demonstrava resistir ao ceticismo, argumentando em defesa da possibilidade de um conhecimento sobre a política que fosse além da imaginação (*immaginazione*) e pudesse alcançar a “verdade efetiva das coisas” (*verità effettuale della cose*) e, com isso, controlar a Fortuna. Portanto, neste debate entre Maquiavel e Vettori estão em jogo alguns pontos centrais daquilo que chamamos no início deste artigo de “visão trágica de mundo”, pontos que giram em torno do papel da contingência, dos limites do conhecimento e da limitada capacidade humana de controlar o destino.

Em carta a Maquiavel, Vettori escreve que “as coisas não ocorrem com base na razão” e que “seria supérfluo falar,

discursar ou argumentar sobre elas” (Machiavelli, 1971, p. 1143). Para Najemy (1993, p. 176), Maquiavel queria responder ao desafio posto pelo ceticismo do amigo, por isso “o imediato interlocutor de *O Príncipe* era o próprio Vettori”. O livro representaria o auge da longa argumentação de Maquiavel com Vettori e esta polêmica “culmina nos capítulos 25 e 26 de *O Príncipe*” (Najemy, 1993, p. 201). Segundo Najemy, quando Maquiavel escreve, no capítulo 25, que “muitos tiveram a opinião que as coisas do mundo são governadas pela Fortuna”, não haveria dúvida que entre estes “muitos” Maquiavel incluía Vettori. Também não haveria dúvida que o comentário de que muitos “chegaram a esta conclusão” em razão das “grandes mudanças nas situações” (*variazione*) ecoa a afirmação de Vettori de que “as coisas não acontecem com base na razão”. Para Najemy, quando Maquiavel afirma “eu algumas vezes, inclinei-me de certo modo pela opinião deles”, estaria se referindo a uma carta que escreveu a Vettori no dia 9 de abril de 1513. Apesar de certa inflexão “moderna” de Maquiavel em *O Príncipe*, Najemy considera que Maquiavel acaba endossando as posições céticas de Vettori nos textos posteriores a *O Príncipe*²⁶ e que mesmo neste livro, no capítulo XXV, Maquiavel não estaria completamente seguro de sua posição. A insegurança transparece quando ele escreve que o nosso livre arbítrio governa “a metade ou quase” e que ele mesmo se inclinou “algumas vezes” à opinião contrária que dizia que as coisas eram governadas pela Fortuna. Mais que simples insegurança, segundo Najemy (1993, p. 205), ocorre até mesmo um ponto de virada no próprio capítulo XXV em direção a uma posição cética mais próxima a Vettori. Nesta virada, Maquiavel reaproxima-se também de posições que ele próprio defendeu em outros textos, nos quais expressa a sua teoria do encontro (*riscontro*). Najemy (1993, p. 205) chega a

²⁶ Najemy (1993) e Skinner (1988; 1996) e Di Maria (1992, p. 258, 263) concordam que o peso da Fortuna e o ceticismo a respeito da nossa capacidade de conhecê-la e controlá-la aumentam nos textos posteriores a *O Príncipe*.

dizer que Maquiavel “repete de modo idêntico” o que havia escrito na *Ghiribizi*. Portanto, no centro do capítulo em que culmina a polêmica com Vettori, Maquiavel acaba cedendo na sua tentativa de argumentar que seria possível controlar a Fortuna de modo seguro a partir de um conhecimento preciso sobre a política.

Althusser (2006) também destacou o tema da contingência e a afinidade de Maquiavel com materialismo de Lucrécio²⁷. Ele ofereceu cursos sobre Maquiavel e suas anotações deste período deram origem ao livro *Machiavel et nous*, escrito provavelmente em 1968 (Althusser, 1999, p. vii). A reflexão é aprofundada nos textos sobre o “materialismo do encontro”, escritos entre 1977 e 1987. Para Althusser, no núcleo do pensamento político de Maquiavel está a ideia de que “um encontro precisa acontecer”: o encontro feliz entre a *virtù* e a Fortuna. Encontrando a Fortuna, o príncipe precisa ter a *virtù* para conquistá-la e “fazer o seu destino”, entretanto, “o encontro pode acontecer e pode não acontecer. O encontro pode se perder. O encontro pode ser breve ou duradouro. Ele precisa de um encontro que dure” (Althusser, 2006, p. 172).²⁸

145

²⁷ Althusser (2006, p. 167, 169, 190-192) entendia que a origem do “materialismo do encontro” estava no epicurismo e em Lucrécio e defendeu que Maquiavel era um dos pensadores dessa corrente.

²⁸ Lefort frequentou os cursos de Althusser e também destacou a teoria do encontro no pensamento de Maquiavel: “Um dado período exige um certo tipo de caráter e estilo de ação; entretanto, nós esquecemos as condições particulares e buscamos no último, em um princípio pessoal, a explicação do sucesso na política. Mas deixe as condições mudarem e nós seremos forçados a admitir que aquilo que parecia conduzir à grandeza agora é causa de sua ruína. É por isso que a ideia de Fortuna é tão vividamente sentida por nós. Felicidade e infelicidade não são exclusivamente de nossa responsabilidade; elas são fruto de um encontro. Embora ainda esteja ao nosso dispor agarrar a ocasião, a ocasião é um presente; e desse presente não há nada a ser dito, nem nada para ser conhecido sobre sua origem” (Lefort, 2012, p. 197).

Teoria do encontro e agência não soberana

A teoria do encontro aparece de modo explícito nos textos literários de Maquiavel,²⁹ em cartas (“*Ghiribizzi*”, 1506), em *O Príncipe* (1513), nos *Discursos* (1519) e em *A Vida de Castruccio Castracani* (1520), portanto está presente em todas as fases de sua obra. Esta teoria é eminentemente trágica, pelo grau de poder atribuído à Fortuna, pela visão da limitação da capacidade humana para dominá-la. Também é trágica a postura afirmativa de Maquiavel frente a essa realidade, com seu apelo à coragem e *virtù* para que, mesmo nestas condições, tentemos realizar grandes ações no mundo (afirmação trágica), e, caso não seja possível, saibamos cair com dignidade. Há um *agon* trágico entre *virtù* e Fortuna que concede grandeza aos personagens e seus feitos.³⁰ Estas duas dimensões – descrição do real tal como aparece na teoria do encontro e a postura afirmativa recomendada diante deste real – constituem o núcleo da “visão trágica do mundo” a que nos referimos no início deste artigo.

146

A famosa carta “*Ghiribizzi*” e o poema “*Di Fortuna*” foram escritos no mesmo período e constituem as primeiras manifestações da “teoria do encontro” de Maquiavel. Estes textos, e as cartas trocadas com Vettori entre 1513 e 1515, constituem um material riquíssimo para a compreensão da visão de mundo de Maquiavel e, conseqüentemente, para uma apreciação adequada de sua teoria política. A carta “*Ghiribizzi*” e o poema “*Di Fortuna*” foram escritos em um contexto histórico e pessoal bastante significativo, pois neste ano de 1506 Maquiavel fez parte da delegação

²⁹ Especialmente nos poemas “*Di Fortuna*” e “*L’Asino*” e na peça *A Mandrágora*. Sobre a teoria do encontro em *A Mandrágora*, ver Ferroni (1972, p. 80-87).

³⁰ O enfrentamento com o destino e a dignidade da queda eram temas típicos de tragédias e aparecem nas comédias de Maquiavel. Calímaco diz em *A Mandrágora*: “Arrosta o destino; foge o mal, mas se não podes fugi-lo, suporta-o como homem; não te prosternes” (Maquiavel, 2004, p. 120).

florentina que acompanhou o Papa Júlio II em sua reconquista da parte central da Itália. Maquiavel ficou impressionado com o que presenciou e, mais tarde, no capítulo XXV de *O Príncipe*, retrataria o Papa Júlio II como um líder de *virtù* e caráter impetuoso. Chama a atenção que esta descrição vem precisamente no parágrafo anterior à sua metáfora da Fortuna como uma mulher que prefere aqueles que são “mais ferozes e comandam-na com mais audácia” (Maquiavel, 2007a, p. 243). Entretanto, diz Maquiavel, se a audácia do Papa Júlio II lhe foi favorável naquele contexto, “se sobreviessem tempos nos quais fosse necessário proceder com prudência, daí seria sua ruína: porque nunca se teria desviado daqueles costumes, aos quais a natureza o inclinava” (2007a, p. 241). Ou seja, mesmo alguém audacioso e com *virtù* estaria sujeito à ruína, porque não seria capaz de alterar seu modo de proceder de acordo com a necessidade dos tempos, limitado que estava por aquilo a que a sua natureza o inclinava. Esta teoria já estava exposta de maneira explícita na “Ghiribizzi”, quando afirma que “é feliz quem encontra [*riscontra*] o seu modo de proceder com o tempo, e, ao contrário, é infeliz aquele que diverge, com suas ações, do tempo e da ordem das coisas” (Maquiavel, 2015, p. 273). Na carta, Maquiavel levanta a possibilidade de surgir alguém que “fosse tão sábio que conhecesse os tempos e as ordens das coisas e se acomodasse a elas”, e, fazendo isso, “teria sempre boa fortuna”. Entretanto, prossegue Maquiavel, “destes sábios não se encontra, tendo os homens antes a vista curta, e não podendo comandar sua natureza, segue-se que a Fortuna varia e comanda os homens e os têm sob seu jugo” (Maquiavel, 2015, p. 275). Quer dizer, seria possível imaginar um homem que, em posse do conhecimento adequado e com uma flexibilidade sem limite, dominasse a Fortuna, mas este seria quase um além-homem, alguém que teria que renunciar às suas características humanas, ao seu temperamento, hábitos, vínculos religiosos e pressupostos

morais arraigados para fazer aquilo que fosse necessário, de acordo com os cambiantes tempos, para se preservar e alcançar a grandeza.

No poema “Di Fortuna”, Maquiavel (2011, p. 241) menciona que seria bom poder “saltar de roda em roda”, e quem o fizesse seria sempre feliz, mas este poder nos é negado “pela oculta *virtù* que nos governa” e o indivíduo não pode “mudar de pessoa”:

Porque, enquanto tu és girado pelas costas,
pela roda, agora feliz e boa,
ela costuma mudar os giros no meio do curso;
e, não podendo tu mudar de pessoa
nem abandonar a ordem da qual o céu te dota,
no meio do caminho ela te abandona.
Porém, se isto se compreende e nota,
seria sempre feliz e beato,
quem pudesse saltar de roda em roda.
Mas, porque este poder nos é negado
pela oculta *virtù* que nos governa,
muda, com seu curso, o nosso estado.
Neste mundo, nenhuma coisa é eterna:
a fortuna o quer assim, disse ela se embeleza,
a fim de que seu poder mais se distinga.
(Maquiavel, 2011, p. 241)

148

A teoria trágica do encontro também está presente nos textos políticos mais famosos de Maquiavel. Nos *Discursos*: “Já considereei várias vezes que a razão da má e da boa fortuna dos homens vem do ajuste de seu modo de proceder com os tempos” (Maquiavel, 2007b, p. 351). No capítulo 25 de *O Príncipe*, o supostamente mais moderno do livro mais moderno de Maquiavel, esta teoria trágica aparece quando ele explica que o sucesso das ações depende de um encontro (*riscontro*) do “modo de proceder com os atributos do

tempo”.³¹ O “encontro” não é fácil, pois os tempos variam muito (*variazione*), o que exige diferentes modos de proceder dos agentes políticos. Entretanto, “nem se encontra homem assim tão prudente que saiba se acomodar a isto”, porque por mais “prudência” ou conhecimento da política que uma pessoa tenha, ela “não pode desviar-se de sua inclinação natural” (Maquiavel, 2007a, p. 239). Nos *Discursos*, esta ideia trágica de um agente que não é soberano – quer dizer, que não “comanda a sua natureza” –, é retomada e associada à durabilidade das formas de governo, pois Maquiavel argumenta que as repúblicas têm vida mais longa que os principados, porque se acomodam à diversidade dos tempos, em razão da diversidade dos cidadãos que nelas há, enquanto o principado duraria menos (Maquiavel, 2007b, p. 352-353). Inclinações naturais e hábitos limitam a flexibilidade dos agentes, o que enfraquece (sem eliminar) sua capacidade de seguir a prudência de modo a fazer o necessário em cada contexto para agarrar a *Ocasião*, esta deusa fugidia que não tem cabelo nas costas.³² Como nas tragédias gregas, em Maquiavel a falta de flexibilidade do agente pode induzi-lo ao erro (*hamartia*)³³ que precipita a sua queda.³⁴

149

³¹ “Creio, ainda, que seja feliz aquele que conforma [*riscontra*] o seu modo de proceder com os atributos do tempo; do mesmo modo creio infeliz aquele cujo proceder diverge do tempo” (Maquiavel, 2007a, p. 237).

³² No poema “Dell’Occasione”, de Maquiavel, a *Ocasião* fala: “Todo cabelo me foi tirado detrás da cabeça, por isso, em vão, alguém se afaina se lhe acontece que eu o tenha ultrapassado ou se me viro” (Maquiavel, 2011, p. 247).

³³ Nas tragédias gregas a mudança de fortuna do herói para pior não provém da maldade ou pecado, como punição “bem merecida”. A queda do herói é fruto de um erro (*hamartia*) (Aristóteles, 2005, p. 32), mas entendido em termos prudenciais, não em sentido moral. O erro prudencial é frequentemente indicado ao próprio herói por outros personagens durante a peça, mesmo assim o herói, dominado pelo seu *pathos*, segue seu comportamento habitual, e, mudando a situação sem que ele próprio mude, o herói “erra”, provocando a peripécia que dá início a sua queda.

³⁴ Como observou Aranovitch (2013, p. 76), “O *riscontro*, desse modo, deixa de ser apenas o encontro entre a ação humana, compreendida como a ação pontual de um homem, e os tempos, e torna-se o encontro entre a construção de toda estrutura política e as mudanças dos tempos”.

A vantagem das repúblicas, porém, vira uma desvantagem no final da seção citada, quando Maquiavel escreve que as ordenações das repúblicas “são mais lentas”, aparentemente porque dependem de um número maior de pessoas para tomar decisões, e, para agirem de modo menos lento, precisam de “tempos que comovam toda a república”.

A visão trágica acerca da flexibilidade limitada dos homens implica a rejeição da ideia moderna de livre-arbítrio, que nasceu da resposta cristã ao “problema do mal” (visão que seria mais tarde transmitida para o humanismo secular moderno).³⁵ Nessa concepção, haveria algum ponto incondicionado e permanente na alma, a “razão”, que seria capaz de determinar *de modo infalível* o corpo, os desejos, humores, afetos e as inclinações naturais. Isso encontrava paralelo na ideia de um Deus transcendente que possuía uma vontade incondicionada. Quando esta ideia entra em crise em certos círculos intelectuais, a pretensão de “soberania” do sujeito também passa a ser vista como problemática, na medida em que não conta mais com a hipótese de um ponto incondicionado “fora” das múltiplas determinações. Para Maquiavel, não existe “livre-arbítrio” no sentido cristão ou humanista. A liberdade não existe em oposição à “necessidade”, como “autonomia” que se expressaria quando a razão prevalece sobre os desejos.³⁶ Liberdade para Maquiavel existe na esfera dos desejos, não em oposição a eles, sendo compartilhada também pelos outros animais (como também pensava Lucrécio). Nesta perspectiva natu-

150

³⁵ Ver Connolly (2002).

³⁶ “Quando Machiavel divisa a possibilidade de tomar decisões livres, ele não subentende de nenhuma forma uma instância exterior ao curso da natureza; a vontade é tão condicionada por fatores naturais, os instintos, as tendências naturais contra as quais ninguém pode agir como a queda de uma pedra é determinada por seu peso. [...] O homem é um pedaço da natureza e não pode de nenhuma forma se livrar de suas leis. Ele não é livre senão na medida em que pode agir com base em suas próprias decisões; ser livre não significa ser libertado dos condicionamentos naturais” (Horkheimer, 1974, p. 34 apud Aranovitch, 2013, p. 89).

ralista, não há um corte radical entre o humano e o animal e os animais também têm liberdade e virtude.³⁷

O naturalismo de Maquiavel está de acordo com a visão de natureza de Lucrecio e não implica determinismo biológico. Em Lucrecio, a natureza não é determinista, pois possui regularidades mais ou menos duráveis, mas não determinismo, pois existem os desvios dos átomos ao acaso (*clinamen*). Na cópia de *De rerum natura* de Maquiavel, ao lado da linha 82 do livro II, sobre movimentos espontâneos dos átomos no vazio, Maquiavel anotou: “uma mente livre”. Ao lado das linhas 250-255, em que Lucrecio trata do *clinamen*, Maquiavel escreveu “do movimento existe variedade, e dela nós temos uma mente livre” (Brown, 2010, p. 74). Dizer que a “vontade livre”³⁸ existe graças à indeterminação da natureza não pode satisfazer a expectativa forte de controle e “soberania” que existe na ideia moderna (cristã e humanista) de sujeito, pois, ainda que exista maleabilidade, ela seria limitada e não estaria à disposição completa do sujeito. De qualquer forma, não existe aqui um dilema entre naturalismo e liberdade como aparece nas interpretações de muitos comentadores de Maquiavel.

151

Maquiavel não nega que a educação influencie os comportamentos. Nos *Discursos*, por exemplo, defendeu que a educação antiga (pagã) formava indivíduos fortes e “amantes da liberdade”, enquanto a nossa educação moderna (cristã) estimulou a fraqueza (Maquiavel, 2007b, p. 189-190). Entretanto, para Maquiavel, a educação não

³⁷ “Como ocorre com os homens, há cavalos de pouco animo e outros de animo bastante: e muitas vezes um cavalo animoso é montado por um homem covarde, e um cavalo covarde por um homem animoso” (Maquiavel, 2007b, p. 245).

³⁸ “Ao ler Maquiavel através das lentes de Lucrecio, fica claro que liberdade para ele significa vontade livre (*free volition*) [...]. Isto tem pouco ou nada a ver com a liberdade moral dos cristãos de escolherem entre o bem e o mal [...]. Ademais, ele evidentemente compartilhava a crença de Lucrecio de que essa liberdade mental era um atributo natural de ‘todas as criaturas livres’, dos homens e dos animais” (Brown, 2016a, p. 73)

se exerce sobre uma tábula rasa, pois inclinações naturais podem oferecer resistência. Um exemplo aparece na biografia de Castruccio Castracani, onde Maquiavel nos diz que Castruccio havia sido criado pelos seus pais adotivos para ser sacerdote, entretanto, desde bem jovem era “de todo diferente do ânimo sacerdotal”. Quando chegou aos catorze anos de idade, “pôs de lado os livros eclesiásticos e começou a tratar das armas”, e só queria saber de correr, saltar, manejar armas, e nesses exercícios demonstrava “grandíssimo valor de espírito e de corpo”, o que provocava no seu padrasto “dor e aborrecimento inestimável” (Maquiavel, 2003, pp. 13-18). Até que o senhor Francesco Guinigi observa os exercícios do jovem Castruccio e o convida para receber treinamento militar. Ele aceita e inicia uma carreira militar de sucesso. Quer dizer, apesar da educação religiosa e da intenção do padrasto, a tendência *natural* ou espontânea de Castruccio o levava a outro caminho. O destino feliz de Castruccio foi fruto de uma combinação de acasos e de sua *virtù* para agarrar a oportunidade (*Occasione*) oferecida por Francesco. Este encontro (*riscontro*) permitiu que Castruccio alcançasse sucesso e que sua história se tornasse digna de ser contada a todos aqueles que “com ações virtuosas se deleitam” (Maquiavel, 2003, p. 14).

Ainda, como expressão do naturalismo que dilui as fronteiras entre natureza e cultura, temos a passagem dos *Discursos* em que Maquiavel relacionou as diferenças dos juízos (*giudizio*) e desejos (*appetiti*) com diferença de força ou vigor (*forze*) na juventude e na velhice, quer dizer, as *perspectivas* diferentes são afetadas pelo ciclo natural do corpo (Maquiavel, 2007b, p. 180). Em carta a Vettori, este tema da influência de tendências “naturais” sobre as perspectivas aparece novamente quando Maquiavel diz a seu amigo que as divergências entre eles na análise política da situação da Lombardia deviam-se aos seus diferentes

“sentimentos naturais” e “temperamento”.³⁹ O mesmo indivíduo pode ser afetado por diferentes educações e costumes, mas não escolheu estas quando nasceu, ele *encontrou-se* em determinada região, família, classe e, ao longo de sua vida, se *encontrará* com diferentes estímulos. Isso significa que o indivíduo pode mudar de perspectiva a partir de seus encontros com o mundo e de mudanças no seu corpo (juventude, velhice), mas não necessariamente como eles (conscientemente) gostariam e não sem resistências, pois eles estão no meio de um processo em que são afetados por múltiplas determinações. Maquiavel pensava que haveria espaço para a “vontade livre”, na medida em que nem tudo é necessário, que há contingência fornecendo possibilidades de ação, havendo, portanto, espaço para a prudência. Essa maquiaveliana ideia de “vontade livre” contraria certas expectativas modernas de soberania do sujeito, mas é compatível com a ideia trágica de agência não soberana.

153

Pleonexia

Além de inclinações naturais e pequena flexibilidade do temperamento, outro obstáculo para certas pretensões políticas modernas é que os homens seriam dominados por apetites e

os apetites humanos são insaciáveis, porque, tendo os homens sido dotados pela natureza do poder e da vontade de desejar todas as coisas e pela fortuna de poder conseguir poucas, o resultado é o contínuo descontentamento nas mentes humanas e o fastio das coisas possuídas: o que leva a

³⁹ “Eu suspeito que seu juízo e o meu tenham a mesma base – um sentimento natural ou temperamento que faz você dizer ‘não’ e eu dizer ‘sim’. Você justifica o seu ‘não’ apontando que se o rei retomasse a Lombardia, haveria mais dificuldade para o estabelecimento da paz; para justificar o meu ‘sim’, eu aponte que isso não é verdade – ademais, a paz obtida pelo meu método seria mais segura e estável”. (Maquiavel apud Viroli, 1998, p. 70.)

condenar os tempos presentes, a louvar os tempos passados e a desejar os tempos futuros, mesmo que a isso não sejam movidos por nenhum motivo razoável. (Maquiavel, 2007b, p. 180)

Sendo os apetites insaciáveis, tão logo os homens alcançam um objetivo já buscam outro e quando não conseguem alcançá-lo frustram-se e condenam os tempos presentes. Quer dizer, condenam por frustração, ressentimento, mesmo sem “nenhum motivo razoável”. Para Maquiavel, o desejo de querer mais, de superar resistências e ir além, impulsiona os homens e, nesta busca, frequentemente entram em conflito e exercem domínio uns sobre os outros. Fazem-no não por maldade, mas porque essa é a sua natureza:

154

A razão disso é que a natureza criou os homens de tal modo que eles podem desejar tudo, mas não podem obter tudo, e, assim, sendo o desejo sempre maior que o poder de adquirir, surgem o tédio e a pouca satisfação com o que se possui. Daí nasce a variação da fortuna deles. (Maquiavel, 2007b, p. 113)

A insaciabilidade muitas vezes leva ao desejo de conquistar e, para Maquiavel,

é verdadeiramente coisa muito natural e ordinária desejar conquistar: e sempre quando os homens o fazem e podem serão louvados ou não censurados; porém, quando eles não podem, e desejam fazê-lo de todo modo, aqui está o erro e a censura. Portanto, se a França pudesse com as suas forças assaltar Nápoles, deveria fazê-lo. (Maquiavel, 2007a, p. 53)

Maquiavel retoma, portanto, a ideia da *pleonexia* como característica da natureza humana, tema frequente nos

textos dos escritores antigos.⁴⁰ Maquiavel se referiu a estes “escritores antigos” nos *Discursos* e escreveu em seguida “Porque sempre que os homens não precisam combater por necessidade, combatem por ambição; e esta é tão poderosa no peito humano que nunca, seja qual for a posição atingida, o homem a abandona” (Maquiavel, 2007b, p. 113). O foco no desejo e na *pleonexia* é coerente com seu projeto de entender a política em termos naturalistas, sem visualizar transcendência da esfera natural das inclinações, dos desejos e dos humores. Não há cidade que não viva um conflito entre os humores dos cidadãos.⁴¹ Se o povo é o guardião da liberdade para Maquiavel, ele o é não por bondade intrínseca, mas porque não está em condição de oprimir. Maquiavel não idealiza a plebe. Os grandes e o povo não estão separados por uma barreira moral, mas por disporem de diferentes graus de poder. Os grandes estão em posição que lhes possibilita exercer o domínio. Sendo assim, o apetite insaciável assume neles a forma de desejo de comandar e oprimir. O povo, em contraste, não está em condição de oprimir⁴² e o apetite insaciável neles assume a forma de “resistência” ao domínio, de não desejar ser comandado nem oprimido. Mas se o povo vence as resistências que se

155

⁴⁰ A palavra grega *pleonexia* é derivada do verbo *πλεονεκτέω* (*pleonekteō*), que significa “o desejo de ter mais”, ou, dependendo do contexto, o “prazer em ultrapassar”. O substantivo *pleonexia* derivado do verbo é comumente traduzido como “ambição ilimitada”. O termo é frequente nos textos dos antigos e pode ser encontrado nas obras de Tucídides, Xenofonte, Plutarco, Isócrates, Demóstenes, Políbio, Lucrécio, entre outros. Platão também considerava a *pleonexia* como dominante na maioria dos seres humanos (apenas os filósofos poderiam escapar a ela). Ver Platão (2006, p. 50, 370). Ver também Aristóteles (1985, p. 53).

⁴¹ “Porque em toda cidade se encontram estes dois humores diversos: e nasce, disto, que o povo deseja não ser nem comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (Maquiavel, 2007a, p. 105). Ver também Maquiavel (1998, p. 143). O uso do termo humores (*umori*), típico do vocabulário médico, é coerente com o naturalismo (Gilbert, 1951, pp. 51-55; Lucchese, 2009, p. 75).

⁴² “Sendo os populares encarregados da guarda da Liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem” (Maquiavel, 2007b, p. 24, grifos nossos).

lhe opõem, passa a querer mais que simplesmente “não querer ser comandado”. Movido por *pleonexia*, buscará comandar também, como a plebe romana, que

não se contentou em obter garantias contra os nobres com a instituição dos tribunos, desejo ao qual foi forçada por necessidade; pois ela, tão logo obteve isso, começou a lutar por ambição e a querer dividir cargos e patrimônios com a nobreza, como coisa mais valiosa para os homens. (Maquiavel, 2007b, p. 113)

Uma vez assegurada a participação no comando, a plebe quererá mais, almejando governar sozinha, como em Florença, onde a plebe quis excluir a nobreza do poder, por isso “o desejo do povo florentino era injurioso e injusto” (Maquiavel, 1998, p. 143). O conflito em Florença não foi positivo para a liberdade como havia sido em Roma e a plebe em Florença caiu por sua própria desmedida (*hybris*), por sua ambição ilimitada (*pleonexia*). Nos textos trágicos dos escritores antigos, a *pleonexia* pode funcionar tanto como um estimulante para a realização de grandes ações, quanto pode ser um inimigo interno que leva o herói à sua própria queda.⁴³

Maquiavel não crê que a *pleonexia* possa ser eliminada, como pretenderam algumas interpretações do cristianismo e, principalmente, alguns dos herdeiros da moral cristã seculares e humanistas. Consequentemente, o conflito também não pode ser eliminado. Maquiavel está sustentando uma posição trágica quando defende que o conflito social não pode ser eliminado, mas pode, em determinadas

⁴³ Um dos temas principais das tragédias gregas era a *pleonexia* do herói provocando sua própria infelicidade. Se não há inimigo “interno” não há tragédia. Este tema também aparece em historiadores “trágicos” lidos por Maquiavel, como Tucídides. Ver: Bedford e Workman (2001, p. 65).

circunstâncias, ser produtivo.⁴⁴ Esta posição trágica acerca do conflito difere do ideal de harmonia sem conflito da filosofia política clássica e do ideal de uma harmonia sem conflito no fim da história, oriundo da tradição judaico-cristã. Em contraste com essas duas fontes poderosas – e antitrágicas – do pensamento político ocidental, Maquiavel pensa que não haverá reconciliação final com ausência de classes sociais e de conflito, nem haverá transcendência da natureza, dos desejos, dos humores e das ambições. Para Maquiavel, nada disso será eliminado, nem por meio da razão nem por um molde social benéfico. Mas esses humores e conflitos podem ser canalizados de forma produtiva. Nesse sentido, Skinner (1988, p. 103) apropriadamente escreveu que para Maquiavel a república deve estar organizada de modo a produzir um “equilíbrio tenso entre forças sociais opostas”.⁴⁵ Não se trata, portanto, de eliminar a ambição, mas de torná-la “útil à República”, como observou Mansfield (1996, p. 89). Mesmo a potencialmente perigosa ambição dos grandes pode ser canalizada, para Maquiavel, e, como destacou Silva (2013, p. 53), “sob condições adequadas, os grandes podem constituir-se em uma força positiva. Não se trata de anular por completo seu desejo de dominação, mas de mantê-lo alinhado com a persecução do bem comum e a manutenção da Liberdade”. Para que a ambição dos nobres se mantenha alinhada com estes fins, Maquiavel não recorre

157

⁴⁴ A valorização da disputa (espírito agonial) era uma característica central da cultura grega na Era trágica (Burckhardt, 2009) e aparece com frequência na obra de Homero. Hesíodo considerava o conflito inerradicável, mas também fez questão de diferenciar entre a má Éris (luta destrutiva) e a Boa Éris (luta produtiva) (Hesíodo, 1996, p. 26). Heráclito fez do conflito o motor das mudanças e foi um pensador da “harmonia conflitual”. Ver Heráclito, fragmentos: LXXV, LXXVIII, LXXXI, LXXXII, LXXXIII (Kahn, 1979).

⁴⁵ “A solução, argumenta Maquiavel, consiste em organizar as leis relativas à constituição de modo a produzir uma relação de equilíbrio tenso entre essas forças sociais opostas, na qual cada uma das partes permanece envolvida com os negócios do governo, e cada uma ‘mantém a outra sob vigilância’ para impedir tanto ‘a arrogância do rico’ quanto a ‘licenciosidade do povo’” (Skinner, 1988, p. 103).

a nenhuma teoria normativa de tipo deontológico ou categórico. Não há saída “transcendente” nem razão incondicionada que se imponha de fora sobre os humores. Maquiavel entende que o equilíbrio viria do contrapeso de um humor contrário, e “apenas o povo pode conter a prepotência dos nobres” (Silva, 2013, p. 54).⁴⁶

Afirmção trágica: ética da finitude e da grandeza

Os limites trágicos não levam Maquiavel ao pessimismo fatalista, mas sim a encarar os limites como oportunidade para a grandeza. Como os antigos trágicos, Maquiavel pensava que apesar de sua mortalidade, o homem pode “deixar sua marca no mundo” e alcançar uma forma de “imortalidade”, por meio de suas realizações, que permanecerão além das existências individuais, emprestando sentido e beleza ao mundo e glória para si e para a sua pátria. A ética de Maquiavel passa pela afirmação (trágica) desta vida e deste mundo. Isto pode ser notado na sua preferência pela “mundana” moralidade pagã, que já foi amplamente comentada.⁴⁷ Uma das mais famosas e explícitas destas evidências encontra-se na passagem dos *Discursos* em que Maquiavel compara a educação e religião dos antigos e dos modernos. Nela, fica clara a sua preferência por uma moralidade que, como a antiga, beatificasse “homens que se cobrissem de gloria mundana”, e critica a “nossa religião” que “leva-nos a estimar menos as honras mundanas” e “só tem glorificado os homens mais humildes e contemplativos do que os ativos” (Maquiavel, 2007b, p. 189). Fica explícito que o que Maquiavel valoriza na educação antiga é que ela estimulava a criação de cidadãos fortes, capazes de defender a liberdade e realizar grandes feitos. Por isso, ele enfatiza que na religião antiga “o bem estava na grandeza de animo [*grandezza*

⁴⁶ Nesse sentido, Maquiavel inaugura “a linha de raciocínio que se desenvolveu até a noção de lançar paixões contra paixões” (Hirschman, 2002, p. 54).

⁴⁷ Ver: Berlin, 2002; Hulliung, 1983, p. 68; Meinecke, 1962; Parel, 1992, p. 62.

dello animo], na força [*fortezza*] do corpo e em todas as coisas capazes de tornar fortes os homens” (Maquiavel, 2007b, p. 190). Nesse sentido, a religião assume importância para fornecer bons costumes e fortalecer os cidadãos. Para a saúde da república,⁴⁸ não importa qual é a religião, o importante é que ela estimule a *grandezza dello animo* dos cidadãos. Se não for possível restaurar o culto pagão, poderia ser elaborada uma nova interpretação do cristianismo, que fosse feita “segundo a *virtù*” (Maquiavel, 2007b, p. 190).

A ética trágica da finitude e da grandeza aparece na sua preferência pelas intensidades e superação em vez da mera autoconservação. É o que vemos nos momentos em que ele, na dúvida, recomenda a audácia. É o que ocorre no capítulo 25 de *O Príncipe*. Depois de afirmar que os homens “são felizes enquanto a fortuna e os costumes concordam e, quando discordam, são infelizes”, Maquiavel afirma: “acredito que seja melhor ser impetuoso que ponderado, porque a fortuna é mulher” e “ela se deixa vencer mais pelos impetuosos do que por aqueles que friamente procedem; e por isso, como é mulher, sempre é amiga dos jovens, porque são menos prudentes, mais ferozes e comandam-na com mais audácia” (Maquiavel, 2007a, p. 242-243). A conclusão não está demonstrada pelo texto anterior. Por que diante da incerteza seria melhor ser audaz? Afinal, no mesmo capítulo ele escreveu que o Papa Júlio II, que sempre “procedeu em todas as coisas impetuosamente”, teria perdido o poder se não tivesse morrido antes, “porque se sobreviessem tempos nos quais fosse necessário proceder por prudência, daí seria a sua ruína: porque nunca teria se desviado dos seus costumes, aos quais a natureza o inclinava” (Maquiavel, 2007a, p. 241). Portanto, Maquiavel não entende que o comportamento audacioso seja sempre o mais adequado do ponto

⁴⁸ Sobre o vocabulário médico da saúde em Maquiavel ver: Araújo, 2013, p. 105; Gilbert, 1951, pp. 53-55; Lucchese, 2009, p. 75.

de vista da eficiência. Entretanto, em cenário de incerteza, recomenda a audácia *a priori*, “acredito que seja melhor ser impetuoso”.⁴⁹

Seu gosto pela intensidade e grandeza também aparece quando sabemos que ele possuía uma preferência pelas repúblicas, mesmo que ele próprio considerasse que nelas existia “mais vida”, e, conseqüentemente, mais conflitos.⁵⁰ Maquiavel não apenas prefere repúblicas como recomenda o modelo “mais vivo” de república: o romano. O faz mesmo depois de escrever que este modelo não seria o mais adequado se o que se busca é ausência de conflito e duração maior (Maquiavel, 2007b, p. 25, 31), mesmo assim ele prefere o modelo romano, visto como mais dinâmico e capaz de alcançar a grandeza. Fica claro que a *grandeza* da república romana o agrada mais do que a tranquilidade da “sereníssima república” de Veneza. Maquiavel (2007b, p. 29) diz que Roma poderia ter seguido o exemplo de Veneza e Esparta, entretanto, incluiu o povo e forasteiros na política, “o que deu à plebe força, número e infinitas ocasiões para criar tumultos”. Ao incluir o povo, Roma fortaleceu o seu próprio exército, em comparação com exércitos formados apenas por nobres. As repúblicas plebeias seriam mais tumultuadas. O tumulto maior, entretanto, não é motivo de reprovação para Maquiavel, porque,

Se o estado romano se tornasse mais tranquilo, decorreria o inconveniente de tornar-se também mais fraco, porque assim lhe era barrado o caminho para chegar à grandeza a que chegou: de tal modo que, se Roma quisesse eliminar as razões dos tumultos, eliminaria também as razões de se

⁴⁹ Se é verdade que os trágicos antigos admiravam a audácia, eles também recomendavam a moderação, a depender das circunstâncias. Em Maquiavel não encontramos um elogio à moderação, o que pode indicar uma diferença entre a sua visão trágica (moderna) e visão trágica antiga.

⁵⁰ “Mas nas repúblicas há mais vida, maior ódio, mais desejo de vingança” (Maquiavel, 2007a, p. 67).

ampliar. E em todas as coisas humanas quem bem examinar verá que nunca se pode anular um inconveniente sem que surja outro [...]. Por isso, em todas as nossas deliberações, devemos considerar aquilo que apresenta menos inconvenientes e tomá-lo por melhor decisão: porque nunca há nada que seja de todo nítido e sem suspeitas. (Maquiavel, 2007b, p. 29)

Maquiavel termina o argumento com uma reflexão tipicamente trágica: não há nenhuma garantia de que seja possível eliminar todos os inconvenientes, ou que poderia existir um modelo social perfeito em que todos os nossos valores pudessem ser compatibilizados no mesmo grau: sempre existiram e existirão muitas situações de escolhas trágicas nas quais é preciso sacrificar um bem para obter outro, situações de *trade-off* entre um bem e outro, ou, ainda, situações em que “há males que vêm para bem”. Como notou Araújo, “um dos grandes princípios de seu pensamento, repetido à exaustão, é que nenhum acontecimento conveniente ou que produz algo conveniente deixa de ser acompanhado de algum inconveniente” (Araújo, 2013, p. 97). Nas tragédias gregas (e na “visão trágica de mundo”), um conflito tipicamente trágico é justamente entre bem e bem e não entre bem e mal. No exemplo acima citado por Maquiavel há um conflito entre um bem (a paz social) e outro bem (a grandeza). Maquiavel sacrifica parcialmente a paz social ao tolerar um grau maior de conflito para sustentar a grandeza, especialmente em um mundo no qual

todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo; e a muitas coisas a que a razão não nos induz somos induzidos pela necessidade: de tal maneira que, depois de ordenarmos uma república capaz de manter-se sem ampliar-se, se a necessidade a levasse a ampliar-se, seríamos levados a

destruir os seus fundamentos e a levá-la mais cedo à ruína.
(Maquiavel, 2007b, p. 32).

Estas formulações podem ser problemáticas para nós, mas não eram para Maquiavel.⁵¹ Não é nosso objetivo domesticar Maquiavel para torná-lo palatável às nossas preferências modernas, mas tentar entender o seu pensamento em seus próprios termos.

Considerações finais

Maquiavel foi um pensador trágico tanto na sua descrição do real (teoria do encontro), quanto na postura que ele recomenda diante desta realidade. Na teoria do encontro, presente em todas as fases da obra de Maquiavel, o real é descrito como uma espécie de Caosmos em devir incessante. Nesta realidade sujeita ao acaso, ocorrem encontros e desencontros que criam corpos mistos mais ou menos duráveis. A *virtú* – que depende ela própria de diversos encontros – fornece ao agente a capacidade para agarrar a ocasião (*Kairós/ Occasione*) e viver encontros felizes. Entretanto, a *virtù* tem limites, pois, embora seja possível e necessário usar a prudência, este conhecimento prático é limitado pelo acaso inerente ao real (*clinamen/variazione*), pela perspectiva e flexibilidade limitada dos indivíduos para mudarem o seu modo de proceder de acordo com a necessidade dos tempos, que estão sempre variando (*variazione / devir sem fim*). Isso certamente limita o alcance prático do conhecimento sobre a política, enfraquecendo certas aspirações modernas de controle e aplicação da teoria, bem como tende a dissolver o solo sobre o qual se assenta o modo deontológico de fazer teoria política. Entretanto, isso não significa destituir a teoria política de qualquer utilidade prática, pois na teoria (trágica) do encontro de Maquiavel há espaço para a prudência, como

⁵¹ Ver Pocock (1985, p. 570) e Ball (1984, p. 529).

sabedoria prática e contextual que sabe dos seus próprios limites, como também era para os trágicos antigos.⁵²

Nada disso levou Maquiavel a uma visão “pessimista”, ao contrário, como trágico ele era afirmativo e recomendava a vida ativa neste mundo. O sucesso dos homens de *virtù* pode ocorrer ou não, mas, ainda em caso de insucesso, existe a possibilidade de caírem com dignidade, de se deleitarem com as ações virtuosas dos outros e até mesmo de rirem de si mesmos e irem “fazer um bom carnaval”, como escreveu Maquiavel na carta em que assinou como “historiador, trágico e cômico”. A visão trágica de Maquiavel poderia ser considerada um “pessimismo da razão e um otimismo da vontade” (Gramsci, 1947, p. 115),⁵³ que não o leva nem à resignação nem a uma negação niilista deste mundo com projeção de algum paraíso no além ou no fim da história. Maquiavel, que amava este mundo e as intensidades, preferiria “ir ao inferno discutir política com os grandes homens da Antiguidade do que ser mandado ao paraíso, para morrer de tédio na companhia dos beatos e dos santos”.⁵⁴

163

⁵² Sobre a prudência da tradição trágica grega e em Aristóteles ver Aubenque (2003, p. 281).

