



Editora
UFPel

Série Investigação Filosófica
Textos Seleccionados de
Filosofia Política

Everton Maciel
(Organizador)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

TEXTOS SELECCIONADOS DE FILOSOFIA POLÍTICA

Série Investigação Filosófica

TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA POLÍTICA

Everton Maciel
(Organizador)



Pelotas, 2021

REITORIA

Reitor: Pedro Rodrigues Curi Hallal

Vice-Reitor: Luís Isaias Centeno do Amaral

Chefe de Gabinete: Taís Ullrich Fonseca

Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cóssio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Francisca Ferreira Michelin

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Otávio Martins Peres

Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Infraestrutura: Julio Carlos Balzano de Mattos

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Mário Renato de Azevedo Jr.

Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Sérgio Batista Christino

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL

Presidente do Conselho Editorial: João Luis Pereira Ourique

Representantes das Ciências Agrônômicas: Guilherme Albuquerque de Oliveira Cavalcanti

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Adelir José Strieder

Representantes da Área das Ciências Biológicas: Marla Piumbini Rocha

Representante da Área das Engenharias e Computação: Darci Alberto Gatto

Representantes da Área das Ciências da Saúde: Claiton Leoneti Lencina

Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Célia Helena Castro Gonsales

Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte

Representantes da Área das Linguagens e Artes: Josias Pereira da Silva

EDITORIA DA UFPEL

Chefia: João Luis Pereira Ourique (Editor-chefe)

Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)

Seção de Produção: Gustavo Andrade (Administrativo)

Anelise Heidrich (Revisão)

Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)

Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)

Morgana Riva (Assessoria)

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoze Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

DIREÇÃO DO IFISP

Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Série Investigação Filosófica

A Série Investigação Filosófica, uma iniciativa do *Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia* do Departamento de Filosofia da UFPel e do *Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica* do Departamento de Filosofia da UNIFAP, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação da tradução para a língua portuguesa de textos selecionados a partir de diversas plataformas internacionalmente reconhecidas, tal como a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/>), por exemplo. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para a utilização enquanto material didático quanto para a própria investigação filosófica.

EDITORES DA SÉRIE

Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP) / Juliano Santos do Carmo (NEFIL/UFPEL)

COMISSÃO TÉCNICA

Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

ORGANIZADORES DO VOLUME

Everton Maciel (UNIFAP)

TRADUTORES E REVISORES

Celina Alcantara Brod (UFPEL)

Diego Ramirez (UFPEL)

Everton Maciel (UNIFAP)

Gustavo Hessmann Dalaqua (UEPR)

Lorena Ferreira (UFOP)

Lucas Duarte Silva (PUCRS)

Tiaraju Molina Andreazza (UNISINOS)

CRÉDITOS DA IMAGEM DE CAPA

The Course of Empire 'Destruction', by Thomas Cole, c. 1836. Source: [Wikimedia Commons](#)



GRUPO DE PESQUISA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA (UNIFAP/CNPq)

O Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica (DPG/CNPq) foi constituído por pesquisadores que se interessam pela investigação filosófica nas mais diversas áreas de interesse filosófico. O grupo foi fundado em 2010, como grupo independente, e se oficializou como grupo de pesquisa da Universidade Federal do Amapá em 2019.

MEMBROS PERMANENTES DO GRUPO

Aluizio de Araújo Couto Júnior
Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
Cesar Augusto Mathias de Alencar
Daniel Schiochett
Daniela Moura Soares
Everton Miguel Puhl Maciel
Guilherme da Costa Assunção Cecílio
Kherian Galvão Cesar Gracher
Luiz Helvécio Marques Segundo
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes
Paulo Roberto Moraes de Mendonça
Pedro Merlussi
Rafael César Pitt
Rafael Martins
Renata Ramos da Silva
Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Sagid Salles
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

© Série Investigação Filosófica, 2021

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

Universidade Federal do Amapá
Departamento de Filosofia
Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica

NEPFI online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFI online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos tradutores e revisores. A autorização para a tradução dos verbetes da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* neste volume foi obtida pelo *Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica*.

Primeira publicação em 2021 por NEPFI online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados de filosofia política.
[recurso eletrônico] Organizador: Everton Maciel – Pelotas: NEPFI Online, 2021.
349p. - (Série Investigação Filosófica).
Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfi>
ISBN: 978-65-86440-39-3

1. Filosofia. 2. Política I. Maciel, Everton..

COD 100



Para maiores informações, por favor visite nosso site wp.ufpel.edu.br/nepfi

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I	16
FILOSOFIA POLÍTICA ANTIGA	17
1. O Escopo da Filosofia Política Antiga	18
2. Política e Filosofia na Grécia Antiga	20
2.1 Política e Justiça	20
2.2 Política, Justiça e Igualdade	21
2.3 Política e Filosofia	24
3. Sócrates e Platão	25
3.1 A Ética Socrática e a Política	26
3.2 O Julgamento de Sócrates: a Filosofia Política da Cidadania	27
3.3 A Defesa da Justiça em <i>A República</i>	30
3.4 A definição de Conhecimento Político no <i>Político</i>	34
3.5 O "Segundo Melhor" regime das <i>Leis</i>	35
4. Aristóteles	38
4.1 O Método Filosófico de Aristóteles e a sua Ética	38
4.2 Ética e Política através da Lei	39
4.3 A Prerrogativa de Governar	40
4.4 Aristóteles na Filosofia Política	45
5. Filosofias helenísticas e a política	46
5.1 Escolas Novas e Conhecidas	47
5.2 Epicurismo	48

5.3 Estoicismo	50
5.4 Filosofias Helenísticas e a Política da República Romana	53
6. A República Romana e Cícero	54
6.1 Cícero: Vida	55
6.2 De re publica.....	57
6.3 De legibus	59
6.4 De Officiis	60
7. Filosofia Política no Império Romano	62
7.1 Ceticismo Tardio	63
7.2 Platonismos e outras Filosofias no Império	66
8. Conclusão.....	69
<i>CAPÍTULO II.....</i>	<i>81</i>
<i>A FILOSOFIA POLÍTICA MEDIEVAL</i>	<i>82</i>
1. O Escopo da Filosofia Política Medieval.....	83
2. A Bíblia.....	86
2.1 A Obediência aos Poderes que são	86
2.2 A Escravidão	88
2.3 A Propriedade.....	89
2.4 O Pacifismo	90
2.5 O Reino de Cristo	90
3. Os Pais da Igreja	91
4. Agostinho	93
4.1 A Cidade de Deus.....	93
4.2 Guerra Justa.....	97

4.3 A coerção dos heréticos	99
5. O pensamento político carolíngio	100
6. A lei civil e a lei divina	101
6.1 A Lei Natural e os Direitos Naturais	105
7. A Política de Aristóteles	107
8. A plenitude do poder papal	112
9. Tomás de Aquino	114
9.1 O poder espiritual e o poder secular	117
10. Egidio Romano	119
11. João de Paris	121
12. Marsílio de Pádua	122
13. Guilherme de Ockham	124
13.1 A Propriedade	125
13.2 O poder limitado do papa	127
13.3 O poder secular também é limitado	128
13.4 Os direitos da comunidade	129
13.5 A liberdade de discussão na Igreja	130
14. O movimento conciliar	131
15. A tradição medieval da filosofia política	133
<i>CAPÍTULO III</i>	<i>164</i>
<i>LIBERALISMO</i>	<i>165</i>
1. O Debate Sobre Liberdade	166
1.1 A pressuposição a Favor da Liberdade	166
1.2 Liberdade Negativa	168

1.2 Liberdade Positiva	169
1.3 Liberdade Republicana.....	170
2. O Debate Entre o “Antigo” e o “Novo”	172
2.1 Liberalismo Clássico	172
2.1 O “Novo Liberalismo”	173
2.2 Teorias Liberais da Justiça Social.....	175
3. O Debate sobre a Abrangência do Liberalismo	178
3.1 Liberalismo Político	178
3.2 Ética liberal	179
3.3 Teorias do Valor Liberais	181
3.4 A Metafísica do Liberalismo.....	184
4. O Debate sobre o Alcance do Liberalismo	186
4.1 O Liberalismo se Justifica em Todas as Comunidades Políticas?	186
4.2 O Liberalismo é uma Teoria Cosmopolita ou Estatizante?	187
4.2 Interação Liberal com Grupos não Liberais: internacional.....	188
4.3 Interação Liberal com Grupos Não Liberais: doméstico.....	189
5. Conclusão.....	192
<i>CAPÍTULO IV</i>	<i>202</i>
<i>LIBERDADE POSITIVA E LIBERDADE NEGATIVA</i>	<i>203</i>
1. Dois conceitos de liberdade.....	204
2. O Paradoxo da Liberdade Positiva	207
3. Duas Tentativas para Criar uma Terceira Via	210
3.1 Liberdade Positiva como Conteúdo Neutro	211
3.2 Liberdade Republicana.....	212

4. Um conceito de liberdade: liberdade como uma relação triádica ...	215
5. Análise das restrições: seus tipos e suas fontes	219
6. O conceito de liberdade global	224
7. A distinção ainda é útil?	226
CAPÍTULO V	236
LIBERTARIANISMO	237
1. Propriedade de si	238
2. Outras Rotas para o Libertarianismo	245
3. O Poder de Apropriação	248
4. Libertário, Esquerda e Direita	251
5. Anarquismo e o Estado Mínimo.....	255
CAPÍTULO VI	263
BIOÉTICA FEMINISTA	264
1. As origens da bioética feminista	264
1.1 O desenvolvimento da bioética como disciplina acadêmica	264
1.2 A emergência e os primeiros dias da bioética feminista.....	266
2. Divulgação da bioética feminista.....	268
2.1 Rotas antecipadas	268
2.2 Rede Internacional de Abordagens Feministas à Bioética (FAB) e Revista Internacional de Abordagens Feministas à Bioética (IJFAB) ...	270
3. Algumas sugestões substanciais.....	272
3.1 Reprodução, medicina reprodutiva e tecnologias de reprodução assistida.....	272
3.2 Família e assistência social	274
3.3 Saúde Pública.....	275

3.4 Incapacidade e incorporação.....	276
3.5 Psiquiatria e saúde mental.....	277
4. Perspectivas sobre a teoria bioética.....	277
4.1 Panorama Geral.....	277
4.2 Ética no cuidado.....	279
4.3 Autonomia.....	282
5. Metodologias feministas.....	284
6. O cenário em expansão e o futuro.....	285
6.1 Expansão temática.....	285
6.2 Alcance global.....	286
6.3 Perda de um limite radical?.....	288
<i>CAPÍTULO VII</i>	<i>300</i>
<i>DEMOCRACIA</i>	<i>301</i>
1. Definição de democracia.....	302
2. A justificativa da democracia.....	303
2.1 Instrumentalismo.....	303
2.1.1 Argumentos instrumentais a favor da democracia.....	303
2.1.2 Argumentos instrumentais contra a democracia.....	305
2.1.3 Motivos para o instrumentalismo.....	306
2.2 Valores não-instrumentais.....	307
2.2.1 Liberdade.....	307
2.2.2 Democracia como justificação pública.....	308
2.2.3 Igualdade.....	311
3. O problema da cidadania democrática.....	315

3.1 Algumas soluções oferecidas para o problema da cidadania democrática.....	316
3.1.1 A teoria elitista da democracia	316
3.1.2 Pluralismo de grupos de interesse.....	318
3.1.3 Neoliberalismo	319
3.2. A suposição do interesse próprio	320
3.3 O papel da cidadania na escolha de objetivos.....	320
4. Representação legislativa	322
5. A autoridade da democracia	325
5.1 Concepções instrumentalistas da autoridade democrática.....	326
5.2 Teorias do consentimento democrático da autoridade.....	327
5.2.1 Liberdade e autoridade.....	329
5.2.2 Igualdade e autoridade	330
5.3 Limites para a autoridade da democracia.....	331
5.3.1 Limites internos para a autoridade democrática.....	332
5.3.2 Minorias persistentes	333
5.3.3 Limites externos à autoridade democrática	334
Apêndices dos Tradutores	338
Construtivismo representativo vs. representação descritiva.....	338
A democracia contestatória de Philip Pettit	341
<i>OS TRADUTORES E REVISORES.....</i>	<i>345</i>

INTRODUÇÃO

Este livro nasceu organicamente na medida que é objeto de interesse dos pesquisadores envolvidos. Os verbetes da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* são referências importantes para pesquisadores brasileiros desde o seu surgimento ainda na década de 90. A SEP se popularizou fundamentalmente no Brasil com o avanço de cursos de pós-graduação em Filosofia porque estressa a ideia de uma “enciclopédia colaborativa”, na qual “colaborativo” não é o mesmo que aleatório ou, pior, desprovido de autoria e responsabilidade. A curadoria do prof. Edward Zalta sustenta verbetes antigos e os moderniza a luz de novas pesquisas, com novos autores, sem abandonar a essência dos documentos do passado.

Nossa seleção de verbetes parte do interesse de cada pesquisador e os dispomos de maneira histórico-cronológica e, ao mesmo tempo, temática. O verbete de Melissa Lane, “Filosofia Política Antiga” vai da abrangência da política entre os gregos até a república e o império, às portas da cristianização. A “Filosofia Política Medieval”, de John Kilcullen e Jonathan Robinson, é o tópico que mais demanda espaço na nossa seleção em virtude das disputas intrínsecas ao período, da recepção de Aristóteles pelo medievo e da tensão entre poder Papal e Civil. No verbete “Liberalismo”, de Gerald Gaus, Shane Courtland e David Schmidtz, vemos as fontes fundantes da Filosofia Política da modernidade. As ideias de liberdade negativa e positiva se coadunam com a Ética Liberal e sua influência sobre a abrangência do valor fundamental da liberdade individual diante das políticas públicas. O texto de Ian Carter, “Liberdade Positiva e Liberdade Negativa”, expõe o paradoxo da liberdade em suas concepções valorativas e neutra, muito úteis para compreender os problemas políticos que enfrentamos hoje. Por fim, Bas Van Der Vossen no texto “Libertarianismo” trata das noções tensas entre Estado e indivíduos. A concepção de “liberdade de si”, genuinamente negativa, ganha destaque justificatório. Jackie Scully, no verbete Bioética Feminista, exemplifica o valor da influência dessas correntes no âmago de todos os contemporâneos. Sua escrita homenageia postumamente Anne Donchin com um apanhado histórico da luta de inserção de políticas feministas na pesquisa acadêmica global.

No verbete “Democracia”, os professores brasileiros Gustavo Dalaqua e Alberto Ribeiro Barros acrescentaram tópicos importantes ao tema geral, respectivamente: “Construtivismo Representativo vs. Representação Descritiva” e “Democracia Contestatória de Philip Pettit”. O texto de Thomas Christiano perpassa os principais argumentos de justificação política contra e a favor da democracia ocidental, com foco central nas concepções de liberdade e igualdade.

Os verbetes dispostos nessa seleção de textos são tendenciosos na medida que expressam o interesse genuíno de cada pesquisador com os assuntos relevantes em suas pesquisas. Em virtude disso, a escolha “adota um lado” em detrimento de outros – mais especificamente: de outro que poderia ser mais “progressista”. Por si só, o livro já nasce reclamando um segundo volume, que será providenciado. Colocamos de lado qualquer exigência de “imparcialidade”, algo que não existe na Filosofia, muito menos na Filosofia Política. Sobressai, nesse aspecto, o caráter reflexivo que o assunto exige e a importância do assunto, sem o qual não teríamos as modernas concepções de representatividade, as teorias da justiça ou mesmo as ciências sociais. Um outro volume, portanto, se faz imperativo, por conta da abrangência da própria SEP e do respeito a seu projeto inicial, genuinamente um plano plural.

Everton Maciel
Organizador do Volume “Textos Seleccionados de Filosofia Política”

CAPÍTULO I

FILOSOFIA POLÍTICA ANTIGA*

Texto: Melissa Lane

Tradução: Tiaraju Molina Andreazza (IFSul)

Revisão: Everton Maciel (Unifap)

Por filosofia política antiga, entende-se aqui o pensamento grego e romano do período clássico do pensamento grego, do século V a.C. até o fim do Império Romano do Ocidente, no século V d.C., sem incluir as ideias políticas cristãs e judaicas desenvolvidas nesse período. A filosofia política como um gênero foi inventada nessa época por Platão e, na prática, reinventada por Aristóteles: ela abarca reflexões sobre a origem das instituições políticas, os conceitos usados para interpretar e organizar a vida política, tais como justiça e igualdade, a relação entre os objetivos da ética e a natureza da política, e os méritos relativos de diferentes arranjos ou regimes constitucionais. Modelos platônicos continuaram influentes, especialmente para os autores tardios desse período, apesar do surgimento de novas formas de pensar a política das escolas “Helenísticas” na filosofia grega e das adaptações distintamente romanas desse pensamento. O engajamento com essas tradições gregas e romanas de filosofia política continuou entre os últimos acadêmicos antigos, durante e depois da abdicação dos últimos aspirantes ao trono imperial romano, na metade ocidental do império em 476 d.C., persistindo até entre os acadêmicos medievais e seus sucessores que escreviam em grego, latim, hebraico, e (mais adiante) árabe.

* Tradução do verbete “Filosofia Política Antiga” de Melissa Lane publicado pela *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (primeira publicação em setembro de 2010 com revisão substancial em dezembro de 2018), edição de Edward N. Zalta: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ancient-political/>. Publicado com a autorização do Prof. Dr. Edward Zalta.

The following is the translation of the entry on “Ancient Political Philosophy” by Melissa Lane, in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The translation follows the version of the entry in the SEP’s archives at <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ancient-political/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/entries/ancient-political/>. We would like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

1. O ESCOPO DA FILOSOFIA POLÍTICA ANTIGA

As origens etimológicas de duas palavras-chave no título deste artigo, “política” e “filosofia”, podem ser encontradas na Grécia antiga: a primeira como parte originalmente da *polis* ou cidade-estado; a segunda como referência à prática de uma investigação específica, concebida literalmente como “amor pela sabedoria” (*philosophia*). Essas ideias foram transmitidas para além dos limites da *polis* clássica quando as cidades-estados gregas, após uma inicial conquista macedônica no fim do século IV a.C., passaram a ficar sob a soberania de reinos maiores; reinos que por sua vez foram eventualmente conquistados e significativamente assimilados pela República Romana, que depois se tornou um império. Filósofos escrevendo em latim se engajaram deliberadamente com a antiga e constante tradição de escrever sobre filosofia em grego. Desde as suas origens, a filosofia política grega colocou a questão acerca das formas dos regimes ou “constituições” (*politeia*, singular) no centro das suas preocupações. A classificação dos tipos de constituição que já se encontrava em Heródoto foi expandida por Platão, e modificada depois por Aristóteles - na versão de Aristóteles, havia três “bons” regimes: monarquia, aristocracia, e uma forma moderada de democracia; e as suas três “perversões”: tirania, oligarquia, e uma forma ruim de democracia - continuaria a informar a discussão da política no contexto do “regime misto” da República Romana, um regime que combinaria elementos dos três bons regimes. Essas discussões são enraizadas nesse contexto histórico específico, mas elas fornecem princípios gerais que continuam relevantes em vários sentidos, mesmo com todas as mudanças nos problemas e contextos da filosofia política que ocorreram desde então.