⁵³ A frase ficou famosa com Gramsci, mas ele citava Romain Rolland, que, por sua vez, havia tomado a frase de um texto de sua amiga Malwida von Meysebug. Malwida era uma das melhores amigas de Nietzsche e viveu com ele por um tempo em Sorrento, na Itália. A frase expõe a visão que Burckhardt e Nietzsche tinham do povo grego da “Era trágica”. Nesta visão, segundo Malwida, os gregos teriam combinado “pessimismo da concepção de mundo e otimismo do temperamento” (Montinari, 2002, p. 51).

⁵⁴ Palavras que Maquiavel teria dito a amigos sobre um sonho que teve nos seus últimos dias de vida. Ver: Martelli, 1971, p. 1203; Ridolfi, 2003, p. 283; Viroli, 2002, p. 17, 95.

Jean Gabriel Castro da Costa

é doutor pela Universidade de São Paulo e professor de teoria política do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina.

Bibliografia

- ALTHUSSER, Louis. 1999. *Machiavelli and us*. London: Verso.
- ALTHUSSER, Louis. 2006. *Philosophy of the encounter: later writings, 1978-87*. London: Verso.
- ARANOVITCH, Patrícia. 2013. O *riscontro*: considerações sobre a política e a história em Maquiavel. *Tempo da Ciência*, v. 20, n. 40, pp. 71-90.
- ARAÚJO, Cicero R. R. 2013. *A forma da república: da constituição mista ao estado*. São Paulo: Martins Fontes.
- ARISTÓTELES. 1985. *A Política*. Brasília, DF: Editora Unb.
- ARISTÓTELES. 2005. Poética. In: ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. *A Poética Clássica*. Tradução: Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix. pp. 17-52.
- AUBENQUE, Pierre. 2003. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso.
- BALABAN, Oded. 1990. The human origins of Fortuna in Machiavelli's thought. *History of political thought*, v. 11, n. 1, pp. 21-36.
- BALL, Terence. 1984. The picaresque prince: reflections on Machiavelli and moral change. *Political Theory*, v. 12, n. 4, pp. 521-536.
- BARON, Hans. 1943. Towards a more positive evaluation of the fifteenth-century renaissance. *Journal of the History of Ideas*, v. 4, n. 1, pp. 21-49.
- BEDFORD, David ; Workman, Thom. 2001. The tragic reading of the thucydidean tragedy. *Review of International Studies*, v. 27, n. 1, pp. 51-67.
- BERLIN, Isaiah. 2002. A originalidade de Maquiavel. In: BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 299-348.
- BERTELLI, Sergio. 1961. Noterelle machiavelliane. *Rivista Storica Italiana*, v. 3, pp. 544-557.
- BROWN, Alison. 2010a. *The return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BROWN, Alison. 2010b. Philosophy and religion in Machiavelli. In: NAJEMY, John. *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. pp. 157-172.
- BROWN, Alison. 2016a. Lucretian naturalism and the evolution of Machiavelli's ethics. In: NORBROOK, David; HARRISON, Stephen;

- HARDIE, Philip. *Lucretius and the Early Modern*. Oxford: Oxford University Press. p. 69-89.
- BURCKHARDT, Jacob. 2009. *A cultura do renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CASSIRER, Ernst. 1946. *The myth of the state*. New Haven: Yale University Press.
- CASSIRER, Ernst. 1963. *The individual and the cosmos*. New York: Barnes & Noble.
- CASTORIADIS, Cornelius. 2002. *As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem*. São Paulo: Paz e Terra.
- CHABOD, Federico. *Machiavelli and the Renaissance*. New York, 1965.
- CONNOLLY, William. E. 2002. *Identity, difference: democratic negotiations of political paradox*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CORRINGTON, Robert S. 1997. *Nature's religion*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- DELEUZE, Gilles. 2001. *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés.
- DI MARIA, Salvatore. 1992. Machiavelli's ironic view of history: the Istorie Fiorentine. *Renaissance Quarterly*, v. 45, n. 2, pp. 248-270.
- DI MARIA, Salvatore. 2005. Italian reception of Greek tragedy. In: GREGORY, Justina (ed.). *A companion to Greek tragedy*. Malden: Blackwell. pp. 428-443.
- FERRONI, Giulio. 1972. *Mutazione e riscontro nel teatro di Machiavelli: e altri saggi sulla commedia del cinquecento*. Roma: Bulzoni.
- FINCH, Chauncey E. 1960. Machiavelli's copy of Lucretius. *The Classical Journal*. v. 56, n. 1, p. 29-32.
- FLANAGAN, Thomas. 1972. The concept of Fortuna in Machiavelli. In: PAREL, Anthony (ed.). *The political calculus: essays on Machiavelli's philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 1972. pp. 126-156.
- GARIN, Eugenio. 1965. *Italian Humanism*. Oxford: Harper & Row.
- GILBERT, Felix. 1951. On Machiavelli's idea of Virtù. *Renaissance News*, v. 4, n. 4.
- GILBERT, Felix. 1965. *Machiavelli and Guicciardini: politics and history in sixteenth-century Florence*. Princeton: Princeton University Press.
- GRAMSCI, Antonio. 1947. *Lettere dal carcere*. 3. ed. Torino: G. Einaudi.
- GREENBALT, Stephen. 2011. *The swerve: how the world became modern*. New York: Norton & Company.
- HESÍODO. 1995. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras.
- HESÍODO. 1996. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras.
- HIRSCHMAN, Albert. 2001. *As paixões e os interesses*. Rio de Janeiro: Record.

- HULLIUNG, Mark. 1983. *Citizen Machiavelli*. Princeton: Princeton University Press.
- JAVITCH, Daniel. 1999. The assimilation of Aristotle's Poetics in sixteenth-century Italy. In: NORTON, Glyn P. (ed.). *The Cambridge history of literary criticism: volume III: the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. pp. 53-65.
- KAHN, Charles H. (ed.). 1979. *The art and thought of Heraclitus: a new arrangement and translation of the Fragments with literary and philosophical commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KAHN, Victoria Ann. 1985. *Rhetoric, prudence, and skepticism in the Renaissance*. Ithaca: Cornell University Press.
- KAUFMANN, Walter. 1968. *Tragedy and philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. São Paulo: Forense Universitária, 1991.
- LEFORT, Claude. 2012. *Machiavelli in the making*. Evanston: Northwestern University Press.
- LUCCHESI, Filippo. 2009. Crisis and power: economics, politics and conflict in Machiavelli's political thought. *History of Political Thought*, v. 30, n. 1, pp. 75-96.
- LUCRETIUS. 1982. *On the nature of things*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MACHADO, Roberto. 2006. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MACHIARELLI, Niccolò. 1971. *Tutte le opere*. Firenze: Sansoni.
- MANSFIELD, Harvey C. *Machiavelli's virtue*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- MAQUIAVEL, Nicolau . 2007a. *O Príncipe*. São Paulo: Hedra.
- MAQUIAVEL, Nicolau. 1998. *História de Florença*. 2. ed. São Paulo: Musa.
- MAQUIAVEL, Nicolau. 2003. *A vida de Castruccio Castracani da Lucca*. Porto: Porto Editora.
- MAQUIAVEL, Nicolau. 2004. *A Mandrágora*. São Paulo: Peixoto Neto. (Os grandes dramaturgos)
- MAQUIAVEL, Nicolau. 2007b. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes.
- MAQUIAVEL, Nicolau. 2011. Di Fortuna e Dell'Occasione. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 18, n. 1, pp. 231-247.
- MAQUIAVEL, Nicolau. 2015. Ghiribizzi ao Soderini. *Cadernos Espinosanos*, n. 32, pp. 267-278.

- MARTINEZ, Ronald. 1993. Benefit of absence: machiavellian valediction in Clizia. In: ASCOLI, Albert Russell; KAHN, Victoria Ann. *Machiavelli and the discourse of literature*. Ithaca: Cornell University Press. pp. 117-144.
- MARTINEZ, Ronald. 2000. Tragic Machiavelli. In: SULLIVAN, Vickie B. (ed.). *The comedy and tragedy of Machiavelli*. New Haven: Yale University Press. pp. 102-119.
- MEINECKE, Friedrich. 1962. *Machiavellism: the doctrine of raison d'état and its place in modern history*. New Haven: Yale University Press.
- MERRILL, William A. 1926. *The Italian manuscripts of Lucretius*. Berkeley: University of California Press.
- MONTINARI, Mazzino. 2002. Equívocos marxistas. *Cadernos Nietzsche*, 12, pp. 33-52.
- NAJEMY, John M. 1993. *Between friends: discourses of power and desire in the Machiavelli-Vettori letters of 1513-1515*. Princeton: Princeton University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1992. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2005. *Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2008. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2011. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NORBROOK, David; Harrison, Stephen; Hardie, Philip. 2016. *Lucretius and the early modern*. Oxford: Oxford University Press.
- PALMER, Ada. 2012. Reading Lucretius in the Renaissance. *Journal of the History of Ideas*. v. 73, n. 3, pp. 395-416.
- PALMER, Ada. 2014. *Reading Lucretius in the Renaissance*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- PAREL, Anthony. 1992. *The machiavellian cosmos*. New Haven: Yale University Press.
- PITKIN, Hanna Fenichel. *Fortune is a woman: gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- PLATÃO. 2006. *A República*. São Paulo: Martins Fontes.
- POCOCK, John G. A. 1985. "Machiavelli in the liberal cosmos". *Political Theory*, v. 13, n. 4, pp. 559-574.
- POLÍBIO. *História*. Brasília, DF: Editora UnB, 1996.

- PRIGOGINE, Ilya. 1996. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: Editora Unesp.
- RAHE, Paul. 1995. Thomas Jefferson's machiavellian political science. *The Review of Politics*, v. 57, n. 3, pp. 449-481.
- RAHE, Paul. 2007. In the shadow of Lucretius: the epicurean foundations of Machiavelli's political thought. *History of Political Thought*, v. 28, n. 1, pp. 30-55.
- RIDOLFI, Roberto. 2003. *Biografia de Nicolau Maquiavel*. São Paulo: Musa.
- ROSSET, Clément. *Lógica do pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.
- SILVA, Ricardo. 2013. Da honra ao patrimônio: conflito social e instituições políticas nos Discorsi de Maquiavel. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº12, pp. 43-66.
- SKINNER, Quentin. 1988. *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense.
- SKINNER, Quentin. 1996. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SÓFOCLES. 1998. *Trilogia Tebana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SQUAROTTI, Giorgio Bàrberi. 1966. *La forma tragica del "principe" e altri saggi sul Machiavelli*. Firenze: L. S. Olschki.
- STEINER, George. 2006. *A morte da tragédia*. São Paulo: Perspectiva.
- STRAUSS, Leo. 1958. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.
- TARLTON, Charles D. 1968. The Symbolism of Redemption and the Exorcism of Fortune in Machiavelli's Prince. *The Review of Politics*, v. 30, n. 3, pp. 332-348.
- VACANO, Diego A. von. 2007. *The art of power: Machiavelli, Nietzsche, and the making of aesthetic political theory*. Plymouth, UK: Lexington Books.
- VIROLI, Maurizio. 1998. *Machiavelli*. Oxford University Press.
- VIROLI, Maurizio. 2002. *O sorriso de Nicolau*. São Paulo: Estação Liberdade.
- WOOD, Neal. 1972. Machiavelli's humanism of action. In: PAREL, Anthony (ed.). *The political calculus: essays on Machiavelli's philosophy*. Toronto: University of Toronto Press.
- YORK, Michael. 2003. *Pagan theology: paganism as a world religion*. New York: New York University Press.



LEI, LIBERDADE E DIVERSIDADE DE FINS NO PLURALISMO DE VALORES

Ivo Coser

é professor associado do Departamento de Ciência Política e do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

E-mail: ivocoser@uol.com.br

Orcid: 0000-0002-8010-1287

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-169202/107>

Introdução

Ao longo das últimas décadas consolidou-se nas sociedades contemporâneas o fenômeno da diversidade de concepções de boa vida na cena pública. Seja nos países ditos centrais, seja nos países em desenvolvimento, a emergência da diversidade apresenta-se como um importante tema da agenda política. Um dos traços fundamentais dessa emergência reside no fato de que tais concepções não se sentem representadas no antigo conjunto de valores que organizava o Estado-nação e lutam por reconhecimento e por políticas públicas que atendam às suas demandas. O estudo da relação entre o pluralismo de valores (PV) e a questão da lei contribui para a discussão desse tema na contemporaneidade. Em razão do seu conteúdo teórico, o PV oferece um aporte teórico valioso para sociedades que experimentam a presença forte de diversas concepções de boa vida na esfera pública.

O principal objetivo deste artigo é discutir os conceitos de lei e de liberdade e seus desdobramentos no PV. Para realizar esse objetivo tomei como base os textos de Isaiah Berlin e de autores que, partindo de sua obra, apresentam outros desdobramentos.

A hipótese deste artigo é que o PV possui uma concepção de lei que engloba não apenas a liberdade

individual e a segurança do sujeito, mas que visa a proteger e a apoiar a diversidade de concepções de vida. A ideia de incomensurabilidade de fins postulada pelo PV não impede que, a partir de uma razão prática, sejam reconhecidas as características de um determinado contexto histórico político: nessa operação é estabelecida uma classificação não subjetiva dos fins. Dessa forma, é moralmente aceitável que a lei intervenha com o fim de fornecer os meios para os sujeitos exercerem sua liberdade de escolha. Como essa intervenção ocorrerá e quais os valores associados a ela, somente uma deliberação prática poderá estabelecer. O argumento presente na obra de Berlin, e no PV, é interpretado a partir de uma distinção conceitual entre intervenção e obstrução. A lei moralmente aceita é uma modalidade de intervenção que apoia a liberdade de escolha entre fins incomensuráveis; esta, por sua vez, não se confunde com uma obstrução, a qual impede, ameaça ou não fornece os meios necessários de acesso do sujeito aos fins almejados.

170

Cumpra esclarecer que fiz uso da ideia de lei como distinta da ideia de direitos; essa diferença é mais clara na língua inglesa do que nas línguas de origem latina. Nas línguas de origem latina, *droit*, *diritto* e *direito* são usados sem que haja uma contradição explícita com a ideia de dever, obrigação. Por sua vez, no inglês, o termo *right*, que pode ser traduzido por “direito” em português, é distinto da ideia de dever (*duty*). O termo *duty* remete para o sentido de obrigação, enquanto *right* denota a opção de fazer ou não fazer tal ato, não devendo ocorrer uma intervenção que obrigue alguém a realizar tal ato (Hart, 1997, p. 282). Na língua portuguesa, no termo “direito” estão presentes dois sentidos. O primeiro seria aquilo que é justo, ou seja, o que é moralmente justo; a partir disso é formulado um conjunto de normas obrigatórias que disciplinam as relações humanas. Um segundo sentido de direito diz respeito

à faculdade de praticar ou deixar de praticar um ato, consistindo, portanto, em uma prerrogativa que o sujeito possui de praticar ou deixar fazer algo (Buarque de Holanda, 1999; Caldas Aulete, 1958). O primeiro sentido de direito está mais próximo do sentido de lei. Quando observamos o termo “lei”, ele não possui a “instabilidade” presente no termo “direito”. A lei é definida como a regra ditada pela autoridade legal e tornada obrigatória; domínio, poder, mando. A lei, portanto, consistiria em uma prescrição emanada do poder soberano.

Quando menciono ao longo do artigo o termo “lei” tenho em mente a primeira ideia: uma intervenção feita a partir de normas vinculatórias. A lei, nesse sentido, é entendida como uma ordem para um sujeito geral, não específico, com o sentido de que este faça alguma coisa (Hart, 2012). Ao utilizar-me do termo “intervenção” pretendi ressaltar o aspecto da lei entendida como uma ingerência com o fito de produzir um determinado resultado, ideia distinta, mas não radicalmente diferente, daquela na qual a lei é entendida, principalmente, na sua dimensão de um instrumento que garante direitos, mas que faculta ao sujeito o fazer ou não fazer.

171

O pluralismo de valores

O PV começa a tomar forma ao longo da obra de Isaiah Berlin. Ao longo de sua trajetória intelectual, o autor produziu uma vasta obra abordando temas distintos: teoria política, romantismo, filosofia da história, filosofia da linguagem, nacionalismo e literatura russa, dentre outros. Mas por detrás dessa diversidade de temas emergiu um conjunto de ideias centrais que forneceram uma base teórica posteriormente reunida em um corpus designado “pluralismo de valores” (PV) (Crowder, 2004). Um dos marcos desta última corrente é o ensaio “Dois conceitos de liberdade” (DCL), publicado em 1958 e republicado

em 1969, revisto, com algumas alterações, precedido de uma relevante introdução na qual Berlin revê alguns conceitos e responde a várias críticas. Os esforços teóricos de releitura desse ensaio procuram colocá-lo em perspectiva com o conjunto da sua obra, apontando sua articulação com os trabalhos tanto posteriores como anteriores. Nesse esforço de integração surge como elemento central o conjunto de ideias presente principalmente na última seção do texto “O um e o múltiplo” (Crowder, 2013), que esteve presente, de diferentes formas, em trabalhos posteriores e que fornece o fio que liga seus diversos trabalhos e inspira autores contemporâneos (Crowder, 2018). A partir desses trabalhos, pode-se postular que o PV possui três ideias-chave: a diversidade de fins, o conflito entre os fins e a incomensurabilidade entre os fins últimos (Berlin 2002b, p. 47-52; Crowder, 2002, p. 2-3).

172

O PV postula como enunciado básico a ideia de que, na experiência ordinária de homens e mulheres, existe uma diversidade de fins razoáveis, e a realização de alguns deles implica o sacrifício de outros. É em razão desse dado que o PV atribui centralidade à ideia de liberdade de escolha (Berlin, 2002a, p. 269). Tal enunciado corresponde a uma reivindicação de verdade que não pode ser confundida com um sentimento de perplexidade produzido no sujeito, o qual poderia ser suprimido por meio de procedimentos mentais. Nesse sentido, a reflexão teórica do PV corrobora uma experiência imediata dos sujeitos (Galston, 2002, p. 30).

Uma segunda ideia do PV é que os fins últimos são não apenas diversos, mas também não existe uma métrica moral capaz de harmonizá-los. Fins como justiça, bem-estar material, liberdade, segurança, comunidade, autonomia individual, fraternidade etc. não são passíveis de serem hierarquizados sem

que essa ação implique perdas.¹ Tal diversidade de fins pode, em certos contextos, provocar não apenas perdas, mas também conflitos entre os fins. Quando o PV menciona o conflito entre os fins tem em mente que eles são fins razoáveis que contribuem para o florescimento humano (Berlin, 2002d). Ou seja, não se trata de um conflito entre fins contrários à humanidade e fins razoáveis, como, por exemplo, um embate entre, de um lado, o extermínio, a mentira e a tortura e, de outro, o convívio pacífico, a verdade e o respeito pelo gênero humano (Gray, 2000b, p. 62-67).

Esse embate ocorre entre fins que são fins em si mesmos, ou seja, que fornecem os critérios a partir dos quais são julgados o certo e o errado, o fracasso e o sucesso e os meios a serem utilizados (Berlin, 2002c, p. 104-106).

Na vida ordinária, ou no plano dos arranjos políticos, na medida em que não é possível encontrar uma hierarquia entre os fins últimos, a diversidade de fins e a liberdade de escolha ganham precedência. Como consequência, os arranjos políticos que asseguram a diversidade de fins e a liberdade de escolha são preferíveis a arranjos políticos que os constroem ou impedem. Na medida em que os homens e as mulheres se deparam com uma diversidade de fins e estes entram em conflito, o PV confere precedência à autonomia

173

¹ Em sua obra Berlin usa as palavras “fins”, “valores” e “metas” sem fazer distinção entre elas. Berlin menciona diversos fins, que são tanto substantivos como morais: igualdade política, eficiência organizacional, justiça social, liberdade individual, justiça como imparcialidade, piedade, precedência da comunidade, privilégios para a criação entendida como manifestação superior, secularização. Esse uso pouco preciso foi discutido por Kekes (1993, p. 18, 39-42), que considerou mais adequado estabelecer uma divisão a partir dos bens almejados por qualquer criatura humana. Ao longo do artigo, optei por manter a imprecisão berliniana; a divisão proposta por Kekes parece-me excessivamente universalista, incorrendo no erro de pressupor que certos valores, como civilização e intimidade, seriam universais (Kekes, 1993, p. 39). Tal equívoco foi sempre evitado pelo argumento berliniano, o que não implica que não haja neste uma tensão entre universalidade – bens que estariam presentes em todas as sociedades – e relativismo moral. Essa tensão esteve presente em vários momentos da obra berliniana (cf. Berlin e Jahanbegloo, 1998, p. 30), sendo objeto de debate entre o próprio Berlin e Crowder (cf. Berlin e Willians, 1994 e Crowder, 2018).

do sujeito e à diversidade de fins presentes na vida social (Berlin, 2002e).

Essa experiência da vida ordinária gerou na teoria política ocidental duas formas de abordagem dos problemas morais: o monismo e o pluralismo (Berlin, 2005, p. 22-23). O monismo compreende que para as questões políticas existe apenas uma resposta certa, que pode ser encontrada mediante um método adequado: dependendo da corrente teórica ele reside na observação das leis sociais, da consulta de textos sagrados etc. O confronto entre diversas concepções de bem pode ser resolvido pela ideia de que uma concepção representa o falso, a consciência alienada ou a falta de esclarecimento, enquanto outra encarna a realização humana plena que todos os homens e mulheres esclarecidos e conscientes das leis sociais deveriam almejar (Berlin, 2002a, p. 268-269). É exatamente o oposto dessa ideia que orienta a perspectiva pluralista: a inexistência de uma resposta única para os problemas políticos conduz os indivíduos, sob certas circunstâncias, a realizar escolhas trágicas entre estes (Berlin, 2005, p. 51). O conflito não nasce de má-fé ou de uma deficiência epistemológica que pode ser suprimida, mas está inscrito na condição humana (Berlin, 2002b, p. 47).

174

Discutir a questão da lei no PV permite analisar como essa corrente entende a intervenção legal em uma sociedade marcada pela diversidade. Assim, tomando como base a discussão presente no PV, analiso em seguida três modalidades de intervenção e suas relações com as ideias centrais do PV: a lei como uma obstrução ou intervenção arbitrária, a lei como não interferência e a lei como interferência moralmente aceita.

A intervenção como uma obstrução

O contexto político no qual Berlin redige DCL foi marcado pela presença de estados ou grupos sociais que, em

nome de ideais de nação, razão ou história, organizaram aparatos repressivos. Toda uma estrutura jurídica e coercitiva foi montada para disciplinar, impedir, constranger e, eventualmente, torturar os cidadãos em nome desses ideais.

Esse contexto conduziu Berlin a refletir sobre o conteúdo dessa ação. A ideia central consiste no seguinte: quando um sujeito é impedido, intencionalmente ou não, de agir em direção a fins, e esse impedimento contraria noções básicas de justiça e de moralidade, inicia-se a discussão sobre uma obstrução. Da parte do sujeito esse desejo em buscar certos fins é compreendido como uma prerrogativa sua, faz parte do seu direito almejá-los e, na medida em que arranjos políticos são criados ou grupos sociais agem com vistas a impedir o acesso a eles, fala-se de uma obstrução. No ensaio “A ideia de liberdade” (1955), Berlin apresenta a liberdade como uma ação que se desenrola sem a presença de um *obstáculo* (Berlin, 2009a, p. 149). Em “Dois conceitos de liberdade: o romântico e o liberal” (DCLRL), Berlin define o conceito liberal com o mesmo conteúdo que atribuirá à liberdade negativa. Sua definição reafirma a ideia de que liberdade se caracteriza como ausência de obstáculos (Berlin, 2009b, p. 218).

Caso obstáculos sejam interpostos, a concepção liberal pressupõe que a lei seja *um instrumento para impedir o abuso* (Berlin, 2009b, p. 217). Dessa maneira, nem toda intervenção é uma obstrução; a lei intervém para coibir ou punir uma obstrução ilegal. Logo, há uma distinção entre uma obstrução frente a um fim moralmente aceitável e uma intervenção legalmente prevista, de maneira a impedir que essa obstrução se manifeste, ou puni-la, caso ocorra. Ambas são formas de intervenção, mas a obstrução é uma intervenção arbitrária, enquanto a lei é uma intervenção moralmente aceitável.

Posteriormente a esses dois ensaios, Berlin apresenta o conceito de liberdade negativa, reafirmando a mesma ideia:

a liberdade negativa como uma esfera desobstruída. Se outros impedem-me de fazer o que do contrário eu poderia fazer, não sou livre (Berlin, 2002a, p. 229).

Entre os dois ensaios escritos no começo dos anos 1950 e DCL há uma coerência teórica: a liberdade negativa é definida como uma esfera desobstruída. Por sua vez, uma obstrução é entendida como intervenção moralmente inaceitável. Em decorrência dessa ideia, a lei é apresentada como uma intervenção com o objetivo de impedir uma obstrução. A lei e a obstrução são tipos distintos de intervenção. Segue-se que a liberdade negativa é definida como ausência de obstrução, mas não como ausência de intervenção, pois existem modalidades de intervenção moralmente aceitas. A primeira consiste em punir ou prevenir a obstrução; e, para além dessa função da lei como um vigia, existem outras modalidades de intervenção legal moralmente aceitas pelo PV, as quais discutiremos mais adiante.

176

No argumento de Berlin há três conteúdos por meio dos quais a ideia de obstrução se manifesta. Com relação ao primeiro sentido deve-se destacar que a ideia de *coerção* ou *escravidão* presente no seu argumento consiste na ideia de que existem fins almejados pelo sujeito ou pelo grupo que não são alcançados em razão de um impedimento decorrente de uma ação discricionária, que viola as regras morais ou legais com o intuito de controlar esses fins.² O fato de o grupo ou o sujeito não obterem os fins almejados não é o

² Berlin utiliza-se dos termos *coercion* e *slavery* para designar uma ação que segue uma vontade caprichosa de um grupo que visa a preservar para si um determinado bem socialmente importante. Utilizei o termo “arbitrário” e não “coercitivo” porque, para o PV, a lei entendida como uma expressão justa e moralmente aceita também faz uso da coerção, mas com amparo no justo e moralmente aceitável. A coerção deve ser entendida a partir da definição clássica, a capacidade que A possui de alterar o comportamento de B, a despeito das resistências de B. Também evitei o termo “escravidão” porque o conceito não se aplica apenas a situações nas quais essa condição social está presente. Entretanto, não se deve confundir o uso feito por Berlin e pelo PV com o conceito de arbitrariedade estabelecido pelos neorrepublicanos (para uma confrontação entre o argumento de Berlin e dos neorrepublicanos, cf. Coser, 2014).

resultado da sua incapacidade física ou intelectual, mas da ação que bloqueia o acesso. Em segundo lugar, esses mesmos bens estão disponíveis para outros grupos sociais, aspecto que, perante os olhos do grupo, revela o caráter injusto das leis ou procedimentos informais (Berlin, 2002a, p. 230).

Com esta ideia em vista podemos compreender a conclusão do trecho: “Quanto maior a área de não interferência, mais ampla a minha liberdade” (Berlin, 2002a, p. 230). É fundamental assinalar o momento do ensaio DCL no qual Berlin apresenta essa ideia, de maneira a que não se considere que ela se refere a qualquer forma de intervenção. Berlin apresenta essa conclusão no bojo de um raciocínio sobre obstrução; não se trata de qualquer modalidade de intervenção, mas apenas aquela que siga o modelo descrito anteriormente. Neste sentido, e apenas nesse sentido, quanto maior a área não sujeita a uma intervenção (ou, com o termo aqui proposto, “obstrução”), maior a liberdade.

Essa modalidade de obstrução pode fazer uso daquilo que Berlin designa como *paternalismo despótico*. Nessa ideia, aqueles que fazem uso da obstrução justificam-na considerando que os sujeitos não devem possuir um campo de escolhas que lhes assegure a liberdade de escolha, pois, caso os sujeitos a possuam, escolherão o que não é recomendável pela Razão, pelo Livro Religioso etc. Quando a lei estabelece um conteúdo substantivo a partir do qual os sujeitos serão livres, estamos falando de uma intervenção arbitrária. Nesse modelo, a lei estabelece o que os sujeitos devem desejar, e não um espaço no qual eles realizam suas escolhas. Tal tentação é, para o PV, uma ameaça presente não apenas nas doutrinas explicitamente autoritárias, mas um perigo que ronda o próprio liberalismo. Como exemplo dessa tentação, Berlin menciona Locke e Montesquieu, quando estes estabelecem que ser livre é agir de acordo com as leis, as quais conduzem os sujeitos a fins racionais ou em direção ao bem geral (Berlin, 2002a, p. 251).

Nessa visão autoritária, “[...] forçar os eu empíricos a adaptarem-se aos padrões corretos não é tirania, mas libertação” (Berlin, 2002a, p. 251). A lei lida com os sujeitos não como seres plenos, mas como crianças, que devem ser educadas para então serem capazes de escolher, ou como sujeitos a serem moldados em direção a um fim superior: “A coação é também uma espécie de educação”, frase de Fichte que ilustra, segundo Berlin, a ideia de paternalismo despótico. Quando a lei retira dos indivíduos sua escolha, fá-lo tendo em vista uma educação que os prepara para a verdadeira liberdade. Neste contexto, conclui Berlin, faz sentido a frase de Bentham: “[...] o propósito das leis não era libertar, mas restringir: toda lei é uma infração da liberdade” (Berlin, 2002a, p. 252). A lei torna-se um instrumento arbitrário quando lida com os sujeitos como seres inferiores, aos quais alguns bens que eles desejam devem ser negados. Portanto, no sentido discutido acima, e apenas neste sentido, podemos considerar que o PV postula que a lei – entendida como uma intervenção arbitrária – é uma infração da liberdade. Isso porque o que está sendo bloqueado é a presença perante o sujeito de diversos fins razoáveis e conflitantes, entre os quais é chamado a escolher.

A segunda modalidade de obstrução manifesta-se quando um conjunto de regras aparentemente impessoais gera um bloqueio no acesso a bens socialmente relevantes, seja esse resultado intencional ou não. Uma legislação que permita a concentração de recursos sociais em um grupo social, excluindo os demais, consiste em uma violação dos dois tipos de liberdade, positiva ou negativa. Dessa maneira, a obstrução da liberdade não se manifesta apenas quando uma intervenção arbitrária emerge, mas também quando se permite uma concentração de recursos sociais ou simbólicos em detrimento de um grupo. Sendo assim, uma legislação que não evite essa concentração é igualmente uma manifestação de uma obstrução. O fato de que tal bloqueio não

seja nem aberto nem brutal não o torna menos arbitrário ao exercício da liberdade. (Berlin, 1984, p. 27). Empregando o termo utilizado neste artigo: é também uma obstrução.

A terceira modalidade ganha a forma de uma ameaça, a qual, para ser eficaz, pode manifestar-se apenas por meio de um sinal, provocando no agente um receio de violar a vontade do outro sujeito. A partir dessa ameaça o sujeito adequa suas preferências aos desejos daquele que concentra os meios necessários para atingir um determinado fim. O fato de que não tenha ocorrido uma intervenção arbitrária explícita não impede que seja considerada uma obstrução (Berlin, 2002a, p. 234).

O conteúdo comum dessas três manifestações consiste no seguinte: existem certos fins almejados por um grupo ou por um sujeito, mas que não estão disponíveis ou não podem ser usufruídos por nenhum motivo que não seja a vontade arbitrária de um grupo em preservar tais bens para si ou para seus eleitos. A obstrução pode ser explícita ou pode ganhar contorno impessoal, pode consistir na permissividade para com uma situação de concentração de recursos que impede o acesso a um bem; a obstrução pode manifestar-se como uma ameaça, não necessariamente explícita, mas como sugestão velada.

179

A lei como não interferência

No segundo sentido de lei, esta é entendida como uma intervenção que estabelece os limites dentro dos quais o sujeito pode buscar os fins que considera desejáveis. A lei seria definida pelo seu caráter negativo – e, por esse termo, entenda-se que a lei, ao invés de prescrever determinados conteúdos para a ação, estabelece e protege os domínios legítimos a partir dos quais o indivíduo é livre para agir. A lei remete à ideia de direito mencionada anteriormente: cabe ao sujeito fazer ou não determinada ação, não há o sentido de um dever, não cabe à lei estabelecer o que deve

ser feito. O Estado cuida principalmente de que o sujeito não seja forçado a agir em determinada direção, que acordos sejam respeitados, e protege os bens e a pessoa dos cidadãos. Quando Berlin (2002a, p. 233-234; 2009b, p. 217) discute essa concepção, ele designa-a como a função do vigia, cuja única finalidade é impedir o abuso e puni-lo quando ocorrer.

Esse entendimento da lei como não intervenção acarretou a interpretação de que o PV possuiria uma afinidade teórica com o libertarismo (Vita, 2011, p. 571). É importante observar que o PV não recusa a ideia da lei como um instrumento por meio do qual o sujeito recebe segurança contra violações à sua privacidade, da mesma maneira que reconhece o papel da propriedade individual como um meio para a liberdade. Isso não implica, todavia, que o PV considere a lei como não interferência, como a única modalidade de lei desejável.

180

Na perspectiva pluralista, o libertarismo está assentado em um postulado monista de lei que, caso adotado, produz graves distorções para o arranjo político pluralista. A lei como não interferência, conforme entendida pelo libertarismo, privilegia dois valores: segurança e dinheiro. Em um mercado espontâneo, o dinheiro torna-se o valor dominante, o que o conduz a tornar-se o meio pelo qual os sujeitos medem sua satisfação ou insatisfação (Hayek, 1981, p. 51). Ocorre que qualquer esfera que seja guiada por um único valor não corresponde à diversidade de fins razoáveis existentes em uma sociedade plural. Estabelecer que o mercado livre venha a ser sempre o melhor juiz na distribuição fere uma ideia-chave do pluralismo, qual seja, na medida em que não existe um fim único na sociedade, é desejável que por meio do debate político transcrito na sociedade civil se manifestem diversos fins. No debate político emergirão diversos fins produzidos por esferas sociais regidas por fins e valores distintos daqueles presentes no mercado.

Como escreveu Berlin em DCL, em certas circunstâncias uma sociedade pode considerar que as desigualdades sociais chegaram a um ponto em que ferem noções básicas de solidariedade social e deliberar pela necessidade de medidas que, restringindo a liberdade individual presente no mercado, venham a introduzir maior igualdade social. Para aqueles que tomam a liberdade individual como um valor intocável, essa negociação será impossível, mas tal visão é, no enfoque pluralista, uma distorção. Tal movimento é produzido pela ideia de que a sociedade deve ser regida por um único fim (Berlin, 2002a, p. 232).

Na ótica pluralista, o libertarismo distorce a liberdade negativa, surgindo da conjunção entre uma determinada compreensão da liberdade negativa com um arranjo político-social marcado pelo *laissez-faire incondicional*. A crença na liberdade negativa como a única métrica nas relações sociais produziu um arranjo político-social que passou a considerar que toda forma de intervenção, com vistas a garantir outros fins que não fossem a proteção do indivíduo tomado isoladamente, deveria ser considerada contrária à liberdade.

A perspectiva de um único valor que forneça a métrica moral para uma sociedade constitui-se no enfoque do monismo, o qual reduz a diversidade de fins existentes a um único fim. Tal procedimento pode afetar qualquer sistema de valores, inclusive um sistema liberal. Como escreveu Berlin (1981, p. 26): “Cada conceito pode se tornar uma perversão para a qual ele foi criado para resistir”.

Essa perversão pode ocorrer sempre que os elementos de diversidade, de conflito e de escolha entre os fins forem suprimidos em favor da ideia de que um único fim é capaz de fornecer a métrica para as leis. Na ótica pluralista, a finalidade da lei como uma intervenção deliberada consiste em fornecer as bases para a diversidade de fins existentes na sociedade. A liberdade negativa é uma das esferas na

qual esses elementos se manifestam. Aqueles que centram sua análise na proximidade entre libertarismo e PV não percebem que a ideia-chave deste não está na liberdade negativa, mas na diversidade de fins. O foco exclusivo nos valores correspondentes da liberdade negativa gera uma perversão característica do monismo. A liberdade negativa possui enorme pertinência enquanto acolhe as ideias de diversidade, conflito e liberdade de escolha, mas, quando se torna a única finalidade em uma sociedade, ocorre a distorção assinalada anteriormente: a liberdade negativa destrói o próprio exercício da liberdade de escolha entre fins diversos e conflituosos. A essa distorção teórica correspondeu um problema no plano das consequências provocadas por essa concepção de lei.

182 Na concepção de lei como não intervenção, a sociedade deveria ser guiada por uma disputa pacífica cujo resultado final seria sempre favorável à liberdade. Na “Introdução”, Berlin (1981, p. 25) alerta que essa crença é compatível com a criação de grandes e duradouros males sociais, os quais foram, principalmente, a concentração de recursos nas mãos de poucos:

A defesa da não interferência (como o darwinismo social) foi claramente usada para dar apoio às políticas socialmente destrutivas que armavam os fortes, os violentos e os inescrupulosos contra os benevolentes, os menos afortunados. [...] Liberdade para os lobos quase sempre significa morte para os cordeiros.
(Berlin, 1981, p. 25)

O resultado da lei como não interferência foi destruir qualquer espaço para a autonomia do sujeito e para a manifestação da diversidade de fins. A compreensão da lei como não interferência destruiu tanto a esfera da liberdade negativa quanto da liberdade positiva. A liberdade

negativa fornece muros que protegem o sujeito. Muros que, dentre outros meios, permitem aos sujeitos exercer sua autonomia na esfera pública. A liberdade de associação, por exemplo, que protege os sujeitos com interesses iguais e permite-lhes agir publicamente em nome desses interesses, foi destruída pela ideia de lei como não interferência (Berlin, 1984, p. 25). A lei como não interferência corresponde, no PV, ao que Berlin descreve como sendo uma operação defensiva (Berlin, 2009b, p. 222). Ela é fundamental, mas não traz o fim que o sujeito pretende realizar ao executar a sua ação. Nesse sentido ela é defensiva porque defende valores intrinsecamente importantes para o sujeito – amor, amizade, justiça etc. – mas é necessário que existam fins a serem preservados (Berlin, 2009b, p. 222). E não é ela quem produz esses fins, nem serve como métrica para sua gestação.

Para o PV, a lei como não interferência não possui uma carga negativa enquanto é pensada e combinada com outras concepções de lei orientadas por valores distintos e, principalmente, enquanto contribui para a autonomia do sujeito e para a manifestação da diversidade. Se a lei como não interferência protege o sujeito oferecendo-lhe o direito, a faculdade de fazer ou não fazer, de praticar ou não praticar determinada ação, estamos em uma esfera aceitável. O problema nasce quando ela se torna a única concepção de lei moralmente aceitável.

Pluralismo e liberalismo não são conceitos idênticos, pois existem teorias liberais que não são pluralistas. A passagem de uma teoria liberal para o campo pluralista precisa necessariamente reconhecer que não é possível estabelecer um critério único para as questões morais, devendo-se assegurar que na sociedade se manifestem valores distintos e conflitivos (Berlin e Williams, 1994, p. 308; Berlin e Jahanbegloo, 1996, p. 72-73). O libertarismo, quando toma o sujeito isoladamente e o mercado como

padrão a partir do qual são julgados todos os fins, perde o elemento pluralista.³

A lei como uma intervenção moralmente aceita

O ponto de partida para pensar a lei como uma intervenção moralmente aceita no PV consiste em considerar a ideia de diversidade de fins como um conteúdo não substantivo. A ideia de diversidade abarca o seguinte conteúdo: na experiência ordinária de homens e mulheres estão presentes fins diversos – justiça, segurança, bem-estar material, fraternidade etc. – e que são razoáveis para o florescimento humano. Como cada fim representa um fim em si mesmo, eles não podem ser reduzidos a uma única métrica. Em certas circunstâncias, esses fins últimos entram em conflito. Na medida em que correspondem a dimensões distintas do florescimento humano, não podem ser suprimidos sem prejuízos à condição humana. Nem todos os fins podem ser atingidos ao mesmo tempo nem existem recursos para a efetivação de todos. Torna-se necessário realizar escolhas trágicas entre eles. De maneira a que a escolha não seja fundada no relativismo moral, Berlin aponta a necessidade de que sejam estabelecidos *compromissos práticos* com vistas a atingir certos fins, o que implica considerar que certas reivindicações

184

³ Em carta a Bernard Crick, Berlin manifesta seu descontentamento com as posturas monistas de Hayek e seus seguidores. O conteúdo desta está presente na “Introdução” publicada em 1969: “Minha principal dificuldade é simplesmente que eu concordo com você mais do que (você) concorda comigo: não apenas contra o óbvio inimigo comum (os supressores das diferenças em favor de uma solução final), mas contra os fanáticos individualistas – anti-planejadores, laissez-fairistas, hayeanos e até proudhonistas (que odeiam o Estado, e acreditam na sacralidade da pequena propriedade como uma garantia de moralidade), e assim por diante; e isso, não apenas porque tais pessoas elevam a não-interferência em um objetivo supremo, e desconsideram as reivindicações de segurança, justiça, igualdade e simples humanidade, como os verdadeiros libertinos do século XIX, [...] que vêem monstros totalitários na mais suave, na mais desesperadamente necessária reforma social, New Deal e socialista; mas também porque essas pessoas não percebem que algumas liberdades ameaçam outras liberdades; e como você diz, algumas liberdades perecem sem planejamento social” (29 de março de 1966: L3 271). Disponível em: <http://berlin.wolf.ox.ac.uk>. Acesso em: 6 ago. 2019.

devem ceder em nome de uma solução prática, ocorrendo assim uma escolha que representa uma hierarquia entre fins (Berlin, 2002a, p. 232; Berlin, 2002b, p. 49-51). Nessa operação, dois aspectos são importantes. Em primeiro lugar, alguns fins ganham precedência em decorrência de um debate público que conduz esse ordenamento. Em segundo lugar, a lógica que guia essa hierarquia não é estabelecida por um algoritmo, mas por uma *razão prática* que leva em consideração diversos fins distintos e conflitivos, que não podem nem devem ser reduzidos a uma medida comum (Berlin e Willians, 1994, p. 307).

Crowder (2002; 2018) propôs uma articulação conceitual entre a ideia de compromisso prático, postulada por Berlin, com o conceito de *phronesis*, proveniente de Aristóteles. Na teoria aristotélica, a *phronesis* representa a ideia de que a deliberação ocorre em contextos particulares que não estão sujeitos a uma regra universal e que, dessa maneira, são passíveis de intervenção humana. Na medida em que os contextos particulares são variáveis, tal fato requer do observador uma atenção à diversidade dos elementos que moldam cada contexto específico (Aristóteles, 1984, Livro VI, 7, 1141b8-145).

Nesse sentido, aponta Crowder, a ideia de compromisso prático reconhece a existência de diversos fins necessários para o florescimento humano, mas fá-lo tendo em vista um contexto particular, a partir do qual deverão ser escolhidos certos fins em detrimento de outros. Esse compromisso prático será o produto de um debate público, durante o qual ocorrerão lutas, dissensos, acordos etc., por meio dos quais emergirá um pacto temporário. Será fundamentalmente um processo político. Está presente nessa ideia uma valorização da ação política entendida com uma razão contingencial, capaz de engendrar acordos e enfrentar dilemas. Esse processo resulta em um compromisso temporário, cujo resultado final estabelece uma hierarquia, mas na qual está

reconhecido o valor da diversidade e da possibilidade de que outros ordenamentos seriam possíveis.

Essa discussão é retomada por Galston (2002), que reflete sobre uma concepção de lei aceitável em termos do PV. Nessa tarefa, Galston recepciona o argumento de Perelman (2004) acerca da lei, que, por sua vez, possui pontos de contato fortes com o PV. Segundo o autor francês, o direito move-se em um contexto marcado pela diversidade e pelo conflito entre fins igualmente razoáveis. A partir desse entendimento, ele efetua uma releitura de Aristóteles que recupera o papel da retórica e da lógica dialética como recursos válidos para a esfera do direito.

Em Aristóteles, a dialética consiste em um método em que, partindo de opiniões correntes, são produzidos silogismos. A partir do desenvolvimento de uma argumentação a favor e contra uma opinião, revela-se o verdadeiro caráter desta. A retórica utiliza-se dos mesmos recursos da dialética, pois ambas partem de premissas verossímeis como base para a produção da convicção. As duas recorrem à *endoxa*, ou seja, às opiniões sustentadas por um número elevado de pessoas ou por um pequeno número de especialistas, como um ponto de partida. Tal ponto de partida não é aleatório, pois nele manifesta-se a *phronesis* (Aristóteles, 1984). A lógica dialética e a retórica fazem uso das premissas de maneira distinta daquela presente na lógica formal, sem que elas percam sua relevância na discussão dos assuntos sujeitos à deliberação humana.

Partindo dessa ideia geral, Perelman aponta que a lógica jurídica, como a dialética em Aristóteles, não parte de premissas verdadeiras e primárias, mas de opiniões que são aceitas pela maioria (Perelman, 2004, p. 153). A partir do debate entre elas chega-se a uma decisão que, frente a outras decisões possíveis, foi entendida como a mais razoável naquele contexto específico. Nessa decisão final não é negada a possibilidade de que, em razão de um outro contexto, não

fosse possível uma outra deliberação. Esse reconhecimento implica conceitualmente distinguir entre um discurso sobre o real e um discurso sobre os valores. No discurso sobre o real o que se opõe ao verdadeiro é o falso. O que é verdadeiro para alguns, deverá sê-lo para todos. Nesse argumento, não há espaço para a escolha entre fins diversos e razoáveis. Na perspectiva apresentada por Perelman, o que se opõe a um valor não deixa de ser um valor, a despeito da importância que o sujeito concede ao valor escolhido. Em outras palavras, a despeito de realizar uma escolha, o sujeito reconhece relevância no valor preterido, assim como reconhece que em outras circunstâncias ou por uma mudança nos fins desejados esse valor possa ser adotado (Perelman, 2004).

Nesse sentido, o conceito de compromisso prático proposto pelo PV compreende a ideia de lei. Esta representa o esforço de sujeitos razoáveis movidos por concepções diversas de bem em chegar a um acordo, sem que em nenhum momento as diferenças sejam suprimidas. A deliberação nessa esfera afasta-se tanto do decisionismo como do determinismo, consistindo no esforço em escolher o melhor curso tendo em vista as circunstâncias e a diversidade de fins envolvidos (Galston, 2002, p. 69-70). A lei deixa de expressar a verdade única, a qual seria construída a partir de premissas indiscutivelmente verdadeiras, que resultam, em razão de inferências válidas, em conclusões igualmente necessárias. Nesta concepção, a lei passa a ser entendida como o resultado de um debate político no qual concorrem diversas concepções de bem, sem que esse debate se oriente por um princípio comum a todas. Tal ideia não implica a perspectiva de que qualquer ordenamento de leis seja aceitável; permanece o reconhecimento da diversidade de fins distintos e conflitivos como um princípio norteador (Berlin e Willians, 1994, p. 307). Na ótica pluralista, o reconhecimento de que o bem é plural implica considerar que entre as diversas concepções de bem estão presentes

conflitos para os quais não existe uma solução certa. Isso não significa dizer que não exista uma solução adequada para aquele contexto, mas que existem muitas soluções possíveis (Gray, 2000a).

Na medida em que o PV concebe a possibilidade de formular uma lei que intervenha a partir de uma hierarquia de fins estabelecida a partir de uma razão prática, impõe-se indagar como essa perspectiva enfrenta um dos seus postulados centrais: a incomensurabilidade entre os fins.

A lei como um ordenamento entre fins incomensuráveis

A discussão teórica acerca do papel da lei no PV envolve analisar como uma teoria que opera a partir da ideia de que os fins são incomensuráveis pode refletir sobre a lei como um ordenamento. Em que medida essa teoria, ao afirmar o papel da lei como uma intervenção moralmente aceitável, não contradiz seu postulado teórico de que não é possível nem desejável suprimir essa diversidade conflituosa? De acordo com Dworkin, a maneira pela qual Berlin estabeleceu a incomensurabilidade de fins acarretou uma escolha entre valores absolutos que não permitiria acordos: toda escolha representaria uma perda (Dworkin, 2010, p. 158-162). Dessa maneira, toda intervenção pública representaria uma perda, aspecto que, levado à suas últimas consequências, implicaria legar milhões de pessoas à miséria permanente (Dworkin, 2001, p. 75).

Dentro do PV apresentam-se dois enfoques acerca da ideia de incomensurabilidade. Ambos estão presentes na obra de Berlin, sem que este tenha fornecido uma resposta estável ao problema. Os dois enfoques geraram caminhos teóricos distintos. O primeiro estaria centrado na ideia de que toda escolha entre fins é, em última instância, contingente e arbitrária, sendo John Gray (2000a; 2000b) o autor que desenvolve essa ideia. O segundo enfoque, desenvolvido por George Crowder e Willian Galston, postula a diversidade

de fins como um metavalor que expressa a noção de respeito pelos fins humanos genuínos. O fato de o PV operar a partir da ideia de incomensurabilidade não o impede de estabelecer uma hierarquia entre os fins e, portanto, pensar sobre uma intervenção moralmente aceitável. Essa intervenção representa um ordenamento em torno de um conjunto coerente de valores, calcado nos valores da autonomia do sujeito e da diversidade de fins.

O primeiro entendimento sustenta que, se os fins são incomparáveis, não é possível estabelecer nenhum critério razoável de escolha; a decisão referir-se-á a valores últimos, os quais são justificáveis a partir do seu conteúdo. Mas não existe nenhuma comparação razoável entre os fins; quando os fins colidem, ser racional é escolher a conduta na qual o sujeito acredita (Berlin, 1981, p. 31). Nessa perspectiva, quando o sujeito escolhe, sempre ocorre uma perda absoluta para com outros fins. Cada fim é um conjunto de valores que fecha o sujeito em torno deles, bloqueando qualquer comparação ou um acordo. Sendo assim, não é possível formular uma prioridade que represente um compromisso que estabeleça perdas em algumas esferas enquanto em outras o fim almejado seria preservado. Essa compreensão está presente em alguns trechos de DCL. É exemplar dessa perspectiva a maneira pela qual é abordado o conflito entre liberdade e igualdade. Berlin estabelece o seguinte: “se o sujeito consente em perder sua liberdade individual em favor de uma maior justiça social, a despeito da virtude do ato, isto não oculta que houve uma perda absoluta de liberdade” (Berlin, 2002a, p. 232).

Crowder aponta que há outro entendimento dentro da própria obra de Berlin. Este alertou para o fato de que em certas situações, frente a colisões entre fins, deve-se buscar *trocias compensatórias* nas quais alguns valores cedem frente a outros, tendo em vista a necessidade de preservar uma paz interna (Berlin, 2002b, p. 55-56). Como essas trocas

devem ocorrer ou qual o conteúdo do pacto é algo que tomará como base as circunstâncias – “a situação concreta é quase tudo” (Berlin, 2002b, p. 56). Considerar o contexto não exclui estabelecer alguns valores que possuem centralidade para o PV: diversidade de fins e autonomia. Como eles serão pesados e quais valores e fins aos quais eles estarão associados não é uma tarefa passível de ser estabelecida a partir de um algoritmo (Berlin e Willians, 1994, p. 308), mas de uma razão prática que estabelece uma classificação entre os diversos fins. Estabelecer um ordenamento torna-se um problema na ótica pluralista ao postular-se uma medida abstrata que pretenda suprimir a diversidade. Se os fins são incomensuráveis, não há motivo para ordená-los sempre da mesma maneira em todos os contextos (Crowder, 2018).

190

A partir dessa perspectiva, a reflexão teórica do PV retoma a disjuntiva conceitual entre liberdade e igualdade. Ambos são fins distintos, de tal maneira que não podem ser reduzidos um ao outro nem sintetizados em torno de um valor supremo como, por exemplo, a utilidade. Mas isso não exclui a possibilidade de que, em certos contextos, possa haver motivos que justifiquem a concessão de uma prioridade para a igualdade, tampouco que não possam ser realizados acordos que preservem certas áreas mais afeitas à liberdade enquanto em outras predomine a igualdade (Crowder, 2010). Nesse sentido, a discussão empreendida por Berlin na “Introdução” a DCL é um exemplo da aplicação dessa lógica.

Uma parte substantiva das críticas ao pluralismo consistiu em apontar sua propensão a permitir arranjos favoráveis à liberdade individual em detrimento da igualdade social. De acordo com essa crítica, o pluralismo afirmava a diversidade e a incomensurabilidade de fins, mas terminava estabelecendo uma precedência para a preservação de uma esfera protegida para o sujeito tomado na sua individualidade, fato

que terminava bloqueando formas de intervenção que visassem a introduzir maior igualdade social.⁴

Na ótica pluralista é possível formular de maneira positiva modalidades de intervenções públicas que afetem a liberdade negativa, desde que ancoradas em um debate público e com vistas à diversidade de fins e à liberdade de escolha.

Pensar a lei como um conjunto de direitos válidos apenas no plano formal é de pouca valia para uma abordagem pluralista. Mencionar o direito de ir e vir para sujeitos que não dispõem de bens materiais mínimos para a sobrevivência diária é uma ação desnecessária. Discorrer sobre a importância da leitura como um reforço da autonomia do sujeito para aqueles que não possuem o acesso à escola pode propiciar um discurso belo, porém inócuo (Berlin, 1981, p. 30).

Não há no PV espaço para uma distinção entre liberdade formal e liberdade real: a liberdade é sempre a liberdade de escolha entre várias alternativas. Essa liberdade diz respeito ao conjunto de portas que estão abertas para o sujeito. Para tanto, a escolha de uma dentre elas ou a prerrogativa de não escolher já são partes da ação livre. A distinção que existe é entre as condições para a liberdade e o seu conteúdo. O PV reconhece a relevância das condições que sustentam o exercício da liberdade, mas aquelas não se confundem com esta.

Sem condições efetivas para a prática da liberdade na forma de oportunidades para educação, emprego e reflexão crítica, o exercício da liberdade é um bem inócuo. Dessa maneira, quando distingue as condições para a liberdade e a sua prática, em nenhum momento o PV exclui a necessidade de políticas públicas que promovam certos bens socialmente relevantes. Berlin (1981, p. 30-31) menciona a obrigação de promover educação, justiça, saúde etc. Nesse sentido, não está discutindo se cabe ou não distribuir esses bens, mas,

⁴ Como um exemplo deste argumento veja-se Macpherson (1973).

ao contrário, está mencionando a imperiosa necessidade de que eles sejam distribuídos igualmente – e distribuídos preferencial, mas não exclusivamente, pelo Estado. A intervenção pública possui, nos termos de Galston (2002, p. 39), uma *relativa prioridade* no ordenamento e na promoção dos bens socialmente relevantes. Mas tal ação pode e, mais do que isso, deve ser compartilhada com outros grupos e instituições autônomas presentes na sociedade civil, de maneira que diversos valores e fins estejam presentes nesta ação.

A intervenção pública com o intuito de promover certos bens pode implicar um conflito com a liberdade individual. Entretanto, trata-se de sacrificar alguns fins em favor de outros, a despeito de resistências existentes na própria sociedade. A educação constitui-se em uma ferramenta poderosa para abolir distinções sociais arbitrárias decorrentes de fatores casuais como o nascimento. Mas Berlin (1981, p. 30) não é favorável apenas a uma educação ampla, mas também a um *sistema uniforme de ensino geral em nível primário e secundário*, na medida em que isso reforçaria a *igualdade social* (Berlin, 1981, p. 30).⁵

192

Propiciar essa educação geraria diversas consequências, como um reforço da solidariedade social e uma preparação maior e mais eficaz de adultos para o mercado de trabalho. Essas consequências são importantes, mas também há um valor que se constitui em ponto central de uma intervenção pública sob a ótica pluralista: “A necessidade de prover oportunidades de livre escolha ao maior número de crianças, o que provavelmente crescerá com a igualdade de ensino” (Berlin, 1981, p. 30). Tal intervenção poderia acarretar

⁵ A meu ver, há uma ênfase excessiva na ideia de uniformidade. Um valor mais próximo ao pluralismo político invocaria a necessidade de que fosse reconhecida autonomia às unidades políticas subnacionais para adotar conteúdos adequados às suas realidades e a reconhecer grupos religiosos e étnicos a fazerem o mesmo. Galston (2002) efetua uma análise mais ponderada do tema da educação sob a ótica pluralista.

resistências da parte de sujeitos que consideram a educação um direito pertencente à sua esfera da liberdade negativa.

A redução da área de não interferência pretendida pelos pais seria o resultado de uma ação que visa a propiciar condições igualitárias para todos, de maneira que todos possam desfrutar de uma educação que lhes permita exercer a liberdade de escolha entre diversos fins presentes na sociedade (Berlin, 1981, p. 30).

Ocorre uma perda da liberdade negativa, mas esta não é a métrica absoluta que rege todas as esferas da sociedade. Se a análise aponta que, com um sistema de educação uniforme para todos, aumentam as oportunidades de escolha do sujeito, reforça-se a sua capacidade crítica e desobstruem-se barreiras arbitrárias a certos bens, não há por que bloquear a intervenção em nome de outro fim igualmente incomensurável, no caso relacionado à liberdade negativa. Neste ponto deve ser assinalada a centralidade do tema da diversidade de fins e da liberdade de escolha como princípio que, *prima facie*, orienta a lei moralmente legítima sob a ótica do PV (Crowder, 2018). A prioridade conferida a esses valores não exclui a dimensão da escolha trágica nem a existência de outros fins que poderiam ter orientado o arranjo político. Mas, a despeito da colisão, a escolha deve ser feita, tendo como base as circunstâncias sociais e políticas, mas mirando a necessidade de criar condições para aqueles que não as possuem possam exercer a liberdade de escolha (Berlin, 1981, p. 30-31).

Portanto, torna-se claro que, perante resistências, é legítimo invocar a intervenção pública como uma forma de ação que visa a estabelecer certos fins. Neste caso: igualdade social, fim de barreiras arbitrárias e, fundamentalmente, liberdade de escolha a todos entre fins diversos e conflituosos. Na medida em que o PV empresta relevância a esse tipo de liberdade, não apenas uma educação igualitária é desejável, mas também outros meios são requisitados.

No enfoque pluralista deve-se considerar em primeiro lugar a atenção às circunstâncias que moldam cada sociedade, o que implica recusar qualquer métrica calcada em um ponto arquimediano, seja ele o direito, o mercado ou a religião. Tal relevância decorre do fato de que o PV confere peso ao debate político que se desenrola em uma determinada conjuntura; é nele que são construídas alianças e adversários, o que torna toda política pública o resultado desses embates. Em segundo lugar, para o PV, o reconhecimento do contexto histórico-político em cada sociedade produz suas políticas públicas, mas isso não implica elidir certos pressupostos: a importância da diversidade, a acomodação entre divergências razoáveis, a promoção da autonomia individual e o reconhecimento da presença de diversos grupos autônomos na sociedade. Nesse sentido, o PV privilegia a ideia de que as políticas públicas devem enfatizar o fornecimento de capacidades para os sujeitos efetuarem suas escolhas.⁶ A escolha do PV pelo ideal de capacidades é coerente com sua ideia norteadora: a diversidade e incomensurabilidade entre os fins. Cada capacidade representa um bem distinto e não redutível aos demais, e nenhuma dessas capacidades é intrinsecamente mais importante do que outra (Crowder, 2009, p. 795).

Entretanto, o quanto e como elas serão valiosas é uma questão que cabe ser decidida em face das desvantagens sociais a serem combatidas e de que fins devem ser promovidos. As políticas públicas fornecem a base a partir da qual os sujeitos empreendem as suas escolhas, algumas delas excludentes em relação a outras escolhas. Em que medida, por exemplo, o sujeito conferirá precedência a sua carreira profissional ou à família é uma questão que pode implicar escolhas entre dois fins que em certas circunstâncias

⁶ Nussbaum (2000, p. 78-80) enumera, em lista que não se pretende exaustiva, os seguintes âmbitos: saúde, corpo, integridade, sentidos, imaginação e pensamento, emoções, razão prática e filiação, dentre outros.

podem colidir, cabendo ao sujeito deliberar entre eles (Crowder, 2009, p. 796-797).

A discussão antecedente fornece uma base para a análise da crítica neorrepublicana ao PV. De acordo com essa crítica, Berlin teria defendido uma teoria da liberdade como não intervenção. A teoria política neorrepublicana possui diversos elementos relevantes que contribuíram para o debate político contemporâneo. Entretanto, suas críticas ao pluralismo de valores possuem alguns aspectos que merecem uma análise mais detida.

Em primeiro lugar, merece atenção o fato de que seu foco recai exclusivamente sobre o conceito de liberdade negativa (Pettit, 2011). Tal centralidade implica inevitavelmente deixar intocada a ideia central do PV: a diversidade e o conflito entre fins e a liberdade de escolha. Tal postulado implica ignorar que o motivo pelo qual Berlin conferia relevância à liberdade negativa decorria do seu acolhimento desses valores (Berlin, 2002a, p. 272).

A liberdade negativa possui enorme pertinência enquanto acolhe as ideias de diversidade, conflito e liberdade de escolha, mas, quando ela se torna a única finalidade em uma sociedade, ocorre a distorção assinalada anteriormente: a liberdade negativa destrói o próprio exercício da liberdade de escolha. Distorções são plenamente realizáveis por ambas as concepções de liberdade, tanto a positiva quanto a negativa. Essa perversão pode ocorrer sempre que os elementos de diversidade, de conflito e de escolha entre os fins forem suprimidos em favor da ideia de um único fim capaz de fornecer a métrica para as leis. Na ótica pluralista, a finalidade da lei como uma intervenção deliberada consiste em fornecer as bases para a diversidade de fins existentes na sociedade. A liberdade negativa é uma das esferas na qual esses elementos se manifestam.

Em segundo lugar, Berlin define a liberdade negativa como “a área em que um sujeito – uma pessoa ou um

grupo de pessoas – tem ou deve ter permissão para fazer ou ser o que é, sem a interferência de outras pessoas” (Berlin, 2002a, p. 229). Dessa definição, segue-se, para o neorepublicanismo, a ideia de que o PV recusaria qualquer forma de intervenção.

Em relação a essa ideia, dois aspectos são importantes. Em primeiro lugar, a discussão precedente mostra que nem toda intervenção é contrária ao exercício da liberdade do sujeito ou do grupo ao qual ele pertence. A lei pode possuir valores que contribuam ou reforcem o sujeito no exercício da sua autonomia enquanto sujeito que se encontra perante fins diversos e conflitantes.

Em segundo lugar, essa ideia pode ser complementada em uma análise da própria definição de liberdade negativa na sua integralidade. Atendo-se ao argumento de Berlin, conforme discutido anteriormente, é fundamental assinalar que ser obstruído significa uma intervenção arbitrária.

196

Se não é entendida a diferença entre obstrução e intervenção perde-se um elemento constitutivo e decisivo para o entendimento do conceito. Se eu pretendo alcançar um objeto e outro sujeito interpõe-se e impede-me de alcançá-lo, sem motivos justos – porque ainda não estou pronto para usufruir da minha liberdade, porque tal bem não seria adequado para mim, porque não sou racional o bastante para fazer uso desse objeto etc., ou seja, tudo aquilo que Berlin designa como concepção paternalista –, é correto mencionar que essa ação é uma obstrução e que a liberdade consiste em uma área desimpedida de tais “intervenções”. Mas se pretendo alcançar um objeto, e um sujeito ou uma instituição intervêm de maneira a fornecer-me meios que me auxiliem na obtenção desse bem – como, no exemplo discutido anteriormente, educação –, a intervenção não afeta a minha área desobstruída. Nesse sentido, a própria esfera da liberdade negativa não prescinde de elementos que forneçam sustentação para a ação dos sujeitos. Nessa

lógica, Berlin aponta a importância dos direitos sociais implementados pelo Estado de bem-estar social:

Os apelos em favor do planejamento, do Estado de bem-estar social e do socialismo podem ser construídos, com a mesma validade, a partir da consideração pelas demandas em favor da liberdade negativa, como o são da sua irmã, a liberdade positiva. (Berlin, 1981, p. 26)

Se, como pretendem os neorrepublicanos, entendemos a liberdade negativa como uma área que se define antes pela não intervenção, o trecho acima seria contraditório. Mas o problema só existe porque foi entendido que a ausência de qualquer tipo de intervenção seria necessária para definir a esfera da liberdade negativa. Conforme observamos anteriormente, Berlin define a liberdade negativa como uma área desobstruída. Nem Berlin nem nenhum dos pluralistas aqui discutidos jamais estabeleceu que a liberdade negativa não requeresse modalidades de intervenção que lhe dessem sustentação. A partir de uma razão prática é possível formular, entre os objetivos dessa intervenção, direitos sociais como educação, saúde, segurança, privacidade etc.⁷

197

É razoável a pergunta: como fica a definição que estabeleceu que a liberdade negativa consistiria em uma área na qual o sujeito não é restringido, coagido por outros?

⁷ Segundo Silva (2011, p. 38): “Enquanto pensadores liberais como Isaiah Berlin estabelecem a necessidade da ausência de qualquer tipo de interferência intencional de terceiros como o critério da liberdade individual, Pettit destaca que não é qualquer forma de interferência intencional que se revela incompatível com a liberdade republicana, mas exclusivamente aquelas formas de interferência que podem ser qualificadas como *arbitrárias*”. Conforme analisado anteriormente, a ideia de interferência é moralmente aceitável para o PV; o problema se apresenta quando a intervenção se torna uma obstrução e visa constranger, coagir etc. o sujeito nas suas escolhas. Toda intervenção que visa dar suporte à autonomia do sujeito perante a escolha entre fins razoáveis e diversos é perfeitamente aceitável para o PV. O mesmo equívoco pode ser encontrado quando o autor afirma que para o pluralismo a *liberdade negativa define-se antes pela ausência do que pela presença* (Silva, 2015, p. 197).

Parte da resposta já foi dada anteriormente: uma área na qual eu posso agir sem sofrer uma obstrução arbitrária – mas também é necessário pensar que essa área não existe sem condições que permitam a sua existência. Em nome dessa área o sujeito pode demandar bens que requeiram uma intervenção pública. Note-se e destaque-se que Berlin não está mencionando segurança e proteção legal como o libertarismo faz, mas direitos sociais. As condições sociais que permitem ao sujeito realizar suas escolhas são fundamentais para o próprio usufruto dos bens presentes na sua esfera protegida, mas não são a própria escolha nem o próprio processo a partir do qual ela ocorre.

198 A partir da discussão precedente pode-se avaliar a seguinte crítica: o PV tomaria a inviolabilidade da liberdade individual privada como valor absoluto; qualquer política distributiva somente poderia ser implementada se aceita voluntariamente pelos afetados por ela; caso contrário, não poderia ocorrer qualquer política pública que visasse a maior justiça social.⁸

A resposta a tal crítica dar-se-ia da seguinte maneira: em primeiro lugar, a liberdade negativa, entendida como proteção ao indivíduo e ao mercado, não pode ser a métrica absoluta de todas as relações sociais, tampouco da produção das leis. Essa concepção produziu resultados contrários à liberdade de escolha entre diversos fins. Sob a ótica do PV, o libertarismo privilegia uma esfera social, o mercado livre e seu valor, em detrimento das demais esferas e seus valores, aspecto que entra em choque com o PV. Em segundo lugar, certas políticas públicas podem reduzir a esfera da liberdade

⁸ Veja-se Miguel (2015, p. 33): “Berlin confere primazia lexicográfica à liberdade negativa. Com isto, o autogoverno – a esfera da igualdade de direitos – fica limitada pela intocabilidade da autonomia individual privada, isto é, da esfera em que o exercício da liberdade é condicionado pelos recursos diferenciados disponíveis para os indivíduos. Em particular, qualquer política redistributiva torna-se dependente da aceitação voluntária por parte dos controladores de riqueza, já que uma transferência compulsória para os mais pobres implica coerção externa”.

individual em favor de medidas que produzam uma autonomia maior dos sujeitos. Tais medidas devem ser implementadas, a despeito das resistências encontradas. Em nenhum momento o PV estabelece que a liberdade individual seja uma medida absoluta.

Aqueles que tomam a liberdade individual como uma medida intocável perdem de vista que uma das finalidades desta esfera desobstruída é permitir que os sujeitos exerçam sua liberdade de escolha entre fins distintos e conflitivos. A crítica precedente reflete a perspectiva de que o PV e o libertarismo compartilhariam valores, principalmente a não intervenção e a liberdade individual. Na discussão empreendida, é possível identificar que a liberdade individual não possui esta primazia. O conceito que possui essa primazia é a ideia de pluralidade de fins, e uma política social não requer que os afetados por esta consentam pacificamente. O exemplo presente na discussão precedente permitiu apontar que os país que dispõem de recursos para sustentar uma educação deverão ceder, mesmo que não concordem. No argumento do PV as prioridades e a lógica interna dos conceitos são distintas daquelas presentes no libertarismo, o que não implica estabelecer que a liberdade negativa não tenha relevância: em certas circunstâncias, ela pode ser preterida, mas não suprimida, em favor de outros meios e fins que promovam a liberdade de escolha entre fins distintos.

199

Ivo Coser

É mestre e doutor em ciência política pelo antigo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ) e professor associado do Departamento de Ciência Política e do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenador do Núcleo de Estudos em Teoria Política (Nutep) da UFRJ. Pesquisa sobre teoria política contemporânea.

Bibliografia

- ARISTÓTELES. 1984. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural.
- BERLIN, Isaiah. 1984. Introdução. In: BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: UnB, pp. 1-41.
- BERLIN, Isaiah. 2002a. Dois conceitos de liberdade. In: HARDY, Henry; HAUSHEER, Roger (org.). *Estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 226-272.
- BERLIN, Isaiah. 2002b. A busca do ideal. In: HARDY, Henry; HAUSHEER, Roger (org.). *Estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 41-57.
- BERLIN, Isaiah. 2002c. Ainda existe a teoria política? In: HARDY, Henry; HAUSHEER, Roger (org.). *Estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 99-130.
- BERLIN, Isaiah. 2002d. A originalidade de Maquiavel. In: HARDY, Henry; HAUSHEER, Roger (org.). *Estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 299-349.
- BERLIN, Isaiah. 2002e. Do medo e da esperança libertados. In: HARDY, Henry; HAUSHEER, Roger (org.). *Estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 131-158.
- BERLIN, Isaiah. 2005. Meu caminho intelectual. In: HARDY, Henry (org.). *A força das ideias*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 17-46.
- BERLIN, Isaiah. 2009a. A ideia de liberdade. In: HARDY, Henry (org.). *Ideias políticas na era romântica*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 149-215.
- BERLIN, Isaiah. 2009b. Dois conceitos de liberdade: o romântico e o liberal. In: HARDY, Henry (org.). *Ideias políticas na era romântica*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 216-269.
- BERLIN, Isaiah; JAHANBEGLOO, Ramin. 1996. *Isaiah Berlin: com toda a liberdade*. São Paulo: Perspectiva.
- BERLIN, Isaiah; WILLIAMS, Bernard. 1994. Pluralism and liberalism: a reply. *Political Studies*, n. 41, pp. 306-9.
- BUARQUE DE HOLANDA, Aurélio (ed.). 1999. *Novo Aurélio século XXI*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- CALDAS AULETE (ed.). 1958. *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Delta.
- COSER, Ivo. 2014. The concept of liberty: the polemic between the neo-republicans and Isaiah Berlin. *Brazilian Political Science Review*, v. 8, pp. 39-65.
- CROWDER, George. 2002. *Liberalism and value pluralism*. New York: Continuum.

- CROWDER, George. 2004. *Isaiah Berlin: liberty and pluralism*. New York: Polity Press.
- CROWDER, George. 2009. Pluralism, liberalism and distributive justice. *San Diego Law Review*, v. 46, n. 4, pp. 773-802.
- CROWDER, George. 2010. Isaiah Berlin, pluralismo y liberalismo. In: BERLIN, Isaiah et al. *Isaiah Berlin: utopia, tragédia y pluralismo*. Medellín: Fondo Editorial Universidad, pp. 85-138.
- CROWDER, George. 2013. In defense of Berlin: a reply to James Tully. In: Baum, Bruce; Nichols, Robert (ed.). *Isaiah Berlin and the politics of freedom: "two concepts of liberty" 50 years later*. London: Routledge, pp. 52-72.
- CROWDER, George. 2016. After Berlin: the literature since 2002. *The Isaiah Berlin Virtual Library*, Oxford. Disponível em: <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/onib/after-berlin.pdf>. Acesso em: 8 out. 2018.
- CROWDER, George. 2018. Pluralism, relativism, and liberalism. In: CHERMISS, Joshua L.; SMITH, Steven B. (ed.). *The Cambridge companion to Isaiah Berlin*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 229-249.
- DWORKIN, Ronald. 2001. Do liberal values conflict? In: LILLA, Mark; DWORKIN, Ronald; SILVERS, Robert B. (ed.). *The legacy of Isaiah Berlin*. New York: New York Review Books, pp. 73-90.
- DWORKIN, Ronald. 2010. Pluralismo moral. In: DWORKIN, Ronald. *A Justiça de toga*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 149-165.
- GALSTON, William. 2002. *Liberal pluralism: the implication of value pluralism for political theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRAY, John. 2000a. *Two faces of liberalism*. London: Polity.
- GRAY, John. 2000b. *Isaiah Berlin*. São Paulo: Difel.
- GRAY, John. 2000c. Pluralism and toleration in contemporary political philosophy. *Political Studies*, v. 48, pp. 323-333.
- HART, H. L. A. 1997. Are there any natural rights? In: Goodin, Robert E.; Pettit, Philip (ed.). *Contemporary political philosophy: an anthology*. London: Blackwell, pp. 281-288.
- HART, H. L. A. 2012. Leis, comandos e ordens. In: HART, Herbert Lionel Adolphus. *O conceito de direito*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 24-33.
- HAYEK, F. A. 1981. *Os fundamentos da liberdade*. Brasília: UnB.
- KEKES, John. 1993. *The morality of pluralism*. Princeton: Princeton University Press.
- MACPHERSON, C. B. 1973. Berlin's division of liberty. In: MACPHERSON, C. B. *Democratic theory: essays in retrieval*. Oxford: Clarendon Press, pp. 95-119.

- MIGUEL, Luis Felipe. 2015. O liberalismo e o desafio das desigualdades. In: MIGUEL, Luis Felipe. *Desigualdades e democracia: o debate da teoria política*. São Paulo: Unesp, pp. 25-66.
- NUSSBAUM, Martha C. 2000. *Women and human development: the capabilities approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PERELMAN, Chaim. 2004. Introdução: lógica jurídica e nova retórica. In: PERELMAN, Chaim. *Lógica jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 1-29.
- PETTIT, Philip. 2011. The instability of freedom as noninterference: the case of Isaiah Berlin. *Ethics*, v. 121, n. 4, pp. 693-716.
- SILVA, Ricardo. 2011. Republicanismo neo-romano e democracia contestatária. *Revista de Sociologia e Política*, v. 19, n. 39, pp. 35-51.
- SILVA, Ricardo. 2015. Visões da liberdade: republicanismo e liberalismo no debate teórico contemporâneo. *Lua Nova*, n. 94, pp. 181-215.
- VITA, Alvaro de. 2011. Liberalismo, justiça social e responsabilidade individual. *Dados*, v. 54, n. 4, pp. 569-608.



A UTOPIA ANTIPOLÍTICA DE NEGRI E HARDT¹

Antonio Claudio Engelke Menezes Teixeira

atualmente conclui pós-doutorado pelo Programa Nacional de Pós-Doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (PNPD/Capes) em Ciência Política na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: antonioengelke@gmail.com

Orcid: 0000-0002-5725-7750.

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-203233/107>

Não será preciso realizar um inventário abrangente do atual ideário progressista² para reconhecer que, dadas as circunstâncias crescentemente hostis que envolvem a produção acadêmica e o papel dos intelectuais em esferas públicas capturadas pelo consenso neoliberal, há bons motivos para o ceticismo quanto às possibilidades de tal ideário deflagrar projetos efetivos de transformação política. Pode-se com justiça identificar certa resignação da *intelligentsia* de esquerda ante o triunfo do pragmatismo, e a conseqüente perda da sua capacidade de avançar uma imaginação política a um só tempo utópica e crítica (Jacoby, 2001), ou apontar, com ironia mordaz, a aparente preocupação em publicar análises lacanianas de vinhetas da MTV, ou ainda observar com desânimo que, do ponto de vista dos grandes interesses financeiros, melhor uma esquerda debruçada sobre os impasses de identidade de grupo do que sobre questões sindicais (Rorty, Nystrom e Puckett, 2006, p. 54).

¹ Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) – Código de Financiamento 001.

² Penso, por exemplo, na afirmação das políticas da diferença e a ênfase correlata em questões identitárias de representação e reconhecimento de grupos subalternos, tal como aparece no debate entre Nancy Fraser, Axel Honneth e Charles Taylor; na vasta literatura centrada no tema da desigualdade e seus efeitos deletérios, que não cessam de avançar por sobre os escombros do *welfare state*; ou ainda na teorização de Badiou e seus colegas em favor de uma hipótese comunista, que a despeito da recuperação do lume revolucionário de cariz marxista, falhou em conquistar aderência fora de circuitos acadêmicos restritos.

Na contramão desse diagnóstico melancólico está a força das ruas, as recentes agitações contra-hegemônicas desafiando o instrumental teórico empregado em sua significação. Em termos substantivos, sobressaem os temas da explosão da desigualdade econômica (*Occupy Wall Street*), da baixa responsividade do sistema representativo (*Indignados*) e da demanda pelo direito à cidade (Jornadas de Junho). A denúncia da precarização das condições de vida; a ampliação do hiato socioeconômico dificultando às elites enxergarem-se como participantes da trajetória coletiva que as engloba; o senso de injustiça partilhado por grupos subalternos, que começam a conquistar autoridade discursiva sobre si; o desejo por uma comunalidade capaz de se contrapor às tendências destrutivas do capitalismo tardio; a crítica a uma economia cada vez mais financeirizada e rentista, praticamente livre de controles democráticos; tudo isto esteve posto nessas sublevações. Em comum, a esperança renovada na utopia de uma democracia pós-capitalista que fizesse jus ao *demos*, uma esperança cuja inspiração fundamental – eis a hipótese que serve de ponto de partida deste trabalho – está em larga medida associada à obra de Antonio Negri e Michael Hardt, que logrou colonizar a imaginação do novo ativismo político. Estruturado em torno de noções como *império*, *multidão*, *trabalho imaterial*, *comum*, *biopolítica* e *general intellect*, o vocabulário desses autores espraiou-se para além dos muros da academia, atravessando acampamentos do *Occupy Wall Street*, fomentando debates entre participantes do 15-M espanhol, inspirando coletivos de ativistas que obtiveram protagonismo durante as Jornadas de Junho.

Negri e Hardt partem do diagnóstico de um império que estaria esvaziando a soberania dos Estados-nação e, com ela, a própria possibilidade da representação política. Articulam tal diagnóstico com a postulação de um sujeito político emergente, uma multidão de singularidades que, impulsionada pela própria forma do trabalho no capitalismo

cognitivo, teria potencialmente a capacidade de instaurar, por meio da cooperação e da invenção, aquilo que os autores chamam de democracia absoluta. São ideias tão sedutoras quanto problemáticas, e por isso mesmo já amplamente criticadas. Por que, então, mais um trabalho dedicado a examiná-las? Não apenas porque, a despeito das objeções oriundas de círculos acadêmicos, a aposta na multidão continua a capturar a imaginação de boa parte da nova esquerda, mas também porque as críticas de que dispomos até aqui deixaram de observar mais atentamente um ponto importante, qual seja, o exame da utopia que os autores têm em mente.

O trabalho está dividido em duas seções. Na primeira, veremos algumas objeções sociológicas feitas às concepções de Negri e Hardt, mas sem adentrar na controvérsia sobre se os autores teriam interpretado mal as ideias de Marx (Lessa, 2001; Vieira, 2007). Se o que se deseja é interrogar um instrumental teórico no intuito de lhe examinar o rendimento analítico, então investir num exercício exegético que tem por medida única a suposta adequação ao que Marx “realmente” teria dito não é de muita serventia. Em vez disso, argumentaremos que não há conexão intrínseca entre trabalho imaterial, *general intellect* e emancipação, tal como assumem Negri e Hardt; que o resultado da produção cooperativa do comum permanece sendo sequestrada pelo capital; que, tudo somado, não há indícios de que a conjugação entre trabalho imaterial, comum e multidão possa efetivamente subverter as relações da sociedade com o capital, de modo a dar ensejo a uma política verdadeiramente democrática.

A segunda seção explora criticamente a política da multidão, a quem caberia a tarefa de realizar a democracia absoluta. Tal política revela-se mais uma antipolítica, pois que a própria ontologia da multidão, sua constituição intrinsecamente harmônica ou não-conflituosa, eliminaria de antemão o antagonismo que instaura o político. Observando o caráter

utópico da proposta negriana, resta evidente que o antagonista cuja eliminação assinalaria o triunfo final da multidão é a forma-estado tal como a conhecemos atualmente. A questão, então, é interrogar que tipo de anarquismo se sucederia à dissolução do Estado como ator político. Negri e Hardt distanciam-se das formulações do anarquismo clássico, mas terminam por repetir-lhe o mesmo erro, qual seja, imaginar que o poder político tenha um exterior a partir do qual poderia ser criticado e superado. Do modo como está colocada na obra dos autores, a ideia de uma democracia absoluta faz crer que, tão logo a forma-estado cesse de existir, o capitalismo viria a desmanchar-se no ar. Negri e Hardt apostam no anarcocomunismo como o desfecho inevitável da utopia que vislumbram, mas esta é uma aposta que só fica de pé se se acreditar que, sem o Estado, o capital perderia sua capacidade de metamorfosear-se, de aproveitar-se de uma nova destruição criativa para refazer a si próprio.

206

Sociologia: trabalho imaterial e produção do comum

Ainda na década de 1960, Mario Tronti (1963) falava em “fábrica social”, a produção escapando ao espaço físico da fábrica, o social como um todo tornando-se um potencial *locus* para a luta, para a resistência. Tronti e o chamado operaísmo italiano buscaram inverter a relação entre o desenvolvimento do capitalismo e a luta dos trabalhadores, avançando um cabedal teórico que oferecia uma perspectiva da evolução tecnológica do capital em termos de uma resposta às lutas do operariado (Mezzadra, 2013). Mas foram seus sucedâneos, marxistas autonomistas reunidos em torno da revista *Futur Antérieur*, que problematizaram as novas formas de produção realizada fora do âmbito do trabalho assalariado (Trott, 2007, p. 206), conformando uma ampla narrativa sobre o estatuto da exploração e das possibilidades de resistência democrática no contexto do pós-fordismo. Nesse sentido, a obra de Negri e Hardt deve ser lida contra o pano de fundo de sua época; as ideias mais

otimistas avançadas por livros como *Império e multidão* são em parte resultado da intensificação das lutas antissistêmicas dos anos 1990 (Dowling, Nunes e Trott, 2007, p. 5).