Como a área da filosofia política delineada até aqui tem uma longa história, que vai muito além da época em que os modelos antigos eram aceitos como paradigmas que determinavam os “problemas” dignos de consideração, é um erro abordá-la com base em um menu moderno de expectativas sobre o que deve fazer parte do assunto. Além disso, como os gregos desenvolveram também outros gêneros amplamente discutidos hoje - entre eles, a história, a tragédia, a comédia, e

a retórica -, o entendimento do seu pensamento político não pode se limitar apenas ao gênero da filosofia política. Alguns argumentam, por exemplo, que a posição de Tucídides sobre a natureza do político desenvolvida ao longo da sua História da Guerra do Peloponeso, um conflito ocorrido no século V a.C. entre coalizações lideradas por Atenas e Esparta, é mais importante e instrutiva do que aquela que pode ser encontrada nos diálogos filosóficos de Platão (Geuss, 2005). Embora esse argumento seja controverso, ele é baseado em uma ideia geral importante. A "política" (*politics*) e o que é "político" (*political*) emergiram como parte de um conjunto difundido de práticas sociolinguísticas, mais notavelmente e melhor documentadas em Atenas, ao passo que "filosofia" foi inventada por um número relativamente pequeno de pensadores autoproclamados "filosóficos". Assim, a invenção da "filosofia política" como um gênero pode ser entendida como um questionamento deliberado das práticas e concepções vigentes sobre o "político". O questionamento se concentrou especialmente, mas não exclusivamente, nas práticas democráticas adotadas em Atenas na segunda metade do século V a.C., que era a *polis* dominante intelectualmente e politicamente exemplar daquele tempo, além de ter legado a maior parte das evidências da Grécia antiga que sobreviveu (Meier, 1990; Ober, 2008; para a evidência que nos resta da filosofia grega antiga em geral, ver o verbete sobre a doxografia da filosofia antiga).

Este artigo começa, portanto, examinando as práticas políticas e as considerações reflexivas a que elas deram origem no clássico período grego marcado pela *polis* independente. Depois, se volta aos pensadores que inventaram a "filosofia política" por excelência: Sócrates, Platão e Aristóteles. Continua com os pensadores helenísticos gregos antes de considerar as principais correntes e papéis da filosofia política na República Romana. Embora certos desdobramentos durante o Império Romano sejam examinados, serão deixadas de lado as contribuições originais de pensadores judeus e cristãos desse período, bem como a grande reviravolta de pensamento causada por Agostinho, que, embora profundamente influenciado por autores clássicos como Platão e Cícero, representa um ponto de partida para a filosofia política medieval. O artigo conclui com algumas reflexões

sobre como a natureza da "filosofia política antiga" deveria, e não deveria, ser entendida.

2. POLÍTICA E FILOSOFIA NA GRÉCIA ANTIGA

2.1 POLÍTICA E JUSTIÇA

O entendimento particular de "política" forjado na Grécia foi marcado pela emergência histórica da cidade-estado independente¹ e a variedade de regimes que ela poderia acomodar. Fantasias de uma "Era de Cronos" à parte, a *polis* era amplamente compreendida como o apogeu da civilização humana e o principal espaço no qual a realização humana poderia ser buscada. A cidade era o domínio de potencial colaboração para se levar uma vida boa, embora ela fosse, pela mesma razão, o espaço de potencial disputas caso se viesse a entender essa busca como responsável por colocar uns contra os outros. A teorização política começou com argumentos sobre qual seria a serventia da política, quem poderia participar da política e por que, argumentos que foram ferramentas em batalhas cívicas por controle ideológico e material, assim como tentativas de fornecer uma estrutura lógica ou modelo arquitetônico para essas batalhas.

Tais conflitos eram abordados com a ideia de justiça, que foi fundamental para a cidade que estava emergindo da era arcaica para o período clássico. A justiça era concebida por poetas, legisladores e filósofos como a estrutura de vínculos cívicos benéfica a todos (ricos e pobres, poderosos e fracos) ao invés de uma exploração de alguns por outros. Por exemplo, o poema épico de Hesíodo do final do século VIII, *Os Trabalhos e os Dias*, contrasta a força bruta com a qual um falcão pode dominar um rouxinol ("Você está sendo agarrado por alguém que é muito mais forte. Eu vou fazer de você minha refeição, se eu quiser, ou deixá-lo ir", linhas 206-208) com a paz e a fartura que floresce sempre que a justiça, representada por veredictos justos a estrangeiros, é preservada (linhas 225-230).

¹ Usarei tanto "*city*" (cidade) quanto "*city-state*" (cidade-estado) para me referir à *polis*, embora nenhuma dessas duas palavras capture completamente o seu significado; diferentemente da nossa "cidade", a *polis* abarcava tanto uma área urbana quanto uma área rural, e, diferentemente do nosso "estado", a sua identidade política não era concebida como distinta do corpo de cidadãos ativos que a constituía.

Assim entendida, a justiça definia a base de igual cidadania e era tomada como o requisito para que regimes humanos fossem aceitáveis perante os deuses. O ideal era de que a vida política, tendo a justiça como a sua fundação, capacitaria os seus participantes a florescer e alcançar a felicidade (*eudaimonia*), o fim último humano, a expressar uma forma de virtude cívica e a perseguir a felicidade e o sucesso através dos fóruns competitivos da cidade. Se a justiça também se aplica à relação da cidade com outras cidades era outra questão altamente debatida e memoravelmente explorada por Tucídides, na sua versão do "diálogo meliano" de 416 a.C., em que emissários atenienses debateram o significado da justiça com os líderes da cidade da ilha de Melos, uma cidade que eles estavam ameaçando com morte e desastre caso resistisse se submeter às exigências imperialistas atenienses (Thuc. V. 84-114).

2.2 POLÍTICA, JUSTIÇA E IGUALDADE

Então, a justiça consiste em tratar os iguais igualmente e distribuir a cidadania e os privilégios dos cargos políticos devidamente. Mas como "os iguais" deveriam ser entendidos? Essa se tornou a principal divisão política da Grécia do século V a.C. Regimes oligárquicos consideravam apenas os *kaloskagathoi*² - a elite e os bem-nascidos, geralmente também ricos proprietários de terra - como iguais; regimes democráticos, em contraste, tendiam a tratar os "muitos" (ou alguma proporção grande deles) como politicamente iguais aos "poucos" da elite, o que, nas democracias mais completas, englobava todos os homens livres e nativos³. Esparta, mesmo sendo uma entidade política única, exemplificava o mesmo costume de nomear os seus cidadãos de "iguais" ou (mais literalmente) "pares" (*hoi homoioi*)⁴. Não ter o status de escravo fazia de alguém um homem livre, mas

² Isso pode ser traduzido aproximadamente pelo britânico '*the great and the good*' ('o ótimo e o bom'), mas com esses dois termos como sinónimos em vez de disjuntivos: não um grupo separado do "o bom" tal como os bispos ainda na *House of Lords*, mas, antes, "o bom" precisamente como o rico e bem-nascido.

³ Mulheres livres tinham um status passivo de cidadã e, em todas as cidades, a cidadania foi excepcionalmente concedida apenas a um pequeno número de ex-escravas e estrangeiras.

⁴ Sobre a diferença fundamental entre democracia e oligarquia, ver Aristóteles: '... o que tem autoridade em todo o lugar é corpo governante da *polis*, e o corpo governante é a *politeia*. Eu quero dizer que, por exemplo, nas democracias o *demos* é a autoridade, ao passo que, em contraste, são os poucos (*hoi oligoi*) nas oligarquias;

não necessariamente um cidadão. A escravidão foi muito pouco debatida como uma questão política, servindo para demarcar o domínio da "política" em vez de ser considerado um tópico dela (ver Garnsey, 1996, para um tratamento completo dessa generalização, incluindo as exceções). A exclusão da mulher da cidadania ativa em Atenas foi mais conscientemente sentida, dando origem a fantasias de uma política dominada por mulheres na comédia aristofânica (*Lisístrata*, *As Mulheres na Assembleia*) e reflexões angustiantes em muitas tragédias (considere os títulos de *Medeia* e *As Troianas*, ambas obras atenienses explorando os papéis das mulheres no contexto dramático política externa arcaica).

Entre os iguais, independentemente de como são definidos, o espaço do político era o espaço da participação nos processos de decisão sobre assuntos e ações públicas. Essa invenção do político (o que Meier, 1990, chama de *A Descoberta Grega da Política*) foi o marco do mundo grego clássico. Cidadãos, sejam os poucos (geralmente os ricos) ou os muitos (incluindo pobres e talvez os mais pobres entre os homens adultos livres), se reuniram em cargos oficiais para conduzir assuntos públicos, ou responsabilizar os seus ocupantes, seja por costume, por eleição, ou por sorteio – este último era visto em Atenas como o mais democrático, embora nenhuma democracia grega tenha o utilizado exclusivamente. A retórica desempenhou um papel importante nessas decisões, especialmente, embora não apenas, nas democracias, onde normas discursivas constituídas pela maioria pobre foram publicamente hegemônicas até mesmo sobre os ricos (Ober, 1989).

Ao mesmo tempo, a política era determinada pelo legado da poesia arcaica e o seu *ethos* heroico, e pelos cultos religiosos que incluíam, além de ritos pan-helênicos e familiares, práticas importantes específicas de cada cidade-estado. Esse era um contexto politeísta, e não monoteísta, em que a religião era em

nós dizemos que a *politeia* também é diferente nesses [dois] casos,' (*Política* III.1278b8–12). O "debate persa" de Heródoto em suas *Histórias* 3.80–82 contrasta o porta-voz da monarquia, aristocracia (o termo honorífico para oligarquia: "governo dos melhores"), e um regime de iguais que corresponde de modo geral à democracia. Monarquia e tirania (que não era necessariamente pejorativo) eram também regimes políticos importantes, mas os principais conflitos cívicos de meados do século V a.C. até o fim do século IV a.C. eram disputas entre partidários da democracia e da oligarquia.

grande medida uma questão de identidade civil. Era um mundo inocente da burocracia e da tendência moderna de abstrair intelectualmente a definição de Estado: a entidade que nós chamaríamos de "Atenas" no abstrato era chamada em seu próprio dia pelo substantivo coletivo que designa os seus cidadãos de carne e osso, "os atenienses". Assim, se a filosofia política antiga deixa de fora muito do que a filosofia política moderna incluiria (por exemplo, em geral a questão da justiça da escravidão), ela também inclui muito do que a segunda excluiria. Não apenas o culto religioso cívico, mas também os costumes de educação infantil, as histórias culturais expressas em músicas, épicos, e dramas, os papéis dos gêneros e as práticas sexuais, a participação militar, e assim por diante, eram as características do "modo de vida" que constituía a *politeia* ou a "constituição" em seu sentido mais amplo (Lane, 2014^a: 59ss). Inicialmente esse sentido mais amplo foi mais evidente para os atenienses, quando eles olhavam para os costumes peculiares de Esparta, mas Platão os ensinou a reconhecer que a democracia de Atenas incorporava um conjunto específico de objetivos e práticas éticas em seus arranjos políticos que era tão peculiar quanto (Schofield, 2006: 31ss).

A maioria daqueles geralmente reconhecidos como os "sábios" (*sophoi*) e os "estudantes da natureza" (*physikoi*) da época pensavam sob os mesmos parâmetros dos poetas e oradores. A justiça era amplamente, talvez universalmente, considerada como parte fundamental da ordem cósmica. Alguns dos *physikoi* tiveram influência na vida política, notadamente vários pitagóricos no sul da Itália. Outros, como Demócrito de Abdera, cuja filosofia atomista era compatível com uma defesa da vida política e das demandas de justiça como necessárias para o florescimento individual, mantiveram-se afastados da ação política ao mesmo tempo em que identificaram semelhanças ou harmonias entre a natureza e a política. Contudo, esses retratos de uma extensa harmonia entre natureza e política foram questionados na segunda metade do século V a.C. por certos pensadores e atores de uma nova estirpe, os professores profissionais ("sofistas"), que começaram a questionar se as leis e os costumes (*nomos*, singular; *nomoi*, plural) que representavam a justiça política eram realmente uma reflexão da justiça na natureza (*physis*), ou meramente uma imposição de normas humanas arbitrárias. A

maioria dos sofistas defendia a última alternativa, embora com diferentes interpretações (para as quais a nossa evidência depende muito de Platão, que retrata os debates de Sócrates com um considerável número de sofistas): para Protágoras (um professor itinerante de Abdera, caracterizado no *Protagóras* e no *Teeteto* de Platão), a criação humana da vida política era razão para celebrar as virtudes humanas e as habilidades práticas; para Trasímaco (um embaixador de Calcedônia em Atenas, uma cidade na Ásia Menor próxima à Istambul moderna, retratado em *A República* de Platão), era razão para condenação, dado que os poderosos em todas as cidades impõem leis para benefício pessoal. Esse debate *nomos-physis* desafiou fundamentalmente as pressuposições intelectuais dominantes da *polis*, muito embora os sofistas se apresentassem como os professores das competências necessárias para o sucesso na vida política e muito deles fossem empregados como diplomatas por cidades que cobizavam as suas habilidades retóricas. Sócrates e Platão responderam a esse desafio criando um novo gênero de "filosofia" que rompeu com o modelo de seus predecessores (sobre o gênero da filosofia, ver Nightingale, 1993a). De modo geral ainda é correto dizer que os pensadores políticos gregos pressupuseram a importância da justiça, mas nos séculos IV e V a.C. muitos deles a problematizaram.

2.3 POLÍTICA E FILOSOFIA

Ao dar à luz a filosofia, a *polis* também deu à luz a tensão entre o que Aristóteles descreveria como duas vidas: a vida da política e a vida da filosofia. Uma linha divisória entre ética e política, tão intimamente conectadas em uma cultura antiga preocupada com o florescimento (*eudaimonia*) e virtude (*aretê*), foi traçada aqui. Os filósofos deveriam agir politicamente (e, se sim, deveriam se engajar na política cotidiana dos regimes existentes, ou trabalhar para estabelecer novos), ou deveriam abster-se da política para viver uma vida de pura contemplação? Existia também uma questão sobre se os filósofos deveriam pensar politicamente: vale a pena pensar sobre os assuntos humanos dada a perspectiva mais ampla aberta pelo estudo da natureza e dos deuses? Ao engajar-se em questões de retórica, virtude, conhecimento e justiça, a vida filosófica de Sócrates entrelaçou-

se com o político mesmo antes da sua morte (o seu julgamento e execução nas mãos do regime democrático ateniense) tê-lo enrascado com ela. Mas para o seu estudante, Platão, e o estudante de Platão, Aristóteles, a prática e mesmo o estudo dos assuntos humanos como a política era menos divino, e assim menos admirável, do que o estudo mais geral da verdade sobre os reinos naturais e divinos. A filosofia talvez tenha de abordar o político, mas a sua maior vocação paira acima dele. Se o destino político de Sócrates foi parte do estímulo de Platão para inventar uma nova metafísica e epistemologia para articular um reino alternativo de possibilidade política, os diálogos de Platão mostram Sócrates simultaneamente afirmando a independência dessas disciplinas dos vínculos do político⁵.

Esse ponto de vista distintivamente grego – e particularmente platônico – deve condicionar qualquer compreensão histórica do desenvolvimento da filosofia política antiga. Embora uma maneira influente de abordar a história do pensamento político consiste em tentar entender o que um pensador estava tentando realizar e por que ele ou ela disse ou escreveu alguma coisa, é importante reconhecer que os fundadores da filosofia política antiga estavam em parte tentando definir o filosofar como um novo domínio de atividade, independente da ação política cotidiana. Isso não é o mesmo que dizer que eles não tinham também intenções políticas cotidianas, mas é enfatizar que a filosofia política foi inventada como um modo de reflexão sobre o valor da vida política cotidiana.

3. SÓCRATES E PLATÃO

De acordo com Cícero, Sócrates (469-399 a.C.) foi o primeiro a tirar a filosofia dos céus e trazê-la para as cidades e até mesmo para a cozinha das pessoas (Tusc.V.10). Sócrates foi um homem de origem humilde, que não deixou escritos filosóficos e que, mesmo tendo recusado o lucrativo manto do professor

⁵ Vale destacar que apesar de Platão ser mais frequentemente creditado com a invenção da 'filosofia política' como um gênero, ele não qualificou filosofia com *politikê*. Por mais que tenha postulado uma *politikê technê* ou *epistêmê*, ele via o conhecimento do filósofo como englobando um campo político abrangente, e não estrito. Da mesma forma, apesar dele ter escrito na primeira metade do século IV, todos os seus diálogos com contexto histórico se passam no século V: ele parece ver esse período como o crisol distintivo da política ateniense.

sofista profissional, atraiu vários dos jovens mais ambiciosos da aristocracia ateniense a acompanhá-lo no questionamento das virtudes que eles mesmos e os mais velhos alegavam ter ou entender. Nós o conhecemos apenas através do testemunho de outros. Primeiramente através das sátiras nas comédias de Aristófanes, mas sobretudo pelos diálogos "socráticos" escritos pelo seu estudante, Platão, e seu discípulo, Xenofonte (conhecemos diálogos de outros autores apenas por títulos ou fragmentos), e também por comentários de Aristóteles, um estudante de Platão, assim como por outras fontes posteriores, e mesmo muito posteriores, à sua morte (para uma coleção, ver Giannantoni, 1990, e ver o verbete sobre Sócrates na SEP).

3.1 A ÉTICA SOCRÁTICA E A POLÍTICA

Sócrates parece ter sido o primeiro filósofo a tratar a ética – e não a cosmologia ou a física – como área própria de investigação. Declarando, na *Apologia* de Platão (38a), que "a vida não examinada não vale a pena ser vivida", ele exigiu de seus compatriotas definições para as virtudes ou excelências que eles, a despeito de aceitá-las e defendê-las amplamente, tinham dificuldade de oferecer. Como retratado por Platão, a busca por essas definições levava invariavelmente ao interesse no conhecimento sobre como viver, que era visto não apenas como uma das virtudes convencionais (enquanto sabedoria), mas como aquela que sustentava, ou mesmo constituía, todas as demais. Essa elevação do conhecimento levou Sócrates a se opor às práticas da retórica e julgamento que animavam as instituições políticas de Atenas – o tribunal, a Assembleia e o Conselho. Em vez disso, ele postulou a existência, ou pelo menos a possibilidade, da expertise política, alegando ser (no *Górgias* de Platão) a única pessoa em Atenas que pelo menos tentou perseguir essa verdadeira *technê politikê*, uma noção complexa que pode ser entendida como um tipo de expertise profissional (Grg. 512d). A noção de um conhecimento político limitado a um ou poucos especialistas, em contraste com o conhecimento incorporado e compartilhado pelo *dêmos* de Atenas em seus julgamentos e funções políticas (Ober, 2008), agrediu as premissas centrais da

democracia ateniense e da política grega em geral (nas oligarquias o critério relevante para governar era a riqueza, não o conhecimento; nas tiranias era o mero poder). Assim, a natureza do interesse de Sócrates pela ética o levou diretamente a uma forma de filosofar sobre política. A relação entre política e conhecimento, o significado de justiça como uma virtude, o valor da coragem militar que todas as cidades gregas apreciavam em seus cidadãos, todos esses parecem ter sido tópicos centrais dos diálogos socráticos.

3.2 O JULGAMENTO DE SÓCRATES: A FILOSOFIA POLÍTICA DA CIDADANIA

Esse engajamento com a filosofia política se intensificou dramaticamente quando, aos 70 anos, Sócrates foi denunciado, julgado e sentenciado à morte por um júri popular ateniense. Em um processo iniciado por um grupo de compatriotas que alegava estar carregando esse fardo pelo bem da cidade (um modo costumeiro de se introduzir processos em Atenas), três acusações foram apresentadas: não reconhecer os deuses da cidade; introduzir novos deuses; e corromper a juventude (*Apol.* 24b). Cada uma dessas acusações tinha uma dimensão política, considerando o controle cívico dos cultos religiosos centrais, mencionado anteriormente, e a ampla importância política de educar os jovens a ocupar o seu lugar na ordem cívica. Transcorrido poucos anos após a derrubada de um breve regime oligárquico (conhecido como o regime dos "Trinta") que era liderado por várias pessoas ocasionalmente ligadas a Sócrates (Crítias, Charmides) e que foi estabelecido após a vexatória derrota ateniense para Esparta em uma guerra em que se viu outra pessoa associada a Sócrates (Alcibíades) trair Atenas, é de suspeitar que o julgamento serviu como um substituto para se julgar politicamente os partidários da oligarquia (tais julgamentos foram em geral proibidos por uma anistia aprovada em 403 a.C. pela democracia restaurada; ver Cartledge, 2009, Ch. 7; Carawan, 2013; Shear, 2011).

Os discursos de Sócrates no tribunal – os quais tiveram versões literárias produzidas por Platão, Xenofonte, e vários outros seguidores – o forçaram a confrontar diretamente o seu papel em uma Atenas definida pelas suas instituições e normas democráticas. Sócrates havia feito a sua parte como um cidadão comum,

tendo autorizado que o seu nome fosse colocado juntamente com outros para ser escolhido para o Conselho e tendo servido ao exército quando foi necessário. Mas ele não se engajou ativamente nos "assuntos públicos" (*ta pragmata*, *Apo.* 32e): ele não discursou na Assembleia (31c), nem, até onde nós sabemos, levou quaisquer processos aos tribunais. De acordo com o relato de Platão, após rebater as acusações religiosas Sócrates reconheceu a sua abstenção dos assuntos públicos, porém alegando ter recebido uma missão mais importante do deus Apolo, quando o seu oráculo em Delfos declarou que nenhum homem era mais sábio do que Sócrates: a sua missão era agitar a cidade como uma mutuca (30e), discutir a virtude e os assuntos afins (38a), e beneficiar cada pessoa "tentando persuadi-la" a se importar com a virtude e não com a sua riqueza ou a riqueza da sua cidade (36c-d). Ele chegou ao ponto de afirmar que, como um benfeitor cívico, merecia não a morte, mas uma vida de refeições financiadas pelo público, tal como comumente se fazia para presentear um campeão olímpico (36e-37a). Sócrates aqui se apresenta como um novo tipo de cidadão, conceitualizando o bem público de uma nova maneira e, assim, o servindo melhor através de ações atípicas, em contraste com os caminhos convencionalmente estabelecidos de contestação e sucesso na política (Villa, 2001).

Apresentando-se na *Apologia* de Platão como um novo tipo de cidadão virtuoso, Sócrates faz três observações que, em tempos modernos, foram tomadas como indicações de que ele teria introduzido um critério para os limites da exigência de se obedecer a lei. As primeiras duas recontam incidentes políticos: enquanto servia no Conselho, ele votou contra uma proposta ilegal (32b-c); e sob a breve dominação oligárquica dos "Trinta", desobedeceu a uma ordem do governo para prender um partidário da democracia que seria executado (32c-d). A terceira é uma observação hipotética. Ele postula que se os jurados lhe dissessem, "nós lhe inocentamos, mas apenas sob a condição de que você não gaste mais tempo nessas investigações e não pratique filosofia, e, caso seja pego fazendo isso, você morrerá", a sua réplica seria: "Eu obedecerei deus ao invés de vocês, e enquanto respirar e for capaz, eu não deixarei de praticar filosofia" (ambas as citações são excertos de sentenças mais longas, 29c-d). Particularmente

na tradição acadêmica anglófona do século XX, essas observações levaram a uma visão de Sócrates como um defensor da desobediência civil em casos especiais, e a situar as origens da questão da desobediência civil e os fundamentos da obrigação política na obra de Platão. Um debate significativo sobre esse assunto se formou nos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 70, em um momento de desobediência civil generalizada no contexto dos direitos civis e da Guerra do Vietnã: ver, por exemplo, Konvitz, 1964; Woolley, 1972.

Esse debate teve de confrontar o fato de que Sócrates não desobedeceu a sua sentença de morte: quando a hora chegou, ele bebeu a cicuta, tal como prescrito pelo júri. Momentos antes disso, Platão retrata a visita que Sócrates recebeu de seu amigo Críton (em um diálogo com esse nome). Críton conclama Sócrates a fugir pelo bem de seus amigos e familiares, algo que era frequentemente tolerado em Atenas desde que o fugitivo se exilasse. Sócrates não é persuadido pelos argumentos de Críton. Ele inicia o exame desses argumentos lembrando os princípios que ele e Críton haviam acordado no passado, incluindo o princípio de que é melhor sofrer do que cometer uma injustiça (*Cri.* 47a-50a). Ele então procede declarando uma série de discursos contra a fuga, os quais ele atribui às "Leis de Atenas"⁶. Esses discursos articulam um conjunto de conexões especiais entre Sócrates e as Leis de Atenas que, a depender da interpretação, ou reforça o princípio de que é melhor sofrer do que cometer uma injustiça (através de uma dramatização das razões pelas quais seria injusto para Sócrates fugir), ou se opõe a ele por invocar fundamentos absolutistas com implicações mais extensas do que aquelas que um princípio como esse autorizaria (Harte, 1999). Independentemente da interpretação, é importante ter em mente que Sócrates optou por obedecer a um veredito que o ordena a sofrer, mas a não cometer, o que é

⁶ A relação entre os princípios propostos em seu nome e aqueles propostos pelas "Leis" é controversa; seria atrativo, com Weiss, 1998, encontrar razões suficientes para a obediência de Sócrates ao princípio "jamais cometer injustiça", embora que para isso fosse necessário explicar por que a fuga constituiria injustiça, o que é difícil de se fazer apenas na parte inicial do diálogo, na qual Sócrates fala em sua própria voz, antes de invocar e emular um discurso em nome das Leis de Atenas.

plausivelmente uma injustiça, de modo de que um de seus princípios éticos fundamentais aqui e em outras obras de Platão (que é melhor sofrer do que cometer uma injustiça) é pelo menos compatível com a sua aceitação da sentença do júri.

As "Leis de Atenas" apelam para um tipo de contrato social entre elas e Sócrates. O contrato é desigual: as "Leis" são comparáveis a pais e senhores de escravos, e Sócrates a uma criança ou escravo. Deve-se obediência a elas, é defendido, porque as "Leis" forneceram toda a base para a vida e a educação de Sócrates na cidade, uma cidade na qual ele claramente escolheu permanecer, nunca tendo viajado para o exterior exceto quando em serviço militar. Mas as "Leis" também concedem a Sócrates a oportunidade de "persuadir ou obedecer" (51b; 51e-52a). O significado dessa cláusula e a sua relevância para a desobediência civil também é muito debatido (Kraut, 1984, permanece sendo um marco). Apesar de tudo, a imagem de Sócrates julgado, condenado e forçado a morrer (pelas próprias mãos) sob as ordens da cidade passou a ser um símbolo vívido e poderoso da tensão presente na relação entre a filosofia política e a autoridade política.

3.3 A DEFESA DA JUSTIÇA EM A REPÚBLICA

O *Crítion* depende de uma noção de justiça e injustiça que ele nunca define. Em contraste, em *A República*, um diálogo em que Sócrates também é o personagem central (e o narrador em primeira pessoa), mas no qual as visões que ele defende vão além da estrutura estrita dos debates nos diálogos discutidos na seção 3.1, Platão (424/3-348/7 a.C.)⁷ oferece uma concepção de justiça que conecta o político ao psicológico e a justiça a um entendimento mais elevado do verdadeiro Bem (ver o verbete sobre Platão na SEP). *A República*, assim como as *Leis*, é um diálogo muito mais longo que qualquer outro diálogo platônico. É provável que os leitores hoje pensem nela como o lar por excelência da filosofia política. Porém, essa visão foi questionada por acadêmicos que a veem primária-

⁷ Ao dar essas datas para a vida de Platão, contrariamente àquelas oferecidas em alguns outros verbetes da SEP, eu sigo Nails (2002).

mente como um diálogo ético, motivado pela questão de por que o indivíduo deveria ser justo (Annas, 1999). Esta seção argumenta que os interesses éticos e políticos do diálogo, assim como os seus propósitos, são inextricavelmente entrelaçados.

Perto do início do diálogo, um desafio é lançado pelo personagem Trasímaco, mencionado acima, que afirma que todas as cidades definem a justiça de modo a servir aos interesses dos governantes. Isso significa que as leis às quais os súditos são obrigados a se submeter, bem como as virtudes éticas correspondentes que eles são intimados a cultivar (tradicionalmente vistas como responsáveis pelo vínculo necessário entre cidadãos e a justificativa para o governo político), nada mais são do que uma farsa tramada (ver o verbete sobre Cálicles e Trasímaco na SEP). A questão que Trasímaco coloca e que Gláucon e Adimanto, irmãos de Platão, reformulam – por que o indivíduo deveria ser justo se ele, quando se eleva para além das demandas da justiça seja por algum poder especial ou pela sorte, pode evitar a punição? – já tem uma dimensão política desde o início.

Sócrates parte, então, para uma especulação sobre as origens das cidades: a cidade teria tido uma existência independente de preocupações éticas, vindo a existir por razões econômicas para logo então precisar defender-se pelo recurso à guerra (além de precisar recorrer à guerra ofensivamente para ganho econômico). Contudo, essa origem já traz uma dimensão proto-ética, na medida em que cada membro da cidade primitiva realiza a sua própria profissão (a estrutura da qual emergirá como a virtude da justiça), o que é propiciado a partir da consolidação de governantes políticos, pois eles usam a sua sabedoria para ajudar os seus súditos a manter um equilíbrio psicológico em suas almas que, se não as incorpora completamente, pelo menos as aproxima das virtudes da moderação e justiça, com isso os capacitando a usufruir de uma alma unificada ao invés de uma alma dividida. A questão de por que o indivíduo deveria ser justo, estipulada no início através do contraste com o tirano supostamente feliz, é eventualmente resolvida demonstrando que o tirano, em virtude da desordem da sua alma, será necessária e completamente injusto e infeliz.

Essa solução depende de uma divisão da alma em três partes, com a qual *A República* coloca a psicologia moral no centro da filosofia política. Sócrates argumenta nos Livros II-IV e VIII-IX que a cidade e a alma têm uma estrutura tripartida quando a alma está incorporada em uma pessoa viva. A alma e a cidade devem ser governadas, respectivamente, pela parte racional e pela classe racional; a parte ou classe irascível deveria agir para auxiliar o governo da parte racional; e a parte apetitiva da alma e classe produtora da cidade deveriam aceitar o seu governo. Tanto a alma quanto a cidade, portanto, necessitam e são capazes de exibir quatro virtudes (427e-444a). Duas delas pertencem às partes individuais: a parte racional é capaz de sabedoria, a parte irascível de coragem. Duas, contudo, são definidas pela relação entre as partes: moderação é o acordo das três partes de que a razão deve governar e a justiça ocorre quando cada parte realiza a sua função própria (o que ecoa, em contexto radicalmente novo, uma conservadora suspeita ateniense contra a excessivamente democrática *polupragmosunê* ou contra a interferência da parcela trabalhadora da população).

O resultado é que a justiça é definida primariamente como uma condição da alma ou da cidade como um todo, não como atributo de uma ação justa particular; ainda assim, se a alma ou a cidade for ordenada, o indivíduo não terá razão para se engajar na *pleonexia*, o comportamento de empenhar-se em ter mais do que lhe é devido, um paradigma de ação injusta. Uma alma justa confiavelmente levará a ações tipicamente justas, como evitar o roubo, assassinato e sacrilégio (ao contrário do que afirma Sachs, 1963, para o qual Platão teria abandonado o domínio típico da justiça). Mas o que faz a "justiça" enquanto tal não são essas ações e omissões específicas, mas a saúde e o ordenamento de uma alma cuja oposto é a natureza caótica ou mesmo tirânica de uma alma injusta (Burnyeat, 2013). Para ser um agente verdadeiramente efetivo e, portanto, completamente unificado, é preciso ser justo, moderado, corajoso e sábio. A pessoa justa possui saúde psíquica, que é vantajosa independentemente de como ela é tratada (justa ou injustamente) por deuses ou homens; correspondentemente, a sociedade justa possui unidade cívica, que é vantajosa por ser fundamental para se evitar a guerra civil, um mal supremo. Em contraste, todas as outras cidades são caracterizadas

como divididas pela guerra civil entre ricos e pobres; e nenhuma delas conta como uma cidade unificada (ver *Rep.* 422e-423a, e, mais geralmente, o Livro III).

Por relacionar essas questões éticas e políticas, e então introduzi-las na discussão de um regime político ideal ("Calípoles", a cidade bela) na qual ambas poderiam ser resolvidas, e nos regimes imperfeitos aos quais esse regime ideal decairia, *A República* especifica um modelo novo e ambicioso para a filosofia política: não apenas interrogar o significado da virtude e da cidadania, mas também desenvolver um regime ideal e uma explicação de como e porque esse regime pode fracassar. Esse modelo será seguido, entre outros, por Aristóteles na *Política*, Cícero na *De re publica* e Thomas More na *Utopia*. Nas mãos de Platão, no entanto, esse modelo possuía algumas prescrições políticas específicas, voltadas para a preservação da unidade da cidade ideal, que muitos dos seus sucessores abominavam. Por exemplo, no Livro V de *A República* é sugerido que para alcançar um regime suficientemente unificado é necessário proibir os guardiães governantes de possuir propriedade privada e constituir famílias próprias, obrigá-los a viver em condições comunais austeras, com o suporte financeiro do trabalho dos seus súditos, e autorizá-los a procriar apenas quando (e com quem) servir aos interesses da cidade. No Livro II da *Política*, Aristóteles interpreta que essa prescrição se aplicaria a todos os cidadãos na cidade arquitetada em *A República*, e tanto ele quanto Cícero viriam a repugnar o que eles concebiam como uma abolição da propriedade privada. Até mesmo aqueles que, como Sir Thomas More, seguindo e radicalizando as ideias de Platão defenderam a abolição da propriedade para todos os cidadãos, e não apenas para os governantes, se opuseram, quando não se escandalizaram, pela ideia de comunismo na procriação.

A República inaugura ainda outra tradição na filosofia política ao delinear um modelo para a integração da ética e da filosofia política com uma abrangente teoria epistemológica e metafísica. Ao defender que a prerrogativa dos filósofos para governar depende do seu conhecimento do bem e de outras Formas platônicas (em conjunção com o seu caráter moral e comprovada experiência prática), o diálogo valida o pensamento socrático e platônico de que governar bem – que se poderia chamar propriamente de "governar" – requer uma forma rara de expertise

em vez de críticas leigas, conselhos retóricos ou conhecimento popular. Em *A República*, o conhecimento requerido para governar não é especializado, mas abrangente: o conhecimento do bem e das Formas deve de algum modo resultar na habilidade para legislar e executar as atribuições rotineiras de um governante. Os governantes são filósofos que ao longo da vida se revezam no exercício da autoridade política coletiva. Eles definem a sua vocação como o filosofar, tomando parte no governo por alguma compulsão ou necessidade (ver o verbete sobre a ética e a política de Platão em *A República* na SEP). Por essa razão, *A República* representa um paradoxo: a despeito de ser amplamente considerada a primeira grande obra de filosofia política⁸, não há nela nenhum conteúdo específico para o conhecimento político, nem qualquer vocação particular para a política.

3.4 A DEFINIÇÃO DE CONHECIMENTO POLÍTICO NO *POLÍTICO*

No *Político*, Platão volta a sua atenção precisamente para os tópicos identificados no final da seção acima. Em uma discussão liderada por um filósofo de Eleia visitando Atenas, e cujo nome não é revelado, a expertise política (remontando à *politikê technê*, vista acima na seção 3.1) é identificada distinguindo-a de outras formas de expertise. A discussão é interrompida, mas no fim enriquecida, por uma história ou mito em que a política é representada como uma questão de humanos governando outros humanos em vez de uma vida sob a orientação divina. A expertise humana do estadismo se distingue por ser o conhecimento do momento certo (*kairos*) para exercer outras três expertises rivais, a saber, a retórica, o generalato, e o julgar (Lane, 1998; Lane, 2013c), expertises que de fato correspondem a funções políticas centrais e, algumas delas, a cargos formais das cidades gregas. O estadista é completamente definido pela posse do conhecimento de quando é melhor exercer essas e outras expertises subordinadas, e pela função de exercer esse conhecimento para vincular ou unir os diferentes grupos de cidadãos, um conhecimento que, por mais que dependa de uma perspicácia

⁸ Veja, contudo, Laks, 2000: 258, que reserva aquela distinção para as *Leis* de Platão. Para um panorama da importância política e filosófica de *A República*, ver Höffe (ed.) 1997.

filosófica mais geral, é distintivamente político (El Murr, 2014). Aqui, a filosofia política opera não apenas para assimilar a política a um horizonte metafísico mais amplo, mas também para identificar a sua especificidade.

O *Político* também levanta uma questão importante sobre a natureza e o valor do governo regido pela lei, em oposição a um governo regido pelo conhecimento especializado que seria personificado em um indivíduo raro e presumivelmente singular. *A República* considerava a lei o modelo padrão para ser utilizado na construção da cidade, levando em conta os discursos dos principais interlocutores do diálogo a partir do Livro II, que são os "fundadores" de Calípoles (Annas, 2017; Lane, 2013a). Em contraste, o *Político* analisa a lei como em princípio uma alternativa teimosa e imperfeita ao emprego flexível da expertise (293e-303c). Contudo, os principais interlocutores do último diálogo acabam retomando a lei como uma alternativa ao ideal, pois eles concordam que se for preciso escolher entre, de um lado, um imitador ignorante do verdadeiro expert político que altera as leis de acordo com os seus caprichos e, de outro, uma comunidade regida pela lei, a segunda opção seria preferível.

3.5 O "SEGUNDO MELHOR" REGIME DAS LEIS

A obra *Leis*, que segundo relatos ainda estava inacabada em tabletes de cera quando Platão morreu (Diogenes Laércio III, 37), trata a especificidade da política não nos termos de distinta expertise vocacional, mas como um componente necessário da "segunda melhor" cidade (739a), na qual a propriedade privada é permitida, em oposição a um regime que é ideal ou implicitamente o melhor, no qual a propriedade privada seria proibida para todos (assim indo mais além inclusive que o regime ideal da Calípoles em *A República*). Nesta seção eu assumirei, como na maioria das discussões acadêmicas, que a segunda melhor cidade para qual as leis são elaboradas nos últimos livros é Magnésia, a colônia cretense planejada da qual Clínicas, entre os três interlocutores do diálogo, se anuncia como um dos fundadores (para um argumento alternativo, de que a segunda melhor cidade não é Magnésia, ver Bartels, 2017). Nessa segunda melhor

cidade, cuja legislação é esboçada nos discursos dos três interlocutores do diálogo, a política visa à virtude, e à virtude de todos os cidadãos, mas todos esses cidadãos têm um papel a cumprir nos cargos civis oficiais; as atividades diárias da política são compartilhadas no que é descrito como uma mistura de monarquia e democracia. Essa descrição dá origem à ideia de um "regime misto" ou "constituição mista" que depois se tornou influente por si só, como nós veremos abaixo (seção 6).

Outro aspecto influente das *Leis* é a sua avaliação positiva da natureza da lei como um tópico genuíno para a filosofia política. Apesar de compartilhar com o *Político* a noção de lei em um sentido isolado e singular como bruta e teimosa em comparação ao conhecimento do expert, a obra recomenda uma noção "dupla" de lei, em que cada comando é precedido de uma explicação persuasiva do seu *rationale*, endereçada aos cidadãos, que deverão lê-la e entendê-la (719b-723d, e passim). Alguns acadêmicos acreditam que essa é uma concepção democrática e liberal do direito (Bobonich, 2002; ver também o verbete "Platão on utopia" na SEP). Ao que tudo indica, tal interpretação tende demais para o proceduralismo, dado que o valor da lei continua na sua simbolização da razão ou do entendimento (*nous*), de modo que embora seja melhor exercer a força coercitiva da lei com base em uma persuasão preliminar, o acordo com base nessa persuasão jamais poderia justificar as leis que se afastarem do padrão do *nous* (Laks, 2005). Apesar disso, é próprio desse diálogo a ênfase na lei como uma expressão da razão e a articulação dos ideais políticos da cidade como algo que os seus cidadãos devem estudar e internalizar (Nightingale, 1993b, 1999).