“Cada período”, escrevem Negri e Hardt (2005, p. 191), “é caracterizado por uma ou várias formas comuns que estruturam os diferentes elementos da realidade social e do pensamento”. Porque referidas todas a um mesmo *Zeitgeist*, engenharias institucionais e teóricas partilham de certas características constitutivas em determinado momento histórico; as análises de Foucault do poder disciplinar em escolas, prisões e hospitais são testemunho desse isomorfismo. Tornadas ubíquas no final do século XX, as redes³ passaram a delimitar a forma padrão de organização econômica e social dos agentes do capital, os movimentos que lhe opõem resistência, como o Exército Zapatista mexicano, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) brasileiro ou o movimento *La Via Campesina* (Dawson, 2010, p. 17). Em termos epistemológicos, encontramos a ideia de rede na filosofia de Deleuze, na redescoberta da sociologia diferencial de Gabriel Tarde, na força dos “laços fracos” de

207

³ Assumindo a forma de redes, as tecnologias de informação e conhecimento (TIC) tornaram possível a consolidação de um novo tipo de produção social, baseada em propriedades comuns. Obviamente, a produção social de caráter colaborativo não é novidade surgida com o século XX; pensemos na experiência comunal pré-capitalista, ou no trabalho científico, desde sempre exemplos de produção aberta e cooperativa. Mas a partir do momento em que produzir, copiar e compartilhar informações e bens culturais passa a ser uma atividade sujeita a uma facilidade inédita de coordenação de esforços, com custos transacionais desprezíveis, caem os impedimentos que negavam aos indivíduos a possibilidade de se reunirem para juntos darem forma a realizações cujo escopo ultrapassa em muito as possibilidades de cada um deles tomados isoladamente. Ao praticamente zerar os custos de produção e distribuição da informação, e permitir a coordenação de esforços em tempo real, as TIC ofereceram as condições necessárias para que indivíduos pudessem trabalhar de modo a realizar tarefas que antes só poderiam ser levadas a cabo por estruturas verticais, empresas ou burocracias estatais. O reverso da medalha é aquilo que esse elogio da autonomia por meio da tecnologia gostaria de recalcar: à medida em que pavimentam o caminho para o avanço da globalização, as TIC cumprem a função de lhe prover uma aura fetichista.

que falava Granovetter (1973) ou ainda na Teoria do Ator-Rede de Bruno Latour (2012).

Fiéis à tradição autonomista, Negri e Hardt reinterpretam o conflito de classe no mundo pós-industrial dando ênfase não ao poder do capital, mas à agência de (no jargão deleuziano) singularidades ligadas em rede, cuja atividade inventaria formas produtivas e sociais que o capital tentará conter e capturar, mas sem pleno sucesso. À medida que as mercadorias são mais definidas por componentes de conhecimento e saber, ou de serviços e cuidados, o trabalho necessário à sua produção sofre uma mudança correspondente, tornando-se imaterial. Designando a qualidade distintiva da atividade produtiva numa época em que a comunicação e a informação desempenham papel fundamental no processo produtivo, o trabalho imaterial – a produção de informação e conhecimento, as tarefas analíticas e simbólicas, e a produção e manejo de afetos⁴ – conteria em si potencial libertador, dado que a intimidade com as máquinas do conhecimento e sua captura em redes colaborativas possibilitariam a formação de uma inteligência socializada, o *general intellect*, cujas iniciativas passariam ao largo do estado e do mercado (Negri e Hardt, 2005). Flexível, móvel, o trabalho imaterial não se limitaria à esfera econômica, mas assumiria a forma de redes baseadas na comunicação, na colaboração e nas relações afetivas, envolvendo a produção da sociedade como um todo. Eis-nos diante de uma produção biopolítica⁵ e, “na medida em que se orienta para a criação de formas de vida

208

⁴ Uma distinção se faz necessária aqui. Quando falam em trabalho imaterial, Negri e Hardt não estão se referindo à atividade cognitiva que qualquer trabalho exige; o que está em jogo são os produtos intangíveis dos processos informacionais, simbólicos e afetivos mencionados. Agradeço ao parecerista anônimo por haver chamado minha atenção sobre esse ponto.

⁵ Negri e Hardt partem de Foucault, mas terminam por invertê-lo. O conceito foucaultiano de biopoder referia-se à estratégia de poder desenvolvida a partir do século XVIII para controlar e regular a vida da população. Já o conceito de produção biopolítica de Negri e Hardt é imanente ao social, destina-se a descrever o poder potencial das forças produtivas dentro do Império.

social”, também de uma produção de subjetividade (Negri e Hardt, 2005, p. 101).

A invasão do tempo do trabalho sobre o tempo da vida implica numa mudança de paradigma que exigiria repensar ambos os conceitos, pois o trabalho não se mistura inteiramente à vida sem que ambos mudem de natureza (Lazzarato, 1999, pp. 90-91). Se o lazer torna-se produtivo, dado que o consumo de produtos, serviços e informações durante o tempo livre gera habilidades e conhecimentos de que o capital necessita para permanecer inovando, o que coloca em cheque a “tradicional separação entre o trabalhador e os meios de produção, entre o mundo do trabalho e o mundo da vida” (Cocco, Silva e Galvão, 2003, p. 8), então, diz-nos Negri, deveríamos nos acostumar a pensar no trabalho não como “objeto sociológico”, mas como “sujeito político” (Negri, 2010, p. 41). Nesta perspectiva, importa notar que a confluência entre tempo, espaço da vida e trabalho, deslocam as condições de valorização do capital, dado que “o processo de produção não coincide mais com o processo de valorização” (Corsani, 2003, p. 26). Escreve Yann Moulier-Boutang (2003, p. 49):

209

Com a produção flexível e a queda da sequência montante (produção) / jusante (consumo), nos pós-fordismo, o ato do consumo torna-se uma parte decisiva da produção em tempos reais e em fluxos tensos. Se apenas o que já foi validado pelo mercado e antecipadamente comprado por uma demanda cada vez mais diversificada é produzido, a sociedade não é somente penetrada *ex-post* pelo mercado e pelo capitalismo, ela intervém *ex-ante*: a sociedade torna-se um momento produtivo indispensável da empresa global.

Isto sugere que a geração de valor no capitalismo cognitivo não mais dependeria do tempo de trabalho socialmente necessário para a reprodução das mercadorias, e sim da produção do conhecimento pelo próprio conhecimento e da

exploração direta das relações sociais. Ambos os fatores se encontram em alguma medida atrelados. Claro está que não há novidade alguma em afirmar a importância do conhecimento como força produtiva. A diferença é que atualmente o conhecimento é ao mesmo tempo um recurso e um produto, “desincorporado de qualquer recurso e de qualquer produto”, convertendo-se assim na mola mestra do desenvolvimento econômico (Corsani, 2003, p. 26).

Através das possibilidades abertas pelas tecnologias de informação, da comunicação distribuída em rede, o capitalismo pode enfim apropriar-se diretamente do valor produzido socialmente na reprodução da própria vida social. Donde a crescente importância das externalidades, outrora encaradas como tendo apenas um papel marginal na economia (Boutang, 2012). Não mais: pois é através da captação de externalidades que a empresa extrai parte significativa do valor (Gorz, 2010). Para tanto, a empresa deve franquear suas fronteiras e, mimetizando os princípios organizacionais das redes, confundir-se com a cooperação espontânea, apresentar-se sob uma forma fluida, como uma “caixa oca” (Moulier-Boutang, 2003, pp. 42-47). Google, Facebook e Twitter não são sites que produzem conteúdos, mas plataformas que, ao permitirem aos usuários maneiras inteligentes de trocar conteúdos entre si, vendem as informações que coletam sobre eles. No universo gratuito das redes sociais, o próprio usuário é a mercadoria a ser comercializada.

Nesse ponto, a reação usual aos argumentos de Negri e Hardt até aqui examinados consiste em apontar a irrelevância estatística do trabalho imaterial, da produção oriunda do *general intellect* e das externalidades que lhes estão associadas. Essa, contudo, parece uma crítica insuficiente. Quando Marx afirmava a hegemonia do capitalismo industrial, não estava sugerindo que a maioria das pessoas *de fato* trabalhava nas fábricas, mas sim que suas formas de mecanização, seus dias de trabalho, suas relações salariais, seus regimes de

administração do tempo, foram progressivamente sendo impostos aos demais setores produtivos e a vida social como um todo, resultando numa economia e numa sociedade industriais. Da mesma forma, a alegação de que a produção industrial não é mais central na economia capitalista atual, e que em seu lugar residem agora os bens imateriais, não tem caráter quantitativo, e sim qualitativo: as qualidades do trabalho imaterial estão se espalhando, contaminando as demais formas sociais, aos poucos se fazendo dominantes (Hardt, 2009). Mais do que uma realidade empírica, a noção de trabalho imaterial designaria uma tendência, um devir.

Aceito esse caráter tendencial do argumento acerca do trabalho imaterial, ainda assim uma série de questionamentos se impõe. A acumulação capitalista não prosperou justamente por meio de sua capacidade de organizar, ao mesmo tempo, desenvolvimento e subdesenvolvimento? Não foi em função dessas disparidades, da capacidade de transferir riqueza de um polo a outro, que a acumulação pode expandir-se? Se todo o trabalho envolvido na reprodução de seres humanos é cognitivo, no sentido de que produz não apenas coisas, mas “modos de ser”, então o que haveria de tão novo no trabalho cognitivo? E o que dizer da expansão ainda em curso do trabalho em condições quase escravagistas, a exploração de crianças e imigrantes ilegais, a precarização absoluta das condições fabris em países pobres?

Quando Caffentzis (2010) levanta estas perguntas é para argumentar que a lógica do capitalismo só pode ser adequadamente compreendida se vista em sua totalidade, observando tanto os pontos mais altos de suas realizações técnicas e científicas, quanto os mais baixos. Daí a necessidade de enxergar a continuidade das lutas através dos diferentes lugares onde elas se dão na divisão internacional do trabalho. Se, ao contrário, postularmos uma hierarquia dentro da qual o trabalho imaterial ocupa posição privilegiada, ofuscaremos todas as importantes particularidades do trabalho no

capitalismo atual, contribuindo para mantê-las nas sombras, num esquecimento cujo efeito é o silenciamento de suas demandas. Estabelecer uma nova hierarquia de atividades e das formas de acumulação capitalista poderia contribuir para criar uma cisão no ativismo, nas lutas de resistência, obstaculizando a recomposição da noção de classe trabalhadora: lembremos, por exemplo, da surdez de movimentos marxistas tradicionais às demandas do feminismo, porque está supostamente fora do conflito de classes, e da miopia em relação ao campesinato, por não ser considerado fonte de energia revolucionária (Caffentzis e Federici, 2007). Em suma, noções como a de trabalho imaterial e capitalismo cognitivo representam somente uma parte do desenvolvimento capitalista atual. Sua teorização, embora necessária, pode ser lida como a extrapolação ou generalização de uma realidade vivida apenas por homens brancos ricos do Atlântico Norte (Dyer-Witheford, 2001, p. 71) – não por acaso, o lugar de fala de seus autores.

212

Negri e Hardt invertem o sinal da interpretação da precarização do trabalho, insistindo que, como atividade cognitiva, encontra-se cada vez mais livre do controle e supervisão direta do capital, o que abre espaço para a autonomia e a auto-organização. Pensam no trabalho imaterial como se libertando do capital, e não sendo capturado por ele (Camfield, 2007, p. 35), o que não parece ser o caso, sobretudo se levarmos em consideração a exploração de cunho rentista no capitalismo globalizado. Dessa forma, os autores subestimam o quão supérfluos os trabalhadores estão se tornando devido à automação tecnológica – algo que também os marxistas tradicionais, porque estavam focados na centralidade do trabalho, tiveram dificuldade de perceber (Jappe, 2013) –, ou o papel estrutural que atualmente cumpre o desemprego, o que levou Žižek a afirmar, um tanto ironicamente, que “Negri celebra como a única chance de superar o capitalismo [o que] os ideólogos da ‘revolução da informação’ celebram como a

ascensão do novo capitalismo ‘sem atrito’” (Žižek, 2012a, p. 19). Mais ainda, Negri e Hardt parecem escrever como se os trabalhadores imateriais, a maioria dos quais pertencentes às altas esferas capitalistas – lembremos que agricultura e indústria ainda respondem por 2/3 do empregos globais –, conformassem uma espécie de vanguarda revolucionária. No entanto, foram os movimentos camponeses que fizeram as revoluções no século XX, durante o período industrial, não os operários; atualmente, são os *despossuídos* (de terras, de moradias, de empregos, de dignidade) que avançam as lutas contra o capitalismo globalizado (Caffentzis, 2013, p. 122). O trabalho imaterial pode até ser privilegiado em termos da hierarquia capitalista da alta tecnologia, mas a dinâmica de lutas contra-hegemônicas opera em sentido contrário: é o trabalho miserável que gera insurgências espontâneas, o trabalho material que dá a essas insurgências uma forma organizacional (sindicatos, movimentos sociais, greves etc.), e aí sim entra o trabalho imaterial, provendo as imagens e os canais de informação e mídia dentro dos quais as lutas deverão circular (Dyer-Witheford, 2001, p. 77).

Outra linhagem importante de crítica argumenta que a teoria do valor não é anulada pela criação de “mercadorias sem valor” típicas do trabalho imaterial; antes, ela assume uma determinação ainda mais radical⁶ (Paulani, 2016; Teixeira e Rotta, 2012). Paulani (2016, p. 530), por exemplo, observa que o fundamento do preço das mercadorias do setor paradigmático da economia do conhecimento, a informática, é uma “renda do saber, uma renda absoluta, que, tal como a renda absoluta da terra que Marx diagnosticou, fundamenta-se pura e simplesmente na existência da propriedade”. Examinando o princípio da autonomização – a tendência, inerente ao capitalismo, das formas sociais de se separarem de suas bases materiais

⁶ Sigo aqui as observações do parecerista anônimo, a quem agradeço pelas sugestões de literatura sobre o tema.

– no atual capitalismo cognitivo, Teixeira e Rotta assinalam sua condição paradoxal, a “valorização sem valor”, isto é, a tentativa do capital de valorizar-se ao mesmo tempo em que busca livrar-se da exploração do trabalho. De acordo com os autores, a análise da produção do conhecimento, que é uma das dimensões desse paradoxo, requer uma apreciação da “mercadoria-conhecimento” (*knowledge-commodity*), o volume cada vez maior de informações e conhecimento privados, protegidos por novos “cercamentos”, como leis de patente e direitos autorais; e “renda-conhecimento” (*knowledge-rent*), nova forma de rentismo no capitalismo hodierno. O ponto é que “o valor das ‘mercadorias-conhecimento sem valor’ (*valueless knowledge-commodities*) não guarda qualquer relação com o valor de uso, e seu sistema de precificação torna-se quase que inteiramente arbitrário” (Teixeira e Rotta, 2012, p. 449, tradução nossa).

214

Tudo somado, poder-se-ia falar realmente em uma conexão intrínseca entre trabalho imaterial, *general intellect* e emancipação, tal como assumem Negri e Hardt? Examinar essa questão nos leva ao debate sobre a produção social do comum, ou produção em *commons*, e é justamente aqui que a aposta dos autores se mostra mais problemática. Na perspectiva do pós-operarismo, *commons* não são apenas espaços em que trabalho e vida podem se desenvolver de forma autônoma e sustentável, mas ambientes em que a crítica e a resistência encontram terreno fértil para se desenvolver, dado que pressupõem relações sociais, laços e compromissos que sustentam práticas antagônicas à lógica neoliberal da competição (Hoedemaekers, Loacker e Pedersen, 2012, p. 379). Dito de outro modo, *commons* são ecossistemas em constante renovação, que só conseguem se manter enquanto tais porque são construídos sobre uma ética do compartilhamento, uma ética *hacker* (Himanen, 2001). De especial importância seriam os *commons* informacionais, parte relevante daquilo que Richard Barbrook (1998) chamou de “economia hi-tech da dádiva”, cuja principal característica é a vitalidade das

atividades não-comerciais que se desenrolam em seu interior. Na medida em que se afiguram como sistemas capazes de criar bases intersubjetivas para modos alternativos de articular a produção social, *commons* podem ser apropriadamente vistos como a unidade mínima ou célula primitiva do *commonismo* (Dyer-Witheford, 2010, p. 106). Capitalismo e *commonismo* são sistemas autopoieticos – em sua operação, reproduzem também as relações que permitem e garantem sua reprodução – cujos fluxos metabólicos são regulados por dinâmicas que lhes são internas. A diferença é que, ao contrário do capital, *commons* podem se reproduzir sem que haja crescimento, isto é, sem minar as bases que garantem sua reprodução no tempo (De Angelis, 2013, pp. 607-610).

O ressurgimento do debate sobre os *commons* ocorreu devido à confluência de duas perspectivas distintas. De um lado, surge desde uma perspectiva anticapitalista nos anos 1980, tendo suas raízes na crise do socialismo e do nacionalismo do Terceiro Mundo; estrutura-se a partir da crítica ao comunismo, crítica esta que, ao mesmo tempo em que legitimava a si própria através dos sentimentos e comportamentos inerentes ao funcionamento de um *commons*, acusava a não realização da promessa da livre associação entre os produtores. De outro, o discurso acerca do *commons* reaparece como uma espécie de “plano B do neoliberalismo”, implementado a partir da tentativa de salvar o capitalismo de suas tendências autodestrutivas; neste registro, vem acompanhado de um vocabulário que, unindo noções como “capital social” e “comunidade”, pretendia tornar possível ou factível a proposta de outras formas de participação no mercado para além do individualismo e do corporativismo (Caffentzis, 2010, pp. 23-25). Quando o Tratado Norte-Americano de Livre Comércio (NAFTA, em inglês) entra em vigor nos anos 1990, o Banco Mundial começa a explorar as alternativas do *commons* por meio do *Common Property Resource Managment Group* (CPRNet), instituição voltada para o fomento de *commons* com o objetivo não declarado de integrá-los

posteriormente ao projeto de contrabalancear as tendências destrutivas do neoliberalismo, de forma a tornar o mundo mais seguro para o capitalismo. Tendo flertado com excessos ameaçadores – a “bolha” ponto.com, fraudes contábeis, a explosão da desigualdade, o individualismo predatório –, o capitalismo tardio haveria de engendrar a própria reação, o discurso do “capitalismo responsável”, a afirmação de que em seu interior havia o espaço não-contaminado do comum, permeado pela confiança intersubjetiva e pela horizontalidade, livre da exploração. Não terá sido coincidência que, no momento mesmo em que o projeto neoliberal se afirma em todo o seu extremismo, noções como “capital social”, “comunidade” e “confiança” ganham protagonismo (Caffentzis, 2010, pp. 28-31).

216

Em suma, o capital precisa dos *commons* para lidar com as contradições que cria – suas estratégias de crescimento intensificam as crises de reprodução ecológica e social, o que lhe obriga a buscar modos alternativos de governança de relações sociais, ou outras formas de sociabilidade para fortalecer sua agenda – tanto quanto os movimentos de resistência precisam confrontar o cercamento dos *commons* pelo capital (De Angelis, 2013, pp. 606-609). Depois de décadas de governança neoliberal, as desigualdades resultantes são tão pronunciadas, os fracassos tão evidentes, que não podem mais ser escondidos; não é exatamente um acaso que o capital dependa em certa medida de elementos comunistas, como o *general intellect*, a cooperação e os *commons*, e que precise fazer uso frequente de seu imaginário (Beverungen, Murtola e Schwartz, 2013, pp. 486-487). Mas – e esta é a aposta de Negri e Hardt – o capital não poderia capturar *commons* sem se deixar infectar. Ao tentar explorá-los, incorporando formas de cooperação para a criação da mais-valia, o capitalismo incubaria práticas econômicas e relações sociais alternativas erigidos por sobre valores éticos que forneceriam as bases não apenas para a crítica das relações econômicas existentes, mas sobretudo para a invenção e consolidação de uma produção social verdadeiramente comum.

O otimismo inerente a tal aposta se detém tão logo nos damos conta de que a própria cooperação que jaz na raiz da produção social do comum (ou de uma economia da dádiva) pode ser usada em prol da acumulação capitalista, como Marx (2013) já assinalava no capítulo XI do primeiro volume de *O Capital*. Isso nos obriga a afastar o fetiche da horizontalidade e reconhecer a distinção fundamental entre *commons* pró-capitalistas, compatíveis com a acumulação do capital, e anticapitalistas, que lhes são antagônicos (Caffentzis, 2010). Mais do que somente uma das engrenagens do trabalho imaterial, a economia da dádiva constitui uma força indispensável ao funcionamento do próprio capitalismo cognitivo. Não faltam exemplos evidenciando que, na economia digital, os lucros são em larga medida produzidos pela inteligência coletiva, dado que é o trabalho espontâneo da multidão que assegura parte da extração da mais-valia (Terranova, 2004, pp. 77-79). A “riqueza das redes”, que empreendedores do Vale do Silício elogiam como se implicasse automaticamente mais emancipação e democracia, permanece sendo sequestrada pelo capital, e o lucro é extraído sem que nada seja efetivamente produzido: são as atividades dos usuários que, devidamente rastreadas e classificadas, irão gerar as oportunidades de propaganda que faz o modelo de negócio dos gigantes da internet girar. Na prática, o *general intellect* acaba capturado antes de dar ensejo à autonomia, e o destino final da chamada “cultura livre” é a criação de valor privado (Pasquinelli, 2012, p. 60).

A metáfora do parasita é então acionada para dar conta da exploração do trabalho gratuito, colaborativo, feito em rede (Vercellone, 2006 apud Pasquinelli, 2012), e nela a ideia de assimetria é fundamental: jamais a troca entre parasita e hospedeiro é equivalente, dada a apropriação unidirecional. O parasitismo designaria assim o caráter crescentemente rentista do capitalismo, o “mecanismo nodal da economia contemporânea” (Pasquinelli, 2012, p. 60). Obviamente, o capitalismo

cognitivo não é apenas parasitário, porque se apropria da força criativa e polinizadora da multidão; continua sendo predador, porque é industrial (Moulier-Boutang, 2012). É nesse sentido que se pode dizer que o compartilhamento de informações e conteúdos, ingrediente fundamental da produção em *commons*, e que a princípio parece contrariar a expectativa de lucro, converte-se em fonte de extração da mais-valia.

Contudo, ao mesmo tempo em que se aproveita da produção social para extrair renda, o capital prospera através do fechamento cada vez mais acentuado das possibilidades de troca de informações, conhecimentos e produtos culturais. A noção de propriedade intelectual inscreve-se aí como o operador por meio do qual o controle sobre a informação será exercido, na forma de marcas, patentes ou direitos autorais. Ora, os países ricos do Atlântico Norte deram seu salto desenvolvimentista em contextos de baixa proteção de propriedade intelectual; quando suas corporações passaram a deter a maior parte das patentes e dos produtos protegidos por leis, trataram de tornar sua regulação tão rigorosa quanto possível, o que é obviamente prejudicial à nações em desenvolvimento, que importam e consomem tais produtos (Kapczynski, 2010, p. 25). Nesse registro, o Estado desempenha um papel importante não apenas por fornecer o arcabouço legal e político dentro do qual a práxis neoliberal encontra ambiente para prosperar, mas também por intervir diretamente em seu benefício.⁷

218

⁷ Em 1998 o Digital Millennium Copyright Act (DMCA) já estabelecia restrições para a leitura e empréstimo de livros, inclusive em formato digital. Em 2001, os Estados Unidos começaram a pressionar todos os países do Ocidente a adotar as regras estabelecidas pelo Free Trade of the Americas (FTAA), muitas das quais previstas no DMCA. Mas foi o Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights (TRIPS) o grande divisor de águas no controle rigoroso da informação. Até então, países podiam escolher fazer ou não parte da World Intellectual Property Organization (WIPO), entidade que, na prática, não possuía o poder de impor decisões vinculantes ou sanções penais. Assinar o TRIPS era condição para fazer parte da nova World Trade Organization (WTO), que, por dispor um sistema de resolução de disputas, tornava possível fazer com que violações ao tratado fossem a partir de então passíveis de sanções comerciais. A legislação proposta pelo TRIPS era mais abrangente – passou a cobrir recursos naturais, como plantas e raízes –, e impunha penas à pirataria.

Não há, portanto, motivos para supor que iniciativas *commonistas*, e a economia da dádiva que ajudam a colocar em movimento, tenham condições de sobrepujar a força do capital financeiro globalizado, de modo a dar ensejo às aspirações emancipatórias que Negri e Hardt projetam para o cenário pós-capitalista que têm em mente. É verdade que o fiapo de autonomia que caracteriza o comum, o trabalho cooperativo e espontâneo da multidão, poderia em princípio opor alguma resistência à mercantilização das esferas da vida no contexto neoliberal, instaurando uma dinâmica de fuga (*exit*) que em alguma medida coloca em questão os imperativos de mercado. Mas não basta a mera aposta – a essa altura, de caráter puramente teórico – de que a consolidação da produção do comum logre por si só abrir a possibilidade de uma nova lógica institucional, em que fluxos de singularidades venham a se transformar em poder constituinte. Não há quaisquer indícios reais de que tal dinâmica possa ser capaz de efetivamente subverter as relações da sociedade com o capital, ou de livrar a política da dominação imposta pelos grandes interesses financeiros. Se a soberania do cidadão vier a prevalecer sobre a soberania do consumidor, o que parece pouco plausível, não terá sido em função do trabalho feito por *commons*.

219

Política: anarquia, Estado e utopia

A ascensão da democracia ao *status* de único regime político legítimo na contemporaneidade caminhou a par com o crescimento de seu desencanto, o que não surpreende, dadas as insatisfatórias respostas que nações democráticas vêm oferecendo aos desafios que enfrentam. Não será preciso retomar a enorme literatura que documenta as insuficiências e os paradoxos da democracia hodierna; para os propósitos aqui em tela, será suficiente observar que, tomada em seu aspecto substantivo, e não meramente formal, a democracia não parece capaz de cumprir as

promessas sobre as quais se funda (Agamben, 2004; Bobbio, 1986; Brown, 2011; Žižek, 2012b). Tal diagnóstico acerca das (im)possibilidades da democracia contemporânea é também o de nossos autores. Segundo Negri e Hardt, não restaria alternativa senão reconhecer o fracasso do ideal da representação, dada a erosão da soberania do Estado-nação, deslocada pelo Império. “Quando a soberania nacional é removida pela autoridade de um novo poder supracional, o Império”, escreve Negri (2003, p. 120), “a realidade política perde a sua medida. Nessa situação, a impossibilidade de representar o povo torna-se cada vez mais clara, e assim o próprio conceito de povo tende a evaporar-se”.

220

Após tal evaporação, seguir-se-ia a solidificação de um novo sujeito político, a *multidão*. De inspiração spinozista, a *multidão* de Negri e Hardt refere-se a um conjunto de singularidades que – contrariamente às noções de “povo” e “massa”, entendidas como entidades uniformes e unitárias, que dissolvem as particularidades num todo homogêneo – conformam multiplicidades constituídas por diferenças internas. Tais diferenças, a despeito de não poderem ser reduzidas a uma essência, ainda assim produzem o *comum*. O conceito de multidão é empregado de duas formas distintas: ontologicamente, como *sub species aeternitatis*, a multidão sem a qual não se pode conceber o ser social; e historicamente, ou seja, uma multidão política desde sempre latente, mas que só agora estaria começando efetivamente a tornar-se realidade. “Desse modo, quando juntamos as duas, a multidão tem uma estranha temporalidade dupla: sempre-já e ainda-não” (Negri e Hardt, 2005, p. 286). A multidão é ao mesmo tempo um produto do poder, posto que toda produção biopolítica é uma produção de subjetividade, e o excesso que escapa ao próprio poder, assim opondo-lhe resistência criativa. É um “conceito de potência”, que não quer apenas se expandir, mas se corporificar no *general intellect* e desafiar toda tentativa de representação, justamente

por se tratar de uma “multiplicidade incomensurável” e irrepresentável (Negri, 2004, p. 17).

Assim sendo, a multidão não poderia ser apreendida em termos contratualistas: não “firma pactos com o soberano” porque é “reativa à obediência” (Virno, 2004b, p. 27), porque sua própria existência solapa o imperativo da representação. Trabalho, afeto, jogos de linguagem, ação coletiva – todas as dimensões da vida social assumem a forma da multidão, são capturados por ela, sem, no entanto, serem passíveis de redução a uma entidade fechada. A produção resultante do comum não surge, portanto, da subordinação de diferenças a uma particularidade que as engloba, mas está fundada na interação e na colaboração entre constituintes singulares. Em chave deleuziana, Negri e Hardt postulam a potência da multidão como alternativa tanto à soberania hegemônica da política moderna, quanto à anarquia pós-moderna de diferenças incomensuráveis: a articulação rizomática deslocaria a lógica binária e antagonista que opõe inclusão à exclusão, identidade à diferença. Quando evocam a multidão, os autores não estão nem a operar por meio de um holismo absoluto, que encerra a agência individual numa totalidade que a engloba e ultrapassa, nem por sobre um atomismo redutor.

A democracia que os autores têm em mente não é nem representativa, nem direta, mas aquela cuja forma política replicaria a lógica e a estrutura da produção social da multidão. “As redes colaborativas sugeririam um arcabouço para uma nova estrutura institucional de sociedade. Essa democracia na qual todos nós criamos e mantemos a sociedade de maneira colaborativa através de nossa produção biopolítica é a que chamamos de ‘absoluta’” (Negri e Hardt, 2005, p. 438). Cientes de que sua proposta levanta objeções imediatas incontornáveis – “Mas quem governa? E de que forma prática?” –, Negri e Hardt investem contra o princípio que estruturaria a tradição ocidental de teoria política, o de que

a unidade ou indivisibilidade do sujeito que governa é um pré-requisito indispensável ao exercício de sua soberania. “Somente o uno pode ser soberano, afirma a tradição, e não pode haver política sem soberania. [...] A alternativa é absoluta: soberania ou anarquia!” (Negri e Hardt, 2005, p. 412). Mas essa seria uma falsa oposição, finalmente desnudada pela ascensão da produção colaborativa e compartilhada como o modo de ser do social: “O poder da multidão de criar relações sociais em comum coloca-se entre a soberania e a anarquia, com isto apresentando uma nova possibilidade de fazer política” (Negri e Hardt, 2005, p. 421). Resta interrogar que possibilidade é essa, quais as formas concretas que assumiria, e os efeitos que colocaria no mundo.

222

Ao avançarem o conceito de multidão, os autores pressupõem tanto uma ontologia da imanência e da abundância, quanto um automatismo associativo que obscureceria a necessidade de mediações propriamente políticas (Laclau, 2007, pp. 240-244). Não nos explicam por quais razões, ou com base em que mecanismos, a multidão não cessa de trocar, compartilhar e colaborar de forma aberta, espontânea e livre de hierarquias. Ao contrário, a lógica da ação integrada e integradora da multidão é desde sempre ontologicamente pressuposta no próprio modo de ser do social. Negri e Hardt pressupõem justamente aquilo que deveriam explicar: falta-lhes uma teoria da ação que pudesse lançar alguma luz sobre as engrenagens que regem a inclinação cooperativa que constitui parte significativa do funcionamento do social. Do mesmo modo, falta também uma teoria da articulação: o que fazer da organização da multidão, da canalização de sua força num projeto concreto? Por meio de que mecanismos institucionais a multidão lograria produzir decisões vinculantes? Os autores dizem quase nada a esse respeito. Quando se põem a tatear os contornos práticos de seu projeto político, o máximo que fazem é indicar, de modo superficial, que ele conformaria uma síntese entre a

proposta leninista de abolição do Estado e os métodos republicanos defendidos por Madison em *O Federalista* (Negri e Hardt, 2005).

Não é difícil identificar o caráter antipolítico do argumento. A eliminação de assimetrias entre sujeitos políticos individuais e a comunidade de que são parte é condição para a supressão da necessidade de qualquer forma de representação. Se a vontade geral é expressão da vontade de um sujeito cujos limites coincidem com os da comunidade, então não há necessidade de qualquer mecanismo representativo – e, a rigor, nem da política. Mas se o que existe é um corpo social internamente marcado por divisões e exclusões, a vontade da comunidade como um todo só pode ser politicamente construída a partir de sua própria diversidade. Neste caso, o consenso expresso na vontade geral requer a representação como seu terreno de emergência. Isso sugere que qualquer multidão é construída por meio da ação política, o que, por sua vez, pressupõe algum dado de antagonismo (Laclau, 2004, p. 25).

223

Negri reconhece a validade do ceticismo que seus críticos lhe endereçam, mas afirma, evocando Hirschman, que a resistência da multidão trabalharia por meio de sua tendência ao êxodo (*exit*), isto é, a recusa a tomar parte numa ordem ou realidade estabelecida como elemento que sabota sua autorreprodução (Negri, 2009, pp. 22-29). Contudo, se a atividade política pode ser encaminhada por dinâmicas autopropulsoras, intrinsecamente virtuosas, então por que dedicar tempo e esforço a fim de teorizar sobre estruturas e conjunturas, ou lidar com as sempre difíceis questões de associação? (Kioupiolis, 2010, p. 143). Negri e Hardt derivam do pan-relacionismo ontológico de inspiração deleuziana um sujeito político cuja constituição e modo de funcionamento seriam intrinsecamente harmônicos, não-conflituosos. Eis o contrassenso: se a condição de possibilidade do político é, por definição, a dimensão de

antagonismo que o constitui, então o exercício de imaginar uma política livre do contraditório e do dissenso assinala a esperança da efetivação daquilo que Žižek (2006) chamou de *arquipolítica*, a tentativa de reificar um espaço social idealmente homogêneo, estruturalmente fechado, que interdita de antemão a possibilidade do surgimento do próprio acontecimento político.

Veremos mais adiante outras observações acerca de tal pressuposto ontológico. Por ora, voltando ao terreno da empiria, seria o caso de observar o fato de que lutas de resistência ou movimentos contra-hegemônicos não necessariamente conformam um todo harmônico. Negri e Hardt desconsideram, por exemplo, que o melhoramento radical das condições no Sul implicaria em sacrifícios ao Norte desenvolvido, ou que as demandas por equidade global se chocam com as demandas ecológicas (Dyer-Witheford, 2001, p. 75). Tudo se passa como se singularidades dispersas, muitas das quais subalternas, pudessem subitamente se coadunar em movimentos rizomáticos capazes de deslocar, como num passe de mágica, todas as assimetrias, as exclusões, as contradições, os dissensos, os silenciamentos que as atravessam e constituem. Postular a multidão como um sujeito político de vanguarda que, por suas qualidades intrínsecas, estaria em posição de produzir uma resistência que deflagraria a emergência da democracia absoluta, é uma tentativa de solucionar por via exclusivamente teórica questões difíceis, exigentes, cujo exame não pode prescindir de um olhar atento ao movimento concreto das coisas do mundo (Dowling, Nunes e Trott, 2007, pp. 5-6).

A bem da verdade, entretanto, é preciso reconhecer que Negri e Hardt escrevem com o objetivo de avançar uma filosofia política capaz de restaurar a fé numa utopia democrática e socialista, não oferecer uma descrição detalhada de como implementá-la. Daí podemos enxergá-los mais como profetas interessados em imaginar um devir do que como

críticos preocupados em examinar a realidade que têm diante de si (Graeber, 2011, p. 13). Assim sendo, para além da crítica acima mobilizada, seria preciso enfrentar as ideias dos autores em seu próprio terreno, isto é, interrogar a utopia que têm em mente, os possíveis que desejam construir.

Como todo exercício de imaginação utópica, a multidão negriana arremessa o pensamento para fora de suas fronteiras atuais, pretendendo converter-se em instrumento de introdução de novos vocabulários. Mas, também como toda utopia, a multidão é sobretudo uma fantasia que, ao lutar para negar o negativo que atravessa a atual realidade política, pretende-se uma resposta definitiva para os antagonismos que a constituem. Parafraseando Yannis Stavrakakis (1999, p. 99), poder-se-ia dizer que a multidão é a imagem projetada de uma futura comunidade na qual tais antagonismos – o elemento propriamente político do social – estariam para sempre resolvidos, dando ensejo a um mundo reconciliado, harmonioso. Utopias apresentam uma resolução imaginária para contradições sociais reais; nesse sentido, são simulacros referidos à presença de um outro indesejado. Isso sugere que, para se constituir, toda utopia precisa eleger um arqui-inimigo, um “bode expiatório”, para então perspectivar um futuro livre de sua existência. Aí o paradoxo: sendo a realização concreta de sua fantasia salvacionista ou redentora sempre necessariamente adiada, o discurso utópico poderá conservar seu poder e influência somente se atribuir essa impossibilidade a um outro cuja presença faz germinar um desconforto, uma inquietude (Stavrakakis, 1999, pp. 107-111).

O inimigo, o antagonista da qual a fantasia utópica da multidão depende para constituir-se, e cuja eliminação assinalaria seu triunfo final, é a forma-estado tal como a conhecemos atualmente. Em termos estruturais, é o arcabouço jurídico-político do Estado que garante sustentação ao complexo de instituições financeiras, organismos de governança

internacionais e megacorporações transnacionais que conformam o Império. A multidão é notadamente anticapitalista, por certo, mas a soberania cuja desconstrução Negri e Hardt afirmam ser indispensável à efetivação da democracia absoluta é sustentada e atualizada pelo Estado e suas instituições. Nesse sentido, os autores partilham com pensadores liberais a certeza de que o elemento transcendente da soberania opera como um mecanismo de usurpação da legitimidade imanente do *demos* (Ribeiro, 2014, pp. 180-181). Logo, a democracia absoluta não poderia realizar-se enquanto perdurar o Estado – mas não é precisamente essa a utopia tanto do anarquismo quanto do marxismo tradicional? Onde, então, residiria a especificidade da utopia negriana?

226

A diferença ontológica entre a multidão de singularidades e o sujeito político do anarquismo é claramente delimitada. Não há, como no anarquismo, o pressuposto maniqueísta de uma essência humana naturalmente boa, que o poder do Estado viria corromper. Negri e Hardt concordam com Stirner e Foucault quanto ao fato de que o poder não é instância monolítica que opera verticalmente, reprimindo o indivíduo, mas um conjunto de dispositivos que o constitui. Contudo, se por um lado os autores não partem de um fundamento natural que os permita condenar o poder como imoral ou aviltante ao homem, por outro assumem como dado que a multidão se constitui essencialmente como figura de resistência. A multidão seria animada por um desejo revolucionário entendido à maneira de Deleuze, isto é, uma concepção a-histórica e metafísica de desejo, inerentemente revolucionária, criativa e produtiva, e não manipulada ou reprimida (Newman, 2007, p. 109). Nesse ponto, todo o argumento de Negri e Hardt depende da ideia de pureza para permanecer de pé: é essa noção universal de desejo, intocada pelo poder e por isso mesmo naturalmente revolucionária, que possibilita aos autores postular um lugar essencial de resistência. Ao fim e ao cabo, a fantasia

da multidão repete o anarquismo clássico, no sentido de imaginar que o poder político tenha um *exterior* a partir do qual haveria de ser criticado e superado.

Este exterior não conspurcado pelo poder, lugar de uma pureza revolucionária, obedece a um princípio de funcionamento cooperativo, voluntário, harmonioso. Mas princípios não trazem incrustados em si a regra de sua aplicação. O mesmo princípio político pode dar ensejo a diferentes modelos institucionais e práticas específicas erigidas em seu nome. Postular a abolição do Estado como condição de possibilidade da realização da verdadeira democracia nada diz sobre possíveis transformações correspondentes no modo de produção ou nas formas institucionais político-sociais. Negri e Hardt apostam na realização de uma espécie de anarcocomunismo – sem o Estado a sustentar o Império, a produção cooperativa do comum operada pela multidão enfim encontraria condições para florescer. Simplesmente assumem como certo tal destino, desconsiderando as muitas evidências que apontam em sentido contrário. Então não sabemos que o capitalismo incorporou as críticas e reivindicações feitas no bojo do *Zeitgeist* contracultural que irrompe a partir da segunda metade do século passado, apenas para transformá-las em fonte de potência (Boltanski e Chiapello, 2009)? Não testemunhamos a reivindicação pelo fim do salário fixo converter-se no elogio da precariedade empreendedora, a crítica da alienação e a demanda pela valorização da singularidade transformar-se na celebração da diversidade de identidades de consumo, um culto fetichista das diferenças (Virno, 2004a)? Não vimos que o capitalismo tardio, predador e parasita, vem sendo bem-sucedido em transformar produção social em lucro privado? Não dispomos já de suficientes exemplos de que a exploração do comum por meio de operações de cunho rentista serve mais aos interesses do capital do que daqueles que se lhe opõem? Se os indícios até aqui sugerem um provável desfecho para a utopia de

uma democracia funcional sem Estado, não será o anarcocomunismo, e sim o anarcocapitalismo⁸. Supor que o capitalismo venha a desmanchar-se no ar tão logo a forma-estado cesse de existir, é acreditar que perderia, como num passe de mágica, sua capacidade de metamorfosear-se, de aproveitar-se da destruição criativa para refazer a si próprio.