Também é notável a ênfase na ideia de que todos os cidadãos são elegíveis, e presumivelmente capazes, para ocupar cargos oficiais, pois ela difere significativamente de *A República*, em que sequer fica claro se em Calípoles haveria cargos formalmente constituídos, e, se houvesse, seriam aparentemente monopolizados pelos governantes-filósofos e os seus guardiães auxiliares⁹. O ponto

⁹ Isso pode ajudar a explicar um contraste impressionante. Na Calípolis de *A República*, os produtores, que são os fazendeiros livres e os artesãos e quem são tanto ricos quanto pobres, são apresentados como cidadãos, mas não é conferido a eles qualquer função política formal, muito menos a ocupação de quais cargos; apenas os reis-

de vista das *Leis* talvez tenha alguma afinidade maior com as passagens finais do *Político* que se referem aos cargos ou quase-cargos do orador, general e juiz, que serão ocupados pelos cidadãos que tiverem a expertise relevante para cada função. O *Político*, no entanto, reserva um papel extraordinário e especial (um cargo mais importante, ou talvez um cargo que não é propriamente formal) para o estadista sempre que ele estiver presente na cidade (Lane, 2013b). O papel da figura epônima do estadista deve, portanto, ser diferenciado do papel do "Conselho Noturno" nas *Leis* (que de fato deve se reunir logo antes do amanhecer), um corpo de cidadãos selecionados pela sua sabedoria e judiciosidade e cuja função é analisar e revisar as leis em vez de (como no *Político*, pelo menos em teoria) revogá-las mesmo quando fazer isso seria melhor.

Muito da literatura em torno da filosofia política de Platão tem debatido se Platão, com a guinada nas *Leis* para a "segunda melhor", não estaria adotando uma nova forma de realismo sobre a política em geral. Esse debate invoca ainda outras observações do Visitante de Atenas, um dos três interlocutores juntamente com Clínicas e o espartano Megilo, que, embora não afirmem inequivocamente, sugerem que ninguém poderia ser uniforme e confiavelmente virtuoso e imune à corrupção (por exemplo, 874e-875d). Teria Platão desistido nas *Leis* do seu idealismo anterior, que dependia da possibilidade do filósofo-rei, ou da ideia de um homem político com conhecimento perfeito? Se sim, isso deveria ser interpretado como uma desilusão ou pessimismo da sua parte, ou como uma guinada mais democrática e liberal? Ou há continuidades mais fundamentais que subjazem a essas diferenças até mesmo as conectam? São essas questões que estruturam o amplo debate a respeito do significado e a trajetória da filosofia política platônica (para um panorama, comparar Klosko, 2006, a Schofield, 2006).

filósofos e os seus guardiães auxiliares parecem desempenhar uma função política formal que poderia potencialmente contar como um cargo (embora o texto seja ambíguo quanto a isso). Na Magnésia das *Leis* todos os cidadãos ocupam cargos (incluindo certos cargos educacionais reservados para as cidadãs), mas o corpo de cidadãos é definido muito mais estritamente, similarmente àquele do regime virtuoso ideal de Aristóteles na *Política*, no qual artesãos, comerciantes e fazendeiros são explicitamente excluídos da cidadania.

4. ARISTÓTELES

Os dois temas discutidos por Platão, o conhecimento político mais elevado e a participação política, este último especialmente nas *Leis*, estruturam também o pensamento político de Aristóteles (384-322 a.C) que estudou na Academia de Platão na juventude e lá permaneceu pesquisando por muitos anos. Tendo vivido muito da sua vida como um residente estrangeiro em Atenas, com laços familiares próximos à corte macedônica extra-*polis* que, perto do fim da sua vida, tomaria o controle de Atenas, Aristóteles tematizou a perspectiva fundamental grega que considera a cidadania entre iguais ao mesmo tempo em que reconheceu a prerrogativa de governar de qualquer um que fosse realmente detentor de um conhecimento político mais elevado. Partindo do projeto platônico de delimitar a expertise política e retratar as cidades ideais e as imperfeitas, os avanços e novas direções que Aristóteles inaugurou na filosofia política refletem certas discordâncias filosóficas mais gerais com Platão, embora exista também pontos de profundo acordo entre os dois.

4.1 O MÉTODO FILOSÓFICO DE ARISTÓTELES E A SUA ÉTICA

Enquanto a filosofia de Platão buscava continuamente um único ou pequeno conjunto de verdades unificantes por trás do véu da aparência, as variadas pesquisas de Aristóteles em áreas que seriam agora consideradas ciências naturais, assim como na lógica e outras áreas de investigação, manifestavam o respeito pelas opiniões "dos muitos e dos sábios" como um ponto de partida para o entendimento filosófico. O seu método também exibiu uma apreciação da multiplicidade de formas do conhecimento, em particular a divisão entre o entendimento teórico do mundo como ele necessariamente é, e o conhecimento prático de como deliberar para agir em relação àquilo que "poderia ser de outro modo". Uma estrutura teleológica de explanação unia as suas abordagens de fenômenos tão distintos quanto plantas, animais, ética e política. Criaturas biológicas existem para cumprir a realização do seu fim ou *telos* que seria um modo específico de viver uma vida plena característica de plantas ou animais a sua espécie, e o propósito distintivo que define a sua natureza fundamental – assim como artefatos humanos

são criados e utilizados para fins específicos. Embora cada ser humano, por meio da sua ação, determina um *telos* particular como o propósito que torna a sua ação inteligível, isso deveria idealmente refletir o *telos* natural de seres humanos enquanto tais.

Aqui, contudo, surge um problema que é único dos homens. Ao passo que animais têm um único *telos* que define a sua natureza (viver a vida plena de um sapo, incluindo a reprodução, é o único *telos* de cada sapo, no exemplo de Lear, 1998), seres humanos têm tanto uma natureza humana singular – que emerge da capacidade única de usar a linguagem para deliberar sobre como agir – quanto compartilham da natureza divina pela sua capacidade de usar a razão para entender a ordem eterna e inteligível do mundo. Razão prática é o domínio da ética e política, o domínio unicamente humano. Ainda assim, a vida política não é necessariamente a melhor vida, quando comparada com a vida devotada à capacidade humana, compartilhada com o divino, de razão teórica e reflexão filosófica (compare a *Ética a Nicômaco* I com X. 7-9).

4.2 ÉTICA E POLÍTICA ATRAVÉS DA LEI

Por considerar a razão prática como o domínio tanto da ética quanto da política, Aristóteles segue Platão ao não traçar um marco divisório nítido entre esses dois domínios (veja neste ponto testemunhos antigos e argumentos modernos, respectivamente, Bodéüs, 1993: 22ss e 59ss, e Vander Waerdt, 1991, e, para um argumento contrário, veja Duvall e Dotson, 1998). De fato, ele encerra a *Ética a Nicômaco* observando que muitas pessoas apenas conseguirão praticar a ética se estiverem sob o governo da lei, que combina necessidade (compulsão) com razão. Como para a maioria das pessoas a vida ética ocorre no contexto do governo pela lei, o estudante de ética tem de se tornar um estudante de ciência política, estudando a ciência da legislação à luz da coleção de constituições montada por Aristóteles e a sua escola no Liceu. Os mais de cem itens dessa coleção relatados na antiguidade se perderam, exceto pelos fragmentos de um: uma parte considerável da análise da "Constituição de Atenas" foi recuperada de um papiro descoberto no século XIX. As teses teóricas de Aristóteles sobre a natureza da

política na *Política* devem ser entendidas com esse pano de fundo. O legislador (cujo ponto de vista é adotado na *Política*, ver o verbete sobre a teoria política de Aristóteles na SEP) tem de compreender a natureza da política (discutida especialmente nos Livros I e III); entender as principais falhas na interpretação e prática da política (visto especialmente nos Livros II e IV-VI); e entender a estrutura e características da cidade específica para qual ele procura legislar (visto também no livro II, para constituições e modelos constitucionais existentes; Livros IV-VI, para as constituições incorretas; e Livros VII - VIII, para a "melhor constituição" (1323a14).

No início do Livro IV (1288b1-39), Aristóteles oferece quatro considerações que a expertise em matéria de constituições deveria englobar. Conforme exposto por Eugene Garver (2011: 107), e com base na distinção aristotélica padrão entre causas formais e materiais, deve se incluir: "Primeiro, 'aquela que é a melhor em abstrato'... orienta a política para o fim da política, a melhor vida. A segunda, a melhor relativa às circunstâncias, começa com a causa material e organiza a investigação política em torno do melhor que pode ser feito dado o que se tem disponível. A terceira, a melhor por hipótese, começa não do verdadeiro fim da política, mas de qualquer fim estabelecido, e assim procura por meios e dispositivos que preservarão uma dada constituição. A investigação final, a busca pela 'forma da constituição que é a mais adequada para estados em geral,' articula uma causal formal que pode organizar qualquer material, qualquer tipo de pessoa". Esses quatro elementos de expertise em matéria de constituição não estão claramente separados em diferentes partes do texto; eles são discutidos em vários lugares, algumas vezes em conjunto, e se baseiam em discussões mais amplas a respeito da natureza da política e do bem humano dispersas pela obra.

4.3 A PRERROGATIVA DE GOVERNAR

A *Política* começa introduzindo o contexto para o primeiro tipo de entendimento de constituições identificado acima, oferecendo uma análise dos fins teleológicos da vida e da capacidade humana de fala que, tomados em conjunto, suportam as suas duas alegações mais famosas: que "é evidente que o estado é

uma criação da natureza, e que o homem é por natureza um animal político" (I.2, 1253a2-3). Para alguns leitores modernos essa sentença afirma que a participação política é necessária para o florescimento humano virtuoso (como Irwin, 1990), outros afirmam que "o argumento de que o homem é um animal político não implica que o homem tem de participar da política para se tornar virtuoso, apenas que ele tem de literalmente ser parte de uma *polis* e viver sob as suas leis" (Mulgan, 1990: 205)¹⁰. De qualquer modo, como enfatizado por Hannah Arendt (1958), a concepção aristotélica de união cívica insiste no respeito pela pluralidade humana como condição da ação política; no Livro II, ele critica a Calípoles platônica por ter interpretado a exigência de união cívica de uma maneira tão extrema ao ponto de ter obliterado o próprio domínio político (Nussbaum, 1980). Apesar disso, a união civil é ainda um objetivo do regime virtuoso ideal de Aristóteles, e uma inspiração platônico limitada sobrevive nas refeições comuns que esse regime ofereceria a todos os cidadãos: VII.10.

Em outra famosa alegação da obra – que "um cidadão é alguém que participa do governo e é governado" (III. 13, 1283b42-1284a1, também traduzível como "governar e ser governado alternadamente"), o ditado grego de cidadania entre iguais é apresentado como uma verdade analítica, sem especificar como essa igualdade deve ser concebida na prática. O cidadão "participa da administração da justiça, e dos cargos oficiais" (III.1, 1275a23-24). Em regimes falhos, o bom cidadão e o bom homem podem ser distintos. O bom cidadão de um regime falho é alguém cujo caráter é adequado para o regime particular em questão (se oligárquico ou democrático, por exemplo) e que o apoia lealmente; portanto, ele pode ser deformado ou atrofiado por ter de ocupar cargos (ou ocupar a função de fiscalizar aqueles que ocupam) estabelecidos em termos incorretos. No "melhor estado", contudo, o cidadão é "alguém que é capaz de, e escolhe ser governado e governar, visando à vida de excelência" (III.13, 1284a1-3). Nesse estado, "os cidadãos não devem levar a vida de artesãos ou comerciantes, pois tal vida é ignóbil

¹⁰ Uma solução interessante para essa controvérsia foi proposta por David J. Riesbeck, 2016, que argumenta que se pode participar de uma comunidade política sem necessariamente ser elegível a ocupar os seus cargos mais importantes.

e contrária à excelência" (VII.9, 1328b39-41), nem de fazendeiros, pois a participação política requer lazer. Aqui as limitações e exclusões entre humanos reais, licenciada pela formulação criteriosa da possibilidade da virtude humana – que precisa ser efetivada na prática – são visíveis.

Aristóteles reconhece que existem outras reivindicações ao governo político possíveis, ou títulos, por assim dizer: "Há também uma dúvida sobre quem deve ter o poder supremo no estado: a multidão? Ou os ricos? Ou os bons? Ou o melhor homem? Ou o tirano?" (III.10, 1281a11-13). Ele desenvolve com detalhes os argumentos em favor da multidão e da pessoa com conhecimento, respectivamente. A multidão pode julgar, como ocorria nas dramáticas audiências atenienses, atuar como jurada, e participar da Assembleia (onde ela "julga" votando sobre os méritos de assuntos colocados em pauta, seja uma peça, um indiciamento ou uma proposta de solução do orador). Aristóteles utiliza a imagem de um banquete financiado coletivamente para ilustrar a potencial superioridade desse julgamento coletivo; como interpretar essa (se como uma refeição em que cada um traz a sua parte para partilhar, Waldron, 1995; Wilson, 2011; Ober, 2013, ou como algo mais agregativo, Bouchard, 2011; Cammack, 2013; Lane, 2013a) e outras imagens que ele utiliza é matéria de renovada controvérsia (para uma análise recente, ver Bobonich, 2015). Mas a lição que Aristóteles tira dessas várias imagens é claramente limitada à vindicação do papel da multidão de eleger e responsabilizar os ocupantes de cargos oficiais, mas não de exercê-los (III.11, 1281b31; Lane 2013a). A multidão pode contribuir para um processo de decisões virtuoso com a sua capacidade coletiva de julgamento – presumivelmente em assembleias e júris – mas não como indivíduos nos cargos mais importantes (Lane, 2013a, 2014b; Poddighe, 2014).

No caso contrastante de uma pessoa de suprema excelência, Aristóteles argumenta que não há, estritamente falando, iguais a ela, e por isso não pode ser justo que ela tenha que revezar a ocupação de cargos oficiais como se fosse um cidadão entre outros. Ao invés, o correto é que tal pessoa governe sem estar sujeita aos limites normais de mandato para cargos políticos:

Se, contudo, houver uma pessoa, ou mais de uma, porém não em número suficiente para uma formação completa de um estado, cuja excelência é tão preeminente que a excelência ou a capacidade política de todo o resto não admite comparação com a sua ou as suas, ele ou eles não podem ser considerados como parte do estado; pois não será feita justiça ao superior se ele é visto somente como um igual àqueles que são tão inferiores a ele em excelência e em capacidade política. Tal homem pode ser verdadeiramente considerado um deus entre os homens ... homens como ele devem ser reis em seus estados por toda a sua vida (III.13, 1284a3–11...1284b32–34; cf. III.17, 1288a24–29).

Em uma leitura recente, isso implica que uma monarquia virtuosa de fato conta como um regime político, ainda que um no qual apenas um ou poucos cidadãos são elegíveis para os cargos mais importantes (Riesbeck 2014). Ainda assim, esse argumento se limita apenas ao campo do hipotético. Na ausência dessa virtude superlativa e quase divina, continua preeminente a ideia de que deve haver no governo político um tipo de revezamento entre cidadãos suficientemente virtuosos (embora não se deva interpretar que isso implique que todos devem de fato alternar no poder, ou mesmo que todos devem necessariamente ser elegíveis para todos os cargos).

Na medida em que Aristóteles se volta para a análise das melhores constituições relativas às circunstâncias particulares (e imperfeitas), a principal questão passa a ser o conflito entre facções rivais para definir as bases da igualdade e por consequência da justiça. Na *Ética a Nicômaco*, Livro V, Aristóteles identifica dois tipos de igualdade: geométrica, ou proporcional ao mérito; e aritmética, ou proporcional à mera contagem numérica. Na *Política* III.9 ele retoma essa distinção e a alinha com o conflito entre justiça oligárquica e democrática. Como ele afirma depois, "democratas dizem que a justiça é aquilo que a maioria acorda, os oligarcas que é aquilo que a classe mais rica acorda..." (VI.3, 1318a18-20), enquanto a justiça verdadeiramente aristocrata admitiria a participação política apenas daqueles iguais em virtude. Essa atenção às disputas políticas reais de grupos gregos rivais leva à discussão do que há de bom e de ruim nos regimes imperfeitos, uma discussão baseada em parte no *Político*, de Platão. Ao passo que o texto platônico

distingue monarquia de tirania, aristocracia de oligarquia, e democracias boas de ruins com base na obediência à lei (todos esses regimes careceriam do conhecimento político genuíno do verdadeiro estadista), Aristóteles distingue considerando se se governa para o interesse comum e não para o interesse de uma única facção. A democracia "ruim", por exemplo, governa para a facção da multidão e não para a minoria, enquanto que a democracia "boa" – que Aristóteles batiza de "*politeia*" usando a palavra genérica para "constituição" – governa para o interesse de todos os cidadãos. Aristóteles complementa essa análise com o recurso à narrativa histórica, abarcando a narrativa da história política ateniense apresentada na Constituição de Atenas, uma obra compilada por ele, ou mais provavelmente por membros da sua escola. De acordo com o seu relato na *Política*, a democracia ateniense regrediu de uma democracia aborígene de agricultores independentes no seu início (VI.4), passando por várias formas intermediárias, para uma democracia em que homens, e não leis, governam (aparentemente essa seria a democracia ateniense do século IV a.C.). A despeito dessa trajetória, Aristóteles entende que a democracia é em geral a "mais tolerável" das três formas corruptas (IV.2, 1289b4-5) e observa que ela pelo menos permite a típica liberdade política de governar e ser governado alternadamente (VI.2).

Uma guinada decisiva em sua análise acontece quando ele deixa de investigar qual seria o "melhor" regime para pensar não sobre o que é "melhor" no sentido "ideal", mas sobre a constituição boa "que é facilmente alcançável por todos" (IV.1, 1288a37-39) e é na prática a melhor para a maioria das cidades (IV.11). Esse é o que Aristóteles chama de regime misto: um meio-termo político, porque sociológico, entre a oligarquia e a democracia, no qual a classe média detém certo domínio sobre a distribuição de riqueza e o poder político. É um regime realizável por uma reforma da oligarquia ou da democracia, as constituições mais comuns entre os gregos. Surpreendentemente, o seu exemplo de um tal regime é Esparta: apresentado como um típico caso de distribuição democrática da educação (apenas entre os cidadãos, é claro) em conjunção com o característico princípio aristocrático de eleição para cargos oficiais em vez de seleção por sorteio (IV.9) (ainda

que, para deixar claro, democracias como Atenas também faziam uso de eleições para os cargos mais importantes).

4.4 ARISTÓTELES NA FILOSOFIA POLÍTICA

"Todas as discussões modernas de cidadania como um bem em si mesmo não instrumental estão em débito, ainda que indiretamente, a ele [sc. Aristóteles]" (Ober, 1998: 290). A *Política* enfatiza que "um estado não é meramente uma sociedade que ocupa um lugar comum, voltada para o fim da prevenção do crime mútuo e o comércio", mas, sim, "uma comunidade de famílias e agregações de famílias [sc. unidas] no bem-estar, voltada para a vida perfeita e autossuficiente" (III.9, 1280b30-34, o conteúdo entre parênteses foi acrescentado). Tem sido sugerido neste artigo que a cláusula final dessa sentença é importante: a cidadania aristotélica conta como um bem em si mesmo e não instrumental somente se ela de fato visa ao *telos* da vida perfeita. Isto é, embora Aristóteles de fato valorize a possibilidade de participação política no exercício e controle de cargos oficiais como parte da melhor constituição, ele a via como um bem intrínseco apenas na medida em que fosse uma expressão de virtude, como seria na melhor constituição (se governado por uma coletividade de cidadãos virtuosos como nos regimes descritos nos Livros VII e VIII, ou no caso raro e talvez puramente hipotético do monarca superlativamente virtuoso). Sem virtude a participação política no exercício e controle de cargos oficiais era valorizada com base na conveniência, apesar de que mesmo assim a participação na comunidade política da *polis* permanece sendo essencial para o pleno florescimento humano.

Todavia, a observação de Ober parece verdadeira no contexto mais geral da significância histórica do pensamento político aristotélico. O redescobrimto no Ocidente medieval do texto grego completo da *Ética* e da *Política* de Aristóteles, e a sua tradução para o latim no século XIII, serviu como base para repensar a vida cívica como possuindo um valor baseado na razão e independente da revelação. Assim, 1260 – a data da tradução completa para o latim da *Política* por Guilherme de Moerbeke – simboliza um marco divisório fundamental na filosofia

política, a partir do qual a filosofia aristotélica passaria a ser amplamente empregada em certas linhas de pensamento da Igreja Católica, além de inspirar um largo número de movimentos filosóficos e depois se tornar o alvo de outros. De fato, debates modernos sobre a relevância de Aristóteles veem nele um precursor ou uma inspiração para variadas posições intelectuais e políticas: Aristóteles como um comunitarista (MacIntyre, 1984) vs Aristóteles como um expoente do conflito de classes (Yack, 1993); Aristóteles como um democrata, ou ao menos como alguém que fornece uma base para a democracia (Frank, 2005) vs Aristóteles como um opositor da democracia de sua época (Ober, 1998). Um desenvolvimento interessante tem sido o uso de Aristóteles para articular uma ética da capacidade (Nussbaum, 1993). Ao avaliar o pensamento político de Aristóteles é importante distinguir entre pressuposições democráticas modernas e os seus próprios pontos de partida, muitos dos quais estavam em tensão com as democracias do seu próprio tempo.

5. FILOSOFIAS HELENÍSTICAS E A POLÍTICA

Desdobramentos importantes no pensamento e práticas políticas transcorreram nos reinos helenísticos que suplantaram a soberania que a Macedônia possuía sobre as até então independentes cidades-estado gregas. Por exemplo, o gênero de cartas retóricas endereçadas a governantes, e a análise importante das mudanças constitucionais gregas e romanas do historiador grego Políbio (Hahn, 2000). Durante o florescimento das realidades helenísticas, antes do domínio romano, se debatia amplamente não apenas o valor da participação política, mas também os próprios domínios da política. Os diferentes autores abordaram as *polis* que ainda persistiam e as várias ligas que uniam muitas delas no período heleneístico, os reinos mencionados acima, a constituição romana, e as formas especiais do poder imperial emergente; e, em termos mais filosóficos, o cosmos como um todo e todos os seres racionais pertencentes a ele.

5.1 ESCOLAS NOVAS E CONHECIDAS

Além do epicurismo e o estoicismo, que serão tratados a seguir, outras escolas também persistiram e surgiram nesse período. Entre as que persistiram estão a Academia platônica (alterada para uma direção cética) e o Liceu aristotélico (a Escola Peripatética). Entre as novatas, que todavia remetiam o seu pensamento a Sócrates, tal como o interpretavam, estão os cínicos e os cétricos pirrônicos, as quais são o foco desta seção.

Os cínicos tiraram o seu nome da palavra grega para "cão", em referência à vida animal indiferente a convenções sociais que eles perseguiam, realizando todas as suas necessidades corporais à vista do público. Embora isso em geral tenha os levado a defender o que poderia ser considerado uma antipolítica em vez de política, uma declaração provocativa de seu fundador, Diógenes de Sínope (c.404-323 a.C) – que afirmou, respondendo qual seria a sua cidade natal, ser "um cidadão do mundo" (Diógenes Laércio, VI. 63) –, repercutiria com estoicos posteriores e outros desenvolvendo a filosofia política que passou a ser conhecida como cosmopolitismo (ver o verbete sobre cosmopolitismo na SEP). A indiferença de Diógenes ao poder político é refletida também na sua suposta resposta quando o conquistador do mundo, Alexandre, O Grande, lhe ofereceu qualquer favor: tudo o que o cínico queria era que o imperador saísse da frente da sua luz (Diógenes Laércio, VI. 38). Em uma linhagem que se estende de Diógenes ao seu seguidor Crates, que se tornou o professor de Zenão, fundador do estoicismo, nós podemos ver o parentesco cínico-estoico especialmente no início do estoicismo, com a sua rejeição de várias opiniões convencionais sobre política e moral. Os cínicos também exibiam alguns paralelos com os epicuristas e mesmo com os cétricos.

Uma das vertentes do ceticismo antigo tinha suas raízes na Academia de Platão que durante a liderança de Arcesilau em meados de 260 a.C. se reorientou em direção ao ceticismo, adotando a posição de que não haveria um critério claro de verdade e que, portanto, filósofos deveriam suspender o juízo. Embora essa tenha sido uma posição "acadêmica" no debate filosófico, um possível precursor dessa ideia (Pirro) havia supostamente demonstrado a tranquilidade da alma que ela traria, por aparentemente conduzir a uma vida sem qualquer comprometimento

com a verdade das suas crenças (ainda que a questão de como e até que ponto Pirro teria sido guiado por aparências viria a espantar seus seguidores) (ver o verbete sobre Pirro na SEP). No século I a.C., um movimento "pirronista" cético radical foi elaborado fora da Academia por Enesidemo, sucedido cerca de um século depois por Agripa, que foi sumarizado para a posteridade no século II d.C. na obra de Sexto Empírico (*Hipotiposes Pirrônicas*), uma obra consideravelmente influente no início da filosofia moderna. Enquanto isso, o ceticismo "acadêmico" mais moderado, que permitia ao investigador pender mais para um lado ou para o outro, porém sem se comprometer com a crença plena, teve influência significativa em nomes do século I a.C., como Cícero (ver o verbete sobre ceticismo antigo na SEP).

5.2 EPICURISMO

Fundada por Epicuro no seu "Jardim" em Atenas no início do século III a.C., e desenvolvida, entre outros, pelo notável poeta latino Lucrécio em meados do século I a.C., os vários membros da escola epicurista não viam a política como um simples componente da vida boa ou como a concretização do florescimento da natureza humana, embora as suas visões sobre as suas origens, natureza e o seu valor largamente instrumental fossem complexas (para um panorama, ver Robitzsch, 2017). No que concerne ao próprio Epicuro, de acordo com o relato em suas "*Máximas Principais*" (ver o verbete sobre Epicuro na SEP) ele teria sustentado uma visão contractarianista da justiça como algo voltado para a proteção mútua contra o dano (reminiscente da proposta inicial de Gláucon sobre a justiça no Livro II de *A República*, que, por sua vez, parece ecoar o debate *nomos-physis* entre os sofistas do século V a.C.). A justiça serve à utilidade (Alberti, 1995): como Epicuro escreveu, "Se alguém faz uma lei que acaba não estando de acordo com a utilidade das relações sociais, ela deixa de ter a natureza da justiça" (KD 36, LS 22B). A melhor utilidade é aquela da tranquilidade ou segurança, que é o fim ou o objetivo naturalmente desejado. Embora, como argumenta Annas, 1993: 298, o agente epicurista individual terá uma disposição para a justiça como uma via para

a tranquilidade propriamente entendida ("a [vida] justa é aquela mais livre de perturbação...", KD 36, LS 22B), leis ainda serão necessárias para forçar a maioria das pessoas a obedecer ao contrato, e de fato se deve obedecer às leis para obter paz de espírito (KD 34-35, LS 22A4-5).

Para epicuristas, a cidade serve uma função legítima e necessária na garantia da segurança. Mas isso não significa que uma vida pública ativa também seja a via mais racional para a segurança. Pelo contrário, ainda que muitas pessoas sejam atraídas à possível fortuna e glória desse tipo de vida, e ainda que as cidades necessitem dessas pessoas, o sábio epicurista em geral se abstém da participação política ativa (para discussão de textos, incluindo algumas exceções, tanto em Lucrécio como em outras fontes, ver Fowler, 2007). Ao invés, as inseguranças da vida são mais bem enfrentadas pela formação de uma comunidade de amigos vivendo em conjunto e compartilhando suas vidas. Amizades nos protegem de riscos e ansiedades (mais confiavelmente que os riscos de uma carreira política) e também conferem prazeres e mesmo alegria: citando Epicuro mais uma vez, "o homem de caráter nobre se interessa sobretudo por sabedoria e amizade. Dessas, a primeira é um bem mortal, mas a última é imortal" (Vatican Sayings, 78, LS 22F (7)).

Um potencial impasse para a ética e política epicurista é a justificação para uma outra dimensão de vida comunal: a disposição para se sacrificar por um amigo, ou arriscar infringir a lei pelo bem maior dos compatriotas (Sharples, 1996: 122). Partindo de premissas epicuristas, que privilegiam obediência à lei como modo de evitar conflitos cívicos, parece difícil construir uma justificação teórica convincente dessas ações (como visto, por exemplo, em momentos chave no poema de Lucrécio, *De Rerum Natura*, V.925-1157; ver Campbell 2003, especialmente as linhas 1011-1027), embora, de acordo com Cícero em *De Finibus* (I.69), Torquato teria relatado que pelo menos alguns epicuristas acreditavam que relacionamentos amigáveis poderiam amadurecer para se tornar amor intrínseco pelo amigo. De qualquer modo, a querela teórica não impediu vários epicuristas, inclusive alguns envolvidos no assassinato de Júlio César, de desempenhar esses arriscados serviços públicos (Sedley, 1997; Fowler, 1989 discutem uma ampla gama

de atitudes epicuristas entre os romanos). Um exemplo mais modesto de um epicurista prestando serviço público, mas ainda impressionante, é o enorme pórtico inscrito com provérbios e exegeses epicuristas na Enoanda do século II d.C. (onde hoje é a Turquia), por obra de um Diógenes daquela cidade (Smith, 1992, 2003). Quer os seus compatriotas tenham ou não apreciado a lição, arqueólogos e filósofos modernos são gratos por essa incomparável fonte de conhecimento da filosofia epicurista.

5.3 ESTOICISMO

Enquanto que para Epicuro o sábio se engajaria na política apenas em "circunstâncias especiais", para Zenão, o fundador da escola estoica (ver o verbete sobre Estoicismo na SEP), o verdadeiro sábio "se engajará na política ao menos que algo o impeça" (Sêneca, *De Otio* 3.2, como traduzido e citado em Sharples, 1996: 124; SVF 1.271). Como veremos, em geral o comprometimento estoico com a política a tomava como parte do plano racional da natureza para a felicidade humana, embora isso não fosse incompatível com a postura cínica de questionar se as leis existentes estão realmente de acordo com a lei natural (Vogt, 2008). A questão, contudo, sobre a natureza da comunidade na qual a política seria exercida continua sendo uma matéria controversa na interpretação dos vários nomes do estoicismo, que, durante toda a existência da escola, inclui tanto a primeira geração (Zenão e seu sucessor Crísipo) quanto nomes tardios que se destacaram no período romano e que escreveram ora em grego, ora em latim (para um panorama, ver Laurand, 2005). Para deixar claro, a comunidade em questão era invariavelmente representada como uma cidade, de acordo com a explicação dada em *Dio Chrysostom* (36.20: "Eles [os estoicos] afirmam que uma cidade é um grupo de pessoas vivendo no mesmo lugar e administrado pela lei" (SVF3.329, como traduzido em LS 67J). Mas quais pessoas? Se os membros dessa cidade são todos humanos e deuses ou apenas sábios humanos e deuses, e se a cidade deve ser vista como uma fundação distinta ou como idêntica ao cosmos, essas são questões que muito ocuparam os pensadores estoicos e subsequentes intérpretes. E qual lei? Deveria haver uma relação entre a lei de uma

cidade particular e a lei natural e, se sim, como? Essas questões são tratadas no desenrolar desta seção.

Zenão e Crísipo escreveram obras no gênero platônico intitulado *República*, nenhuma das quais sobreviveu por completo (de acordo com relatos, Diógenes, o Cínico, também teria escrito). Como era típico dos cínicos, já em sua juventude Zenão teria rejeitado o uso do dinheiro. A sua imagem da república combina a ideia estoica de uma lei que harmoniza a conduta humana e a ordem cósmica com a visão clássica da política, na qual persiste um ideal platônico de amizade através de laços comunistas e sexuais (mais erótico do que familiar para Zenão (seguindo Schofield, 1991: 22ss). Ele parece ter adotado a prescrição de Platão para a comunidade de mulheres e crianças, assim como alguns aspectos da insistência na potencial igualdade cívica do homem e da mulher e a irrelevância política das diferenças anatômicas entre os sexos. Humanos compartilham muitas características e tendências com outros animais, e o seu impulso inicial para se organizar em sociedade não é estritamente político, mas social: eles são motivados por uma tendência a se associar com os seus semelhantes (a noção estoica da *oikeiôsis*).

Essa tendência social, de acordo com o que é relatado na abertura do tratado perdido de Crísipo, *Sobre a Lei*, é transformada em uma relação política através da lei: "Lei é o rei de todas as coisas humanas e divinas. A lei tem de presidir sobre o que é honorável e baixo, como governante e guia, sendo assim o padrão de certo e errado, prescrevendo a animais cuja natureza é política o que eles deveriam fazer, e proibindo-os do que não devem fazer" (SVF 3.314, como traduzido em LS 67R). No entanto, por manter algumas tendências do platonismo e do cinismo, essa lei talvez tenha de ser radicalmente diferente de leis existentes para estar em plena conformidade com a natureza e a razão. Para Crísipo, até certos tipos de incesto foram "depreciados sem razão" (SVF 3.753, como traduzido em LS 67F), pois uma comparação com os animais os licenciaria.

A caracterização de Plutarco de que a *República* de Zenão teria prescrito que "deveríamos considerar todos os homens como nossos compatriotas e vizi-

nhos" (SVF 1.262, como traduzido em LS 67A), composta por volta do fim do século I d.C., frequentemente é lida como um tipo de cosmopolitismo baseado na paradoxal posição cínica de Diógenes sobre esse assunto. Contudo, a confiabilidade desse texto como uma leitura de Zenão foi questionada, assim como foi debatido como essa comunhão de todos os homens se relaciona com a comunhão de todos os sábios perfeitos racionalmente e de todos os humanos e deuses no cosmos (para uma defesa e interpretação da alegação de Plutarco como se aplicando para todos os humanos, ver Vogt 2008: 86ss, que é contrária às visões de Schofield, 1991 e Vander Waerdt, 1991)¹¹. Pode-se considerar, como no caso de Aristóteles, que o subjacente parentesco por natureza institui o potencial para o pertencimento cívico pleno que deve ser baseado apenas na virtude, que está potencialmente ao alcance de todos os seres racionais, mas que é realizada na prática por poucos e talvez até por ninguém. Essa é uma interpretação para a suposta tese de Zenão de que "na República somente pessoas virtuosas são cidadãos, amigos, semelhantes e livres" (como traduzido em LS 67B; isso é preservado em Diógenes Laércio, 7.32-7.33, em SVF1.226 e 1.222, respectivamente).

Sobretudo para os primeiros estoicos, as cidades existentes continuaram como o espaço da ação política concreta – sábios estoicos e acadêmicos aconselhando reis e ocupando cargos oficiais (SVF 3.686; traduzido em LS 67W) – na medida em que a noção de uma cidade única individual permaneceu o principal padrão para definir a natureza da política em termos de justiça. Porém, a função da lei natural já nos primeiros estoicos, e certamente nos tardios, suporta um horizonte alternativo para a política no âmbito do cosmos como um todo (Laurand, 2005). Malcolm Schofield (1991: 103) argumentou que isso "media a transição do republicanismo para a teoria do direito natural," assim legando um recurso crucial para os primeiros pensadores modernos que buscaram construir novas versões da última. Enquanto isso, na era da República Romana, certas afinidades entre as

¹¹ Da sua parte, Plutarco chegou a considerar nessa mesma discussão que o objetivo do tratado de Zenão teria sido cumprido pelas conquistas de Alexandre, o Grande, embora essa alegação pareça ter sido um mal-entendido deliberado a servir os seus próprios propósitos (Schofield 1991: 24, 104ss).

ideias estoicas e republicanas se mostraram significativas, como veremos a seguir.

5.4 FILOSOFIAS HELENÍSTICAS E A POLÍTICA DA REPÚBLICA ROMANA

O fascínio romano pela filosofia grega foi catalisado pela comitiva de três ilustres filósofos atenienses, enviada por Atenas à Roma, em 156/155 a.C., para se defender legalmente em um caso¹²; esse fascínio perdurou até o início do século VI d.C., como visto especialmente na vida de Boécio, eminente filósofo polímata e senador romano sob o reinado bárbaro. Os aristocratas romanos foram especialmente seduzidos pela disposição estoica de ver as vidas nobre e política como igualmente preferíveis à vida acadêmica (SVF 3.686, traduzido em LS 67W). Eles começaram a estudar os *stoikós* seriamente a partir do final do século II d.C. A afinidade entre o estoicismo e o republicanismo romano aumentou devido ao professor estoico do século II, Panécio, que parece ter argumentado que o *mos maiorum* romano ou que os costumes e as práticas dos ancestrais são a melhor forma de governo, com isso lustrando o princípio filosófico com a piedade ancestral que era muito cara aos romanos. Certamente, nos últimos momentos da guerra civil muitos estoicos tiveram dificuldade de justificar o assassinato de tiranos, considerando que, para eles, a guerra civil seria até pior que uma monarquia descumpridora da lei, como dito por um romano pertencente à escola ao rechaçar a tentativa de Júnio Bruto de recrutá-lo para a conspiração que assassinou César (Plut. *Brut.* 12. 3s). Outros romanos foram fortemente seduzidos pelo epicurismo ou cínismo, e alguns deles, por mais paradoxal que seja, desempenharam funções importantes na vida política. Assim, os traços distintivos da República Romana, que serão descritos a seguir, foram debatidos e interpretados nos termos da teoria política grega por pensadores inclinados à filosofia.

¹² Os embaixadores foram o Acadêmico (cético) Caméades, o estoico Diógenes, e o peripatético (aristotélico) Critolau. Os romanos haviam enviado emissários próprios cerca de três séculos antes para estudar as constituições gregas, no processo de elaboração do seu primeiro conjunto de códigos legais.

6. A REPÚBLICA ROMANA E CÍCERO

Embora se conte que os lendários gêmeos Rômulo e Remo foram os fundadores da cidade de Roma, os romanos identificavam as origens da sua distintiva liberdade no assassinato de um rei tirânico, geralmente datado em 509 a.C., pelos antepassados do Júnio Bruto que eventualmente mataria Júlio César. A posição do rei foi substituída por dois cônsules eleitos por ano, o conselho real se tornou o Senado, e assembleias populares foram instituídas para eleger magistrados e aprovar as leis propostas por eles. No tempo de Cícero, esse regime – que se autoidentificava como o S.P.Q.R., o "*Senatus populusque Romanus*" ou "Senado e povo de Roma"¹³ – era interpretado como uma versão da "constituição mista", uma ideia presente nas obras de Tucídides, Platão e Aristóteles, e que teve uma história longa, complicada e relativamente modesta até então (Hahm, 2009). Uma caracterização influente de Roma como uma constituição mista, neste caso combinando os três regimes clássicos, a saber, a monarquia, a aristocracia e a democracia, já havia sido dada pelo grande historiador grego Políbio, que observou a distinção entre os poderes característicos de cada regime e os mútuos pesos e contrapesos (*Histories* 6.11-18; ver von Fritz, 1954). Enquanto que para Políbio o alcance de equilíbrio entre os diferentes poderes seria resultante da autoafirmação mútua entre rivais, Cícero, em uma linguagem mais harmoniosa, trata como uma forma de equilíbrio (*compensatio*, *De rep.* II. 57) que valoriza sobretudo as ideias de associação e moderação, como observado por E.M Atkins (2000: 491) (para um útil panorama do pensamento político romano, ver J.W. Atkins, 2018).