Considerações finais

Não é difícil compreender as razões pelas quais o ativismo contra-hegemônico contemporâneo encontra inspiração na obra de Negri e Hardt. O descrédito generalizado nas possibilidades da democracia, vista ora como engenharia política sequestrada por interesses econômicos, ora como mero cálculo eleitoral autorreferido, aliada à sensação de impotência de indivíduos perante forças sistêmicas implacáveis, sedimenta um terreno propício ao tipo de solução que Negri e Hardt oferecem. Contra a espoliação do trabalho no capitalismo tardio, a força colaborativa do comum; contra a usurpação da soberania popular pela democracia liberal, a potência constituinte da multidão autônoma.

Entretanto, vimos boas razões para afirmar que nem a força colaborativa do comum, nem a potência constituinte da multidão parecem ser soluções satisfatórias para as insuficiências dos atuais sistemas democráticos. Conforme argumentamos, a produção em *commons*, a despeito do *ethos* anticapitalista que lhe subjaz, permanece em larga medida sendo apropriada pelo capital; mais ainda, o exame do estatuto do trabalho imaterial sugere não haver qualquer

⁸ Seria interessante verificar as afinidades eletivas entre as obras de autores clássicos do anarcocapitalismo e as formulações de Negri e Hardt. Para ficarmos apenas em dois exemplos: a sociedade que Murray Rothbard (1998) tinha em mente, fundada no princípio da não-agressão, caracterizava-se justamente pela ação voluntária, livre de qualquer espécie de coerção por parte de um poder centralizado; e mesmo David Friedman (1973), em que pese o utilitarismo que informa sua perspectiva, reconhece a importância de arranjos comunitários para a saúde de um tecido social que não conhece a autoridade do Estado.

espécie de conexão direta entre o *general intellect* e as aspirações emancipatórias que Negri e Hardt alimentam. Do mesmo modo, constatamos as fragilidades constitutivas da aposta dos autores na agência da multidão, o sujeito político a quem caberia a tarefa de realizar, pela cooperação e livre compartilhamento, a democracia absoluta. Daí falarmos numa utopia neoanarquista: as ideias de Negri e Hardt apresentam as mesmas inconsistências que suas antecessoras no anarquismo clássico, mas transbordam a certeza de que produziriam resultados diferentes (e virtuosos), caso viessem a se efetivar concretamente. Ao não descer aos detalhes empíricos de suas formulações, permanecendo deliberadamente no conforto teórico das abstrações, Negri e Hardt logram produzir ressonância e encantamento. O preço pago por essa operação, no entanto, afigura-se problemático, para dizer o mínimo.

Poder-se-ia retrucar que, se as ideias dos nossos autores não têm lugar no mundo atual, isso ainda assim não invalidaria a sua formulação. É verdade, mas não se trata de pedir a Negri e Hardt uma ciência política que sua filosofia não se propõe a fornecer. Que o pensamento não seja obrigado a demonstrar sua viabilidade factual, que esteja livre para projetar utopias para além dos vocabulários aceitos de seu tempo, é algo que está fora de questão. Isso, contudo, não deveria eximir os autores de preocuparem-se com o tipo de esperança que sua imaginação utópica pode gerar, e o tipo de frustração decorrente de sua não realização.

229

Antonio Claudio Engelke Menezes Teixeira

é doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Atualmente conclui pós-doutorado PNPd/Capes em Ciência Política na Uerj. Tem artigos publicados em diversos periódicos científicos e em veículos de comunicação como a revista *Piauí* e o jornal *O Globo*. Coeditou, ao lado de Wilson Gomes e Fernando

Lattman-Weltman, o volume *Política* da coleção *Ensaio*s *Brasileiros Contemporâneos* (Funarte).

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. 2004. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo.
- BARBROOK, Richard. 1998. The hi-tech gift economy. *First Monday*, v. 3, n. 12, 7 Dec. 1998. Disponível em: <https://bit.ly/31aKmpv>. Acesso em: 14 ago. 2011.
- BEVERUNGEN, Armin; MURTOLA, Anna-Maria; SCHWARTZ, Gregory. 2013. The communism of capital? *Ephemera: theory & politics in Organization*, v. 13, n. 3, pp. 483-495.
- BOBBIO, Norberto. 1986. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Eve. 2009. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes.
- BROWN, Wendy. 2011. We are all democrats now.... In: AGAMBEN, Giorgio; BADIOU, Alain; BENSALID, Daniel; BROWN, Wendy; NANCY, Jean-Luc; RANCIÈRE, Jacques; ROSS, Kristin; ŽIŽEK, Slavoj. *Democracy in what state?* New York: Columbia University Press. pp. 44-57.
- CAFFENTZIS, George. 2010. The Future of “The Commons”: Neoliberalism’s “Plan B” or The Original Disaccumulation of Capital? *New Formations*, n. 69, pp. 23-41. Disponível em: <https://bit.ly/316R5AL>. Acesso em: 1 ago. 2019.
- CAFFENTZIS, George; FEDERICI, Silvia. 2007. Notes on the Edu-factory and Cognitive Capitalism. *eipcp*. Disponível em: <http://eipcp.net/transversal/0809/caffentzisierungfederici/en>. Acesso em: 2 set. 2012. [O link está não mais acessível].
- CAMFIELD, David. 2007. The multitude and the kangaroo: a critique of Hardt and Negri’s theory of immaterial labour. *Historical Materialism*, v. 15, n. 2, p. 21-52.
- COCCO, Giuseppe; SILVA, Gerardo; GALVÃO, Alexander Patez. 2003. Introdução: conhecimento, inovação e redes de redes. In: COCCO, Giuseppe; SILVA, Gerardo; GALVÃO, Alexander Patez (org.). *Capitalismo cognitivo: trabalho, redes e inovação*. Rio de Janeiro, DP&A. pp. 7-14.
- COLLETTI, Lucio. 1972. *From Rousseau to Lenin: studies in ideology and society*. New York: New Left Books.
- CORSANI, Antonella. 2003. Elementos de uma ruptura: a hipótese do capitalismo cognitivo. In: COCCO, Giuseppe; SILVA, Gerardo; GALVÃO, Alexander Patez (org.). *Capitalismo cognitivo: trabalho, redes e inovação*. Rio de Janeiro, DP&A. pp. 15-32.

- DAWSON, Ashley. 2010. Introduction: new enclosures. *New Formations*, n. 69, pp. 8-22.
- DE ANGELIS, Massimo. 2013. Does capital need a commons fix? *Ephemera: theory & politics in organization*, v. 13, n. 3, pp. 603-615.
- DOWLING, Emma; NUNES, Rodrigo; TROTT, Ben. 2007. Immaterial and Affective Labour: explored. *Ephemera: theory & politics in organization*, v. 7, n. 1, pp. 1-7.
- DYER-WITHEFORD, Nick. 2001. Empire, immaterial labour, the new combinations, and the global worker. *Rethinking Marxism*, v. 13, n. 3/4, pp. 70-80.
- DYER-WITHEFORD, Nick. 2010. Commonism. In: TURBULENCE COLLECTIVE. *What would it mean to win?* Oakland: PM Press. pp. 105-112.
- FRIEDMAN, David. 1973. *The Machinery of Freedom: guide to a radical capitalism*. Chicago: Open Court Publishing Company. Disponível em: <https://bit.ly/1fMuIC1>. Acesso em: 17 jul. 2015.
- GRAEBER, David. 2011. *Debt: the first 5000 years*. New York: Melville House.
- GRANOVETTER, Mark. 1973. The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, v. 78, n. 6, pp. 1360-1380.
- GORZ, André. 2010. *The Immaterial: knowledge, value and capital*. London: Seagull Books.
- HARDT, Michael. 6 July 2009. Politics of the common. *ZCommunications*. Disponível em: <https://bit.ly/334s9vD>. Acesso em: 24 abr. 2012.
- HIMANEN, Pekka. 2001. *The hacker ethic and the spirit of the information age*. New York: Random House.
- HOEDEMAEKERS, Casper; LOACKER, Bernadette; PEDERSEN, Michael. 2012. The commons and their im/possibilities. *Ephemera: theory & politics in organization*. v. 12, n. 4, pp. 378-385.
- JACOBY, Russell. 2001. *O fim da utopia: política e cultura na era da apatia*. São Paulo: Record.
- JAPPE, Anselm. 5 ago. 2013. A perplexidade da esquerda. *O Povo*. Disponível em: <https://bit.ly/2yui3Gj>. Acesso em: 13 ago. 2013.
- KAPCZYNSKI, Amy. 2010. Access to knowledge: a conceptual genealogy. In: KAPCZYNSKI, Amy; KRIKORIAN, Gaëlle (ed.). *Access to knowledge in the age of intellectual property*. Brooklin: Zone Books. pp. 17-56.
- KIOUPKIOLIS, Alexandros. 2010. Radicalizing democracy. *Constellations*, v. 17, n. 1, pp. 137-154.
- LACLAU, Ernesto. 2004. Can immanence explain social struggles? In: DEAN, Jodi; PASSAVANT, Paul (ed.). *Empire's new clothes: reading Hardt and Negri*. New York: Routledge. pp. 21-30.
- LACLAU, Ernesto. 2007. *On populist reason*. London: Verso.

- LATOUR, Bruno. 2012. The whole is always smaller than its parts: a digital test of Gabriel Tarde's Monads. *British Journal of Sociology*, v. 63, n. 4, pp. 591-615.
- LAZZARATO, Maurizio. 1999. Para uma definição do conceito de biopolítica. *Lugar Comum*, n. 5-6, pp. 81-96.
- LESSA, Sérgio. 2001. Trabalho imaterial: Negri, Lazzarato e Hardt. *Estudos de Sociologia*, v. 6, n. 11, pp. 119-143.
- MARX, Karl. 2013. *O Capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Livro I.
- MEZZADRA, Sandro. 23 out. 2013. O que é operaísmo italiano. *Universidade Nômade Brasil*. Disponível em: <https://bit.ly/2qmeVa9>. Acesso em: 25 out. 2013.
- MOULIER-BOUTANG, Yann. 2003. O território e as políticas de controle do trabalho no capitalismo cognitivo. In: COCCO, Giuseppe; SILVA, Gerardo; GALVÃO, Alexander Patez. (org.). *Capitalismo cognitivo: trabalho, redes e inovação*. Rio de Janeiro: DP&A. pp. 33-60.
- MOULIER-BOUTANG, Yann. 2012. Revolução 2.0, comum e polinização. In: COCCO, Giuseppe; ALBAGLI, Sarita (org.). *Revolução 2.0 e a crise do capitalismo global*. Rio de Janeiro: Garamond. pp.75-93.
- NEGRI, Antonio. 2003. *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A.
- NEGRI, Antonio. 2004. Para uma definição ontológica da Multidão. *Lugar Comum*, n. 19-20, pp. 15-26.
- NEGRI, Antonio. 2009. Conferência de abertura no Fórum Livre do Direito Autoral. *Lugar Comum*, n. 28, pp. 15-27.
- NEGRI, Antonio. 2010. É possível ser comunista sem Marx? *Lugar Comum*, n. 31, pp. 33-41.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. 2005. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record.
- NEWMAN, Saul. 2007. *From Bakunin to Lacan: anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Lanham: Lexington Books.
- PASQUINELLI, Matteo. 2012. A ideologia da cultura livre e a gramática da sabotagem. In: BELISARIO, Adriano; TARIN, Bruno (org.). *Copyright: pirataria & cultura livre*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- PAULANI, Leda Maria. 2016. Acumulação e rentismo: resgatando a teoria da renda de Marx para pensar o capitalismo contemporâneo. *Revista de Economia Política*, v. 36, n. 3, pp. 514-535.
- RIBEIRO, Gustavo. 2014. *Modos de soberania e a questão do poder na teoria política contemporânea*. Tese de Doutorado em Estudos Sociais e Políticos. Rio de Janeiro: Uerj.

- RORTY, Richard; NYSTROM, Derek; PUCKETT, Kent. 2006. *Contra os patrões, contra as oligarquias: uma conversa com Richard Rorty*. São Paulo: Editora Unesp.
- ROTHBARD, Murray. 1998. *The ethics of liberty*. New York: New York University Press. Disponível em: <https://bit.ly/2XWaaUX>. Acesso em: 1 ago. 2015.
- STAVRAKAKIS, Yannis. 1999. *Lacan and the political*. New York: Routledge.
- TEIXEIRA, Rodrigo; ROTTAS, Tomas. 2012. Valueless knowledge commodities and financialization: productive and financial dimensions of capital autonomization. *Review of Radical Political Economics*, v. 44, n. 4, pp. 448-467.
- TERRANOVA, Tiziana. 2004. *Network culture: politics for the information age*. London: Pluto Press.
- TRONTI, Mario. 1963. Social capital. *ZeroWork*. Disponível em: <https://bit.ly/2GH2Vd1>. Acesso em: 21 out. 2012.
- TROTT, Ben. 2007. Immaterial labour and world order: an evaluation of a thesis. *Ephemera: theory & politics in organization*, v. 7, n. 1, pp. 203-232.
- VIEIRA, Zaira. 2007. Para uma crítica do trabalho imaterial. Paper apresentado no V Colóquio Internacional Marx e Engels do Centro de Estudos Marxistas, Campinas, 6 a 11 de setembro. Disponível em: <https://bit.ly/2Kikp0p>. Acesso em: 3 out. 2012.
- VIRNO, Paolo. 2004a. *A Grammar of the multitude: for an analysis of contemporary forms of life*. New York: Semiotext(e).
- VIRNO, Paolo. 2004b. Multidão e princípio de individuação. *Lugar Comum*, n. 19, pp. 27-40.
- ŽIŽEK, Slavoj. 2006. *Elogio da intolerância*. Lisboa: Relógio D'água.
- ŽIŽEK, Slavoj. 2012a. *O ano em que sonhamos perigosamente*. São Paulo: Boitempo.
- ŽIŽEK, Slavoj. 2012b. O violento silêncio de um novo começo. In: HARVEY, David; DAVIS, Mike; ŽIŽEK, Slavoj; ALI, Tariq; SAFATLE, Vladimir *et al.* *Occupy: movimentos de protestos que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo; Carta Maior. pp. 15-26.



PENSAMENTO AO QUADRADO: ROBERTO SCHWARZ E O BRASIL

Fabio Mascaro Querido

é professor do Departamento de Sociologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Campinas, SP, Brasil. E-mail: fquerido@unicamp.br

Orcid: 0000-0003-1648-5615

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-235261/107>

A serena flexibilidade do raciocínio do ensaísta obriga-o a uma intensidade maior que a do pensamento discursivo, porque o ensaio não procede cega e automaticamente como este, mas sim precisa a todo instante refletir sobre si mesmo.

ADORNO (2003, p. 44)

Da literatura à crítica social: o Brasil reinterpretado

Com oito décadas de vida, completadas em 2018, Roberto Schwarz constitui sem dúvida um dos mais importantes intelectuais brasileiros em atividade. Sociólogo de formação e crítico por opção, Schwarz se destacou notadamente pela capacidade incomum de articular expressão literária e matéria brasileira, a análise imanente da primeira servindo como ângulo privilegiado – e até certo ponto inacessível às abordagens sociológicas e/ou econômicas – para a compreensão das nuances de uma formação nacional caracterizada pela convivência e combinação idiossincrática entre temporalidades históricas diversas, entre elementos “modernos” e “arcaicos”.

A opção pela crítica literária, assim como pela escrita ensaística, as quais lhe permitiram incorporar sob nova óptica os ensinamentos da sociologia produzida por seus professores na USP, em especial Fernando Henrique Cardoso, encontra-se na base da forma singular com que Schwarz interpelou a questão nacional, tomando-a não como horizonte “positivo” ancorado no “progresso” modernizador, e sim em chave “negativa”, quer dizer, como um *problema* a ser decifrado. Através da análise de Machado de Assis e de outras expressões decisivas da cultura brasileira, o crítico descortinou, assim, por um prisma específico, algumas das feições decisivas dos impasses do processo de formação nacional, cujas “anomalias” constituem não o sinal do “atraso” a ser superado, mas sim da forma particular em que o “moderno” se impõe no país, no âmbito do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo global.

236

Se, por certo, as premissas sociológicas e metodológicas de tal perspectiva podem ser encontradas na obra daqueles que inspiraram a sua reflexão – tais quais, além de Antonio Candido e dos autores oriundos do chamado “Seminário d’*O Capital*”, os intelectuais da tradição “marxista-ocidental”: Lukács, Benjamin, Brecht e, sobretudo, Adorno –, não menos verdadeiro é o fato de que Schwarz os alçou a um novo patamar crítico, na direção de uma (re)interpretação do Brasil que, embora tributária de avanços que a precedem, sobressai-se pela especificidade com que arremata a oposição à lógica da modernização como *a* via para a superação do “atraso”, oposição que ganhou em seus escritos mais recentes uma carga ainda mais “negativa”, em consequência dos impasses vividos pela “modernidade à brasileira” contemporânea.

Nesse contexto, o objetivo deste artigo é analisar a obra (e a trajetória) de Roberto Schwarz do ponto de vista da sua abordagem, nas suas continuidades e descontinuidades, dos desafios e dos impasses do pensamento (e da ciência) social brasileiro, circunscrito que este estaria, mesmo nas suas vertentes

mais avançadas, ao horizonte modernizador e industrializante à luz do qual foram pensadas as possíveis soluções ao problema da má-formação nacional. Parte-se da hipótese de que foi exatamente a transição precoce das ciências sociais para a crítica literária/cultural, sem renegar a primeira, mas sem ao mesmo tempo comungar do projeto de delimitação científica da sociologia levado a cabo naquele momento por Florestan Fernandes, que permitiu a Schwarz forjar um novo ângulo a partir do qual se tornou possível estabelecer uma visão singular – por sua carga “negativa”, oriunda de uma incorporação ímpar do legado “frankfurtiano” – da sociedade brasileira, sociedade esta entrevistada através da análise crítica da experiência intelectual e/ou artística da época.

Roberto Schwarz cumpriria assim, se a hipótese se confirma, na periferia do capitalismo, o programa adorniano de um pensar dialético, de um “pensamento ao quadrado”, como diz Fredric Jameson (1985, p. 41), pensamento sobre o pensamento (ou sobre a cultura de modo geral) cujo objetivo é desdobrá-lo em chave histórica, tomando-o como indício – mesmo quando distorcido – da objetividade social da época em questão. Entre Adorno e Machado de Assis, numa equação que atingiu o ápice em *Um mestre na periferia do capitalismo*, publicado em 1990, após o fim das esperanças abertas no início da década de 1980, a “dialética negativa” schwarziana se consolidou, então, ao seu modo, como uma contribuição singular – por certo polêmica e enredada num impasse não menos fulcral do que o por ele identificado nos seus objetos de crítica – ao pensamento social e às ciências sociais brasileiras, contribuição que, mais recentemente, se transmutou no esboço de um diagnóstico do capitalismo não apenas na periferia, senão também no centro do capitalismo.

237

Das ciências sociais à crítica literária

Nascido em Viena, em 1938, quando seus pais – judeus e com posições políticas à esquerda – já estavam

com passagens compradas para deixar o país em direção à Argentina, Roberto Schwarz faz parte da primeira geração de imigrantes que se beneficia da abertura e expansão (ainda que incipiente) do ensino superior brasileiro. Após passar por Budapeste, pela Iugoslávia, pela Itália e pela França, em seguida à anexação da Áustria pela Alemanha nazista, a família Schwarz chega ao Brasil – através de atestados falsos (cf. Blay, 2010, p. 479) – em 1940, instalando-se em São Paulo, cidade que receberia, entre 1926 e 1942, o afluxo de mais de 50 mil judeus oriundos sobretudo da Europa Central (cf. Rodrigues, 2011). Filho de pai advogado (Johan) e de mãe bióloga (Käthe), ambos de sólida formação cultural, o jovem Roberto optou, na segunda metade dos anos 1950 (estimulado por Anatol Rosenfeld, amigo da família e muito importante no seu processo de formação), pelo curso de Ciências Sociais na então Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCL-USP), na Rua Maria Antônia, compartilhando, assim, a atmosfera em torno do que Antonio Candido chamou de “pensamento radical de classe média”, que se apresentara na Universidade desde os anos 1930 e 1940 (Candido, 2011, p. 5).

Na juventude, Schwarz vivenciou o auge do ciclo nacional-desenvolvimentista, caracterizado por uma relativa “hegemonia cultural da esquerda” que, mais tarde – conforme argumentou no conhecido artigo “Cultura e Política: 1964-1969”, redigido no exílio francês (1970) –, sobreviveria e até mesmo se intensificaria nos primeiros anos da ditadura militar, sendo defenestrada a partir do final de 1968, após a promulgação do AI-5. Retomada pela esquerda, no contexto da aposta nas virtudes potenciais da modernização, a questão nacional (na forma do “nacional-popular”) se transformou, nesse período, no eixo das mais diferentes manifestações artísticas e/ou culturais, as quais, na sua diversidade, compuseram o que Marcelo Ridenti denominou “brasiliidade revolucionária”, verdadeira “estrutura de sentimento”

(Raymond Williams) assentada a um só tempo na rememoração das “raízes populares nacionais” e na busca por uma via alternativa da modernização, “que, ao final do processo, poderia romper as fronteiras do capitalismo” (Ridenti, 2010, p. 89).

Como observa Ridenti, os expoentes desta estrutura de sentimento pertenciam, em grande medida, aos novos setores sociais que adentraram no campo intelectual, dentre os quais exatamente os descendentes de imigrantes como Schwarz. Ora, mesmo que tenha quase sempre abordado de modo crítico as esperanças (ou ilusões) associadas ao nacional-desenvolvimentismo e/ou ao nacional-popular, marcado que ficou pela derrota desta perspectiva em 1964, e até mesmo por isso, as marcas desse debate formativo estarão presentes, como termo comparativo ou como pano de fundo, em toda a reflexão intelectual posterior do crítico de origem austríaca.

Na FFCL-USP, em 1958, Schwarz foi convidado a participar do assim chamado “Seminário d’*O Capital*”, ao lado de alguns outros poucos alunos, como Michael Löwy, Bento Prado Jr. e Paul Singer. Sem dúvida, a participação nos seminários quinzenais de leitura d’*O Capital*, organizados por professores como José Arthur Gianotti (filósofo), Fernando Novais (historiador) e os dois assistentes de Florestan Fernandes na cadeira de Sociologia I, Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni, constitui um momento decisivo da formação do então jovem estudante Roberto Schwarz, situando-o desde cedo na órbita de certa tradição marxista-acadêmica (e sociológica) brasileira que, dali em diante, seria a matriz teórica de um conjunto de reflexões intelectuais críticas sobre o país – reflexões entre cujas razões “políticas” de ser se encontrava, como se sabe, a oposição ao ideário nacional-desenvolvimentista, seja em sua versão isebiana, cepalina ou mesmo “comunista”.

Na mesma época, sentindo-se pouco atraído pela perspectiva de uma sociologia científica tal como arquitetada por Florestan Fernandes, Schwarz aproximou-se da figura

de Antonio Candido, que havia acabado de migrar para a área de letras, e com quem já começara a colaborar, contribuindo com ensaios críticos para o suplemento literário do jornal *O Estado de S. Paulo*, dirigido pelo mestre. É Candido quem estimula Schwarz – que, em 1959, publicara pela editora Massao Ohno o livro de poesias *Pássaro na Gaveta* – a cursar o mestrado em teoria literária no exterior, após o qual ele poderia trabalhar como seu professor-assistente.

Almejando inicialmente estudar com Adorno na Alemanha, o jovem recém-formado em ciências sociais acabou indo para os Estados Unidos – em função das opções de bolsa de estudo – cursar o mestrado em literatura comparada na Universidade de Yale (um dos lócus do *new-criticism*), sob orientação de René Wellek, finalizando-o em 1963 (cf. Schwarz, 2009). De volta ao Brasil, além de animar uma nova versão, mais “politizada”, do “Seminário Marx”, a partir de 1963, ao lado de figuras como Ruy Fausto, Paul Singer, Sergio Ferro, Emir Sader, João Quartim de Moraes, Emília Viotti, Francisco Weffort, dentre outros e outras, e de estar à frente da revista *Teoria e Prática* (que perdurou por apenas três números), em 1968, Schwarz lecionou teoria literária na USP até 1969, quando resolveu deixar o cargo e o país em função do recrudescimento da repressão, exilando-se, primeiro, no Uruguai e, depois, em Paris, onde cursaria o doutorado ao longo da primeira metade da década. Essa “passagem” da sociologia à crítica literária, sem voltar as costas à primeira, com a qual jamais deixaria de dialogar e nela se inspirar, constituiu um momento decisivo na trajetória de Schwarz, uma vez que, entre outras coisas, redefiniu o campo de possibilidades intelectuais e acadêmicas no interior do qual ele se situaria.

Em conhecida conferência (“Crítica e sociologia – tentativa de esclarecimento”) proferida em julho de 1961 no II Congresso de Crítica e História Literária, realizado em Assis, do qual Schwarz participou, Antonio Candido – reagindo com alguns de seus textos anteriores, como a tese de

livre-docência de 1945, *O método crítico de Sílvio Romero* – delimitou as diferenças substantivas entre a “crítica sociológica” ou “sociologia da literatura” e o que ele entendia por “crítica”, sem mais: enquanto a primeira se concentra e se contenta com a busca dos condicionantes sociais “externos” representados na obra literária, a segunda almeja visualizar na própria obra, mediante a “crítica imanente”, os elementos histórico-sociais “formalizados” na estrutura literária, compreendendo-os “como fator da própria construção artística, estudado no nível explicativo e não ilustrativo”. Assim sendo, “o *externo* se torna *interno* e a crítica deixa de ser sociológica, para ser apenas crítica” (Candido, 2000, p. 8).

Observa-se, assim, que o eixo dessa diferenciação teórica em relação à “crítica sociológica” residia, a bem dizer, na tentativa de Candido – seguida por Schwarz – de distinguir a sua “crítica integrativa” do tipo de sociologia produzida na USP de então, capitaneada por Florestan Fernandes, que havia assumido a direção da Cadeira de Sociologia I em 1954, após o retorno de Roger Bastide para a França, conferindo direção e coesão relativamente novas aos rumos da disciplina, em ruptura parcial tanto com a orientação precedente quanto com aquela da Cadeira de Sociologia II (da qual Candido fazia parte), a partir de então marginalizada (cf. Blanco e Jackson, 2014, p. 142-144). Daí, conforme bem observa Leopoldo Waizbord (2007, p. 113-114), a noção restrita de sociologia (identificada à versão “cientificista”) com a qual operava Candido, tomando-a como parâmetro “negativo” de comparação, a fim de estabelecer as bases de sua própria concepção da “crítica” – concepção elevada a um novo patamar intelectual e “institucionalizada” com a criação da cadeira de Teoria Literária e Literatura Comparada na USP, a partir do início para os anos 1960, cadeira para a qual Schwarz foi o “primeiro elemento [professor assistente] recrutado” (Candido, 1974).

Em Schwarz, notadamente, a opção pela “crítica”, entendendo-a na sua feição dialética, a meio-caminho

entre ciência e estética, resultava da busca por outra forma de revelação da realidade social, interessada não apenas no ato cognitivo em si, senão também na maneira específica em que este é “comunicado”, isto é, escrito, como o demonstraria sua redação repleta de “torções” dialéticas. Tal preocupação com a “forma” da escrita, razão de ser da verve ensaística que seria por ele adotada, naturalmente distanciava Schwarz do modelo científico apregoado por Florestan e seguido mesmo por seus brilhantes discípulos, a despeito da inflexão política e intelectual destes últimos a partir do final dos anos 1950.

Na ótica do jovem Schwarz, o jargão científico propagado por Florestan Fernandes impregnava a atividade intelectual não apenas do Departamento de Ciências Sociais da FFCL-USP (“exceção feita ao Antonio Candido, evidentemente”), mas também dos próprios membros do seminário (cf. Schwarz, 2009, p. 231). Haveria em ambos os casos (sociologia/seminário) certa indiferença em relação ao “valor de conhecimento da arte moderna, incluída a brasileira” (Schwarz, 1999e, p. 104), algo que, conforme diria Schwarz décadas mais tarde, em mirada retrospectiva, acabou por limitar – por falta de “acabamento literário” – as “próprias intuições sociológicas” implícitas nos projetos intelectuais dos autores (Schwarz, 2009, p. 231).

Isso explicaria, para Schwarz, a inegável inferioridade dos trabalhos ali produzidos, enquanto *obras* (malgrado a maneira original de interpretar o Brasil que professavam), em relação aos “clássicos” do pensamento social e político brasileiro como Caio Prado Jr., Sérgio Buarque de Holanda ou Gilberto Freyre, ou seja, exatamente os ensaístas pré-institucionalização das ciências sociais com os quais Florestan almejava romper, a fim de estabelecer as condições para a profissionalização científica da disciplina – numa ruptura que se fazia tanto mais necessária em razão da continuidade temática entre as duas formas de pensar o país (cf. Ortiz, 1990, p. 166).

Entre a *forma* e a *formação*: a ideia em seu lugar

Em sua trajetória intelectual, Schwarz buscou ele mesmo, ao que parece, escapar ao que via como impasses da original reflexão social sobre o Brasil gestada pelos partícipes do “seminário d’ *O Capital*”, imbuídos de um marxismo rigoroso e não-doutrinário. Em alguma medida, a transição para a crítica literária/cultural, a qual lhe permitia adotar o “ensaio como forma”, significava para Schwarz uma maneira de superar os limites “sociologistas”, por assim dizer, de Florestan e dos seus discípulos membros do “seminário d’ *O Capital*”, elaborando – sob inspiração de Candido, mas com uma tonalidade particular, tingida pela reflexão estética/cultural dos “marxistas ocidentais” – uma perspectiva singular por meio da qual repensou os ensinamentos da vertente marxista da “escola paulista de sociologia”, especialmente os de Fernando Henrique Cardoso (cf. 1997). Ao mesmo tempo, cimentou um caminho por onde lograria, na contramão do “desprezo” acadêmico de seus mestres, tornar-se um dos mais finos observadores críticos das vitalidades e dos limites da arte e da cultura “modernas” no Brasil.

Desde seus primeiros trabalhos, reunidos no livro *A sereia e o desconfiado* (1965), e com maior sofisticação nos ensaios redigidos a partir da virada para os anos 1970, Schwarz revelou a verve ensaística – própria de um “crítico”, no sentido forte, da literatura e da cultura nacionais – que guiaria sua tentativa de articular na sua própria reflexão a inovação conteudística e conceitual dos seus colegas de seminário e o acabamento formal e/ou “literário” reputado como necessário para estar à altura do complexo desafio de se pensar as singularidades (e não as particularidades irreduzíveis) de um país da periferia do sistema como o Brasil.

Realizado na primeira metade dos anos 1970, na Universidade Paris III, sob orientação de Raymond Candel, o doutorado sobre Machado de Assis, ou, mais amplamente, sobre os percalços da dialética entre “forma literária” e

“processo social” num país da periferia do capitalismo como o Brasil, significou o primeiro grande passo de Schwarz na consolidação de sua obra intelectual, em especial naquilo que a distingue do restante da “esquerda” intelectual da época. O primeiro ato deste processo foi a publicação – na França em 1972, na revista *L’Homme et la Société*, e no Brasil no ano seguinte, na revista do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) – do que seria a introdução da tese: o célebre texto “As ideias fora do lugar”, no qual Schwarz analisa a “sensação” de desajuste entre aquilo que servia como “norma” a ser seguida pelas elites, a saber, o ideário liberal dominante no século XIX europeu, e o que, efetivamente, ocorria no “Brasil real”, marcado pela escravidão e, também importante, pela “mediação quase universal do favor” entre os “homens livres”, camada junto à qual, ao lado dos proprietários, gravitava a vida ideológica do país.

244

É deste desajuste de fundo, vinculado à simultânea inevitabilidade “ideológica” e inviabilidade “prática” (nos seus preceitos básicos) do ideário liberal no país, que decorre, para Schwarz, a sensação de um “desacordo entre a representação e o que, pensando bem, sabemos ser o seu contexto” (Schwarz, 2000a, p. 25). Por aqui, nas palavras do autor, “adotávamos sofregamente os [argumentos] que a burguesia europeia tinha elaborado contra [o] arbítrio e [a] escravidão” (Schwarz, 2000a, p. 17). No Brasil oitocentista, as ideias e razões europeias “podiam servir e muitas vezes serviram de justificação, nominalmente ‘objetiva’, para o momento de arbítrio que é da natureza do favor. Sem prejuízo de existir, o antagonismo se desfaz em fumaça e os incompatíveis saem de mãos dadas” (Schwarz, 2000a, p. 18).

Já antes do golpe de 1964, Schwarz havia intuído a relação paradoxal entre a ironia machadiana e a realidade social brasileira no século XIX, com sua mistura de liberalismo e escravismo. Mas seria com a ditadura militar e sua modernização autoritária e conservadora que o “ceticismo

machadiano” passaria “a ser entendido como acuidade histórica” (Schwarz, 1999c, p. 235), ao mesmo tempo que se revelava o caráter ilusório do arranjo positivador efetuado por Oswald de Andrade (e, décadas depois, pelos tropicalistas) entre o “moderno-de-província”, o “moderníssimo” e o “arcaico”, condensando-os numa “visão encantada do Brasil” (cf. Schwarz, 1987a), ilusões que, no Caetano Veloso dos anos 1990, se transformariam em apologia da desintegração contemporânea (cf. Schwarz, 2012b)¹.

Na tese de doutorado, publicada em livro em 1977 com o conhecido título *Ao vencedor as batatas*, almejando estabelecer os nexos entre “forma literária” (romance) e “processo social” no país, Schwarz já estava, portanto, com a convicção de que existia uma relação com alto poder de revelação histórico-social entre o segundo Machado, o das *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, e a “volubilidade” das elites pátrias, cuja alternância entre a norma e o arbítrio lhe garantia alta margem de manobra no trato com os “de baixo”. Na feitura da tese, porém, a necessidade de investigar os “desajustes” que marcaram as tentativas anteriores de adaptação do romance à realidade do país, fez com que o trabalho, à diferença do previsto, se restringisse – além da introdução célebre – à análise de José de Alencar e dos primeiros romances de Machado (*A mão e a luva*, *Helena* e *Iaiá Garcia*).

Tanto é assim que a primeira edição do livro terminava com a seguinte inscrição: “continua”, demarcando o caráter inacabado do trabalho, que apenas se completaria 13 anos depois, com a publicação de *Um mestre na periferia do capitalismo*, em que Schwarz analisa o ponto mais alto da “formalização” literária da nossa má-formação nacional. Em conjunto, como adverte o autor no prefácio do livro de 1990, ambos configuram um conjunto coerente e historicamente

¹ Nos ensaios schwarzianos sobre aspectos da cultura brasileira a verve adorniana se faz presente no ceticismo diante dos arranjos afirmativos (e, nesse sentido, conformistas) da questão nacional. Cf. Schwarz, 1978 e 1987a.

desenvolvido, cujo desfecho se dá numa “adequação” formal – promovida pelo Machado de Assis das *Memórias...* – à altura da complexidade da matéria social brasileira do século XIX, figurando-a através da mimetização, por assim dizer, do movimento das elites nacionais.

Na interpretação de Schwarz, a “volubilidade” do narrador, “regra de composição da narrativa”, estilizaria a “conduta própria à classe dominante brasileira”, elevada à condição de “princípio formal”, como diz o autor no “segundo” livro (*Um mestre na periferia...*). É isso o que explicaria os constantes vai-e-vem do narrador-defunto, formalizando a articulação bem brasileira entre o “moderno” e o “atrasado”. Nas *Memórias póstumas...*, “o narrador não permanece igual a si mesmo por mais de um curto parágrafo, ou melhor, muda de assunto, opinião ou estilo quase que a cada frase”. O narrador volúvel reproduz, assim, na sua *forma*, “implicações estruturais” do quadro histórico nacional pós-Independência, tal qual ele se apresentava no movimento das classes dominantes brasileiras, a um só tempo liberais e escravistas.

246

Se tanto José de Alencar, com sua importação acrítica do modelo realista europeu, preenchendo-o com tipos locais, quanto o primeiro Machado, com sua racionalização e edificação do paternalismo, reiteraram, cada um ao seu modo, o desajuste entre modelo europeu e matéria local, caberia ao Machado da segunda fase transformar o deslocamento real em forma literária, vale dizer, em matéria artisticamente configurada, ainda que nem sempre de modo totalmente consciente. Antenado em relação às tendências literárias e filosóficas da *atualidade* europeia, assim como à prosa francesa e inglesa setecentista, Machado as retomou no contexto das relações sociais brasileiras, formando um quadro formal bem diferente daquele a que assistimos, por exemplo, no realismo tal qual teorizado por Lukács, que lhe serve como parâmetro comparativo (destituído, portanto, de sua carga normativa): o “realismo” machadiano decorre

não da apresentação da “dinâmica de conjunto” que move as “tendências sociais”, mas sim da própria dinâmica narrativa, fundada na preponderância do princípio formal (a volubilidade do narrador) como elemento mediador à figuração efetivamente “realista” do estatuto particular da sociedade brasileira pós-Independência.

Com a “escrita vertiginosa” de Brás Cubas, a qual destoa da fábula realista, o foco da mimese “se desloca do narrado para o ritmo específico do narrador” (Schwarz, 2000b, p. 203), revelando preocupações com a lógica própria do narrador “pós-realista” que remetem a Benjamin (“O narrador”) e Adorno (“Posição do narrador no romance contemporâneo”) mais do que a Lukács (“Narrar ou descrever”). Trata-se, segundo Schwarz, de uma “forma latente” (e não de uma “forma ostensiva”), na qual o “desequilíbrio” estético, se comparado ao cânone europeu, “trazia para o plano da forma uma tensão histórica existente” (Schwarz, 2000b, p. 191), fazendo com que as inconsistências sociais migrassem para dentro da obra literária. Em uma palavra, diz Schwarz: “o desajuste estrutural das *Memórias* reproduzia contradições objetivas” (2000b, p. 192), mesmo porque, como afirmou Adorno na sua *Teoria Estética*, “a parte subjetiva na obra de arte é em si mesma um fragmento de objetividade” (Adorno, 1982, p. 56).

No ambiente periférico, e posterior à virada europeia de 1848, Machado só conseguiu “escrever um romance realista” porque não hesitou em se aproveitar de “soluções literárias antirrealistas” (Schwarz, 2000b, p. 208), atinando com uma preocupação com a objetividade da forma em si que o colocava em linha com a literatura “pós-realista” e/ou “pós-naturalista” europeia, profícua à estilização do feitio particular do nosso “eterno retorno do mesmo”, figurada na compulsão do narrador machadiano à repetição, como se assim mimetizasse a feição “truncada” da modernização à brasileira (cf. Arantes, 1996, p. 135).

Dialética, dualismo e negatividade

Em 1976, no que seria a primeira crítica à “tese” schwarziana das “ideias fora do lugar”, Maria Sylvia de Carvalho Franco atribuiu ao crítico austríaco-brasileiro, sem mencioná-lo nominalmente, uma reposição do dualismo do qual acreditava estar a salvo. Para Franco, embora de maneira mais nuançada do que nas “teorias dualistas mais antigas”, Schwarz (tanto quanto a “teoria da dependência”) incorreria no mesmo equívoco de fundo, postulando uma relação de exterioridade entre as nações metropolitanas, tidas como centro produtor das relações socioeconômicas, e os países de extração colonial, periféricos e/ou subdesenvolvidos, que seriam seu produto. Neste tipo de interpretação, segundo a autora, observa-se uma tentativa de “combinação” de dois modos de produção diferentes, um dos quais determinando os rumos do outro.

248

Extrapolado para o mundo das ideias, essa lógica não poderia levar senão a uma concepção dualista, na qual, tal como na “nova teoria do pensamento brasileiro como ideias fora do lugar”, seria possível identificar, “de um lado, as ideias e as razões burguesas europeias sofregamente adotadas para nada e, de outro, o favor e o escravismo brasileiros, incompatíveis com ela”. Ao estabelecer tal tipo de oposição, acaba-se por “separar abstratamente os seus termos”, perdendo-se de vista “os processos reais de produção ideológica no Brasil” (Franco, 1976, p. 61).² Segundo Franco (1976, p. 63), retomando ideias outrora expostas na sua tese de livre-docência *O moderno e suas diferenças* (Franco, 1970),

² As críticas de Alfredo Bosi (2001) e, parcialmente, de Carlos Nelson Coutinho (2000) ao ensaio schwarziano coincidem, no geral, com a perspectiva de Carvalho Franco. Para todos eles, *grosso modo*, as ideias liberais no Brasil não estão “fora do lugar” e, por isso, não são uma farsa, acima de tudo porque são funcionais ao modo de realização da opressão capitalista no país. Para Schwarz, ao contrário, uma coisa não exclui a outra, e as ideias liberais podem ser funcionais e grotescas ao mesmo tempo, como se nota nos romances da maturidade de Machado de Assis. Sobre “Schwarz e seus críticos”, ver Ricupero (2013).

o nosso ideário liberal-burguês, como em qualquer outro lugar, “não *entra* no Brasil, seja lá como for, mas *aparece* no processo de constituição das relações de mercado, às quais é inerente”. Por isso mesmo, a “miséria brasileira” não deve, para a autora, “ser procurada no empobrecimento de uma cultura importada e que aqui teria perdido os vínculos com a realidade”, e sim no modo como “a produção teórica se encontra internamente ajustada à estrutura social e política do país” (Franco, 1976, p. 63).