De acordo com Políbio, cada elemento da constituição exerce uma forma própria de poder. Os cônsules eleitos exerciam *imperium*, uma forma de comando executivo; o Senado gozava do poder de deliberar e consentir a respeito de políticas específicas; e as assembleias populares serviam como a fonte da lei e sua autoridade, além de eleger os magistrados, incluindo as tribunas populares que, por sua vez, exerciam poder de veto sobre o Senado. Uma fórmula originalmente republicana relacionando os cônsules ao povo como a fonte da lei e sua autoridade

¹³ Compare o acrônimo U.S.A., que se refere aos estados como componentes da federação ao invés de se referir ao Senado e ao povo como as fontes conjuntas da sua governança.

sobrevive em um preceito completo do período de Augusto: "*Titus Quinctius Crispinus* (cônsul) legalmente questionou o povo, e o povo legalmente decidiu," como traduzido em Lintott, 1999: 3. A perene disputa grega entre oligarcas e democratas foi domada em Roma para permitir uma segurança reconhecida para a função do Senado, um grupo formado a partir das fileiras menores da aristocracia e que normalmente recompensava o nascimento assim como o mérito adquirido e expresso em eleições para os cargos políticos mais importantes. Ainda assim, a tumultuosa busca pessoal por cargos e influência levava muitos aristocratas a buscar o apoio do povo, algumas vezes com medidas radicais de reforma agrária às quais Cícero, entre outros, se oporia fortemente. A teorização sobre a função adequada do poder aristocrático e a independência do Senado, além das analogias platônicas sobre a importância da concordância e da harmonia para a cidade, seriam os temas centrais da filosofia política de Cícero, tal como ele escreveu: "O que os músicos chamam de harmonia com respeito à música é no estado a concordância, o melhor e mais forte vínculo de segurança em cada república; e essa concordância jamais existirá sem justiça" (*De rep.* II.69).

6.1 CÍCERO: VIDA

Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.) foi o mais famoso dos "*homo novus*" ou novo homem da política romana, oriundo não dos grandes clãs da nobreza hereditária, mas de uma família provinciana de proprietários de terra pouco relevante. Ele ascendeu ao cargo de cônsul, e à posição vitalícia de Senador que esse cargo conferia, graças à sua audaciosa sagacidade como um advogado e orador em processos públicos. O seu auge como cônsul foi em 63 a.C., quando ele expôs a conspiração de Catilina; a supressão brutal da conspiração, que executou cidadãos romanos sem julgamento, iria, contudo, manchar o seu legado político. Ele se tornou um inimigo de Júlio César (apesar de ter aceitado um perdão concedido por ele no fim das guerras civis em 47 a.C.), pois via a consolidação do poder por César e depois por Marco Antônio como fatal para a república. Após defender em seu *De officiis* o tipo de tiranicídio instituído pelo assassinato de César em 44 a.C. e atacar Antônio sem piedade em sua série de quatorze *Filípicas* no ano seguinte,

como represália Cícero foi assassinado por partidários do Triunvirato, que detinha o poder na época e ao qual Antônio pertencia.

Depois de sua morte, os escritos de Cícero foram virtualmente canonizados como modelos clássicos de retórica e filosofia; como destacado por Richard Tuck (1990: 43), "por mil e quinhentos anos, do século IV ao XIX, as crianças foram expostas diariamente a dois livros nas escolas europeias. Um foi a bíblia, e o outro foram os escritos de Cícero". Os seus vários discursos e cartas já têm considerável relevância política e muitas vezes filosófica, e reformulam o vocabulário avaliativo do direito e da política romana a fim de servir aos seus amplos (e por vezes distintos) propósitos políticos (para uma análise crítica, ver Gildenhard, 2011, que conclui "na sua retórica, Cícero ... consistentemente se recusa a reconhecer as posições de seus adversários como posições políticas genuínas e coloca em questão as suas identidades como pares no senado, cidadãos romanos, ou mesmo seres humanos" (Gildenhard, 2011: 390). Os seus escritos filosóficos – produzidos pela maior parte quando ele era um estudante de filosofia em Roma e Atenas e no breve período (46-44 a.C.) em que desdobramentos políticos o obrigaram a se retirar da vida pública ativa – abordam uma variedade ampla de tópicos, incluindo, para citar um exemplo especialmente relevante para a política, duas obras sobre a função política do orador e a natureza da oratória ou retórica, que celebram os propósitos morais do orador como essenciais para o sucesso do governo republicano.

Embora Cícero tenha aderido a um ceticismo moderado sobre questões filosóficas mais gerais, ele baseou-se em várias ideias estoicas na formulação das suas lições éticas e políticas: elas foram influenciadas pelas aulas do estoico Posidônio em Rodas, os escritos do professor de Posidônio, Panécio, e outros textos estoicos antigos e contemporâneos, além de (podemos especular) conversas com o estoico Diódoto que ele hospedou em sua casa em Roma por muitos anos. Em particular, Cícero enfatizou os temas estoicos da afinidade natural da sociedade e a existência da lei natural. Ao mesmo tempo, temas e modelos platônicos também foram importantes nos seus escritos políticos. A discussão abaixo é limitada a dois diálogos que são explicitamente baseados em *A República* e nas *Leis* de Platão,

intitulados por Cícero em latim como *De re publica* e *De legibus* (Sobre a República e Sobre as Leis), e à sua obra mais importante sobre ética política, o *De officiis* (Sobre os Deveres), que exerceu notável influência no pensamento ético e político ocidental subsequente.

6.2 DE RE PUBLICA

De re publica foi composto por Cícero entre 54 e 51 a.C., um período turbulento e conflituoso da política romana. Situada no dramático contexto de 129 a.C., durante a crise causada por Tibério Graco, um cônsul que defendeu uma lei para a redistribuição de propriedade ao povo e que havia sido violentamente reprimido pelos membros do Senado como potencial ameaça à ordem civil romana. Toda a obra, exceto o "Sonho de Cipião" (Livro VI), se perdeu a partir da Idade Média; ela foi reconstruída a partir de referências e excertos de autores posteriores, com suplementos de um palimpsesto de várias partes dos Livros I-III, descoberto em 1819. Estruturado como um diálogo entre, Cipião Emiliano, herói da resistência a Tibério Graco, e seu irmão, além de vários de seus contemporâneos, o diálogo tem uma clara estrutura, identificada por E.M. Atkins (2000: 490): Livros I-II tratam da "melhor condição da *res publica*"; Livros III-IV tratam da "justiça e natureza humana", tópicos que envolvem tanto a melhor cidade quanto o melhor cidadão; e os Livros V-VI tratam do "melhor cidadão" durante a discussão do estadista e no Sonho de Cipião.

Embora a justiça fosse para Cícero, assim como para os gregos, o vínculo fundamental da comunidade, ele ofereceu definições próprias e influentes da *res publica* ("comunidade", ou mais literalmente "a coisa pública") como a *res populi*, a "propriedade/coisa do povo", e, por sua vez, do *populus* ou "povo" como "um agrupamento associado uns aos outros pelo acordo sobre a lei [*iuris consensu*] e pela comunhão de interesses [*utilitatis communione*]" (ambos, I.39). Isso pode ser interpretado como uma alegação normativa forte – o povo tem um consenso sobre "lei" [*ius*], também traduzível como um direito ou justiça, e compartilha um interesse comum - ou, alternativamente, como uma alegação deflacionária mais fraca,

em que o povo nominalmente endossa uma lei comum e compartilha uma concepção comum do seu autointeresse, acordo ou não com a justiça¹⁴. Tal ambiguidade viria a ser famosamente explorada por Agostinho, que se valeu da definição de Cícero para argumentar (depois de ter oferecido a sua própria e mais fraca definição de "povo", entendido como aqueles unidos por (qualquer) amor comum (*Cidade de Deus*, II.21)), que por não ter justiça, a Roma republicana, conflituosa e dividida, não era uma comunidade. Para Cícero, significava que a comunidade é propriedade do povo, que a confia aos magistrados para que ela sirva ao bem comum (I.51-52), e que o "bem-estar do povo é a lei suprema" ("*salus populi suprema lex*", *De leg.* III.8; trata-se de uma referência a uma máxima na antiga "Lei das Doze Tábuas", um compêndio do direito romano). Disso Cícero concluiu, como Platão, que negou o título de (único e unificado) regime aos regimes imperfeitos fragmentados pela desarmonia civil, que um regime corrupto não é estritamente falando uma *res publica* (III. 43-48). O papel do estadista (*rector rei publicae*) é visar à felicidade de todos os cidadãos, definida, de um modo que a maioria dos filósofos gregos consideraria pouco rigoroso, como uma combinação de riqueza, glória genuína e virtude.

O personagem Cipião adere aos princípios filosóficos gregos quando declara que "não há como a comunidade funcionar sem justiça" (II.70), subscrevendo à definição padrão e abstrata, de raiz aristotélica, da justiça como "a cada um o que lhe é devido" (*ius suum cuique tribuere*). No Livro III, outros dois participantes do diálogo apresentam respectivamente os famosos argumentos apresentados, em um dia a favor da justiça, e no dia seguinte contra a justiça, por Carnéades, filósofo grego céptico enviado por Atenas a Roma como embaixador em 156/155 a.C. mencionada acima. A apresentação de Cícero inverte a ordem, sem dúvida para dar a última palavra à justiça.

De acordo com Cícero, a posição de Carnéades contra a justiça se valeria do contraste *nomos/physis* e do tipo de ambição por poder representado por Cálicles, personagem no diálogo platônico *Górgias*. Justiça não é natural, pois ela é

¹⁴ Ver Kempshall, 2001, para uma análise dessas possibilidades divergentes e o seu significado para o pensamento político posterior.

radicalmente diferente para diferentes povos; conflita com a sabedoria, que nos diz para "dominar o máximo de pessoas possível, para desfrutar prazeres, ser poderoso, governar e ser um senhor" (III.24b), e é fatal para estados e impérios, que não podem sobreviver sem a injustiça. Por sua vez, o discurso em favor da justiça se valeria de temas estoicos: "a verdadeira lei é a lei da reta razão, em concordância com a natureza"; há "uma lei eterna e imutável, isto é, o que veio a ser conhecido como "lei natural". Isso inclui o governo dos melhores sobre os mais fracos para o benefício dos últimos (III.36): como em *A República* de Platão, a justiça da governança não é exploração, mas paternalismo benéfico. E assim como no Livro 10 dessa obra, onde o mito de Er fornece uma justificação religiosa revisionária para a justiça (será útil para você escolher bem a sua próxima reencarnação), a *República* de Cícero conclui com um sonho narrado por Cipião Emiliano sobre Cipião Africano, seu mais eminente ancestral romano. O sonho descreve a ordem divina que não apenas recompensa os humanos pelo justo serviço prestado à cidade (VI.13), mas também coloca os assuntos humanos em uma perspectiva cósmica para os encorajar a se importar mais com a justiça do que com os mesquinhos interesses humanos:

Você deve sempre olhar para esses corpos celestes e desprezar o que é humano. Que fama você pode alcançar no que os homens dizem, ou que glória você pode alcançar que vale a pena procurar? (VI.20)

Em uma dramática rejeição até mesmo das tradicionais motivações romanas de honra e glória como motivações convencionais para a virtude, o velho estadista imaginário pergunta: "... e mesmo as pessoas que falam de nós – por quanto tempo elas farão isso?" (VI. 21). Como Jed W. Atkins observou (2013: 76), glória é no Sonho "primeiro desvalorizada, então revalorizada" em uma imagem, inspirada em Platão, "glória do reino celeste para o qual retornará o bom estadista" (2013: 77s).

6.3 DE LEGIBUS

De legibus, ou Sobre as Leis, também é escrita como um diálogo, mas um que se passa no próprio tempo de Cícero, com ele, seu irmão, e melhor amigo

como interlocutores, reunidos em Arpnum, sua propriedade rural. Provavelmente a obra tenha sido iniciada logo após *de De re publica*, escrita também nos anos imediatamente anteriores a 51 a.C., e semelhantemente sobreviveu apenas em partes e fragmentos. Os Livros I-II tratam da lei natural ou *ius naturae*, com "Marcus" (o próprio Cícero) declarando que "lei é a mais alta razão, enraizada na natureza" (I.18), e que os homens, unidos aos deuses pela razão, "nascem para a justiça" (I.28-32). Contudo, "a corrupção dos maus hábitos... extingue as centelhas dadas pela natureza" (I.33) e pode resultar na formação de leis ruins. Leis iníquas, tais como aquelas impostas por tiranos, não são justas (I.42) nem o título de lei deve ser conferido "ao que bandidos acordaram entre si" (II.13).

Nos Livros II-III, os oradores prescrevem um código legal ideal que, embora baseado no direito romano, também o modificava; notadamente, por exemplo, a instituição do tribuno é defendida (III.16s). Como essas prescrições e as circunstâncias da sua redação sugerem (Cícero estava temporariamente afastado da atividade política), Cícero tinha uma atitude complexa em relação ao dilema grego que colocava as vidas da filosofia e da política como alternativas opostas. Ele via a filosofia como uma fonte de conhecimento e perspectiva relevante para a política, mas após os seus estudos da juventude, se devotou a ela primariamente quando impedido temporariamente de perseguir projetos mais práticos. Pode-se dizer que a filosofia se tornou, além do seu valor intrínseco, uma forma alternativa de serviço público uma vez que o fórum se tornou muito perigoso para a sua entrada (aqui seguindo a reflexão oferecida por Baraz (2012)).

6.4 DE OFFICIIS

"O *De officiis*, não a *De re publica*, é a *República* de Cícero" (Long, 1995: 240); A afirmação de A.A. Long é verdadeira não apenas no sentido de que para Cícero, assim como para Platão e Aristóteles, a ética é indissociável da política, mas sobretudo no sentido de que o *De officiis* aborda o mesmo assunto que *A República* de Platão, nomeadamente, o conflito aparente entre justiça e interesse individual, e propõe de modo geral a mesma solução, a saber, que o conflito é apenas aparente: violar os próprios *officia* ou deveres jamais servirá aos próprios

interesses, quando propriamente entendidos. O Livro I trata do que é virtuoso, ou *honestas*; o Livro II trata do que é do interesse, ou *utilitas*; e o Livro III considera casos para mostrar que qualquer conflito aparente é apenas ilusório.

O caso mais difícil de se resolver, de acordo com o argumento geral do livro, é o que envolve o interesse entendido como ambição política motivada por uma grandeza de espírito. Como Cícero reconhece, e como era sobretudo verdadeiro nos mais altos escalões da sociedade romana, "acima de tudo, os homens tendem a se sentir pressionados a esquecer da justiça quando eles se veem desejando posições de comando ou honra ou glória" (I. 26). A solução é visar apenas à glória genuína, aquela que alguém pode obter apenas pela realização de seus *officia*. Por meio de casuística similar, Cícero pode resolver, em concordância com a sua tese, vários casos comuns nos quais o interesse poderia ser buscado às custas da justiça (por exemplo, na administração do patrimônio de um órfão, um dever comum de romanos eminentes). Porém, tal casuística é sempre empregada no contexto de celebração da justiça e da lei natural: não se trata simplesmente de negar que a justiça conflita com o interesse, mas de afirmar que a justiça propriamente entendida está sempre alinhada com os interesses do homem enquanto ser humano.

Como em Platão, uma redefinição das virtudes desempenha um papel crucial no argumento geral para os benefícios da justiça. Cícero romaniza as virtudes como *officia*, que significa não apenas deveres abstratos, mas obrigações de função ou relacionamento próprias a cada pessoa em razão do seu perfil particular (como pai, cônsul, vizinho, e assim por diante, ou simplesmente como ser humano). Algumas das virtudes de uma pessoa baseiam-se em seu perfil enquanto ser humano sujeito à lei natural, outras nas funções e costumes específicos da sua cidade. Quatro virtudes centrais são identificadas: sabedoria; justiça, baseada em *fides* (boa fé e crédito) e no respeito pela propriedade; grandeza de espírito; e decoro. Respeito pela propriedade é um elemento-chave do pensamento político de Cícero, o que o distancia bastante do platonismo que subordinava a propriedade à harmonia civil.

Surpreendentemente, embora o tiranicídio possa parecer um caso difícil para um código de ética confrontar, para Cícero – escrevendo no final do ano em que César foi assassinado – se trata da escolha claramente ética. Cícero formula o seu argumento em uma linguagem estoica referenciando os termos natureza e comunhão (Dyck 1996, *ad loc.* to *Off.*III.29-32). A sua inferência decisiva é a de que os tiranos não fazem parte da natureza universal da comunhão humana. Assim, ele afirma que "não pode haver comunhão entre nós e os tiranos... assim como membros são amputados se eles ... prejudicam outras partes do corpo, similarmente se a selvageria e a monstruosidade de um animal aparece na forma humana, ela tem de ser removida da humanidade comum... do corpo" (*Off.*III.32: ostensivamente sobre o tirano Fálaris).

7. FILOSOFIA POLÍTICA NO IMPÉRIO ROMANO

Embora Roma já possuísse domínio sobre um império muito antes da morte de Cícero e a constituição republicana à qual ele serviu se manteria formalmente intacta muito depois da sua morte, a era imperial do governo romano é normalmente associada à promoção de Otaviano pelo Senado ao título de "Augusto" em 27 a.C. (entre outros títulos e combinações inéditas de cargos conferidos a ele durante a sua vida). Otaviano e vários de seus sucessores eram também chamados de *princeps*, literalmente primeiro homem, implicitamente o primeiro entre iguais nominais, algumas vezes traduzido pela derivação inglesa "*prince*", e assim dando origem à descrição do período de 27 a.C. até 284 d.C. como Principado (eventualmente sucedido pelo Dominato). Durante esse período o estoicismo continuou a exercer importante prestígio, valendo-se em parte do gênero helenístico de aconselhamento de reis; o platonismo, bem como formas de pitagorismo, reconquistaram muito peso. Além disso, vários escritores e oradores simpáticos ao estoicismo desempenharam suas funções na vida política romana, alguns dos quais acabaram remodelando a vida do filósofo como um tipo específico de atividade política apolítica (Trapp, 2007). Neste artigo eu não posso explorar todas as ramificações desses desdobramentos filosóficos da era do Império, em escritos gregos, assim como em latim, e que influenciaram tanto pensadores pagãos

quanto cristãos e judeus. O artigo também deixa de lado as muitas e variadas contribuições importantes ao pensamento político em Roma e a sua apropriação feita não por filósofos, mas por historiadores como Lívio, Salústio, Diodoro da Sicília, Tácito e Suetônio (novamente, para um panorama que busca integrar desdobramentos políticos e históricos com a teorização política, ver J.W. Atkins, 2018).

7.1 CETICISMO TARDIO

Se Cícero, como senador, teve de enfrentar as forças competitivas da política republicana, Sêneca (c. 3 a.C - 65 d.C.), como senador um século depois, teve de enfrentar o problema de aconselhar, e sobreviver, à venenosa política de intimidade com os *princeps*. Para Sêneca, a filosofia estoica (da qual ele foi um declarado expoente, embora outras influências também possam ser encontradas em suas ideias) se ajusta melhor com a política se o governante for supremamente virtuoso: neste caso, o sábio estoico é o rei ou príncipe.