Ora, não é difícil observar aqui certa incompreensão das sutilezas do argumento schwarziano, incompreensão induzida até certo ponto pelo título do ensaio, que parecia anunciar uma tese (o caráter irredutivelmente “fora do lugar” das ideias e/ou das formas europeias no Brasil) quando, na verdade, buscava expressar em termos teóricos uma sensação de desajuste realmente existente, “a sensação – como explica o próprio autor (Schwarz, 2012a, p. 166) – de que nossas ideias, em particular as adiantadas, não correspondem à realidade local”. O objetivo do ensaio não era, então, o de afirmar – na linha do pensamento conservador, “idealista orgânico” (cf. Brandão, 2007) – que as instituições e as ideias progressistas do Ocidente são estrangeiras e postíças no Brasil e em outros países de origem e situação semelhante, “mas sim [...] discutir as razões pelas quais parece que seja assim” (Schwarz, 2012a, p. 167), razões que decorreriam de relações hegemônicas no contexto das quais “o funcionamento europeu do liberalismo” se impôs, “decretando que os demais funcionamentos são despropositados” (Schwarz, 2012a, p. 170-171).

Para Schwarz, a raiz desse “mal-estar ideológico” encontra-se não nas ideias em si, mas na forma da inserção do país no circuito capitalista internacional após a “crise do antigo sistema colonial” (cf. Novais, 1983) e, depois, a Independência, inserção na qual o nosso “atraso” (também ele “moderno”) é não apenas contemporâneo como

funcional ao caráter “avançado” dos países hegemônicos. A diferença – entre nós e eles – não é, portanto, “um vestígio do passado, em vias de desaparecer, nem um acidente, mas um traço substantivo da atualidade periférica, com muito futuro pela frente” (Schwarz, 2012a, p. 169). Por isso mesmo, se a crítica de Franco a uma certa “positivação” do “capitalismo e seus conteúdos civilizatórios”, bem como a uma “valorização tácita da industrialização”, se aplica parcialmente à teoria da dependência, muito mais complicado é remetê-la à abordagem de Roberto Schwarz, cuja ênfase na dinâmica específica do mundo das ideias num país da periferia do sistema não significa uma recaída no dualismo entre atrasado e moderno, mas sim uma tentativa de articulá-los em torno da realidade concreta de um país que, se é capitalista, não o é exatamente da mesma forma que os países “metropolitanos”.

250

Não se trata, portanto, ao menos não necessariamente, de qualquer espécie de “positivação” do progresso capitalista e seu conteúdo civilizatório como horizonte a ser alcançado, entre outras coisas porque a crítica da situação dos países da periferia desmascara também, simultaneamente, a situação hegemônica dos países centrais, concorrendo para a crítica do sistema no seu conjunto, aqui como lá. Além disso, no caso de Schwarz, a importância do ceticismo machadiano no diagnóstico do Brasil redobra a dimensão “negativa” para a qual a questão nacional constitui antes um *problema* do que uma aspiração positiva. Em Machado, anota o crítico,

a especificidade nacional existia, mas tomava feição *negativa*, desde que fosse elaborada com verdade e de modo artisticamente satisfatório. Depois de ser um ideal, o “homem do seu tempo e do seu país” fazia figura de problema, quando não de vexame. (Schwarz, 1999a, p. 153)

O beco-sem-saída machadiano “atualiza”, então, em Schwarz, a “dialética negativa” à brasileira, dialética sem

síntese, destituída da dimensão afirmativa presente, por exemplo, na teoria da dependência, sem falar nas concepções francamente dualistas.

Aqui a diferença fundamental entre Schwarz e seu mestre Antonio Candido: ainda que lhe seja uma mediação central na incorporação “à brasileira” dos autores europeus, Schwarz não compartilha, *et pour cause*, o “aspecto encantado” da esperança timidamente nacionalista revelada por exemplo pelo crítico no final do seu ensaio sobre a “dialética da malandragem”, no qual a dialética ordem-desordem, se por um lado representava uma dimensão histórica, vinculada à “formalização estética de um ritmo mais geral da sociedade brasileira”, por outro era esboçada como “*ethos* cultural”, “modo de ser” (popular) brasileiro, cuja pouca interiorização da ordem poderia ser uma “vantagem brasileira” em relação ao primado dos valores puritanos, desde que sob condições favoráveis (Schwarz, 1987b, p. 150-152). Para Schwarz, escrevendo em 1979, tal “simpatia pelo universo que estuda” sinalizava o limite da análise dialética de Antonio Candido, obstruída por uma positividade “a-histórica” (o *ethos* “nacional”), positividade tanto mais problemática quando se tem em conta que a “extraordinária unificação do mundo contemporâneo sob a égide do capital” redefinira as saídas possíveis no concerto das nações (Schwarz, 1987b, p. 153).

Submetendo os ensinamentos adornianos à experiência social e intelectual brasileira, Schwarz lhes conferia potência explicativa, talvez mais ainda do que no centro do capitalismo, ao mesmo tempo que se resguardava – ao preço de certo isolamento (no que apenas satisfaria o mestre alemão) – de todo compromisso “positivo” com a necessidade de, via modernização e industrialização, contribuir para a completude da formação e integração nacional. Não é por acaso que, já nos anos 1990, agora também respaldado pelo diagnóstico de Robert Kurz (2011) sobre o “colapso da

modernização” no segundo (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas – URSS) e no terceiro mundos, Schwarz tenha apontado o desinteresse pela crítica de Marx ao fetichismo da mercadoria e, em consequência, pela crítica dos frankfurtianos ao “lado degradante da mercantilização e industrialização da cultura”, assim como pelo valor de conhecimento da arte moderna, como os principais limites da experiência no mais exitosa do “Seminário d’*O Capital*” (Schwarz, 1999e, p. 104). Em correspondência ao ciclo nacional-desenvolvimentista, “o foco estava nos impasses da industrialização brasileira, que podiam até empurrar na direção de uma ruptura socialista, mas não levavam à crítica aprofundada da sociedade que o capitalismo criou e de que aqueles impasses faziam parte” (Schwarz, 1999e, p. 104).

252

Nesse contexto, a análise da lógica da mercadoria na “produção e normalização da barbárie pouco entrava em linha de conta e ficou como o bloco menos oportuno da obra de Marx” (1999e, p. 104). Também para os “seminaristas”, ainda que contribuíssem para a crítica às “ilusões de uma concepção linear do progresso”, a questão decisiva era a superação “modernizadora” do atraso, para o que era necessário identificar os “obstáculos” (como diria Florestan Fernandes) à emergência de uma ordem social moderna no país, engajados que estavam em encontrar solução para o país, “*pois o Brasil [tinha] que ter saída*” (Schwarz, 1999e, p. 94, 104, grifos do autor). Se assim não fosse, eles teriam compreendido o subdesenvolvimento não apenas como consequência de relação subordinada aos países desenvolvidos, senão também como momento específico de um sistema global cuja lógica da mercadoria se encontra na base da “produção e normalização da barbárie” – tarefa que, se bem realizada, teria “alcance histórico-mundial, capaz de sustentar, suponhamos, algo como as *Minima moralia* referentes ao que é sem dúvida uma das feições-chave do destino contemporâneo” (Schwarz, 1999e, p. 104).

“Fim de século”, fim de partida?

A partir da virada para os anos 1990, mantendo a mesma hipótese sobre Machado de Assis como uma espécie de parâmetro heurístico para a análise das singularidades do processo de formação do país, Schwarz radicalizou a dimensão crítico-negativa do seu diagnóstico da modernidade à brasileira, num contexto marcado, a nível nacional, pelo desfecho conservador do processo de abertura democrática – desfecho confirmado com a derrota de Lula em 1989 –, e, no plano internacional, pelo refluxo da esquerda política e intelectual, duramente atingidas que foram, mesmo nas suas vertentes oposicionistas, pela desagregação do “socialismo” burocrático da URSS e dos países do leste europeu. Aposentado do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), onde lecionou de 1978 a 1992, mais uma vez por força da vontade de Candido, um dos criadores do IEL, Schwarz dedicou-se entre outras coisas, como se vê em pequenos ensaios da década, a fazer o balanço de um “fim de século” que se anunciava nebuloso.³

Foi este o título, aliás, “Fim de século”, de uma comunicação apresentada por Schwarz na Universidade de Yale, em 1994, depois compilada em *Sequências brasileiras* (1999d), em que o crítico passa em revista a história recente do país a fim de demarcar o esgotamento de um ciclo (nacional-desenvolvimentista) que feneceu sem que as esperanças a ele vinculadas tenham se realizado, ao menos não na forma imaginada. Com a modernização e o desenvolvimento transformando-se

³ Depois que voltou ao Brasil, em 1978, Schwarz teve papel importante, ainda que jamais formalizado, no âmbito do Cebrap, em particular na recriação da revista do centro, doravante denominada, a partir de 1981, *Novos Estudos Cebrap*. Schwarz foi o responsável pela redação do primeiro editorial da revista, intitulado “Amor sem uso”, em que defende a necessidade de reavir o debate intelectual, aglutinando a reflexão crítica e, sobretudo, restabelecendo os seus vínculos com os movimentos populares, já que “a luta social [é] a única – não há nenhuma outra – chance de regeneração” (Schwarz, 1981, p. 3).

em bandeiras do próprio regime militar – que, portanto, as realizava sem ruptura com o “atraso” e com o imperialismo e sem integração social, como esperavam os nacional-desenvolvimentistas –, a nova etapa que então se abria caracterizava-se, segundo Schwarz, acima de tudo, pelo impasse em relação a qualquer saída nacional possível para o país, como se o futuro já fosse o presente, encurtando de vez o nosso “horizonte de expectativas”.

Nos anos 1980, finalmente, argumenta Schwarz, após os choques do petróleo, a crise da dívida e a nova (“terceira”) revolução industrial que avançava a passos largos, “ficava claro que o nacionalismo desenvolvimentista se havia tornado uma ideia vazia, ou melhor, uma ideia para a qual não havia dinheiro” (1999d, p. 158). Não constitui um acaso, como se vê, a influência que “Fim de século” exercerá no argumento de fundo de “O ornitorrinco”, provocativo e polêmico ensaio de Chico de Oliveira, publicado em 2003, em que este bicho estranho, que não é isso nem aquilo, faz as vezes de alegoria do Brasil da passagem para o século XXI, o Brasil do desmanche e da exceção permanente que se tornou regra.⁴

Essa situação altera a relação entre países centrais e países periféricos, deslocando os termos em que se apresenta a problemática nacional, uma vez que, no limite, a desintegração em curso não constitui propriamente uma “questão nacional, e sim um aspecto da inviabilização global das industrializações retardatárias, ou seja, da impossibilidade crescente, para os países atrasados, de se incorporarem enquanto nações e de modo socialmente coeso ao progresso

⁴ Na verdade, este e outros ensaios de Roberto Schwarz se tornaram referência não apenas para Chico de Oliveira (cf. Oliveira, 2007), senão também para o conjunto dos pesquisadores agrupados no Centro de Estudos dos Direitos da Cidadania (Cenedic-USP), como se vê no projeto coletivo financiado pela Fapesp, “Cidadania e democracia: o pensamento nas rupturas da política”, vigente entre 2001 e 2005, coordenado por Maria Célia Paoli e subcoordenado por Laymert Garcia dos Santos (Unicamp) e pelo próprio Oliveira.

e ao capitalismo” (Schwarz, 1999d, p. 160). A desintegração dos países “atrasados” sinaliza, assim, um momento de verdade do capitalismo contemporâneo como um todo, de tal modo que a tarefa não é a de simplesmente abandonar as “ilusões nacionais”, na linha pós-estruturalista, mas sim a de submetê-las à crítica como expressão de um processo mais geral do qual nem mesmo os países “avançados” estão a salvo, razão pela qual estes já não mais se constituem em modelo a ser imitado. Por isso mesmo, um dos argumentos centrais de Schwarz a partir da virada para os anos 1990 é o de que a experiência periférica, exatamente por ser o lócus de um “desmanche” global, encontra-se agora em posição ainda mais privilegiada para abordar de modo crítico as desfuncionalidades das sociedades “pós-catástrofes” espalhadas tanto pelo Sul quanto, em menor intensidade, pelo Norte global (cf. Arantes, 2004).

A mediação nacional permanece, assim, embora historicamente deslocada, como um referente “negativo” inescapável, mesmo no ambiente aparentemente homogêneo decorrente da mundialização capitalista. É do problema nacional que emerge a vocação universal. Em ensaio de 2006, por exemplo, intitulado “Leituras em competição”, no qual analisou os impactos da recente “canonização” internacional de Machado de Assis, Roberto Schwarz reafirmou a marca eminentemente nacional do escritor brasileiro, não para restringi-lo aos limites do país, mas sim para destacar a sua capacidade de, a partir da filiação a uma experiência local, constituir uma obra de grandeza “universal”. “Foi no ambiente saturado de injustiças nacionais e de história que o achado universalista adquiriu a densidade e o impulso emancipatório indispensáveis a uma ideia forte de crítica” (Schwarz, 2006, p. 72). Ao contrário das leituras internacionais contemporâneas, para as quais Machado seria um “escritor plantado na tradição do Ocidente, e não em seu país” (2006, p. 67), como se no Brasil ele próprio fosse

alguém “fora do lugar”, Schwarz sustenta que um escritor como Machado só poderia existir, com a grandeza que lhe é peculiar, em um país da periferia do capitalismo como o Brasil – o mesmo se poderia dizer, *mutatis mutandis*, do próprio Roberto Schwarz (cf. Querido, 2013).

Pensando ao quadrado: Roberto Schwarz e a teoria crítica à brasileira

No legado machadiano, cuja abordagem da matéria local servia como “filtro” para a canalização do influxo externo, relativizando assim a própria condição de “norma” associada a este influxo, Schwarz encontrou, portanto, uma ancoragem pela qual se tornava possível “nacionalizar” a sua concepção do marxismo e das teorias críticas “universais” incorporadas.⁵ Ponto culminante do processo de “formação da literatura brasileira” analisado por Candido, em que enfim se produz uma síntese de tendências universalistas e particularistas, Machado proporcionou a Schwarz um ponto de apoio para a assimilação da teoria crítica a partir do princípio adorniano do primado do “objeto” sobre o método, no caso, do primado da matéria local articulada ao capitalismo global sobre as teorizações “universais” em voga.

Como diz Sérgio Miceli (2007, p. 55), “Roberto [Schwarz] reconfigurou o método frankfurtiano em algo tão seu a ponto de nunca precisar explicitá-lo à margem de sua prática intelectual – um feito invejável, em que raros se deram bem”. Pois bem, isso apenas foi possível justamente porque a apropriação da herança frankfurtiana realizada por Schwarz se efetiva em torno do tratamento da experiência social e intelectual de um país da periferia

⁵ “Nacionalização” do marxismo no sentido empregado por Bernardo Ricupero (2000) em sua análise de Caio Prado Jr., ou seja, como teoria que se “funde” (e não meramente se aplica externamente) à realidade sob a qual é (re)elaborada. Não se trata, portanto, ao menos não necessariamente, de nacionalismo, embora tenha sido este o caso, politicamente falando, do próprio Caio Prado.

do capitalismo, e não como apanágio de uma crítica geral e abstrata do sistema. Mais ainda, se Schwarz redobra a aposta adorniana no valor de conhecimento da arte e/ou da literatura, ele assim o faz num país onde essa última significou, por muito tempo, o principal instrumento de revelação da experiência nacional, à diferença, por exemplo, da situação europeia, na qual o ensaísmo de esquerda ancorava-se na presença de uma teoria social avançada. No Brasil, escreve Schwarz: “pobre em reflexão crítica sobre a sociedade, o rendimento extraliterário dessa potência de revelação das formas [a literatura] oferece campo e tem oportunidade excepcional” (Schwarz, 1999a, p. 44). Para Schwarz, não sem certa ironia polêmica: “a boa literatura brasileira é mais adiantada ou mais diferenciada do que os nossos historiadores e sociólogos” (Schwarz, 1999c, p. 232).

Na obra de um autor como Machado de Assis, por exemplo, argumenta ele, a “constelação” resultante da articulação tipicamente brasileira entre herança colonial e racionalidade burguesa apresentar-se-ia de forma muito mais problematizada do que nos esquemas de grandes “cientistas sociais” (no sentido amplo) como Gilberto Freyre e/ou mesmo Caio Prado Jr., o primeiro assentado na valorização saudosista da molécula patriarcal, o segundo numa perspectiva abstratamente “progressista” do desenvolvimento nacional (Schwarz, 1999c, p. 232-233). O “*mix*” machadiano, estando além das construções sociológicas correntes, demandaria, conforme afirmou o autor em entrevista de 2008, uma “sociologia nova, para a qual a crítica literária seria um indicador-chave” (Schwarz, 2008, p. 157).

Ora, talvez tenha sido exatamente essa a enorme contribuição de Roberto Schwarz para o (ou para a crítica ao) pensamento sobre o Brasil, a saber: a elaboração desta “sociologia nova”, autorreflexiva, pautada pela tentativa de “explicação sociológica de uma evidência estética”, mais do que pela elaboração de uma “versão estética [da] teoria sociológica” (cf.

Schwarz, 1994-1995). Foi por meio desta sociologia “impura” (cf. Cohn, 2008), carregada de percepção literária e de pressupostos crítico-normativos, que Schwarz consolidou seu lugar ímpar no cenário intelectual brasileiro do último quarto do século XX e início do XXI, tornando-se um mestre na arte de pensar o Brasil *ao quadrado*.

Fabio Mascaro Querido

é professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Unicamp. Autor de *Michael Löwy: marxismo e crítica da modernidade* (Boitempo, 2016) e (com Arno Münster) *Le marxisme « ouvert » et écologique de Michael Löwy* (L’Harmattan, 2019). Coordenador do grupo de pesquisa Teoria Crítica e Sociologia (IFCH-Unicamp) e diretor associado do Centro de Estudos Marxistas (IFCH-Unicamp). Membro do comitê editorial da coleção Sociologias Contemporâneas (Alameda), do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Unicamp. Foi pesquisador visitante na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris, França) em 2018. Tem experiência nas áreas de Teoria Sociológica, Pensamento Social e Político e Sociologia da Cultura.

258

Bibliografia

- ADORNO, Theodor. 1982. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70.
- ADORNO, Theodor. 2003. O ensaio como forma. In: ADORNO, Theodor. *Notas de Literatura I*. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34. pp. 15-45.
- ARANTES, Paulo. 1996. *O fio da meada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ARANTES, Paulo. 2004. A fratura brasileira do mundo. In: ARANTES, Paulo. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad. pp. 25-78.
- BLAY, Eva. 2010. Mulheres cientistas: aspectos da vida e obra de Khâte Schwarz. *Estudos feministas*, n. 18, pp. 473-489.
- BOSI, Alfredo. 2001. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.

- BRANDÃO, Gildo. 2007. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Hucitec.
- CANDIDO, Antonio. 1974. *Memorial para concurso de professor titular*. São Paulo: FFLCH-USP.
- CANDIDO, Antonio. 2000. Crítica e sociologia: tentativa de esclarecimento. In: CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Publifolha. pp. 5-16.
- CANDIDO, Antonio. 2011. Entrevista com Antonio Candido. *Trans/formação*, v. 34, pp.3-13. Edição especial.
- CARDOSO, Fernando Henrique. 1997. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- COHN, Gabriel. 2008. Apresentação à edição brasileira: a sociologia como ciência impura. In: ADORNO, Theodor. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Editora Unesp. pp. 19-34.
- COUTINHO, Carlos Nelson. 2000. *Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas*. Rio de Janeiro: DP&A.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. 1970. *O moderno e suas diferenças*. Tese de Livre-Docência em Ciências Sociais. São Paulo: FFLCH-USP.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. 1976. As ideias estão no lugar. *Cadernos de debate*, n. 1, pp. 61-64.
- JACKSON, Luiz Carlos; BLANCO, Alejandro. 2014. *Sociologia no espelho: ensaístas, cientistas sociais e críticos literários no Brasil e na Argentina (1930-1970)*. São Paulo: Editora 34.
- JAMESON, Frederic. 1985. *Marxismo e forma: teorias dialéticas da literatura no século XX*. São Paulo: Hucitec.
- KURZ, Robert. 2001. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MICELI, Sergio. 2007. O chão e as nuvens: ensaios de Roberto Schwarz entre arte e ciência. In: CEVASCO, Maria Elisa; OHATA, Milton. *Um crítico na periferia do capitalismo: reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 54-65.
- NOVAIS, Fernando. 1983. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial*. São Paulo: Hucitec.
- OLIVEIRA, Francisco de. 2003. *Crítica da razão dualista: o ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo.
- ORTIZ, Renato. 1990. Notas sobre as Ciências Sociais no Brasil. *Novos Estudos*, n. 27, pp. 163-176.
- QUERIDO, Fabio Mascaro. 2013. Colapso da modernização: Roberto Schwarz e a atualização da dialética à brasileira. *Novos Estudos*, n. 97, pp. 227-233.

- RICUPERO, Bernardo. 2000. *Caio Prado Jr. e a nacionalização do marxismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34.
- RICUPERO, Bernardo. 2013. O lugar das ideias: Roberto Schwarz e seus críticos. *Sociologia & Antropologia*, v. 3, n. 6, pp. 525-556.
- RIDENTI, Marcelo. 2010. Brasilidade revolucionária como estrutura de sentimento. In: RIDENTI, Marcelo. *Brasilidade revolucionária: um século de cultura e política*. São Paulo: Editora Unesp.
- RODRIGUES, Lidiane Soares. 2011. *A produção social do marxismo universitário em São Paulo: mestres, discípulos e um seminário (1958-1978)*. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: FFLCH-USP.
- SCHWARZ, Roberto. 1965. *A sereia e o desconfiado: ensaios críticos*. São Paulo: Civilização Brasileira.
- SCHWARZ, Roberto. 1978. Cultura e política, 1964-1969. In: SCHWARZ, Roberto. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 61-92.
- SCHWARZ, Roberto. 1981. Amor sem uso. *Novos Estudos*, n. 1, p. 3.
- SCHWARZ, Roberto. 1987a. A carroça, o bonde e o poeta modernista. In: SCHWARZ, Roberto. *Que horas são? Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. pp.11-27.
- SCHWARZ, Roberto. 1987b. Pressupostos, salvo engano, de 'Dialética da Malandragem'. In: SCHWARZ, Roberto. *Que horas são? Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. pp.129-155.
- SCHWARZ, Roberto. 1994-1995. Do lado da viravolta: entrevista com Roberto Schwarz. [Entrevista cedida a] Fernando Haddad e Maria Rita Kehl. *Teoria e Debate*, n. 27.
- SCHWARZ, Roberto. 1999a. Adequação nacional e originalidade crítica. In: SCHWARZ, Roberto. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 24-45.
- SCHWARZ, Roberto. 1999b. A nota específica. In: SCHWARZ, Roberto. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 151-154.
- SCHWARZ, Roberto. 1999c. Conversa sobre "Duas meninas". In: SCHWARZ, Roberto. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 227-238.
- SCHWARZ, Roberto. 1999d. Fim de século. In: SCHWARZ, Roberto. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 155-162.
- SCHWARZ, Roberto. 1999e. Um seminário de Marx. In: SCHWARZ, Roberto. *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 86-105.

- SCHWARZ, Roberto. 2000a. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas cidades: Editora 34.
- SCHWARZ, Roberto. 2000b. *Um mestre na periferia do capitalismo: Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34..
- SCHWARZ, Roberto. 2006. Leituras em competição. *Novos Estudos*, n. 75, pp.61-79.
- SCHWARZ, Roberto. 2008. *Ao vencedor as batatas* 30 anos: crítica da cultura e processo social. [Entrevista cedida] a André Botelho e Lília Schwarcz. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 67, pp. 147-194.
- SCHWARZ, Roberto. 2009. Entrevista. In: MONTERO, Paula; MOURA, Flávio (org.). *Retrato de grupo: 40 anos do Cebrah*. São Paulo: Cosac Naify.
- SCHWARZ, Roberto. 2012a. Por que “ideias fora do lugar”? In: SCHWARZ, Roberto. *Martinha versus Lucrécia: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 165-172.
- SCHWARZ, Roberto. 2012b. Verdade tropical: um percurso de nosso tempo. In: SCHWARZ, Roberto. *Martinha versus Lucrécia: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 52-110.
- WAIZBORT, Leopoldo. 2007. *A passagem do três ao um: crítica literária, sociologia, filologia*. São Paulo: Cosac Naify.



O BRASIL DOS BACHARÉIS: UM DISCURSO LIBERAL UDENISTA

Jorge Gomes de Souza Chaloub

é professor do Departamento de Ciências Sociais do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSO) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Juiz de Fora, MG, Brasil.

E-mail: jchaloub84@gmail.com

Orcid: 0000-0002-7990-4496

<http://dx.doi.org/10.1590/0102-263304/107>

*A nota tirada ao povo
Pelo Estado quitandeiro
Rotulado Estado Novo.
Quem lhe porá um paradeiro?
– o Brigadeiro!
Brigadeiro da esperança,
Brigadeiro da lisura,
Que há nele que tanto afiança
A sua candidatura?
– Alma pura!*

(MANUEL BANDEIRA, LIRA DO BRIGADEIRO)

Introdução

O bacharel é um dos mais célebres personagens da história política brasileira. Ele evidentemente não se destaca sozinho, quase sempre amparado por outros tipos, como o militar, o homem de negócios, o fazendeiro ou o jornalista, mas por certo, ao longo do difícil percurso de construção

do Estado nacional brasileiro, tem papel de destaque. Não é caso, aliás, de especificidade nacional. Weber (2004, p. 76) destaca como a atuação dos “juristas formados em universidades [...] determinou, de maneira dominante, toda a estrutura política” e foi fundamental para a “progressão no sentido de uma forma estatal racional”. Se os militares são os mais evidentes responsáveis pelos solavancos que rompem com a legalidade, muitas vezes para garantir regularidades outras, durante muito tempo coube ao bacharel a preponderância na administração dessa ordem, mesmo que não raro eles também tomassem parte nas tentativas de golpeá-la.

264

A República de 1946 foi a primeira experiência democrática brasileira de larga escala. Ainda existiam significativas restrições ao sufrágio, como a vedação do voto aos analfabetos, que alcançavam 54% da população em 1945, decisão que impedia, na primeira eleição do novo regime, a participação de mais da metade da população adulta nas eleições. A cassação do registro do Partido Comunista do Brasil (PCB), em 1947, marca a exclusão de significativa tendência política do cenário legal, em evento que, sem dúvida, também abala o caráter democrático do regime. É inegável, por outro lado, que a ampla expansão do sufrágio – os 1,5 milhão de 1933 seriam 7,5 milhões de 1945 e chegariam a 18,5 milhões em 1962 (Soares, 2001, p. 318) – e a relevância dos processos eleitorais como instrumentos de organização do poder político, sem falar na inédita possibilidade de expressão política por parte das classes historicamente excluídas, apontavam para a centralidade do *demos* na instituição do regime, em cenário que, não obstante as imperfeições, pode ser classificado como ao menos parcialmente democrático. Estamos diante de um evidente processo de democratização (Brown, 2015; Tilly, 2006), mesmo que ainda não fosse alcançado o sufrágio universal.

Habitados a outros terrenos, os bacharéis brasileiros se viam diante de novas lógicas e práticas políticas, com

consequências que muitas vezes fugiam a seus mais arraigados hábitos e perspectivas. A democracia não apenas aumentava o número dos que influem nas questões de Estado, mas transformava a própria natureza da política, agora conduzida por imperativos estranhos, ao mais tranquilo mundo das oligarquias e das ditaduras. Nenhum partido da nova ordem seria tão diretamente afetado por essas transformações como a União Democrática Nacional (UDN). Muitas vezes representada como o “partido dos bacharéis”, ela tinha dentre suas principais figuras importantes juristas, muitas vezes catedráticos em grandes faculdades de direito, conhecidos por suas atuações nas tribunas parlamentares e pela influência na determinação da linha política ude-nista. Apenas na “banda de música”, destacam-se nomes como Afonso Arinos de Melo Franco, Milton Campos, Bilac Pinto, Adauto Cardoso e Prado Kelly, intelectuais públicos cuja influência transcendia em muito os limites do partido, com marcada presença nos maiores debates da época. A República de 1946 não pode ser compreendida sem a atenção a essas personalidades.

265

A atuação pública desses bacharéis alcançava os mais diversos campos, para além das fronteiras do mundo jurídico, como suas marcas nos debates sobre temas como o monopólio estatal de petróleo e a remessa de lucros bem demonstram. O ideário liberal da época, que tinha na UDN seu principal representante, deles recebeu grande parte das suas teses. Se o feitiço desse liberalismo só encontra sua plena inteligibilidade nas disputas de então – incompreensíveis às ideias sem referência à sua conjuntura –, ele é também fruto das influências intelectuais dos seus formuladores. A adequada análise desses atores requer, nesse sentido, grande atenção ao papel que o mundo jurídico desempenhava em sua formação e atuação política.

O artigo pretende dialogar e contribuir com a ampla e sofisticada bibliografia sobre o liberalismo no Brasil. Desse

modo, seja por meio do explícito debate ou da influência em relação à formulação das suas principais questões, foram relevantes para o trabalho tanto as obras responsáveis por mais amplos panoramas do ideário liberal no Brasil – casos de Florestan Fernandes (2006), Luiz Werneck Vianna (1976), Roberto Schwarz (2000) e Wanderley Guilherme dos Santos (1978) – quanto os estudos clássicos sobre a UDN, como os de Maria Victoria Benevides (1981), Octávio Dulci (1986) e Fernando Lattman-Weltmann (2005).

Este artigo reconstrói as principais teses e influências intelectuais dos bacharéis udenistas, tratando do pensamento político de personagens como Afonso Arinos, Bilac Pinto, Aliomar Baleeiro, Milton Campos e Prado Kelly. Para a tarefa, são mobilizados escritos jurídicos, memórias, discursos parlamentares e outras reflexões que permitam caracterizar esse pensamento que é voltado à ação, mas que também é expressão de uma visão de mundo transcendente à disputa política mais imediata. O texto se divide em três partes. Na primeira, trata da autoimagem dos bacharéis, em oposição à categoria antagonista dos juristas, e distingue dois tipos ideais: os conservadores e os modernizantes. A segunda seção aborda o tipo de liberalismo dos bacharéis, visto como chave para a compreensão das suas trajetórias. Por fim, o trabalho se concentra nos argumentos dos autores sobre as relações entre elites e direito, com o intuito de melhor compreender o sentido da sua missão política e das suas trajetórias ao longo da República de 1946.

266

Entre bacharéis e juristas

A ampla presença de bacharéis no parlamento e na burocracia pública não era, como já dito, fenômeno recente na história brasileira. O pensamento político brasileiro é em grande parte produzido por intelectuais que tinham na reflexão jurídica um dos principais eixos da sua interpretação de país, com exemplos que se alastram por distintos campos ideológicos. Não faltava aos bacharéis da UDN a

percepção de que integravam essa longeva linhagem de pensadores-juristas, sempre presente em seus discursos e textos. Uma análise mais apurada sobre o tema demanda, todavia, a consideração dos diversos tipos de vínculos entre os intelectuais e o mundo do direito, ou seja, dos muitos possíveis significados da caracterização de um ator político como bacharel. Ao menos três modelos se destacam.

O primeiro se caracteriza pelo recurso ao diploma de bacharel como meio de distinção social e ingresso na elite política. As faculdades de Direito são um tradicional percurso rumo aos cimos do poder no Brasil (Adorno, 1988; Carvalho, 1980; Coelho, 1999; Engelman, 2006). Muitos dos que trilharam esse caminho não se distinguem, todavia, pelos traços usualmente vinculados aos bacharéis na política brasileira. Se o título é requisito para a carreira política, não é pelas habilidades teóricas ou retóricas adquiridas no mundo jurídico que eles constroem sua imagem pública. A formação em ciências jurídicas certamente influencia parte da sua trajetória, mas não ocupa lugar central em suas biografias. Dois dos maiores inimigos dos bacharéis udenistas, Getúlio Vargas e João Goulart, são exemplos dessa estirpe.

Outro tipo ideal é o político marcado pela formação forense em seu estilo retórico, mas que não cultiva o gosto pelas fórmulas e argumentos jurídicos. O encadeamento das teses e as modulações de voz apontam para o ensino das faculdades de Direito e para a persona do advogado, mas o conteúdo dos argumentos passa longe dos códigos e manuais. É claro que as formulações retóricas determinam, em certo sentido, as ideias e ações, de modo que a “exposição jurídica” acaba por conformar em alguns aspectos muitos dos seus argumentos. O lugar secundário dos temas jurídicos na determinação em suas relações sociais e vida pública os torna, todavia, distintos do último tipo, analisado nas próximas linhas. Alguns dos mais célebres bacharéis pessedistas, como Gustavo

Capanema e Tarcílio Vieira de Melo, exemplificam com perfeição esse modelo de homem público.

Há, por fim, os atores que têm na expertise forense elemento central para sua afirmação no campo político, a determinar um traço essencial de suas figuras públicas. O conhecimento jurídico tem, nesse caso, papel central em suas concepções de mundo. Não faz sentido para esses personagens pensar a política como autônoma perante o campo jurídico, já que o conceito de Direito adotado não se constrói contra a história ou a sociologia, mas os toma como necessariamente vinculados. Esses são os bacharéis udenistas, personagens que tanto marcaram a imagem e a trajetória do partido. O estudo do repertório por eles mobilizado é, nesse sentido, fundamental para a compreensão da forma pela qual o pensamento jurídico influencia a inserção pública dos atores e conforma sua interpretação de país. O campo do Direito oferece, entretanto, inúmeros caminhos para a compreensão da realidade, o que torna necessário não apenas delimitar a presença da retórica jurídica, mas também expor quais ideias forenses informavam seu pensamento e prática política e explicitar qual era, afinal, seu conceito de direito.

268

Algumas figuras centrais da política brasileira compõem a galeria dos seus antecessores, dentre os quais se destaca o vulto de Rui Barbosa, referência constante dos bacharéis udenistas e razão de crítica dos seus opositores. Famosa, nesse sentido, é a frase de Otávio Mangabeira para Afonso Arinos, reproduzida nas memórias do segundo, ao se deparar com a grande biblioteca particular do mineiro: “Estamos perdidos! Político com livro em casa nunca deu certo! Quem tinha mais livros era o pior político: chamava-se Rui Barbosa” (Franco, 1965, p. 42). O comentário não revela apenas posição pessoal do célebre líder baiano, mas replica uma corrente crítica aos bacharéis udenistas, comumente retratados, dentro e fora do partido, como juristas descolados da realidade nacional e inaptos para a vida política, já

que mais preocupados com seus tratados jurídicos do que com as prementes questões que confrontavam a classe política. A distinção entre bacharéis e juristas, elaborada nas memórias de Afonso Arinos, busca responder a esse ponto, repaginando a imagem dos bacharéis dos quais Arinos era um dos mais destacados líderes – como comprova sua longa permanência à frente das lideranças do partido e da oposição, entre 1951 e 1958 – e o mais importante intelectual.

Há, sem dúvida, uma nuance bem marcada entre os conceitos de bacharelismo e de juridicismo no Brasil. São ambos filhos dos mesmos pais, o Império acadêmico e discursivo (muito mais profundo e autêntico, no entanto, do que parecem acreditar certos observadores apressados) e a tradição luso-coimbrã agasalhada nas Faculdades de leis de São Paulo e Pernambuco. O juridicismo evoluiu para uma espécie de abstração científica, um certo gênero de clericalismo (no sentido de Julien Benda) que nos deu Teixeira de Freitas, Lafayette Rodrigues Pereira, Clovis Bevilacqua e mesmo Tobias Barreto ou Pedro Lessa, cujos temperamentos ferventes não eliminaram aquela irresistível tendência à formulação teórica, que os incompatibilizava, como os demais, com a vida política. Um traço do juridicismo é, aliás, este: a inadaptação à política partidária militante, apesar da evidente paixão política de homens como Lessa e Tobias. Já o bacharelismo é outra linhagem, tão diferente como os Orleans dos Bourbons. O bacharelismo é a técnica jurídica aplicada especialmente à realidade política. Não é teórico, sobretudo não é abstrato ou filosófico. O maior dos bacharéis brasileiros é Rui Barbosa, cuja incapacidade para a filosofia e a teorização tem sido tantas vezes salientada. (Franco, 1965, pp. 48-49)

269

Bacharéis, não juristas, seriam de acordo com essa tipologia figuras como o próprio Afonso Arinos, Milton Campos, Prado

Kelly, Aliomar Baleeiro, Bilac Pinto, Adauto Lúcio Cardoso, dentre outros. Em suma: a ala dos bacharéis da UDN. Para estes atores, o Direito não figuraria como abstração filosófica, indiferente à realidade, mas seria antes técnica jurídica aplicada diretamente à realidade política. Mais do que homens das leis, os bacharéis se integrariam à conhecida estirpe de homens da política, do Estado, responsáveis por aproximar os abstratos e intrincados textos legais das demandas sociais. Personagens ligados ao mundo estatal, sem dúvida, mas distantes do ideal de uma burocracia moderna, que separa o campo da administração do da política e requer aos funcionários públicos a neutralidade. A política é antes arte que ciência, que tem no Direito sua linguagem privilegiada e no senso de realidade seu norte. Mais do que transformar o mundo, cabe à política permitir que os homens melhor se adaptem a ele. O bacharel se distingue como hábil estadista por sua capacidade de se adaptar ao ritmo da sociedade e prever, antes dos demais, as transformações que se delineiam no horizonte.

270

Os juristas, por sua vez, privilegiariam a formulação intelectual ante as imposições da política, amantes da sequência necessária das fórmulas teóricas que não parecem em meio à contingência do mundo. A “paixão política”, como resposta dos atores às intempéries do mundo, não é incompatível com a persona, mas atua ao lado da inadaptação à política partidária militante. O jurista é antes de tudo um homem da ciência, no caso a ciência do direito, compreendida em chave filosófica como sequência de pressupostos lógicos, e não sociológicos ou históricos. A política ocuparia lugar menor, limitada às convicções interiores e subjugada aos ditames da razão jurídica. Tal relativo distanciamento do mundo tornaria o jurista mais propenso a transformá-lo. A precedência das ideias ante a realidade o impele, muitas vezes, a uma ação menos conformista perante as imposições da ordem social, não desejoso de responder a elas, mas ansioso por modificá-las. O raciocínio de Arinos atribui ao

jurista maior inclinação ao novo, em contraste com a tendência à conservação por parte dos bacharéis:

confirmando para mim mesmo uma expressão [...] a do conservadorismo dos bacharéis, em contraste com o espírito inovador (seja no sentido progressista seja no reacionário) dos juristas. Porque isto? O jurista é homem de maior capacidade indutiva, tende a formular, a criar o direito, a extraí-lo da observação do complexo social. Por isto vê este complexo no seu dinamismo histórico, e o espírito que anima é sempre aberto às mudanças, às inovações da realidade vital, seja na direção evolutiva (como Tobias), seja na orientação reacionária (como Campos). Já no bacharel o traço de espírito marcante é a agudeza dedutiva. Ele tende a aplicar e não a formular o direito; ou antes, é homem mais da lei que do direito. Porém a lei, de certo modo, é apenas a cristalização de uma experiência social já vivida, quero dizer, já passada. Daí o bacharel ser levado, por hábito e por gosto, à defesa das fórmulas consagradas, à imutabilidade das estruturas, à solidariedade com os sistemas criados, em uma palavra – sem o menor sentido pejorativo – ao conservadorismo, que é, em geral, bem distinto do reacionarismo. (Franco, 1965, p. 49)

271

O bacharel é um conservador, “homem mais da lei que do direito”, mas a lei vista como imutável e representada como cristalização de uma experiência social já vivida, não como instrumento de transformação da realidade. A proverbial resistência dos bacharéis udenistas à mudança social – tão bem representada pela defesa da integridade da Constituição de 1946 contra as reformas de base do governo João Goulart – ilustra sua concepção conservadora do direito, visto como a mais sólida barreira às instabilidades do mundo moderno, já que “continua a ser a única força social capaz de encaminhar tais transformações no sentido do menor

sofrimento e do maior benefício para os homens” (Franco, 1961, p. 172). Fundamental para a resistência a uma ditadura que teve como um dos seus protagonistas – especialmente em sua fase mais repressora – um jurista, Francisco Campos, o bacharelismo revelava, segundo o bacharel Arinos, em um momento de crítica e autocrítica, sua face conservadora e até mesmo reacionária quando se defrontava com as forças da transformação, que inevitavelmente emergiam em um regime democrático. O mineiro parte dessa perspectiva para atacar a conduta do seu partido às vésperas do Golpe de 1964: “Isto explica perfeitamente porque a UDN, cuja participação foi tão sanguínea e juvenil na fase em que o Brasil precisava restaurar o Estado de direito, se mostra hoje tão à margem, tão incapaz, quando o que precisamos é renovar o direito do Estado” (Franco, 1965, p. 49).