Como Cícero, Sêneca escreveu ensaios sobre filosofia natural e política, incluindo, por exemplo, uma análise significativa do toma-lá-da-cá de benefícios ou presentes e favores recíprocos da vida política (*De beneficiis*, recentemente em nova tradução por Griffin e Inwood, 2011), e mesmo um *De officiis* (que foi perdido). Como Cícero, ele escreveu coleções importantes de cartas (enquanto Cícero escreveu poesia, Sêneca também escreveu peças de teatro). As cartas incluem as suas próprias "consolações" que inaugurariam um novo gênero filosófico e literário (ver o verbete sobre Sêneca na SEP).

Dessa *extenso corpus*, a obra talvez mais importante para a filosofia política que sobreviveu é *De clementia* ("Sobre a Clemência"), endereçada ao imperador Nero, ao qual Sêneca serviu primeiro como tutor (em retórica, não em filosofia) e depois como um designado oficial *amicus* ou amigo (Veyne, 2003, vii, 19). Apresentado como um "espelho" no qual Nero poderia enxergar a si mesmo e as consequências da sua virtude (1.1.1), esse texto se tornaria uma fonte do gênero "espelho para príncipes" nos séculos seguintes. O desafio era reconciliar a virtude

da justiça com a da *clementia*, clemência ou misericórdia, uma virtude particularmente romana (sem correspondência exata com qualquer palavra grega: Braund, 2009, 33) incorporada na vida pública como uma virtude do povo romano (*clementia populi Romani*) e atribuída especificamente na forma cúltrica a César Augusto (previamente Otaviano) como *clementia Caesaris* (vista como uma das "quatro virtudes atribuídas como um escudo honorífico a Augusto", como observado por Griffin, 2000: 540; ver para uma visão mais geral Flamerie de Lachapelle, 2011). Apelando para a relacionada virtude estoica da *philanthrôpia* em grego, *humanitas* em latim, ou amor pela humanidade, Sêneca defendeu que, dada as circunstâncias da situação, a clemência incorpora, por assim dizer, uma justiça mais perfeita (*iustissimum*) do que a justiça proveniente da observância da letra fria da lei (2.7.3, como discutido por Braund, 2009, 66ss).

Sêneca defende o mérito da clemência como uma virtude distinguindo-a do seu oposto, a *crudelitas* ou crueldade, e de uma disposição correlata, *miseri-cordia*, piedade ou compaixão, que para os estoicos contava como um vício (2.4.4). O sábio estoico exercerá clemência pela ponderação das circunstâncias e causas do ato criminoso, mas também pela tentativa de melhorar de várias maneiras o caráter do seu perpetrador (1.14.1-3, 1.16.1-3), uma abordagem que remonta pelo menos a Platão (*Prt.* 324a-c, *Grg.*469a-b), o que ele fará com parcimônia e discernimento daqueles que são curáveis e daqueles que não são (novamente de acordo com Platão, *Grg.*525a-256b). Sêneca inclusive afirma que em geral aqueles que são curáveis se esforçarão no futuro para se tornar dignos da clemência que lhes foi mostrada pelo príncipe (2.2.1), um princípio ilustrado pela história da clemência de Augusto ao conspirador Cneu Cornélio Cina Magno, que viria a ser tornar um amigo por toda a sua vida (1.9). Como bom estoico, Sêneca acaba mostrando que a virtude da clemência tem valor em si mesma e também que ela é benéfica. Ela suporta o governo do príncipe inspirando amor em seus súditos (1.19.6), enquanto a crueldade multiplica os seus inimigos (1.8.7). E, inversamente, enquanto a misericórdia resulta em uma piedade emocional que é errada e ineficiente como o tratamento que a justiça prescreveria ao criminoso (2.6.1), a clemência aprimora o criminoso mais eficientemente do que a crueldade

faria (1.22.1), e por essa e outras razões é a que melhor visa ao bem da humanidade. É importante destacar, por fim, que embora Sêneca especifique que a clemência deveria também se estender a escravos, o seu cosmopolitismo não chegou ao ponto de defender a abolição da escravatura (Griffin, 1992: 256ss)¹⁵.

Sêneca não se limitou à função política de conselheiro do rei. Em vez disso, ele concebia a função da política como beneficiando as pessoas de modo mais geral, no sentido mais amplo de uma ética e até política cosmopolita. A sua *De otio* ("Sobre o lazer") contrasta a única comunidade que abrangeria deuses e homens em uma cidadania cósmica com as múltiplas comunidades habituais às quais pertencemos pelo acidente do nascimento (embora também seja justo que elas exijam lealdade) (4.1). Se tais comunidades habituais se tornarem letais, o filósofo permanece como um cidadão da comunidade cósmica, e assim a sua serenidade pode e deve continuar intacta. Tal destino acometeu o próprio Sêneca em 65 d.C., quando Nero o acusou de conspirar um plano para assassinar o imperador e o ordenou a cometer suicídio. É necessário destacar, contudo, que o suicídio de Sêneca refletiu não apenas a obediência política, mas também, e talvez mais fundamentalmente, a crença, previamente expressa em seus escritos (em particular em *De providentia* e *De ira*, mas também em suas cartas), de que o suicídio é uma marca suprema de liberdade. Nenhuma tirania pode nos escravizar ao ponto de nos tirar essa liberdade: a liberdade de agir com base na íntima libertação de perceber que a morte e outras perdas terrenas são de fato indiferentes e irrelevantes para a felicidade (Inwood, 2005: 307ss).

Sêneca não foi o único estoico politicamente ativo, em sua época ou nas gerações seguintes. Outros, como Trásea Peto e Bareia Sorano no período de Nero, Helvidius Priscus no período de Vespasiano, e Agripino no período de Tibério, também decidiram desafiar aqueles que eles viam como governantes tirânicos, se tornando assim conhecidos como os "mártires estoicos" (Sobre as variedades do estoicismo durante o Principado, ver o estudo clássico de Brunt, 2013, originalmente publicado em 1975). Alguns estoicos protestaram contra um amplo número

¹⁵ A primeira redação desta seção deve muito a René de Nicolay e Ian Walling.

de costumes que, para eles, eram cruéis, infundados ou irracionais, com destaque para Musônio Rufo, que se opôs à prática ateniense de ter o espetáculo dos gladiadores no mesmo teatro de Dionísio onde os festivais religiosos eram celebrados (assumindo que seja de fato ele aquele descrito nas *Orationes* de Dião Crisóstomo, XXXI, 122) e à convenção social de excluir as mulheres da atividade filosófica (para os seus fragmentos, ver King, 2011). Não obstante, esses estoicos tardios deixaram poucas contribuições detalhadas para a filosofia política, ainda que a análise fundamental da vida de acordo com a natureza e a razão, que seria depois mais desenvolvida por figuras como o ex-escravo Epiteto e o imperador Marco Aurélio, tenha sobrevivido como um elemento balizador do pensamento político.

7.2 PLATONISMOS E OUTRAS FILOSOFIAS NO IMPÉRIO

Embora os homens de negócios do Senado Romano e da corte imperial recorressem frequentemente (mas não exclusivamente) ao estoicismo, nos centros gregos de filosofia, e entre homens de negócios gregos provincianos, o platonismo continuou sendo um importante modelo para pensar a ética e a política. Do mesmo modo, um tipo de pitagorismo que pode ser visto como uma continuação do gênero de tratados helenísticos sobre a realeza também permaneceu uma posição influente (Centrone, 2000). As contribuições mais importantes deixadas ao pensamento político pelo filósofo platonista do século II d.C., Plutarco (c.46-c.120 d.C.), são as *Vidas Paralelas*, uma comparação moral e política das vidas de vários estadistas gregos e romanos. Juntamente com as histórias de Tucídides, Lívio e Salústio, as *Vidas* instruíram gerações de estudantes sobre os princípios e perigos da ética política, e instituíram a distinção entre o estadista e o demagogo como a conhecemos hoje: com figuras como o ateniense do século V a.C., Aristides, o Justo, personificando o estadista ideal, em contraste à visão platônica de que todos os estadistas, do passado e do presente, seriam fatalmente imperfeitos. Plutarco também deixou contribuições importantes para a filosofia política com os vários ensaios compilados nos seus volumes da *Moralia*.

Plutarco foi um platonista fiel, porém revisionista em certos aspectos. A sua atitude em relação à vida pública foi mais romana do que platônica (condizente com as funções públicas que ele desempenhou em sua própria cidade): para ele a vida política era claramente nobre, não inferior à vida da filosofia. Similarmente, ele revisou o estrito do ditado platônico de que os filósofos é que devem governar para significar que os filósofos podem governar meramente como conselheiros de reis, mas não como reis propriamente (Essa distinção tem raízes platônicas, pois no *Político* é defendido que a ciência da governança é a mesma se exercida e conhecida por um conselheiro ou por um rei de fato (259a)). E ele considerava a filosofia mais como um estudo para o aperfeiçoamento do caráter do que uma fonte de conhecimento exato ou politicamente relevante. Com a educação em filosofia para estadistas, como exemplificado em Péricles, Brutus, Catão, o Jovem, ele considera isso valioso principalmente devido às virtudes que conferia – em particular, moderação e autocontrole (Van Raalte, 2005). O estudo da filosofia serve como uma espécie de proteção contra ganância e ambição imoderada. Mas ele não confere necessariamente nenhum conhecimento específico substantivo ao estadista (assim filosofias divergentes poderiam ser todas úteis na formação da virtude: a influência de Anaxágoras em Péricles, a eclética mistura de estoicismo, ceticismo acadêmico e platonismo em Cícero; estoicismo em Catão, o Jovem). De fato, a aderência excessivamente rígida a qualquer filosofia poderia ser deletéria, tornando o estadista rígido e inflexível. Catão, o Jovem, foi derrotado quando concorreu ao consulado porque, segundo Plutarco, aconteceu a ele o mesmo que acontece com frutas "fora de estação" (*Phoc.* 3.1). Tal como essas frutas, ele foi admirado, mas o "peso e a grandeza" dessa virtude era "completamente desproporcional aos tempos imediatos" (*asummetron tois kathestōsi kai rois*, *Phoc.* 3.2–3).

As simpatias políticas de Plutarco estavam com a monarquia. Ele tratou o estadista ideal, seja grego ou romano, como inerentemente uma figura monárquica, mesmo quando operando nos limites de um ambiente democrático ou republicano. "Aristocrático e monárquico" foi o seu elogio ao tipo de estadismo que

Péricles (literalmente, a sua "política" ou "medidas políticas", *politeia*) adotou depois de ter abdicado dos seus métodos demagógicos iniciais (Per.14.12). Assim, a despeito de toda a sua admiração pelos estadistas gregos da era clássica e da sua posterior influência profunda nos sentimentos republicanos na Europa, Plutarco preferiu a monarquia como a melhor constituição e acreditava que nisso estava seguindo seu mestre Platão. Como John Dillon coloca, ele sustentou que "o estadista competente, assim como os músicos de primeira categoria, será capaz de fazer o melhor independentemente de qual das três constituições básicas [monarquia, aristocracia, ou democracia] esteja ao seu dispor" (Dillon, 1997). Citando o próprio Plutarco sobre isso, em seu fragmento "Sobre a Monarquia, Democracia e Oligarquia":

... se é dada a ele [o estadista] a escolha de governos, assim como muitas ferramentas, ele seguiria o conselho de Platão e escolheria a monarquia, o único capaz de sustentar a mais alta virtude, alta no mais alto sentido, e que nunca a deixa ser rebaixada pela compulsão ou expediência. Pois as outras formas de governo em certo sentido, embora controladas pelo estadista, o controlam, e embora sejam conduzidas por ele, o conduzem, uma vez que ele não tem uma força firmemente estabelecida para se opor àqueles dos quais deriva a sua força... (*Peri mon.* 827bc).

A aristocracia coletiva virtuosa de Platão em *A República* (os seus reis e rainhas-filósofas, no plural) foi transformada por Plutarco, talvez sob a influência do singular monarca e expert político do *Político*, em um ideal monárquico¹⁶.

Filósofos platônicos posteriores, conhecidos como neoplatonistas (ver o verbete sobre Plotino na SEP), também focaram primariamente na ética no contexto da cosmologia e teologia, enfatizando a ascensão da alma ao entendimento puro e desencarnado do Uno. Ainda assim, as virtudes políticas da alma encarnada eram vistas como o primeiro passo nesse processo de divinização ou "se tornar como Deus" (O'Meara, 2003). O desenvolvimento das implicações políticas dessas visões teve *As Leis* de Platão como um importante modelo para a reforma

¹⁶ Muito do que está nesta seção é adaptado de Lane 2012: 94s.

política teocrática, especialmente na medida em que o neoplatonismo se tornou influente em uma certa linha de pensadores cristãos, em particular entre aqueles capazes de absorver a tradução dos textos gregos em árabe.

8. CONCLUSÃO

Em um contínuo de governos políticos, que se estende desde o domínio absoluto de uns sobre outros, em um extremo, até uma visão de deliberação colaborativa entre iguais em nome da vida boa, em outro, muitos filósofos políticos antigos, gregos e romanos, claramente apostaram no segundo fundamento. A própria ideia de cidade e vínculo cívico como enraizados na justiça era ponto pacífico em quase toda a filosofia política antiga. Até os epicuristas viam a sociedade como enraizada na justiça, embora para eles a justiça estivesse enraizada na utilidade¹⁷. Contudo, os filósofos que aderiram a essa tradição não eram ignorantes das objeções possíveis a ela. Desde o personagem Trasímaco, de Platão, ninguém desenvolveu tão incisivamente o diagnóstico da política como dominação, assim como não existiu nenhum ataque à justiça como uma vida boa para o indivíduo tão potente quanto o do personagem platônico Cálicles ou o do céptico Carnéades. A visão nostálgica da filosofia política antiga como baseada em uma concepção de natureza humana e vida boa amplamente compartilhada, antes das divisões e fragmentação da modernidade, é uma simplificação inadequada.

É verdade que aquelas visões antigas da política, que se enraizaram no compromisso ao cultivo ético e ao bem comum, não precisaram lidar com as posições absolutistas rivais de religiões monoteístas. Mas os antigos tiveram de responder a variadas formas de relativismo, imoralismo e ceticismo, lidando com escolas filosóficas rivais que discordavam profundamente uma da outra. Se algumas delas escolheram ver a política como o domínio do benefício comum e um espaço para o cultivo da virtude, não foi porque não ocorreu a elas que se poderia pensar diferentemente, mas em parte porque elas desenvolveram sistemas filosóficos robustos em favor dessa visão. A experiência e práticas das *poleis* (o plural de *polis*)

¹⁷ Para deixar claro: essa generalização, assim como várias outras a respeito da filosofia antiga, deixa os cépticos antigos e os cínicos de lado.

gregas e da *res publica* romana foram fundamentais na formulação dessas posições.

É possível ler Platão e Aristóteles como defensores de preceitos fundamentais da ética grega (tais como o valor da justiça), mas eles fizeram isso propondo doutrinas filosoficamente revisionistas e se distanciando dos modos como esses preceitos eram interpretados pelas instituições democráticas da sua época. As diversas visões éticas e políticas que eles e seus sucessores helenísticos apresentaram continuam ainda hoje a definir várias noções da filosofia, a despeito das muitas inovações importantes na forma institucional e abordagem intelectual ocorridas desde então. De fato, muitas dessas inovações surgiram em resposta à retomada dos desafios céticos e relativistas da antiguidade: desafios já conhecidos pela sua evolução na própria filosofia política antiga.

BIBLIOGRAFIA

Esta bibliografia foca na filosofia política em vez do corpus inteiro de um autor, e fornece apenas um panorama de algumas fontes importantes desse vasto campo. Uma bibliografia mais completa para a maioria das obras e autores discutidos pode ser encontrada nos artigos listados abaixo.

LITERATURA PRIMÁRIA

A série *Oxford Classical Text* foi usada para as citações da maioria dos textos clássicos. Outras edições de referência para muitos textos estão nas séries publicadas respectivamente por Teubner, na Alemanha, e Budé, na França. Abreviações são usadas para os seguintes textos e tradições: DK: para os pré-socráticos: Diels, H., and W. Kranz (eds.), 1951s, *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, 6th edn, 3 vols., Berlin: Weidmann. SVF: para os estoicos: von Arnim, Hans von, 1903ss, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols., Leipzig: B.G. Teubner. LS: para traduções dos estoicos: Long, A. A., and D. N. Sedley (eds.), 1987, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press [textos gregos e latinos no vol. 2], que é abreviado LS.

TRADUÇÕES UTILIZADAS

A lista abaixo está organizada quase que cronologicamente em relação aos textos gregos ou latinos traduzidos em cada caso. Além dos listados abaixo, a *The Loeb Classical Library* foi usada para as traduções em inglês das Vidas de Plutarco (em onze volumes, todos traduzidos por Bernadotte Perrin) e *Moralia* (em dezesseis volumes por vários tradutores).

GAGARIN, M. and P. Woodruff, (eds.), 1995, *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press.

TAYLOR, C.C.W. (ed.), 1999, *The Atomists: Leucippus and Democritus*, Fragments, Toronto: University of Toronto Press.

COOPER, J. M., (ed.), 1997, with D.S. Hutchinson (assoc.ed.), *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett.

REEVE, C.D.C. (tr.), 1998, *Aristotle Politics*, Indianapolis and Cambridge: Hackett.

- Barnes, J., (ed.), 1984, *The Complete Works of Aristotle*, 2 vols., Princeton: Princeton University Press.
- EVERSON, S., (ed.), 1996, Aristotle, *The Politics and The Constitution of Athens*, Cambridge: Cambridge University Press [uses translations from Barnes (ed.) 1984].
- LONG, A. A., and D. N. Sedley, (eds.), 1987, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press [translations and commentary, volume 1].
- GRIFFIN, M.T., and E.M. Atkins, (eds.), 1991, *Cicero, On Duties*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ZETZEL, J.E.G., (ed.), 1999, Cicero, *On the Commonwealth and On the Laws*, Cambridge: Cambridge University Press.
- INWOOD, B., (ed.), 2007, *Seneca: Selected Philosophical Letters translated with introduction and commentary*, Oxford: Oxford University Press.
- COOPER, J. M., and J.F. Procopé, 1995, *Seneca: Moral and Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BRAUND, S.M. (ed.), 2009, *Seneca: De Clementia*, Oxford: Oxford University Press.
- GRIFFIN, M., and B. Inwood (eds.), 2011, *Seneca: On Benefits*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- KING, C. (trans.), with W.B. Irvine (ed. and intro.), 2011, *Musonius Rufus: Lectures and Sayings*, revised edition, Create Space Publishing.
- DOBBIN, R.F., (ed.) 2008, *Epictetus: Discourses and Selected Writings*, London: Penguin.
- FARQHARSON, A.S.L., (ed.), 2008, *The Meditations of Marcus Aurelius Antoninus*, Oxford: Oxford University Press.

LITERATURA SECUNDÁRIA

- ALBERTI, A., 1995, "The Epicurean theory of law and justice," in *Laks and Schofield 1995* (eds.), pp.191–212.
- ANNAS, J., 1993, *The Morality of Happiness*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- , 1999, *Platonic Ethics Old and New*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- , 2017, *Virtue and Law in Plato and Beyond*, Oxford: Oxford University Press.
- ARENDT, H., 1958, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.