272

A construção dessa imagem dos bacharéis não é esforço solitário de Arinos. Aliomar Baleeiro retorna ao mandato de Rui Barbosa à frente do Ministério da Fazenda para demonstrar que as criticadas condutas do bacharel baiano, como o encilhamento, eram antes guiadas por uma superior astúcia política, que submetia o saber técnico ao interesse público e à estabilidade do novo regime. Rui não era um economista, mas um estadista à frente do ministério (Holanda e Chaloub, 2017):

Rui Barbosa [...] em verdade a dirigia com profundo sentido político, que serve de medida de coordenação entre as várias medidas características de sua rápida passagem pelo poder [...] O problema econômico e financeiro, embora o estudasse profundamente à luz doutrinária, equacionou-se, pra ele, em termos políticos: qual a solução admissível com o mínimo de inconveniências no momento em que, pela força, novo regime se implantara, provavelmente sem apoio de toda ou da maior parte da opinião pública.

(Baleeiro, 1952, pp. 74-76)

Rui estaria distante da imagem do jurista ensimesmado, que encantado pelos livros resolveu importar fórmulas e instituições estranhas à realidade brasileira. O baiano antes integrava a estirpe dos grandes homens de Estado, que não se restringiam ao saber livresco ou à representação de interesses específicos, mas agiam politicamente em meio às imposições das conjunturas. Próximo a figuras como Hamilton, Gladstone e Churchill, Rui honra a “tradição do Brasil Imperial, que fez passar pelo Ministério da Fazenda alguns dos seus mais luminosos homens públicos” (Baleeiro, 1952b, p. 74).

Segundo esta argumentação, os bacharéis udenistas teriam se mostrado hábeis nos desafios típicos do governo em suas principais experiências administrativas. Responsável por um dos grandes momentos políticos do grupo, quando à frente do Governo de Minas, entre 1947 e 1951, Milton Campos (1951, p. 267) expõe, em claro discurso, como antes o encantavam mais os desafios da prudência e da maleabilidade do que a firme adesão a ideias preestabelecidas, já que “o sistema pode ser um compromisso para professores e filósofos, mas não pode ser mais do que uma orientação para os dirigentes, cujo compromisso é a realidade, excluído da expressão o odioso sentido maquiavélico”. Aparentemente mais difícil, a defesa abnegada de posições doutrinárias de princípio era mais fácil do que o difícil exercício da moderação: “o meio termo é uma posição de coragem [...] O ponto extremo é mais cômodo, porque oferece uma definição precisa e dispensa as constantes revisões que a realidade suscita” (Campos, 1951, p. 267).

O grande problema de alguns dos bacharéis udenistas passava, todavia, pela dificuldade de responder às vertiginosas mudanças da sociedade brasileira. Habilidade dentro dos parlamentos e fóruns estatais, eles tinham dificuldade de atuar em meio à nova era da política de massas. Mais do que uma política, faltava uma sociologia que desse conta

dos processos de mudança social em curso. Em texto escrito em momento próximo ao fim da República de 1946, Afonso Arinos destaca: “O declínio da UDN é sociológico e não político, e corresponde, no fundo, à prisão dos seus homens a essa espécie de legalismo antijurídico, que é o bacharelismo” (Franco, 1965, p. 49). Faltavam a esses liberais respostas institucionais eficientes, amparadas em reflexões sociológicas, ao processo de massificação da política brasileira. Claro que havia transformações perante certo ideário liberal da Primeira República, que teve em Rui Barbosa seu grande protagonista, como as adesões ao tema do planejamento, marca da época, e o debate em torno de questões de caráter social bem demonstram. Permaneciam, todavia, as dificuldades em se apropriar de forma original dessas ideias, de modo a recriá-las de forma claramente distinta da experiência varguista. Como o Rui do texto sobre a questão social (Barbosa, 1952) – que segundo Afonso Arinos antes as aceitava como imposições da época que se entusiasmava com as transformações sociais (Franco, 1965, p. 48) – eles percebiam as mudanças, mas não eram capazes de transformá-las em plataforma política.

O problema afeta sobretudo aqueles que chamaremos de bacharéis conservadores, ciosos por filtrar a mudança a partir dos valores e medidas do passado. Personagens como Afonso Arinos, Milton Campos e Prado Kelly percebiam as transformações do tempo, mas buscavam resposta, em que pese eventuais esforços distintos, em meio ao repertório longamente consolidado por parte das elites políticas brasileiras. Os apontamentos sobre a necessidade de inovações acabavam subalternos diante de caminhos já conhecidos, que apontavam para a ordenação da sociedade a partir do manejo do Direito por elites virtuosas e repelia inovações que não passassem pelo filtro das tradições. O futuro e o presente eram organizados a partir do passado, mas não se tratava, nos termos de Mannheim (1959), de um simples

tradicionalismo, repetição inconsciente de velhos hábitos, já que os bacharéis construíam uma clara interpretação do devir histórico e do processo de modernização brasileiro que merecia, assim, o epíteto de conservadorismo. Caso distinto é o dos bacharéis que merecerão o título de modernizantes, os quais conciliarão esse olhar para as tradições e o passado com um esforço de modernização do Direito e uma perspectiva que, mesmo entusiasta da ação política, valoriza menos a virtude dos ocupantes do poder. Dentro dessa categoria, podemos mencionar nomes como Bilac Pinto e Aliomar Baleeiro.

Ideólogos anteriores aos bacharéis conservadores e modernizantes – como Oliveira Viana, Francisco Campos e Azevedo Amaral – foram capazes de responder, em sua diversidade, de modo mais eloquente às demandas do tempo, propondo uma inclusão subalterna das massas urbanas, ou, nas palavras de Werneck Vianna (1976, 2001), uma “expansão autoritária da república”. Os bacharéis, por sua vez, igualmente refratários às soluções “de baixo” e críticos ao Estado Novo, regime do seu grande antípoda, se viam em difícil posição, muitas vezes compelidos a combater o ditador sem negar as heranças da ditadura. Para compreender esses limites, é necessário olhar para a visão de mundo desses personagens – o liberalismo que em parte os definia –, que se mostra decisiva para sua ação na cena política.

275

O liberalismo dos bacharéis

A farta presença do discurso jurídico é uma das peculiaridades da tradição liberal brasileira. Não que o liberalismo clássico não dedique muitas linhas à argumentação e categorias do Direito. Conceitos centrais do pensamento liberal – como as ideias de “Estado de direito”, “governo da lei” e “sujeito de direito” – pertencem ao léxico jurídico, já que cabe ao direito, nesse ideário, a garantia da esfera de atuação do indivíduo e da sua proteção perante o poder

estatal. Seja no contratualismo lockeano ou no utilitarismo de Bentham, passando pela distinção entre as liberdades antiga e moderna segundo Benjamin Constant, o pensamento liberal demanda ao discurso jurídico elementos para construir sua visão de mundo (Audar, 2009). A perspectiva dos “direitos” constitui, como bem coloca Pocock (2003), uma destacada linhagem do pensamento político moderno.

Mesmo ante tais importantes ressalvas, ainda é inegável a especificidade de certo liberalismo brasileiro, sobretudo pelo papel relativamente subalterno que o conceito de mercado ocupa no seu discurso. São evidentes, por um lado, os vínculos entre a perspectiva liberal do Direito e da economia, já que as construções jurídicas liberais quase sempre partem de uma concepção antropológica voltada para o interesse e da presença do conceito de mercado como ideal de organização social, para além do campo da economia (Rosanvallon, 2002). Nesta tradição não exclusivamente brasileira, mas de grande sucesso nestas terras, enquanto o mercado ocupava um papel mais discreto na ordenação social – raros os que, até 1946, o escolhiam como princípio basilar de organização do público – o Direito ganha enorme força, visto como instrumento mais relevante para a atuação do Estado e organização da sociedade. O liberalismo toma forma jurídicista, não por ignorar a sociedade na qual atua, afinal estamos diante de bacharéis, não de juristas, mas por julgá-la ainda despreparada para uma ordenação por suas próprias forças e interesses. Ainda distante de uma ordem capitalista e competitiva, o país poderia constitui-la por meio do Direito, caminho para o moderno. Tal precedência da forma jurídica não importa em um discurso único, mas leva a uma forma liberal que tem por característica central a enorme importância e o papel fundamental do Estado. Surge um liberalismo que enreda a dimensão do interesse em dinâmica mais ampla, à moda do interesse bem compreendido de Tocqueville (2001).

A interpretação de que o país ainda estava distante do pleno funcionamento da ordem capitalista produz um ideário no qual os traços e valores aristocráticos predominam sobre o esforço pela construção de uma ordem burguesa. O papel dos bacharéis é central nessa empreitada, com o Direito a desempenhar a função de principal linguagem da sua prática e reflexão política. A política econômica do partido, por exemplo, era em grande parte formulada pelos catedráticos de Direito Tributário e Economia Política das faculdades de Direito, caso de Aliomar Baleeiro e Bilac Pinto, com influência de juristas americanos contemporâneos e franceses do início do século XX, como Léon Duguit e Maurice Hauriou (Chaloub, 2017).

O argumento está presente de forma explícita em trabalhos clássicos sobre o liberalismo brasileiro, como os de Luiz Werneck Vianna (1976) e Maria Victoria Benevides (1981). Ambos ressaltam a centralidade do Direito na tradição liberal brasileira e o papel dos bacharéis em sua trajetória, seja como protagonistas na construção do Brasil pós-1930 – como bem ressalta o autor de *Liberalismo e sindicato no Brasil* –, seja como líderes da UDN, como bem retratado no clássico livro sobre o partido. Benevides, entretanto, exacerba o papel do liberalismo econômico no discurso dos bacharéis udenistas, em interpretação que não considera o central papel econômico do Estado em seu discurso.¹

Se os argumentos jurídicos perpassam a reflexão do partido sobre as mais diversas áreas, há que se ressaltar que o Direito não era visto como técnica fechada em si mesma, mas como arte do bem administrar a sociedade, sem, contudo, em nenhum momento dela se apartar. Os bacharéis não sucumbem a qualquer perspectiva do jurídico como sistema lógico, característica dos juristas, mas o compreendem como processo social de ordenação dos conflitos, o

¹ O tema foi detidamente debatido em Chaloub (2017).

qual nem sempre se confunde com a lei. O Direito era o meio que distinguia a opção liberal das outras, autoritárias, e permitia cumprir o objetivo central do liberalismo. Os bacharéis não pretendiam organizar “por baixo” a vida jurídico-política, mas almejavam, sobretudo, disciplinar novas forças sociais emergentes.²

O Estado predomina nas duas vertentes do liberalismo dos bacharéis, temerosos os liberais de qualquer projeto que deixe o interesse excessivamente livre e possa implicar maior participação das massas. A transformação por meio do protagonismo popular, com toda a sua imprevisibilidade, pode levar à destruição de antigas relações de comando e privilégio, em narrativa preocupante aos olhos dos que estavam há muito acostumados a certa ordem. A ruptura com a estrutura agrária e com os mecanismos de coerção da força de trabalho urbana (Fernandes, 2006), passos necessários para a construção de um desenvolvimento liberal à americana (Vianna, 2004), não frequentavam os discursos e propostas da maior dos liberais, que se mostravam receosos ante as possíveis consequências de uma mudança social excessivamente profunda e sem maiores possibilidades de controle.

278

Sobretudo no liberalismo conservador, o utilitarismo dá lugar a imperativos de harmonia social e a um sentido de equilíbrio, marcas de um ideário hostil ao conflito. Se o perigo do comunismo sempre frequentou o discurso liberal (Motta, 2002), ele ganha forma especialmente virulenta na argumentação udenista. Não há, por outro lado, grande simpatia pela lógica do interesse e do mercado, visto como exógeno à realidade brasileira. Através de um diagnóstico que se atém às características nacionais e destaca o caráter ainda

² Anos mais tarde, em depoimento ao Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC), Arinos assim interpreta a missão liberal: “Se você depreender o liberalismo da sua significação econômica, que foi a que prevaleceu no século passado, vai notar que é um processo de compreensão de todas as surgências. Chamo de surgência a manifestação de forças sociais que não estão ainda disciplinadas nem acolhidas pelo aparelho de Estado” (Franco, 1983, p. 56).

precário da nossa ordem burguesa, o liberalismo dos bacharéis defende uma visão politizada da economia ou, para recorrer a um conceito largamente utilizado por Raymundo Faoro (2000), um capitalismo politicamente orientado. O discurso liberal se aproxima de um modelo de “modernização conservadora” (Fernandes, 2006). É exemplar, nesse sentido, o discurso de Arinos, proferido em 16 de janeiro de 1953 na Câmara dos Deputados, sobre o perfil mais adequado para os cargos de ministro da Fazenda e presidente do Banco do Brasil:

Ocorre, porém, Sr. Presidente, que a nossa formação e a nossa conjuntura atual são particularmente diversas das que se verificam na grande república do norte. Os EUA são, por excelência, uma nação capitalista, uma nação que surgiu com o capitalismo, em função do capitalismo e por causa do capitalismo. [...] O Brasil, com uma formação completamente diversa, Sr. Presidente, está ainda longe de ser um país capitalista. [...] A verdade é que os usos mais fecundos do nosso passado demonstram, Sr presidente, que melhor andou gerida a coisa pública nos setores entregues aos problemas financeiros e econômicos, quando os gestores dessa coisa pública não eram pessoalmente os representantes [...] das grandes forças econômicas da empresa privada. (Franco, 1953, n.p.)

279

A argumentação não se limita às particularidades locais, mas vai além e atinge, sobretudo nos bacharéis conservadores, o próprio modelo de civilização capitalista e utilitária. Mais do que indesejável para o caso brasileiro, um mundo regido pelo interesse e pelo cálculo instrumental entra em conflito com todas as crenças e perspectivas desses bacharéis. Nas palavras de Milton Campos (1972, p. 110): “Porque não será republicano considerarmos a Pátria uma sociedade anônima, o governo uma gerência, a política um negócio

e a imprensa uma empresa. [...] a vida pública não amealha recompensas nem capitaliza os juros da sua benemerência”. O liberalismo ganha tintas ibéricas (Barboza Filho, 2000; Vianna, 2004), elogioso de um tipo antropológico bem distante do indivíduo movido por benefícios, no lugar do qual se recupera o conceito de pessoa (Mauss, 2003), que irredutível à generalização característica da forma individual possibilita distinções qualitativas entre os homens e evita certa igualdade abstrata, afeita à mediocridade e inerente ao individualismo.

280

Os argumentos ganham feições próximas ao arielismo, importante tradição intelectual latino-americana que se funda na crítica à política de massas, sendo refratária tanto ao mundo da utilidade e do mercado quanto às soluções de cunho socializante. Os bacharéis conservadores emulam, guardadas as diferenças de contexto, os espíritos de Rodó e Eduardo Prado, entusiastas de uma visão de mundo que reclamava um caminho diverso para as elites pressionadas a optar entre as vias capitalista e socialista. Caso fosse necessária a escolha, não resta dúvida do lado ao qual adeririam – afinal nada pode ser pior que os males do comunismo – mas é também evidente que a adesão aos pressupostos civilizatórios do capitalismo era definitivamente difícil para os partidários desse liberalismo, cultor de uma antropologia completamente diferente da abraçada pelo mundo do mercado. Se há um individualismo saudável para o desenvolvimento nacional ele é antes o dos liberais franceses do XIX: “O individualismo, como filosofia política, como construção jurídica do século passado era uma manifestação de crença nas possibilidades de aprimoramento e de evolução do homem” (Franco, 1965, pp. 160-161).

Os bacharéis conservadores apontam os males das sociedades de massas, responsáveis pelo ocaso da “virtude pessoal”: “O que se reclama é a recuperação do homem que se despertou no informe, e contra a massificação do homem cumpre

promover a humanização da massa” (Campos, 1972, p. 48). Ventos elitistas perpassam o liberalismo dos bacharéis, porém ele não se resolve por diretas referências de sangue e família. Se é possível se falar na defesa de uma aristocracia, como governo dos melhores, ela passa pela virtude e capacidade de compreender e atuar politicamente, pelo primado dos “estadistas”, tal como os define Arinos.³ Estes seriam os mais aptos para o exercício da política e do governo, distintos por suas qualidades pessoais dos demais indivíduos e, especialmente, dos caudilhos, que ludibriam as massas e impedem o sucesso dos estadistas (Lattman-Weltmann, 2005).

Homens de Estado, os estadistas também comungariam do realismo, avessos às abstrações características dos juristas. Não é necessário, ou mesmo corriqueiro, que os estadistas sejam bacharéis, muitas as formações e perfis possíveis para a definição de um grande líder. O encantamento dos bacharéis udenistas com a liderança de figuras fortes, inspiradoras para construção do tipo ideal do estadista, mas dissonantes de vários atributos do bacharelismo, é um bom exemplo desse fato. Vale mencionar a veneração ante o símbolo maior do partido, o brigadeiro Eduardo Gomes, e os constantes elogios a figuras como Juarez Távora, também candidato udenista em um pleito presidencial, ambos homens em muitos sentidos distantes da visão de mundo dos bacharéis. Em prefácio às memórias de Távora, Arinos destaca: “Com as figuras [...] de Juarez Távora e Eduardo Gomes encerrou-se, pelo menos pelo futuro previsível, um ciclo no entanto rico da História Militar Brasileira – o ciclo do heroísmo. Juarez e Eduardo serão, provavelmente, os últimos heróis brasileiros no campo política-militar” (Franco,

281

³ O comentário de Milton Campos (1972, p. 95) sobre Raphael Magalhães expõe bem o ponto: “Há fidalgos que, para se fazerem conhecer como tais, precisam trazer no bolso a prova autêntica da sua linhagem. A nobreza de Raphael Magalhães documentava-se com a simples presença e dispensava os brasões lustrosos que tanto envaidecem a talufaria e a fatuidade [...] não é isso que importa, e sim o traço aristocrático do espírito; e este era de grande relevo em Raphael Magalhães.

1976, p. XII). Não estamos diante, adverte o bacharel, do herói mítico, mas do herói histórico, que representa “a elevação do homem a símbolo, ou expressão viva dos valores sociais e morais coletivos dominantes na sua época, e nada tem a ver com a mitificação ou a deificação” (Franco, 1976, p. XII). O elitismo dos bacharéis os leva a aceitar a representação do líder carismático, caso ele não afronte os mais importantes pilares da sua visão mundo.

Trata-se de um liberalismo de elites virtuosas, capazes de dar sentido para o mundo amorfo das massas. Para além da defesa de pautas políticas concretas, importa a afirmação de uma visão da política e do mundo. O “estilo” é fundamental para o modo como esses atores percebem e atuam em sua época, já que condiciona de forma decisiva sua perspectiva sobre as massas, a representação política e a atuação do Estado. Os bacharéis udenistas, protagonistas da cena política, com suas vozes a ressoar nas tribunas parlamentares e na imprensa, representavam a clara permanência de certa vertente liberal, com grande sorte em outros tempos. O liberalismo não é percebido como forma de organização social, que organiza o mundo a partir da proteção e do estímulo à livre atuação do indivíduo, mas enquanto “estado de espírito”. Um ainda jovem Milton Campos (1972, p. 9) já desenvolvia esse ponto com precisão:

282

o liberalismo mineiro existe efetivamente, não como partido ou doutrina política, mas como índole, temperamento e vocação. Não é o liberalismo das frases sonoras, atmosfera da incultura e veículo da demagogia. Para esse, realmente, é possível que não exista mais lugar no mundo moderno. Nem é o romantismo político, cujas abstrações fogem ao quadro das realidades. Nada mais característico do temperamento mineiro que o senso de realidade.

Mais velho, já governador de Minas Gerais, ele dá a forma final ao seu liberalismo conservador, que expõe não apenas uma percepção individual, mas o sentimento de toda uma geração, que inclui nomes como Afonso Arinos e Prado Kelly: “A ideia liberal deixa, assim, de ser uma filosofia ou um sistema, para conservar-se como estado de espírito” (Campos, 1972, p. 110). O liberalismo não pode ser resumido a opções políticas ou ideias, mesmo que tenha nelas elementos fundamentais, mas se define por uma postura perante o mundo, um “saber proceder” análogo à ideia de virtude aristocrática, mesmo que não dê maior importância, todavia, a traços hereditários. As elites não se distinguem pela origem, mas pela capacidade de “ordenação dos ‘valores’ em que seu poder se baseia” (Kelly, 1977, pp. 64-65). Estão nos valores e na moral os meios e fins do seu predomínio e da sua própria definição enquanto grupo. Importam, sobretudo, “índole, temperamento e vocação”, já que é o espírito, composto por esses elementos, que dá sentido ao mundo da política.

283

Não é coincidência que sejam estes os traços que distinguem o estadista, tal como concebido por Arinos enquanto líder capaz de encantar – por meio de um carisma de tipo peculiar, composto por tintas aristocráticas – um mundo desencantado pela razão instrumental, linguagem vulgar passível de ser declinada por qualquer um, inclusive pelos ditadores e caudilhos, mais preocupados com a precariedade do poder do que com as superiores artes do governo. A quantidade precisaria passar pelo crivo da qualidade para que haja uma real democracia. Há uma direta relação entre um efetivo governo democrático e a prevalência política das verdadeiras elites, tendo em vista – segundo ficção historiográfica de Arinos – a natural rejeição desses grupos às soluções de força: “Getúlio nunca chegou em vida a atrair as elites, naturalmente hostis aos processos políticos antidemocráticos” (Franco, 1968, p. 112).

A construção da ordem não passa, nessa perspectiva, pelo dissenso de interesses de indivíduos ou facções, mas pela composição harmônica das vontades, em perspectiva liberal que recusa qualquer tipo de conflito, exceto quando vê ameaçada a ordem que busca instaurar. Há, por esse olhar, um interesse nacional a ser construído e mediado, através da ponderação e da habilidade política das elites. O dissenso não produz boa ordem, mas age contra o bem comum. Mesmo um documento como o Manifesto dos Mineiros, texto de crítica ao Estado Novo e face pública de uma conspiração que buscava derrubar a ditadura de Vargas, se preocupava todo o tempo em destacar seu caráter não faccioso – já que “não é um documento subversivo; não visamos agitar nem pretendemos conduzir” – e avesso às paixões mais violentas do conflito, tudo isso num “tom de conversação em família, família numerosa, porém unida e solidária”, que fala “à comunidade mineira sem enxergar divisões ou parcialidades, grupos correntes ou homens” (Franco, 1946, pp. 103-107).

Minas aparece como representação geográfica desse liberalismo. Há que se considerar a origem dos autores, muitos deles mineiros, mas a construção desse imaginário não se restringe a isso, já que decorre da ideia do estado montanhês como síntese dos interesses nacionais genuínos, imunes às imposições das inúmeras centralizações forçadas que marcaram a história brasileira e culminaram em Vargas. Para o argumento, interessa menos o efetivo lugar geopolítico do Estado que sua construção como um elogio desse centro harmonioso (Arruda, 1990), que, todavia, não se furtava a resistir à opressão – como nas constantes menções à Inconfidência Mineira e a Teófilo Otoni – quando via seus valores e estilo de vida ameaçados. Minas era ao mesmo tempo pátria desse liberalismo, como origem geográfica e espiritual, e futuro a ser construído e espalhado para o país.

O elogio da harmonia e da moderação vem necessariamente acompanhado de uma perspectiva de política limitada a alguns atores, destinados a exercer esse fardo, que não convém ou interessa à maior parte da população. Como em longa tradição do pensamento político (Aguiar, 2013; Balibar, 1997), atribui-se às massas a inconstância e a passionalidade, características incoerentes com o governo, que demandaria a ponderação típica dos grandes homens, talhados para a liderança. O perigo é quando o povo, inapetente para decifrar os melhores representantes dos seus interesses, escolhe aqueles que, em vez de ajudá-lo, o traem:

O povo, por mais que se lhe diga que é a fonte do poder, não se interessa em exercê-lo. Entrega-se, confiante, a líderes que o exploram e traem e que, ainda quando o representem pelas aferições imperfeitas da sua vontade, não o sentem no âmago de suas aspirações e apenas o afagam na superfície enganosa de seus equívocos.
(Campos, 1972, p. 109)

285

A afirmação da incapacidade do povo brasileiro para o exercício consciente do voto, antigo tema do pensamento liberal e das elites política brasileiras, ganha força após a derrota – surpreendente para os udenistas – de Eduardo Gomes para Dutra em 1946 e torna-se quase onipresente nas falas do partido depois do retorno de Vargas ao poder em 1950. O discurso dos liberais encontra-se, todavia, em aparente tensão com algumas lutas do seu passado. O desenvolvimento de mecanismos de democracia formal foi um frequente e relevante tema dos principais ideólogos liberais ao longo do Segundo Reinado e da Primeira República, figurando também como argumento central para a conformação da oposição liberal crítica ao Estado Novo. O partido que se declarava como mais eminente descendente da Campanha Civilista e da Reação Republicana (Franco, 1980, p. 88), e se via como

reberto do Manifesto dos Mineiros deveria, segundo tal linha de raciocínio, reconhecer orgulhoso os resultados da sua longa luta. Como bem reconhecia Afonso Arinos, apesar dos problemas do sistema, as massas urbanas – ampla maioria do eleitorado, tendo em vista a vedação do voto aos analfabetos – votavam livremente.

As conquistas da tradição liberal de reforma dos costumes políticos e administrativos revelavam-se, todavia, uma vitória de Pirro. As lutas de outrora não bastaram, já que o povo, incapaz de reconhecer os que melhor o representariam, acabava conduzindo ao poder os responsáveis pela opressão de ontem. Anos mais tarde, ao tratar dos partidos políticos brasileiros, Arinos expunha os problemas da última experiência democrática, da qual fora protagonista:

“A cabina indevassável e a Justiça Eleitoral são provas de que o voto é livre. Mas a consciência cívica do eleitor médio continua em atraso, nem é coisa que se possa melhorar em pouco tempo e isoladamente. Depende do progresso da instrução, o que quer dizer, do progresso geral do país” (Franco, 1980, p. 118).

286

A conclusão desvela, na verdade, os claros limites dos esforços pela “verdade das urnas”, que tanto nas vozes liberais do início do século XX quanto nos discursos dos bacharéis udenistas pressupunham a exclusão dos muitos que não estavam aptos a desempenhar adequadamente seu papel no cenário político. As críticas ao sistema político revelam o desconforto com a emergência de figuras pouco habituadas a frequentar os salões do poder e que, por isso, acabariam por desvirtuar a natureza da cena política, ao colocar demagogos no lugar dos vocacionados à liderança.

As massas aparecem como incapazes e facciosas, dependentes, em sua minoridade, de alguém para conduzi-las. Não bastava reformar as instituições, era necessário transformar

também os agentes que as operavam. Restava, todavia, a questão de como viabilizar tal transformação nos limites do liberalismo. Formalmente livre, o voto está na verdade agrilhado às mais espúrias forças políticas brasileiras, os patriarcas e caudilhos, já que, com a exceção de uma “elite liberal”, a plebe se vê enfeitada por promessas, valores e símbolos rebaixados, que impedem o país de se desenvolver:

Em virtude do sufrágio universal, a esmagadora maioria do eleitorado brasileiro vota, assim, levada por patriarcas e caudilhos. Resta uma elite diminuta, quase toda habitando as cidades de mais de 20.000 almas, a qual vota livremente, levada por suas próprias convicções. Essa elite, dadas as condições de sua formação de classe, é predominantemente liberal. (Franco, 1980, p. 56)

A ojeriza a Vargas, o caudilho por excelência, passa pela enorme incompatibilidade entre o “Brasil dos bacharéis” e o projeto político do líder gaúcho – este um eclético composto de influências – mas também se funda na repulsa à própria imagem pessoal do político de São Borja, completamente diversa do modelo de homem público cultivado pelos bacharéis. Nada mais oposto ao bacharel-estadista, homem do brilho retórico e da erudição, que vagava pelos salões do Palácio Tiradentes, mas poderia, na sua própria concepção, facilmente frequentar a Câmara dos Lordes ou a Assembleia Nacional francesa, do que o caudilho da fronteira, silencioso e calculista. Em depoimento ao CPDOC, Afonso Arinos assim recordava as impressões que Vargas lhe causava: “O Getúlio contrariava todos os nossos padrões, todos os nossos hábitos [...] Era silencioso, num meio político de oradores, de faladores. Era frio, pelo menos aparentemente, no meio de emotivos. Era um sujeito estranho” (Franco apud Camargo, 1983, p. 56).

Os embates não se restringem às ideias ou interesses, mas atingem o próprio modelo de ator político. A oposição de Arinos entre o bacharel e o caudilho é também o embate entre tipos de homens públicos. Não à toa o combate ao homem Vargas parece por vezes tomar o centro do cenário político, como questão central a dividir a UDN e o Partido Social Democrático (PSD). O corpo pessoal de Vargas não pode, entretanto, ser percebido como oposto às questões públicas, em chave que opõe o “personalismo” às instituições ou ideais (Laclau, 2013), mas está a elas necessariamente ligado. Primeiro porque nenhum líder condensou com maior precisão os valores que organizavam os grandes embates públicos da época. Nesse sentido, não se trata de querela apenas fundada na luta de indivíduos por postos de poder, por mais que, é claro, eles importem, mas de embate que toma os líderes, como Vargas, enquanto representação de ideias, interesses e instituições. Mais do que um indivíduo, Vargas é manifestação pública de uma ordenação de mundo. Além disso, para os bacharéis a oposição entre pessoas e instituições, Direito e moral, não pode ser percebida de maneira rígida. A política é um território ordenado pelas instituições, mas essas não ignoram os traços pessoais daqueles que as comandam. O personalismo frequentemente atacado é o das personalidades deslocadas em sua vocação política.

O Direito e as elites

Tarefa das elites, a política opera pela linguagem do direito, instrumento capaz de ordenar o mundo e controlar os desvarios das multidões, mas essa gramática depende dos indivíduos que a conjugam. O Direito não é, aos olhos dos bacharéis, de nenhum modo neutro, já que estamos distantes do mundo das fórmulas lógicas dos juristas. Ele não apenas conforma o modo de compreender o mundo dos atores como comporta uma pluralidade de sentidos

e disputas, pois não se pode falar de um único conceito de direito. Refletir sobre o papel do mundo forense no pensamento e ação política dos bacharéis é, nesse sentido, analisar o papel do Direito em seu discurso e investigar qual repertório o estrutura.

O mundo jurídico para os bacharéis encontra-se diretamente vinculado a outra forma de ordenação social, em contraposição à qual o Direito por vezes se define: a moral. Se as virtudes pessoais justificam a precedência na vida pública, nada mais natural que a moral, um dos componentes desse caráter virtuoso, não seja percebida como pertencente ao terreno da intimidade, mas se transforme em elemento central da política. O direito, nesse sentido, não se opõe à moralidade – à moda de uma tradição de positivismo jurídico que remete a Hobbes (Villey, 2008) – mas deriva seu sentido dela, elemento necessário à sua legitimidade. Mais importante que os formalismos são os valores que eles protegem, já que a estabilidade dos governos depende da sua força moral. Ao analisar, em discurso na Câmara dos Deputados, as razões da crise política que assolava o país em 1963, Bilac Pinto destaca a existência de uma “crise de moralidade” como elemento responsável pelas outras duas “crises” identificadas pelo bacharel: a “crise política” e a “crise administrativa” (Bilac Pinto, 1964, pp. 9-44). Arinos expõe com clareza suas convicções no mesmo sentido: “Uma das coisas mais idiotas que se pode imaginar é suposição de que a autocracia moral é qualquer coisa de ideal e abstrata [...] a autocracia moral é a força básica da estabilidade dos governos” (Franco, 2005, p. 10).

No lugar do mundo desencantado do utilitarismo e do interesse, que compreende o Direito como técnica de organização social capaz de conjugar as vontades de indivíduos e grupos, emerge uma sociedade organizada por princípios morais, passíveis de serem remetidos a tradições, que agem como “um fio invisível, mas atuante de orientação para o futuro” (Campos, 1951, p. 142). A tendência moral do homem, pessoa

e não indivíduo, é o único caminho para ordenar a sociedade de forma perene, para além dos formalismos vazios:

o homem é por excelência um ser moral. Daí o erro de consequências sinistras dos que esvaziam a ordem democrática do sentido ético, atentos à organização e não à ordem, à superfície e não à profundidade, à matéria e não ao espírito, à riqueza e não à felicidade. Enganam-se esses, porque a moral está na base da política, ainda para os que supõem afrontá-la. (Campos, 1972, p. 67)

290

Milton Campos repele os movimentos de superfície e busca fundar a ordem legítima em bases mais profundas e perenes. A fungibilidade do indivíduo utilitário e da lógica capitalista, que sintetiza o mundo a partir da forma mercadoria, produzem um tempo que não condiz com os ideais do bacharel conservador, ansioso por um sentido que ultrapasse a fugacidade das conjunturas. A adesão às formas da modernidade encontra, deste modo, suas razões em lugar alheio ao cenário moderno, buscando dotá-lo de um valor que o escapa. Não se trata, entretanto, da negação de imposições pragmáticas da política, mas do esforço por atribuir-lhes outra dimensão, encontrada apenas nos meandros da tradição, que tem no bacharel e no estadista atualizadores e intérpretes.

Se “normalmente não é a lei que cria o direito, mas o contrário é que se dá” (Franco, 1961, p. 179), em terras brasileiras, devido ao “violento desnível cultural entre o povo e as elites” (Franco, 1961, p. 131), se percebe “a contribuição poderosa das elites brasileiras e o aspecto construtivo da norma jurídica em relação ao Direito” (Franco, 1961, p. 131). Muitas são as “instituições que a lei, elaborada pelas elites, transformou em Direito para o povo” (Franco, 1961, p. 131). Distintamente dos países onde “a lei veio apenas reconhecer um fato político e jurídico

já definido havia longos anos” (Franco, 1961, p. 131), aqui ela desempenha papel fundamental para o progresso. A existência de uma sociedade desfibrada – tema clássico do pensamento brasileiro – e de um povo inculto demandariam a firme organização da lei, já que não há um passado a ordenar o país a partir de valores compartilhados: “Além disso não temos, propriamente, passado, e, neste ponto, é tão verídico como perigoso observar que somos, realmente, um país do futuro; só do futuro” (Franco, 1965, p. 130).

O bacharel e o estadista são os agentes capazes de conter esse princípio entrópico, inerente a sociedades “sem passado” como a brasileira, ordenando os impulsos sociais e definindo os rumos do país. Nesse caso, todavia, a recusa da organização da sociedade pela via exclusiva do mercado implica o descrédito diante da grande maioria da população, à qual se nega qualquer clareza sobre os próprios interesses. Não sem motivo esse liberalismo afirma que “o tempo do liberalismo passivo já findou” (Franco, 1946, p. 108), adere com tanta tranquilidade à ideia de planejamento e diagnostica a altos brados a “inevitável transformação do individualismo jurídico em socialismo jurídico” (Franco, 1961, p. 179), o qual tem por principal marca o “planejamento democrático”. Adeptos de uma postura construtivista perante a sociedade, era natural aos bacharéis a afinidade com a ideia de planejamento, termo onipresente na mais diversas correntes ideológicas da época e, por isso, marcado por grande polissemia.

Presente na perspectiva dos bacharéis conservadores, como Arinos, o planejamento ganha feições mais modernas na pena dos liberais modernizantes. O Direito ainda é visto como instrumento político de organização da sociedade, mas há um menor destaque à virtude dos governantes e uma maior

preocupação em modernizar o aparato jurídico e o Estado.⁴ O liberalismo não se define, nessa vertente, como “estado espírito”, à moda de Milton Campos, mas enquanto instrumento de controle do processo de transformação social. Ainda há desconfiança ante o mundo do mercado, mas a distância entre o liberalismo modernizante dos bacharéis e o liberalismo econômico se dá mais em virtude do predomínio da política na organização do mundo dos bacharéis do que pelo antimaterialismo ariologista, que marca os bacharéis conservadores:

292

A nova política intervencionista foi um rude teste a que se submeteu a eficiência do Governo. A estrutura orgânica e funcional do Estado, modelada no pressuposto do quadro econômico e social do *laissez-faire*, teria, necessariamente, que se manifestar inadequada para atender aos novos tipos de atuação que dele se reclamava. As funções do Estado, além de terem se ampliado sensivelmente, assumiram aspectos novos. [...] A atividade jurisdicional relacionada com os modernos problemas sociais e econômicos, para não redundar em denegação de justiça, teve que se flexibilizar pela supressão do formalismo forense, tornando-se mais econômica, mais rápida e mais bem aparelhada para a formulação de standards jurídicos. (Bilac Pinto, 1953a, pp. 250-251)

O vocabulário retirado do Direito público norte-americano, que vem a complementar a anterior influência francesa, aponta para o esforço de se adequar aos novos tempos e para uma ação política um pouco mais descolada do passado. O Direito e a política não perdem seus vínculos com a tradição, ainda presente no imaginário dos bacharéis modernizantes, mas são primordialmente vistos como instrumentos de transformação da sociedade, em chave mais

⁴ Aliomar Baleeiro e Bilac Pinto buscaram introduzir disciplinas mais próximas do mundo econômico nas faculdades de Direito cariocas da época, inclusive como autores de nova proposta de ensino jurídico (Venâncio Filho, 2004, pp. 313-314).

preocupada com o porvir. A diferença entre os dois liberalismos dos bacharéis é, deve-se ressaltar, mais uma inflexão, a qual antes produz distintos estilos de ação pública do que uma radical mudança de substância. Trata-se, afinal, de dois olhares semelhantes para a época – já que, apesar dos diversos adjetivos, todos permanecem bacharéis – que carregam, entretanto, sentidos temporais distintos, os quais levam os atores a repertórios e encontros muitas vezes diferentes.

De volta às convergências, há que se ressaltar como a identidade dos bacharéis udenistas se define em oposição ao país profundo, onde vigia uma lógica distante dos seus ideais normativos. Homens do centro, lugar de predomínio dos princípios civilizatórios, eles lidavam com os imperativos da política local, fundamentais para sua permanência enquanto representantes eleitos, como obrigação aceita a contragosto. As manifestações desse país disperso do localismo passavam pelo caudilhismo, mas não se limitavam a ele. Dentro da própria UDN, o grupo dos “chapas brancas”, por vezes chamados de “realistas”, servia de contraponto aos bacharéis, com muitas vezes distantes da visão de mundo da “banda de música”. Adversários costumeiros nas disputas em torno das diretrizes do partido, querelas onde não era rara a vitória dos “chapas brancas”, os bacharéis tinham, por outro lado, uma profunda dependência dessas figuras, necessárias não apenas para a manutenção da UDN enquanto potência eleitoral em um país ainda predominantemente agrário, mas para sua própria eleição (Franco, 1965, p. 185).

A tensão entre essas “duas almas” não era, entretanto, exclusividade da UDN. A recente nacionalização do sistema partidário brasileiro deixava ainda frouxos os vínculos entre a política nacional e a municipal. Em estudo clássico sobre os parlamentares pessedistas e udenistas, Sérgio Miceli identifica grande semelhança de “origem social”, “formação escolar” e “trajetória ocupacional”. Suas diferenças decorreriam de “diferentes modalidades de inserção desses representantes no

espaço da classe dirigente” (Miceli, 1997, p. 662). São, desse modo, antes os distintos movimentos no mundo político, por meio de interesses e visões de mundo, que as diferenças de origem social o elemento central para compreender os caminhos desses dois partidos da República de 1946.

294 Na visão dos bacharéis, como bem expõe Arinos, a grande vantagem das nossas elites sobre seus congêneres latino-americanos se deve, justamente, ao pleno domínio das mais avançadas técnicas jurídicas de organização e controle dos impulsos e volições das massas, com – segundo a concepção do autor – raros recursos a violência ou a restrições da liberdade (Franco, 1961, p. 131). O novo sempre se submete ao filtro da tradição, em dinâmica que impede rupturas mais profundas que poderiam, como nos abundantes exemplos disponíveis na história latino-americana, nos levar à anarquia. A sequência de elogios pode levar à ideia de que Arinos via as classes dirigentes brasileiras como um conjunto de grandes homens e personalidades brilhantes. Nada mais falso. Em famoso discurso de homenagem a Joaquim Nabuco, ele destaca, por exemplo, o contraste entre a enorme figura do homenageado e seu entorno, chegando a falar do natural protagonismo de Nabuco em um “país pobre de homens como o nosso” (Franco, 1961, p. 269). As memórias do bacharel, dentre outros escritos, também carregam tom não menos crítico em relação à sua época.⁵ O destaque dado em sua narrativa a elites, estadistas e bacharéis brasileiros não passa por seu caráter excepcional, mas decorre de dois aspectos que estruturam a visão de mundo de Arinos. O primeiro é o caráter central da ação humana e das grandes personalidades na História, o que por vezes o levava a uma historiografia próxima da de Carlyle. Se, para o autor, a compreensão da política e dos fenômenos sociais

⁵ Há que se ponderar, entretanto, que as memórias de Arinos são redigidas, em sua maior parte, durante momento de evidente perda de influência do político mineiro.

requer atenção a mudanças estruturais de maior monta, que prescindem da consciência dos agentes, é inegável a forma como a atuação e a trajetória de certos personagens é central para a fisionomia de muitas conjunturas, que são mesmo incompreensíveis sem uma devida atenção a tais figuras. Outra crença se vincula à precariedade da formação sociológica brasileira, onde o rebaixado nível cultural e intelectual do povo eleva, por contraste, os componentes das elites.

Não resta dúvida, todavia, que se deve à sabedoria das nossas elites a construção de uma “tradição mundialmente louvada de mudanças brancas” (Franco, 2005, p. 61), que garantiu, apesar de todos os percalços, a predominância da ordem ao longo da história brasileira. Tal tradição parece, entretanto, estar com seus dias contados, tendo em vista a radicalidade dos conflitos que então marcavam o país. O Brasil se encontrava então marcado, na visão de Arinos, pelo recrudescimento dos embates políticos e sociais, direta consequência da ampliação dos partícipes da esfera pública e da emergência de novos atores e demandas.

295

O diagnóstico geral entre os bacharéis era o de que o Brasil atravessava uma profunda crise, presente em diversos campos; todos, contudo, profundamente imbricados. Como no já citado discurso de Bilac Pinto (1964, p. 12), a crise é ao mesmo tempo “moral”, “política” e “administrativa”, esses os principais aspectos da corrupção geral, ou da subversão irrestrita, que marcaria a sociedade brasileira de então. A anarquia reina, impulsionada pela tibieza, política e moral, do governante. Se o diagnóstico sobre a existência de uma crise generalizada na sociedade brasileira está presente nos discursos udenistas desde os primeiros anos da República de 1946, é inegável que ele ganha força nos momentos de mais intenso embate público, como em 1954/1955, 1961 e 1964. Em julho de 1963, no primeiro artigo da série que escreveu para o *Jornal do Brasil*, e que

seria depois reunida em “Evolução da crise brasileira”, Afonso Arinos assim construía seu diagnóstico da época:

Segundo a opinião provavelmente unânime dos brasileiros e dos estrangeiros que nos observam, nosso país está em crise, sendo que muitos se acham convencidos de que ela é a mais grave crise de toda a nossa história. [...] Dentro da tormenta, as elites, sejam por se sentirem mais culpadas, seja por terem mais consciência dos riscos, se agitam ou se apavoram, enquanto as massas populares se mantêm muito mais tranquilas. (Franco, 2005, p. 27)

296

Os termos para identificar a natureza dessa crise ganham, entretanto, contornos diversos. Mantida a ideia de uma alteração na ordem “natural” do mundo social e político, o que torna explícita a existência de uma crise, são dois os mecanismos possíveis podem desencadeá-la: a corrupção e a subversão. A corrupção quase sempre é referida ao contexto brasileiro e tem suas principais causas remetidas à permanência do getulismo, essa doença caudilhista que assola o país e contra a qual os remédios liberais da Constituição de 1946 não se mostraram eficazes. Extirpá-la é a única saída para a construção de uma ordem democrática e moderna no país, já que não há democracia possível que conviva com o mal caudilhista. A figura retórica do “mar de lama”, metáfora para a onipresença da corrupção mais identificada com Carlos Lacerda, não se restringiu às manifestações do político carioca, mas também teve lugar no discurso dos bacharéis, como bem demonstra o famoso pronunciamento do então líder do partido Afonso Arinos, clamando pela renúncia de Vargas: “[...] seu governo é hoje um estuário de lama e um estuário de sangue; observe que os porões do seu palácio chegaram a ser um vasculhadoro da sociedade” (Franco, 1954, n.p.). O constante flerte com as Forças Armadas e o recurso a contorcionismos jurídicos,

como a invenção de uma suposta exigência implícita da maioria absoluta nas eleições à presidência, se justificam pela ideia de que era necessário sair da estrita legalidade para conseguir, por fim, mantê-la.⁶

Boa parte da crise passaria pela falta de responsabilidade das elites, únicos atores verdadeiramente conscientes do processo político, incapazes de ordenar, de acordo com as melhores tradições nacionais, o cenário político brasileiro. Tal ausência leva muitos personagens a incidirem em outro erro, respondendo à imoderação dos que buscam “plebeizar” o país, política e moralmente, em tom ainda mais virulento. Bacharéis conservadores, como Afonso Arinos, se distinguem por atribuir um papel moderador às elites, as quais devem figurar acima dos embates políticos. Para o mineiro, o lugar dos verdadeiros líderes, os estadistas, não é nas fronteiras dos que querem a transformação radical do mundo, os partidários do Movimento, ou militando ao lado dos arautos da Reação, integrantes do bloco da Ordem, mas sim, aristotelicamente, no meio entre os extremos, de modo que os permita atuar para o adequado equilíbrio.

O país vivia, aos olhos do bacharel, uma inegável “crise de transformação”, mas as mudanças não se limitam às suas fronteiras. O Ocidente se vê diante da erosão de velhos mantras democráticos, como bem exemplifica a atual “crise do Direito”, que demanda novas soluções e a superação de velhos dogmas. O momento, todavia, não seria o de recusar frontalmente as transformações, o que tende a precipitá-las, mas de conseguir dirigi-las. Assumir perante as crescentes demandas sociais postura de confronto ou negação acaba por constituir “um serviço à causa revolucionária, porque facilitar a evolução é impedir a revolução, ao passo que

⁶ O ponto é sugerido por famosa interpretação de Wanderley Guilherme dos Santos (1978) e reiterado por Maria Victoria Benevides (1981).

reprimir o curso natural do progresso é preparar a explosão inevitável das mais justas revoltas” (Franco, 1961, p. 160).

A adesão de Arinos ao parlamentarismo, renegando a consolidada posição que construía no embate público com Raul Pilla, este um histórico defensor da solução parlamentar, é eloquente demonstração do esforço do bacharel para encontrar uma via mais suave para as mudanças, sem o ritmo abrupto e os riscos inerentes às transformações lideradas por um presidente. As razões da adesão ao novo modelo político foram “colhidas na experiência dos fatos e não na ciência dos livros” (Franco e Pilla, 1999, p. 1) e amparadas “em motivos políticos e não jurídicos” (Franco e Pilla, 1958, p. 13). A experiência que justifica a apostasia passa pela observação de que a “América Latina tende para a forma de governo caudilhista [...] que é menos o sistema em que governa um caudilho do que o regime em que predomina politicamente a força armada” (Franco e Pilla, 1958, p. 7). Os motivos não se apoiam na observação de algumas conjunturas, mas se fundam nos traços culturais da Ibéria. Estão ausentes da realidade brasileira os elementos políticos e culturais que sustentam o presidencialismo norte-americano, o que torna as eleições verdadeiros “plebiscitos entre dois demagogos que se enfrentam periodicamente nas campanhas eleitorais” (Franco e Pilla, 1958, p. 12), as quais fazem o país “caminhar desatinadamente para a anarquia econômica e social e para a ditadura militar consequente” (Franco e Pilla, 1958, p. 12).

O parlamentarismo se coloca, aos olhos de Arinos, como interessante solução para um cenário de descabro, primeiro por reforçar em terras brasileiras um dos elementos que sustenta a experiência norte-americana, os partidos políticos, mas sobretudo por seu elemento francamente conservador, que o permitirá resistir às três forças que derroem as bases da República brasileira: demagogia, improvisação e corrupção. O parlamentarismo aparece como opção conservadora, necessária para evitar uma catástrofe. Os bacharéis

revelam, mais uma vez, as facetas do seu liberalismo conservador, desejoso de uma solução por cima.

Os bacharéis modernizantes, por sua vez, aderem com maior vigor ao militarismo. Desde os primeiros momentos o flerte com os homens de armas frequentava o imaginário e unia o partido do brigadeiro. Os ares anticomunistas aumentavam, todavia, a já usual proximidade (Benevides, 1981) e levavam à crescente incitação de um maior protagonismo da Forças Armadas. Os militares eram evocados como reserva de moralidade em uma país imoral e elevados a protagonistas capazes de impedir os processos de corrupção e subversão. Marca de nascença da República brasileira (Carvalho, 2005; Coelho, 2000; Faoro, 2000), o militarismo retornava agora defendido pelos liberais que o combateram à época da Campanha Civilista e surgia aos seus olhos como única saída para a restauração da ordem perdida, mesmo que para isso fosse necessário um golpe. Em discurso de posse na Convenção Nacional da UDN, de 1963, o presidente eleito Bilac Pinto defende sem mediações a ação das Forças Armadas como verdadeiro poder moderador, responsável por não apenas repelir as efetivas tentativas de subversão da ordem, mas por comandar amplas ações preventivas nesse sentido: “Confiamos em que as Forças Armadas, que se destinam a defender a Pátria e a garantir os poderes constituídos, a lei e a ordem, possam interromper o curso visível desse processo revolucionário, restituindo a família brasileira à tranquilidade” (Bilac Pinto, 1963, n.p.).

299

Considerações finais

As enormes mudanças que o país vivenciava desde a década de 1920 continuaram a se desenvolver e assumiram forma institucional mais acabada após 1945. O regime democrático ganhou estabilidade e amplitude até então inéditas, em claro processo de democratização, mesmo persistindo a exclusão dos analfabetos e, após 1947, do partido

comunista. O país mudara e o exercício do voto por um contingente tão amplo de indivíduos tinha, mesmo com todas as ponderações necessárias, amplas consequências políticas. Com o crescente fortalecimento das forças de esquerda e o aumento da participação das massas, o olhar para o jurídico mediado pela moral, com seu forte acento elitista, parece em descompasso com o clima da época, em cenário no qual a “banda de música” por vezes soa como reminiscência de outro país. As seguidas derrotas eleitorais da UDN nas eleições presidenciais levam outras forças udenistas a questionarem a eficácia das disputas em torno do jurídico, assim como a retórica bacharelesca que caracterizava o partido, em disputa que irá transformá-lo de forma decisiva.

300 A oposição, evidentemente problemática, entre uma UDN pura em seu princípio e outra decaída, ao fim da República de 1946, importa menos do que a percepção sobre o ocaso dos bacharéis no partido e na política brasileira da época. A interpretação é aguda nesse ponto. A história do partido e da República de 1946 se caracteriza, de fato, por um constante declínio da influência dos célebres juristas, em que pese a pompa dos seus discursos, em oposição à ascensão de outros grupos dentro do partido e do campo liberal (Benevides, 1981). A decadência atinge sobretudo os bacharéis conservadores, que se veem progressivamente alheados do centro do poder. Eles aderem ao golpe – responsável por criar um mundo ainda mais estranho aos seus valores – de forma subalterna para, posteriormente, se afastarem dos cimos do poder.

Os bacharéis modernizantes já haviam se aproximado, na leitura dos caminhos a serem seguidos, da onda lacerdistas que varreria o partido. Bilac e Baleeiro comungavam da agressividade anticomunista e transitavam com maior desembaraço pelo mundo do interesse. Outros grupos udenistas também flertam com o político carioca, como os “realistas” e os atores mais próximos da grande burguesia

nacional, caso de Herbert Levy, os quais passam a considerar que o estilo agressivo e a ausência de qualquer cerimônia perante as instituições democrática tornam Lacerda mais versado nos meandros democráticos, e golpistas, do que os bacharéis, estes vistos como excessivamente formalistas, mesmo quando era necessário justificar soluções ilícitas. Menos hábeis para lidar com as vicissitudes do novo tempo, os bacharéis perdem espaço para o governador da Guanabara, que melhor manejaria a linguagem e as exigências da política de massas.

Jorge Gomes de Souza Chaloub

é doutor em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Iesp-Uerj) e professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSO) da UFJF.

301

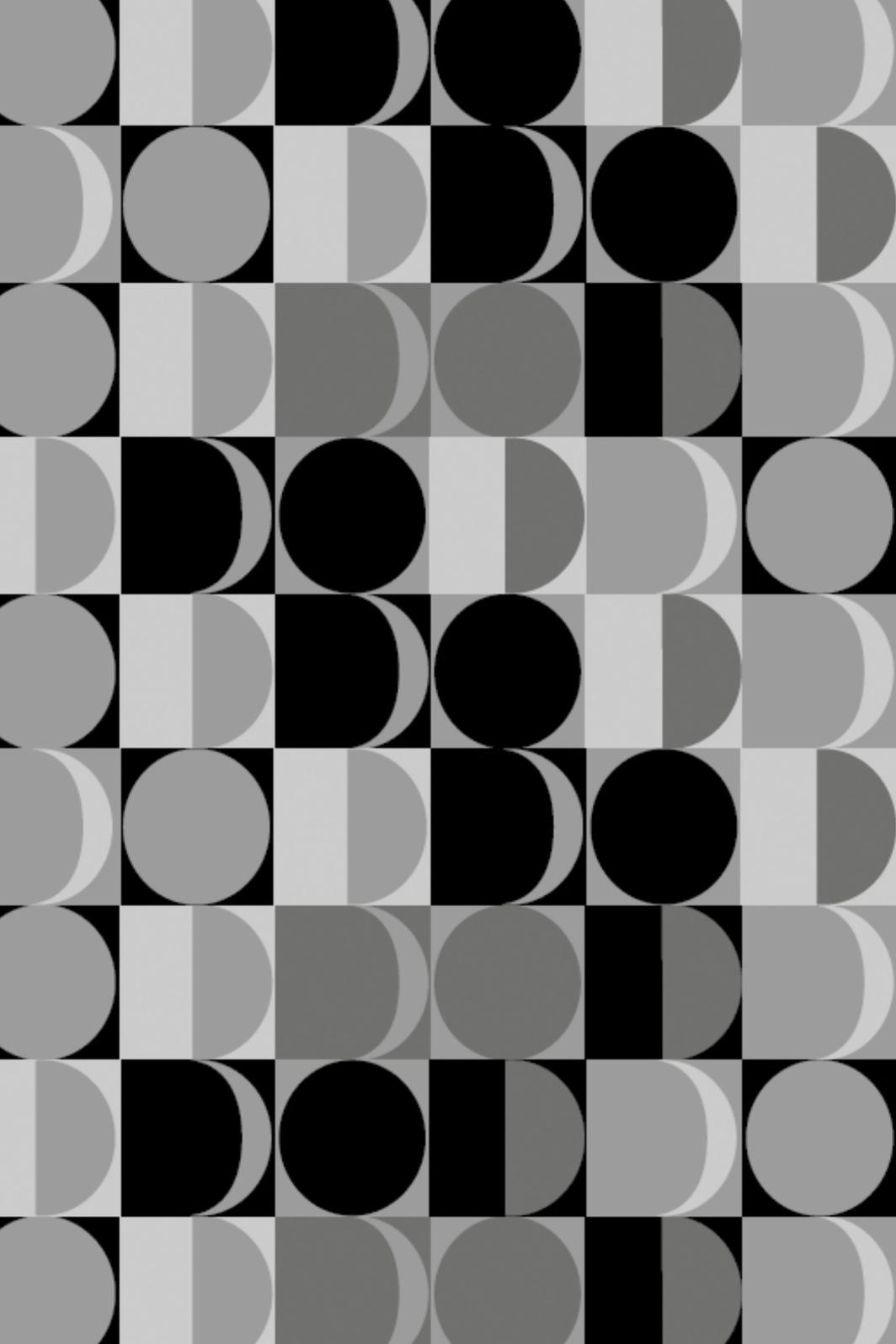
Bibliografia

- ADORNO, Sergio. 1988. *Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- AGUIAR, Thais Florencio. 2013. *Uma genealogia de princípios de demofilia em concepções utópicas de democratização*. Tese de Doutorado em Ciência Política. Rio de Janeiro: Uerj.
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. 1990. *Mitologia da mineiridade: o imaginário mineiro na vida política e cultural do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- AUDAR, Catherine. 2009. *Qu'est-ce que le libéralisme: éthique, politique, société*. Paris: Gallimard.
- BALEEIRO, Aliomar. 1952a. Diário. In: *Arquivo Aliomar Baleeiro*. Rio de Janeiro: CPDOC-FGV.
- BALEEIRO, Aliomar. 1952b. *Rui, um estadista no Ministério da Fazenda*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa.
- BALIBAR, Etienne. 1997. *La Crainte des Masses: Politique et Philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée. (Collection La Philosophie en effet).
- BANDEIRA, Manuel. *Estrela da vida inteira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- BARBOSA, Rui. 1952. *Obras Seletas*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa.

- BARBOZA FILHO, Rubem. 2000. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita. 1981. *A UDN e o udenismo: ambigüidades do liberalismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- BILAC PINTO, Olavo. 1953a. *Estudos de Direito Público*. Rio de Janeiro: Forense.
- BILAC PINTO, Olavo. 1953b. O declínio das sociedades de economia mista e o advento das modernas empresas públicas. *Revista de Direito Administrativo*, v. 32, pp. 1-15.
- BILAC PINTO, Olavo. 1963. Discurso de posse na presidência da UDN. *In: Arquivo UDN*. Rio de Janeiro: IHGB.
- BILAC PINTO, Olavo. 1964. *Guerra Revolucionária*. Rio de Janeiro: Forense.
- BROWN, Wendy. 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books.
- CAMARGO, Aspásia (org.). 1983. *O intelectual e o político: encontros com Afonso Arinos*. Brasília, DF: Senado Federal.
- CAMPOS, Milton. 1951. *Compromisso Democrático*. Belo Horizonte: Secretaria da Educação do Estado de Minas Gerais.
- CAMPOS, Milton. 1972. *Testemunhos e Ensinamentos*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- CARVALHO, Jose Murilo. 2005. *Forças armadas e política no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.
- CHALOUB, Jorge. 2017. A economia política dos bacharéis udenistas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, pp. e329406.
- COELHO, Edmundo Campos. 1999. *As profissões imperiais: medicina, engenharia e advocacia no Rio de Janeiro, 1822-1930*. Rio de Janeiro: Record.
- COELHO, Edmundo Campos. 2000. *Em busca de identidade: o exército e a política na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Record.
- DULCI, Otávio Soares. 1986. *A UDN e o anti-populismo no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Proed.
- ENGELMANN, Fabiano. 2006. *Sociologia do campo jurídico*. Porto Alegre: Sérgio Fabris.
- FAORO, Raymundo. 2000. *Os donos do poder: a formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo.
- FERNANDES, Florestan. 2006. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo: Globo Livros.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. 1953. Discurso 16 jan. 1953. *In: BRASIL. Diário do Congresso Nacional*. Brasília, DF: Câmara dos Deputados.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. 1954. Discurso 09 ago. 1954. *In: BRASIL. Diário do Congresso Nacional*. Brasília, DF: Câmara dos Deputados.

- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. 1961. *Estudos e Discursos*. São Paulo: Editora Comercial.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. 1965. *A escalada: memórias vol. 2*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. 1968. *Planalto: memórias vol. 3*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. 1976. Prefácio. In: VIANA FILHO, Luís. *Juarez Távora: uma vida e muitas lutas: memórias*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército. V. 2, pp. I-XII.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. 1980. *História e teoria dos partidos políticos no Brasil*. São Paulo: Alfa-Ômega.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. 2005. *A Evolução da Crise brasileira*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo; PILLA, Raul. 1999. *Presidencialismo ou parlamentarismo?* Rio de Janeiro: José Olympio.
- FRANCO, Virgílio de Mello. 1946. *A campanha da UDN (1944-1945)*. Rio de Janeiro: Zélio Valverde.
- HOLLANDA, Cristina Buarque de; CHALOUB, Jorge. 2017. Rui Barbosa em disputa: a memória política na República de 1946. *Novos estudos CEBRAP*, v. 36, n. 3, pp. 99-126.
- KELLY, José Eduardo do Prado. 1977. *O fascínio da democracia*. Rio de Janeiro: Agir.
- LACLAU, Ernesto. 2013. *A razão populista*. São Paulo: Três Estrelas.
- LATTMAN-WELTMAN, Fernando. 2005. *A Política Domesticada: Afonso Arinos e o colapso da democracia em 1964*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- LYNCH, Christian Edward Cyril. 2011. Do despotismo da gentalha à democracia da gravata lavada: história do conceito de democracia no Brasil (1770-1870). *Dados*, v. 54, n. 3, pp. 355-390.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MICELI, Sergio. 1997. Carne e osso da elite política brasileira pós-1930. In: HOLANDA, Sergio Buarque de; FAUSTO, Boris. *História geral da civilização brasileira: sociedade e política (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. t. 3, V. 10, pp. 661-710.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. 2002. *Em guarda contra o "perigo vermelho": o anticomunismo no Brasil, 1917-1964*. São Paulo: Perspectiva.
- ROSANVALLON, Pierre. 2002. *O liberalismo econômico: história da ideia de mercado*. Bauru: Edusc.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. 1978. *Ordem Burguesa e Liberalismo Político*. Rio de Janeiro: Duas Cidades.

- SCHWARZ, Roberto. 2000. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades.
- SOARES, Gláucio Ary Dillon. 2001. *A democracia interrompida*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- TILLY, Charles. 2006. *Democracia*. Petrópolis: Vozes.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. 2001. *Democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes. V. 1, 2.
- VENANCIO FILHO, Alberto. 2004. *Das arcadas ao bacharelismo: 150 anos de ensino jurídico no Brasil*. São Paulo: Perspectiva.
- VIANNA, Luiz Werneck. 1976. *Liberalismo e sindicato no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra.
- VIANNA, Luiz Werneck. 1986. *Travessia: da abertura à Constituinte*. Rio de Janeiro: Taurus.
- VIANNA, Luiz Werneck. 2001. O Estado Novo e a expansão autoritária da República. In: CARVALHO, Maria Alice Rezende. *República no Catete*. Rio de Janeiro: Museu da República. pp. 27-61.
- VIANNA, Luiz Werneck. 2004. *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan.
- VILLEY, Michel. 2008. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes.
- WEBER, Max. 2004. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, DF: Editora UnB; Imprensa Oficial. V. 1.



RESUMOS | *ABSTRACTS*



TEORIA POLÍTICA CLÁSSICA: RAMIFICAÇÕES DE GRÉCIA E ROMA

PATRICIO TIERNO

Resumo: Apresenta-se aqui uma reflexão em torno do estatuto da teoria política clássica e dos modos constitutivos dessa mesma reflexão. Dessa perspectiva, é possível conceber a teoria política clássica como uma variada estrutura temática e argumentativa que abarca diversos gêneros e registros discursivos e cuja trama recorrente deve e pode ser reconstruída buscando apreender sua significação contextualizada e os sentidos de sua apropriação atual. Por fim, exemplifica-se essa operação de reconstrução e captação histórico-intelectual com os tópicos tratados pelos artigos que compõem o presente Dossiê.

Palavras-chave: Teoria Política Clássica; Grécia; Roma; Temporalidade; Reflexão.

307

CLASSICAL POLITICAL THEORY: RAMIFICATIONS OF GREECE AND ROME

Abstract: *This introductory article proposes a reflection on the status of classical political theory and its constitutive modes of thought. From this perspective, classical political theory is conceived as a heterogeneous thematic and argumentative structure that encompass different genres and levels of discourse, which recurring framework can and ought to be reconstructed aiming to apprehend its contextual meaning and the meaningful relevance of its current appropriations. Finally, such historical and intellectual exercise is exemplified by the different topics that constituted the subject-matter of the articles presented in this monographic study.*

Keywords: *Classical Political Theory; Greece; Rome; Temporality, Reflection.*

Recebido: 27/09/2018 **Aprovado:** 16/07/2019



LA ANTROPOLOGÍA DE LA DEMOCRACIA. EL DEMÓCRATA EN LA *ORACIÓN FÚNEBRE* DE PERICLES

ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR

Resumen: En el presente artículo nos proponemos reflexionar acerca de por qué en la *Oración Fúnebre* de Pericles la democracia produce individuos cualitativamente superiores a los demás regímenes políticos y cómo son. Y nuestra conclusión es que, dignos sucesores de la herencia de sus antepasados, no sólo multiplicaron la herencia ampliando el imperio, sino transformando también la autoctonía en autarquía y con ella en libertad. A la convicción del esfuerzo como medio de lograr sus objetivos sumaron el valor de la responsabilidad (tanto en su vida pública como en su vida privada, uniendo así la autonomía y la tolerancia personales a la libertad, la igualdad y el mérito públicos) y el del hedonismo, que lograron compatibilizar con el valor y la planificación racional de sus empresas. Finalmente, consideró dignos de recuerdo no sólo los éxitos, sino también los fracasos, esto es, trasladó la moralidad desde el mundo exterior al mundo interior, regido ya por la conciencia.

Palabras clave: Pericles; Atenas; Democracia; Individualismo; Libertad; Igualdad; Mérito; Valores; Acción; Conciencia.

A ANTROPOLOGIA DA DEMOCRACIA. O DEMOCRATA NA ORAÇÃO FÚNEBRE DE PÉRICLES

Resumo: *No presente artigo nos propomos refletir acerca do porquê, na Oração Fúnebre de Péricles, a democracia produz indivíduos qualitativamente superiores aos demais regimes políticos. A conclusão é que, como dignos sucessores da herança de seus antepassados, não somente multiplicaram a herança ampliando o império, senão transformando, também, a autoctonia em autarquia e esta em liberdade. À convicção do esforço como meio de alcançar seus objetivos*

somaram-se o valor da reponsabilidade (tanto em sua vida pública quanto privada, unindo assim a autonomia e a tolerância pessoais à liberdade, à igualdade e ao mérito públicos) e o hedonismo, que buscaram compatibilizar com o valor e a planificação racional de seus empreendimentos. Daí surgiu um indivíduo novo, que sintetizava em sua pessoa ao menos dois dos não democratas e liberava o raio de ação dos valores para reger relações sociais até então desconhecidas. Finalmente, considerou dignos de recordação não somente os êxitos, senão também os fracassos, isto é trasladou a moralidade desde o mundo exterior ao mundo interior, regido pela consciência.

Palavras-chave: *Péricles; Atenas; Democracia; Individualismo; Liberdade; Igualdade; Mérito; Valores; Ação; Consciência.*

THE ANTHROPOLOGY OF DEMOCRACY. THE DEMOCRAT IN THE FUNERAL ORATION OF PERICLES

Abstract: *The article examines the reason why, according to Pericles' Funeral Oration, democracy produces individuals qualitatively superior to those in other political regimes and what they are like. And our conclusion is that, as worthy successors of the inheritance of their ancestors, they not only multiplied their inheritance by extending the empire, but also by transforming the autochthony into autarchy and, by it, into freedom. To the conviction that effort was the means to achieve their goals they added the value of responsibility (both in their public life and in their private life, thus uniting personal autonomy and tolerance to public liberty, equality and merit) and the value of hedonism, which they managed to combine with the bravery and rational planning of their ventures. Finally, he regarded as worthy of memory not only successes but also failures, that is, he transferred morality from the outside world to the inner world, which was already ruled by conscience.*

Keywords: *Pericles; Athens; Democracy; Individualism; Freedom; Equality; Merit; Values; Action; Conscience.*

Recebido: 27/09/2018 **Aprovado:** 16/07/2019



MAQUIAVEL: A AMBIÇÃO E O DILEMA DAS LEIS AGRÁRIAS

EUNICE OSTRENSKY

Resumo: O debate sobre as leis agrárias e os limites da propriedade privada colocam em campos opostos partidários da nobreza e da plebe. Os primeiros acusam os proponentes de reformas agrárias de avançarem sobre a propriedade legítima, causando o fim da república romana, enquanto os últimos denunciam o caráter predatório das aquisições à custa do bem público e da liberdade. Este artigo procura mostrar que no capítulo 37, Livro I, dos *Discursos sobre a década de Tito Lívio*, Nicolau Maquiavel apresenta sua versão dessa controvérsia, adotando o princípio retórico *in utramque partem* e explorando o dilema gerado pela consideração da ambição nos assuntos humanos, para recusar uma solução mediada entre as duas partes.

Palavras-chave: Leis Agrárias; Ambição; Plebe; Nobreza; Retórica.

MACHIAVELLI: AMBITION AND THE DILEMA OF THE AGRARIAN LAWS

Abstract: *The debate on agrarian laws and the limits on private landholding puts in opposite fields the supporters of nobility and those of the plebs. The former accuse the reformers of violating legitimate property, and as a result, provoke the end of Roman republic; the latter denounce that their acquisitions destroy the common good and liberty. The article aims at showing that in chapter 37, Discourses on Livy, I, Nicolò Machiavelli presents his own version of that controversy, as he adopts the rhetoric principle of in utramque partem and explores the dilemma produced by the influence of ambition on human condition to refuse a mediate solution between the two parts.*

Keywords: *Agrarian Laws; Ambition; Plebs; Nobility; Rhetoric.*

Recebido: 27/09/2018 **Aprovado:** 16/07/2019



O QUE A AMIZADE (*PHILIA*) NOS DIZ SOBRE OS FUNDAMENTOS DA DEMOCRACIA? PRESSUPOSTOS DE UMA “DEMOPHILIA”

THAIS FLORENCIO DE AGUIAR

Resumo: Na perspectiva de Aristóteles, a política constitui a continuação da investigação ética. Se for verdade que a *philia*, ou amizade, ocupa o lugar mais alto de sua ética, é preciso então voltar a atenção do pensamento político para ela. Este artigo tem como objetivo explorar os sentidos da *philia* formulada na visão paradigmática de Aristóteles. Trata de investigar seu caráter de fundamento da *pólis* grega, bem como sua afinidade com a democracia antiga. Por último, esboça os sinais recônditos da persistência dos pressupostos da *philia* na democracia moderna, traçando o que sugerimos como tradição da “demofilia”.

Palavras-chave: *Philia*; Amizade; *Pólis*; Democracia; Demofilia.

WHAT DOES FRIENDSHIP (*PHILIA*) TELL US ABOUT THE FOUNDATIONS OF DEMOCRACY? ASSUMPTIONS OF A “DEMOPHILIA”

Abstract: According to Aristotle’s perspective, politics constitutes the continuity of research on ethics. If it is a fact that *philia* or friendship occupies the highest position on his ethics system, therefore it might be essential to turn some attention of the political thought to it. This article aims to explore the meanings of *philia* formulated upon the paradigmatic view of Aristotle. It seeks to investigate *philia*’s character as a Greek polis foundation, as well as its affinity with ancient democracy. Finally, it outlines the inmost signs of the persistence of *philia*’s assumptions in modern democracy, outlining what we suggest as a tradition of “demophilia”.

Keywords: *Philia*; Friendship; *Pólis*; Democracy; Demophilia.

Recebido: 27/09/2018

Aprovado: 16/07/2019



MAQUIAVEL, PENSADOR TRÁGICO

JEAN CASTRO DA COSTA

Resumo: O artigo defende que Maquiavel foi um pensador trágico. Após breve introdução sobre os aspectos centrais de uma visão trágica de mundo, apresento, na primeira seção, evidências de que o autor de *O Príncipe* poderia ter chegado a esta visão a partir das fontes disponíveis no seu contexto intelectual. Entre estas fontes, destaco a recepção do livro *De Rerum Natura*, de Lucrécio, na Florença renascentista. Na segunda seção, procuro explicitar a visão trágica do cosmos presente nos textos de Maquiavel, com ênfase na sua teoria do encontro (*riscontro*). Na terceira seção, defendo que diante deste cosmos trágico, Maquiavel coloca-se em favor de uma afirmação trágica, que aposta na *virtù* mesmo sabendo que seu sucesso depende de um encontro feliz com a Fortuna, que pode acontecer ou não.

Palavras-chave: Maquiavel; Trágico; Teoria do Encontro; Lucrécio.

MACHIAVELLI, TRAGIC THINKER

Abstract: *The article argues that Machiavelli was a tragic thinker. After a brief introduction to the key aspects of a tragic view of the world, I offer, in the first section, evidence that the author of The Prince could have reached this view from the sources available to his intellectual circle. Among these sources, I focus on Lucretius' book De Rerum Natura, and its reception in Renaissance Florence. In the second section, I show the tragic view of the cosmos in Machiavelli's texts, with an emphasis on his theory of the encounter (riscontro). In the third section, I argue that faced with this tragic cosmos, Machiavelli defends a tragic affirmation that wagers on virtù, knowing that success depends on a happy encounter with Fortune, which may or may not happen.*

Keywords: *Machiavelli; Tragic; Theory of the Encounter; Lucretius.*

Recebido: 10/06/2016

Aprovado: 11/04/2018



LEI, LIBERDADE E DIVERSIDADE DE FINS NO PLURALISMO DE VALORES

IVO COSER

Resumo: O artigo analisa a relação entre a ideia de lei e de liberdade no pluralismo de valores. A partir da obra de Isaiah Berlin são apresentadas três concepções de lei: a lei como intervenção arbitrária, a lei como não interferência e a lei como uma intervenção moralmente aceita. A primeira se manifestaria quando a lei força sem motivos justos os sujeitos a uma ação. É esta ideia que fornece sentido à frase de Berlin: “toda lei é uma infração da liberdade”. A segunda corresponde ao enfoque libertarista, que Berlin critica porque destrói a liberdade de escolha. Por último, o artigo aponta que o pluralismo de valores concilia a ideia de lei como uma intervenção com o conceito de liberdade.

Palavras-chave: Pluralismo de Valores; Lei; Liberdade; Isaiah Berlin.

LAW, FREEDOM AND DIVERSITY OF ENDS IN THE VALUE PLURALISM

Abstract: *The article analyzes the relation between the idea of law and freedom in the Value Pluralism. From Isaiah Berlin's work, the article presents three conceptions of law: the law as arbitrary intervention, the law as non-interference and the law as a morally accepted intervention. The first one occurs when the law unfairly forces the subjects to an action. It is this idea that gives meaning to Berlin's phrase: "every law is a violation of freedom". The second one corresponds to the libertarian approach, which Berlin criticizes because it destroys freedom of choice. Finally, the article points out that Value Pluralism reconciles the idea of law as an intervention with the concept of freedom.*

Keywords: *Value Pluralism; Law; Freedom; Isaiah Berlin.*

Recebido: 31/10/2018 **Aprovado:** 16/07/2019



A UTOPIA ANTIPOLÍTICA DE NEGRI E HARDT

ANTONIO CLAUDIO ENGELKE MENEZES TEIXEIRA

Resumo: Este trabalho tem por objetivo criticar a sociologia e a política de Negri e Hardt. Do ponto de vista sociológico, o exame dos movimentos de captura do comum por mecanismos rentistas do capitalismo tardio sugere ser infundada a aposta dos autores no potencial emancipatório da dinâmica de êxodo supostamente instaurada pela produção comum. Do ponto de vista político, trata-se de interrogar a projeção utópica da multidão como sujeito político revolucionário a quem caberia a tarefa de realizar a democracia absoluta. A fantasia anarquista de Negri e Hardt não apenas repete o purismo de seus predecessores clássicos, como também se mostra inconsciente de que sua materialização redundaria numa espécie de anarcocapitalismo, não no socialismo democrático imaginado pelos autores.

Palavras-chave: Multidão; Democracia; Trabalho Imaterial; Anarquismo.

THE ANTIPOLITICAL UTOPIA OF NEGRI AND HARDT

Abstract: *Negri and Hardt's success among the new political activism calls for a critical assessment of their sociology and politics. From a sociological perspective, we shall argue that a critical evaluation of the capture of the commons by late capitalism's financial mechanisms suggests that the authors' belief in an emancipatory potential of multitude's cooperative production is flawed. From a political standpoint, we will examine the assumptions and effects of the utopic projection of the multitude as a revolutionary political subject whose task consists in realizing the "absolute democracy". The authors' anarchic fantasy reenacts classic and naive anarchist idea of purity, remaining blind to the fact that its actual realization would pave the way for anarcho-capitalism, rather than the democratic socialism they dreamed of.*

Keywords: *Multitude; Democracy; Immaterial Labor; Anarchism.*

Recebido: 29/03/2016 **Aprovado:** 12/11/2018



PENSAMENTO AO QUADRADO: ROBERTO SCHWARZ E O BRASIL

FABIO MASCARO QUERIDO

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar a obra (e a trajetória) de Schwarz do ponto de vista da sua abordagem – em suas continuidades e descontinuidades – dos desafios e impasses do pensamento social brasileiro, o qual estaria circunscrito, mesmo nas suas vertentes mais avançadas, como aquela oriunda do “Seminário d’ *O Capital*”, ao horizonte modernizador e industrializante à luz do qual foram pensadas as soluções ao problema da má-formação nacional. Atina-se com a hipótese de que foi a transição precoce das ciências sociais para a crítica literária/cultural, sem renegar a primeira, bem ao contrário, que permitiu a Schwarz forjar uma visão singular da sociedade brasileira, sociedade esta pensada *ao quadrado*, à maneira adorniana, isto é, divisada através da análise crítica da experiência intelectual e/ou artística da época.

Palavras-chave: Roberto Schwarz; Crítica Literária; Pensamento Social Brasileiro; Teoria Crítica.

SQUARED THOUGHT: ROBERTO SCHWARZ AND BRAZIL

Abstract: *The aim of this article is to analyze the work of Schwarz from the point of view of his approach – in its continuities and discontinuities – on the challenges and dilemmas of Brazilian social thought, which would be restricted, even in their most advanced aspects, as the one from the “Seminar of The Capital”, to the horizon of the modernization. It is assumed that it was the early transition of social sciences to literary/cultural critique which allowed Schwarz to build a particular view of the Brazilian society, society squared thought, that is, a view through a critical analysis of the intellectual/artistic experience of the time.*

Keywords: *Roberto Schwarz; Literary Critique; Brazilian Social Thought; Critical Theory.*

Recebido: 26/04/2017 **Aprovado:** 18/07/2019



O BRASIL DOS BACHARÉIS: UM DISCURSO LIBERAL UDENISTA

JORGE GOMES DE SOUZA CHALOUB

Resumo: Este artigo reconstrói as principais teses e influências intelectuais dos bacharéis udenistas, tratando do pensamento político de personagens como Afonso Arinos, Bilac Pinto, Aliomar Baleeiro, Milton Campos e Prado Kelly. Para a tarefa, são mobilizados escritos jurídicos, memórias, discursos parlamentares e outras reflexões que permitam caracterizar esse pensamento que é voltado à ação, mas que também é expressão de uma visão de mundo transcendente à disputa política mais imediata. O texto se divide em três partes. Na primeira, trata da autoimagem dos bacharéis em oposição à categoria antagônica dos juristas, e distingue dois tipos ideais: os conservadores e os modernizantes. A segunda seção aborda o tipo de liberalismo dos bacharéis, visto como chave para a compreensão das suas trajetórias. Por fim, o trabalho se concentra nos argumentos dos autores sobre as relações entre elites e direito, com o intuito de melhor compreender o sentido da sua missão política e das suas trajetórias ao longo da República de 1946.

Palavras chave: UDN; Bacharéis; Juristas; Liberalismo; República de 1946.

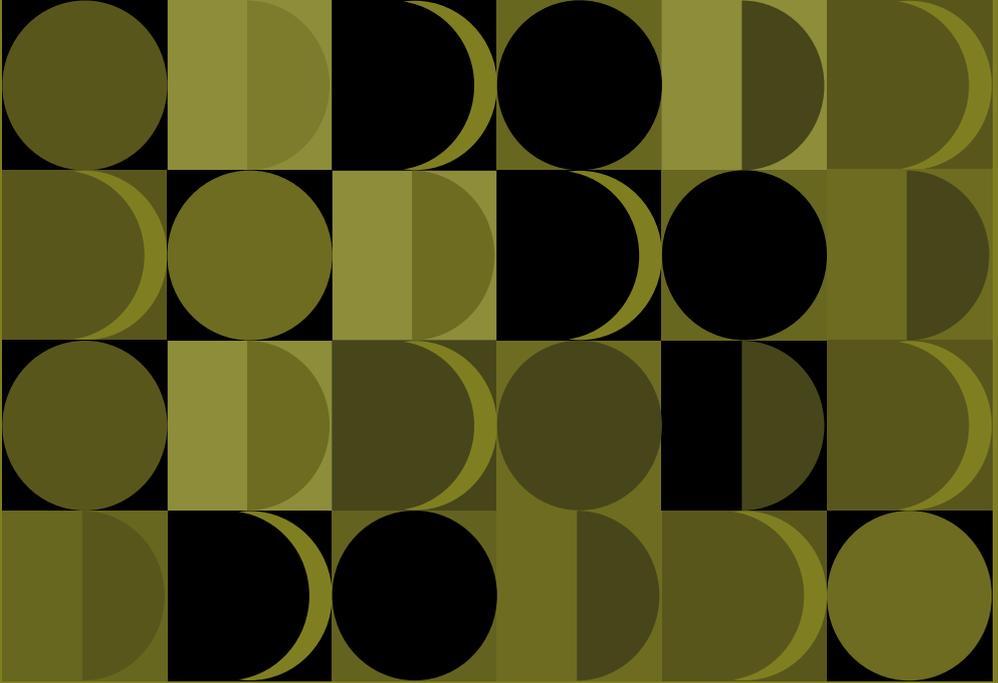
BRAZIL IN THE VIEW OF BACHELORS OF LAW: UDN'S LIBERAL DISCOURSE

Abstract: *The article exposes the main arguments and intellectual influences of UDN's bachelors. In this effort, it presents the political thought of public actors like Afonso Arinos, Bilac Pinto, Aliomar Baleeiro, Milton Campos and Prado Kelly. For this task, it analyses juridical writings, parliamentary speeches, memories and other intellectual writings for a comprehensive view of this thought which is linked to action but is also an expression of a more transcendent*

worldview. The article is divided in three parts. Firstly, it exposes the self-image of bachelors, opposed to the concept of jurists, and distinguishes two ideal types: the modernizers and the conservatives. The second section argues the relevance of liberal discourse in their political decisions. Finally, the work analyses the relation between elites and law in their arguments, with the purpose of better understand the political mission of these actors and their trajectories during the Republic of 1946.

Keywords: UDN; Bachelors; Jurists; Liberalism; Republic of 1946.

Recebido: 22/12/2017 **Aprovado:** 28/05/2019



ISSN 0102-6445



9 770102 644006