- ATKINS, E.M., 1990, “Domina et regina virtutum’: justice and societas in De Officiis,” *Phronesis*, 35: 258–89.
- , 2000, “Cicero,” in *Rowe and Schofield 2000*, pp. 477–516.
- ATKINS, J.W., 2013, *Cicero on Politics and the Limits of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2018, *Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Baraz, Y., 2012, *A Written Republic: Cicero’s Philosophical Politics*, Princeton: Princeton University Press.
- BARTELS, M.L., 2017, *Plato’s Pragmatic Project: a reading of Plato’s Laws*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- BOBONICH, C., 2002, *Plato’s Utopia Recast: his later ethics and politics*, Oxford: Oxford University Press.
- , 2015, “Aristotle, political decision making, and the many,” in *Aristotle’s Politics: a critical guide*, T. Lockwood and T. Samaras (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 142–62.
- BODÉÛS, R., 1993, *The Political Dimensions of Aristotle’s Ethics*, trans. J.E. Garrett, Albany: State University of New York Press.
- BOUCHARD, E., 2011, “Analogies du pouvoir partagé: remarques sur Aristote Politique III.11,” *Phronesis*, 56: 162–179.
- BRUNT, P.A., 2013 [1975], “Stoicism and the Principate,” in P. Brunt, *Studies in Stoicism*, eds. M.T. Griffin and A. Samuels, Oxford: Oxford University Press, pp. 275–309.
- BURNYEAT, M., 2013, “Justice writ large and small in Republic 4,” in *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, V. Harte and M. Lane (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 212–230.
- CAMMACK, D., 2013, “Aristotle on the Virtue of the Multitude” *Political Theory*, 41: 175–202.
- CAMPBELL, G., 2003, *Lucretius on Creation and Evolution: a commentary on De Rerum Natura 5.772–1104*, Oxford: Oxford University Press.
- CARTLEDGE, P., 2009, *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

- CARAWAN, E., 2013, *The Athenian Amnesty and Reconstructing the Law*, Oxford: Oxford University Press.
- CENTRONE, B., 2000, "Platonism and Pythagoreanism in the early empire," in *Rowe and Schofield* (eds.), pp. 559–584.
- DE BLOIS, L., J. Bons, T. Kessels and D.M. Schenkeveld (eds.), 2005, *The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives* (vol.2 of *The Statesman in Plutarch's Works*), Leiden and Boston: Brill.
- DILLON, J., 1997, "Plutarch and the end of history," in *Mossman* 1997, pp. 233–240.
- DUVALL, T., and P. Dotson, 1998, "Political Participation and Eudaimonia in Aristotle's Politics" *History of Political Thought*, 29: 21–34.
- DYCK, A.R., 1996, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- EL MURR, D., 2014, *Savoir et gouverner: essai sur la science politique platonicienne*, Paris: J. Vrin.
- FRANK, J., 2005, *A Democracy of Distinction: Aristotle and the work of politics*, Chicago: University of Chicago Press.
- VON FRITZ, K., 1954, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: a critical analysis of Polybius' political ideas*, New York: Columbia University Press.
- FOWLER, D., 1989, "Lucretius and Politics," in *Philosophia Togata*, J. Barnes and M. Griffin (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 120–150.
- , 2007, "Lucretius and Politics," in *Lucretius*, M.R. Gale (ed.), Oxford: Oxford University Press, pp. 397–431.
- GARNSEY, P., 1996, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GARVER, E., 2011, *Aristotle's Politics: living well and living together*, Chicago: University of Chicago Press.
- GEUSS, R., 2005, "Thucydides, Nietzsche, and Williams," in his *Outside Ethics*, Princeton: Princeton University Press, pp. 219–233.
- GIANNANTONI, G., (ed.), 1990, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 volumes, Naples: Bibliopolis.

- GILDENHARD, I., 2011, *Creative Eloquence: the construction of reality in Cicero's speeches*, Oxford: Oxford University Press.
- Griffin, M.T., 1992, *Seneca: a philosopher in politics*, 2nd edn, Oxford: Clarendon.
- , 2000, "Seneca and Pliny," in Rowe and Schofield 2000, pp. 532–558.
- HAHM, D.E., 2000, "Kings and constitutions: Hellenistic theories," in *Rowe and Schofield 2000*, pp. 457–76.
- , 2009, "The Mixed Constitution in Greek Thought," in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, R.K. Balot (ed.), Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 178–98.
- HARTE, V., 1999, "Conflicting Values in Plato's Crito," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81: 117–147; reprinted in Kamtekar 2005, pp. 229–59.
- HÖFFE, O. (ed.), 1997, *Platon: Politeia*, Berlin: Akademie Verlag.
- INWOOD, B., 2005, *Reading Seneca: Stoic philosophy at Rome*, Oxford: Clarendon Press.
- IRWIN, T., 1990, "The Good of Political Activity" in *Aristoteles' Politik: Akten des IX Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8–3.9.1987*, G. Patzig (ed.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 73–98.
- KAMTEKAR, R., (ed.), 2005, *Plato's Euthyphro, Apology and Crito: Critical Essays*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- KEMPSHALL, M.S., 2001, "De Re Publica I.39 in Medieval and Renaissance Political Thought," in *Powell and North* (eds.), pp. 99–135.
- KLOSKO, G., 2006, *The Development of Plato's Political Theory*, revised edition, Oxford: Oxford University Press.
- KONVITZ, M., 1964, "Civil Disobedience and the Duty of Fair Play," in *Law and Philosophy: A Symposium*, S. Hook (ed.), New York: New York University Press, pp. 19–28.
- KRAUT, R., 1984, *Socrates and the State*, Princeton: Princeton University Press.
- LAKS, A., 1990, "Legislation and demiurgy: on the relationship between Plato's Republic and Laws," *Classical Antiquity*, 9: 209–29.
- , 1991, "L'utopie législative de Platon," *Revue Philosophique*, 4: 417–28.
- , 2000, "The Laws," in *Rowe and Schofield 2000*, pp. 258–292.

- , 2005, *Médiation et coercition: pour une lecture des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du septentrion.
- LAKS, A., and M. Schofield, (eds.), 1995, *Justice and Generosity: studies in Hellenistic social and political philosophy: Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LANE, M.S., 1998, *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2012, "The Origins of the Statesman–Demagogue Distinction in and after Ancient Athens," *Journal of the History of Ideas*, 73: 179–200.
- , 2013a, "Claims to Rule: the case of the multitude," in *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, M. Deslauriers and P. Destrée (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 247–274.
- , 2013b, "Founding as Legislating: the figure of the lawgiver in Plato's Republic," in *Dialogues on Plato's Politeia. Proceedings of the IX Symposium Platonicum*, L. Brisson and N. Notomi (eds.), Sankt Augustin: Akademia Verlag, pp. 104–114.
- , 2013c, "Political Expertise and Political Office in Plato's Statesman: the statesman's rule (archein) and the subordinate magistracies (archai)," in *Plato's Statesman: proceedings of the eighth Symposium Platonicum Pragense*, A. Havlíček and K. Thein (eds.), Prague, OIKOYMENH, pp. 49–77.
- , 2014a, *Greek and Roman Political Ideas*, Harmondsworth: Penguin.
- , 2014b, "Popular Sovereignty as Control of Officeholders: Aristotle on Greek democracy," in *Popular Sovereignty in Historical Perspective*, R. Bourke and Q. Skinner (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 52–72.
- LAURAND, V., 2005, *La politique stoïcienne*, Paris: Presses Universitaires de France.
- LEAR, J., 1988, *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LINTOTT, Andrew, 1999, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford: Oxford University Press.
- LONG, A.A., 1995, "Cicero's Politics in De officiis," in *Laks and Schofield 1995*, pp. 213–40.

- MEIER, C., 1990, trans. David McIntock, *The Greek Discovery of Politics*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MOSSMAN, J., (ed.), 1997, *Plutarch and His Intellectual World*, London: Duckworth.
- Nails, D., 2002, *The People of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis: Hackett.
- NIGHTINGALE, A., 1993a, *Genres in Dialogue: Plato and the construction of philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1993b, "Writing/Reading a Sacred Text: a literary interpretation of Plato's Laws," *Classical Philology*, 88: 279–300.
- , 1999, "Plato's Lawcode in Context: rule by written law in Athens and Magnesia," *The Classical Quarterly* (New Series), 49: 100–122.
- NUSSBAUM, M.C., 1980, "Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's criticism of Plato," in *Essays on Aristotle's Ethics*, A.O. Rorty (ed.), Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 395–436.
- , 1993, "Non-relative Virtues: an Aristotelian approach," in *The Quality of Life*, M.C. Nussbaum and A. Sen (eds.), 1993, Oxford: Clarendon Press, pp. 242–69.
- OBBER, J., 1989, *Mass and Elite in Democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people*, Princeton: Princeton University Press.
- , 1998a, "The *Polis* as a Society: Aristotle, John Rawls, and the Athenian Social Contract," as reprinted in his *The Athenian Revolution*, Princeton: Princeton University Press, pp. 161–187.
- , 1998b, *Political Dissent in Democratic Athens: intellectual critics of popular rule*, Princeton: Princeton University Press.
- , 2008, *Democracy and Knowledge: innovation and learning in classical Athens*, Princeton: Princeton University Press.
- , 2013, "Democracy's Wisdom: An Aristotelian Middle Way for Collective Judgment," *American Political Science Review*, 107: 104–122.
- O'MEARA, D.J., 2003, *Platonopolis: Platonic political philosophy in late antiquity*, Oxford: Oxford University Press.

- PODDIGHE, E., 2014, *Aristotele, Atene e le metamorfosi dell'idea democratica: da Solone a Pericle (594–451 a.C.)*, Rome: Carocci editore.
- POWELL, J.G.F., and J.A. North, (eds.), 2001, *Cicero's Republic*, London: Institute of Classical Studies.
- RIESBECK, D.J., 2016, *Aristotle on Political Community*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ROBITZSCH, J.M., 2017, "The Epicureans on Human Nature and its Social and Political Consequences," *Polis*, 34: 1–19.
- SACHS, D., "A Fallacy in Plato's Republic," *The Philosophical Review*, 72 (1963): 141–158; reprinted in G. Vlastos (ed.) *Plato: a collection of critical essays, II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion* (New York: Doubleday and Company, 1971), pp. 35–51.
- SCHOFIELD, M., 1991, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge: Cambridge University Press; reprinted 1999, Chicago: University of Chicago Press.
- , 1999, 'Equality and hierarchy in Aristotle's thought', in his *Saving the City: Philosopher-Kings and other classical paradigms*, London and New York: Routledge, ch.6 (pp. 88–100).
- , 2006, *Plato. Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- SEDLEY, D.N., 1997, "The Ethics of Brutus and Cassius," *Journal of Roman Studies*, 87: 41–53.
- SHEAR, J.L., 2011, *Polis and Revolution: responding to oligarchy in classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SHARPLES, R., 1996, *Stoics, Epicureans and Sceptics: an introduction to Hellenistic philosophy*, London: Routledge.
- SMITH, M. F. (ed.), 1992, *The Epicurean Inscription / Diogenes of Oenoanda*, Naples: Bibliopolis.
- , (ed.), 2003, *Supplement to The Epicurean Inscription / Diogenes of Oenoanda*, Naples: Bibliopolis.
- TRAPP, M.B., 2007, *Philosophy in the Roman Empire: Ethics, Politics and Society*, Aldershot: Ashgate.

- TUCK, R., 1990, "Humanism and Political Thought," in A. Goodman and A. MacKay (eds.), *The Impact of Humanism on Western Europe*, New York: Longman, pp. 43–65.
- VAN RAALTE, M., 2005, "More philosophico: Political Virtue and Philosophy in Plutarch's Lives," in *De Blois et. al. (eds.) 2005*, pp. 75–112.
- VANDER WAERDT, P.A., 1991, "The Plan and Intention of Aristotle's Ethical and Political Writings," *Illinois Classical Studies*, 16: 231–253.
- VEYNE, P., 2003, *Seneca: The Life of a Stoic*, trans. D. Sullivan, New York: Routledge.
- VILLA, D., 2001, *Socratic Citizenship*, Princeton: Princeton University Press.
- VOGT, K.M., 2008, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, New York: Oxford University Press.
- WALDRON, J., 1995, "The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics," *Political Theory*, 23: 563–584.
- WEISS, R., 1998, *Socrates Dissatisfied: an analysis of Plato's Crito*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- WILSON, J.L., 2011, "Deliberation, Democracy, and the Rule of Reason in Aristotle's Politics," *American Political Science Review*, 105: 259–274.
- WOZZLEY, A.D., 1972, "Socrates on Disobeying the Law," in *The Philosophy of Socrates: a collection of critical essays*, G. Vlastos (ed.), Garden City, NY: Anchor Books, pp. 299–318.
- YACK, B., 1993, *The Problems of a Political Animal: community, justice, and conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley: University of California Press.

OBRAS DE REFERÊNCIA

Esta é uma seleção parcial de obras de referências úteis.

- AALDERS, G.J.D., 1975, *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam: H.M. Hakkert.
- ALGRA, K., and J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield, (eds.), 1999, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

- ARMSTRONG, A.H., (ed.), 1967, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BALOT, Ryan K., (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Chichester: Wiley-Blackwell.
- COLEMAN, J., 2000, *A History of Political Thought, vol.1: From Ancient Greece to Early Christianity*, Oxford: Blackwell.
- KEYT, D., and F.D. Miller, Jr., (eds.), 1991, *A Companion to Aristotle's Politics*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.
- , D., and F.D. Miller, Jr., (eds.), 2007, *Freedom, Reason, and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ROWE, C., & M. Schofield, (eds.), 2000, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SHARPLES, R. W., 1996, *Stoics, Epicureans and Skeptics*, London: Routledge.

Também disponíveis são as úteis séries *Cambridge Companions*, *Cambridge Histories* e *Blackwell Companions*, entre outras séries parecidas, contendo vários autores, textos e escolas, algumas das quais citadas acima. Uma fonte reconhecida de artigos importantes é H. Temporini (ed.), 1972–, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin and New York: De Gruyter.

RECONHECIMENTOS

A autora gostaria de reconhecer a assistência na pesquisa de René de Nicolay para versão atualizada e revisada submetida em novembro de 2018.

CAPÍTULO II

A FILOSOFIA POLÍTICA MEDIEVAL*

Autores: John Kilcullen e Jonathan Robinson

Tradutor: Lucas Duarte Silva (NEPFIM-UFPel)**

Revisor: Manoel Luís Cardoso Vasconcellos (UFPel)***

A filosofia medieval é a filosofia produzida no ocidente europeu durante a idade média. Não existe consenso, mesmo entre os medievalistas, sobre quando este período começa ou termina¹⁸, contudo, é comum dizer– e provavelmente não está correto ou incorreto – que se inicia com Agostinho (354-430) e continua, com

* Tradução do verbete “Medieval Political Philosophy” de John Kilcullen e Jonathan Robinson, publicado pela *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (a primeira publicação em Julho de 2006, revisão substancial em Maio de 2017 e pequenos ajustes no inverno de 2019), edição do Prof. Dr. Edward N. Zalta: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/medieval-political/>. Publicado com a autorização do Prof. Dr. Edward Zalta.

The following is the translation of the entry on “Medieval Political Philosophy” by John Kilcullen and Jonathan Robinson, in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The translation follows the version of the entry in the SEP’s archives at <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/medieval-political/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/entries/medieval-political/>. We would like to thank the Editors of the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

**Procurei fazer aqui uma tradução próxima o possível do original, isto é, utilizando as mesmas palavras quando elas possuíam uma perfeita correspondência nas duas línguas. No entanto, devido à estrutura da língua portuguesa, que é distinta da inglesa, algumas frases sofreram alterações, visando fazer com que o texto ficasse fluido, agradável de ler e sem comprometer o sentido original. Assim, por exemplo, alguns nomes de autores foram substituídos por alcunhas frequentemente utilizadas no meio acadêmico, ou o uso de pronomes para substituir nomes já mencionados no texto, ou ainda alguns comentários e indicações de referências bibliográficas foram retirados do corpo do texto e colocados em notas de rodapé (por conta disso, houve um acréscimo no número de notas). Não houve alterações substanciais do texto original, mas todas as inserções estão entre colchetes ([]) e devidamente assinaladas com N.T. (isto é, Nota do Tradutor). Por fim, agradeço ao professor Manoel Vasconcellos pela revisão do texto e aos editores pelo convite em participar desse livro. Aproveito ainda para parabenizar os demais colegas tradutores e os editores por este belo trabalho (N.T.).

*** É professor titular da Universidade Federal de Pelotas, atuando junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Medieval. Atualmente coordena o GT da ANPOF Filosofia na Idade Média. Os editores agradecem pela colaboração na revisão deste texto (N.E).

¹⁸ Não há verdadeiro consenso sobre o período de tempo que corresponde à filosofia medieval (§1). Em alguns estudos recentes, autores tradicionalmente medievais - tais como Agostinho e Boécio - aparecem como autores da antiguidade tardia. Ver, por exemplo, os artigos de Catapano, Magee, e Gersh em Gerson 2010. Uma solução recente é referir a um longo medievo, o qual ressalta a continuidade sob a periodização e que se estende entre os anos 200 e 1700; para isso, ver em Marenbon (2012: 6-7) ou sua lição inaugural (2011). Esse artigo apega-se mais a uma tradição cronológica, e, portanto, Agostinho permanece como uma importante fonte e pedra de toque para o pensamento político medieval.

certa influência, após o nascimento de Descartes (1596-1650). A filosofia política medieval é a parte da filosofia medieval preocupada com temas políticos. Os escritos filosóficos sobre política durante a Idade Média (assim como durante o início do período moderno) eram frequentemente uma forma de influenciar eventos públicos e a história de um tema ou uma questão da sociedade, portanto, refere-se a tais eventos. Ademais, envolve também a referência aos desenvolvimentos da cultura medieval, e.g., os períodos de renascença dos séculos nove e doze e o desenvolvimento de instituições, tais como o sistema legal e as universidades. A forte relação durante esse período entre filosofia e religião também complica a história. Essas conexões “extra-filosóficas” são, dentre outras razões, o motivo da filosofia política ter passado a ser importante no desenvolvimento ao longo da idade média, seja o pensamento religioso ou político, ambos foram modificados pelo desenvolvimento cultural e a ênfase de eventos históricos. O foco aqui será sobre teólogos e filósofos da idade média latina e a disposição geral deste artigo seguirá uma ordem cronológica¹⁹.

1. O ESCOPO DA FILOSOFIA POLÍTICA MEDIEVAL

“Medieval” refere-se primeiramente à Europa (o termo começa a ser aplicado a outras culturas por analogia). A filosofia medieval inclui os períodos da “pré-escolástica”, “escolástica” e “escolástica tardia”.

A palavra “escolástica” refere-se à cultura intelectual característica das escolas medievais. No século doze a educação tornou-se uma próspera indústria em Paris, Bolonha e vários outros lugares. Lá pelo início do século treze os mestres dessas escolas formaram corporações geralmente chamadas de universidades²⁰. A língua oficial dessas escolas era o latim e os professores e os estudantes

¹⁹ Este artigo, portanto, prescinde dos desenvolvimentos no pensamento político islâmico e judaico medieval (ver em Parens e Macfarland 2011 para traduções de alguns textos nessas tradições). Outra lacuna crucial está apoiada e examinada nos juristas medievais, os quais fornecem e discutem várias ideias fundamentais para ambos, antes e agora, como mostram valiosos estudos recentes (ver em Pennington 2007 e Ryan 2015). Lee coloca em primeiro plano as contribuições civis medievais para as noções de soberania e constitucionalismo (2016: capítulo 1-3). Sobre o tema ver também Canning 2011, cap.5.

²⁰ Uma universidade era uma associação de classe (isto é, uma associação de intercâmbio) de mestres ou estudantes em uma cidade. A universidade não era por si uma instituição de ensino, já que o ensino era feito em

eram os clérigos. As universidades tiveram um grande estímulo desde a tradução para o Latim das obras de Aristóteles, dos comentários sobre o Estagirita, bem como de obras relacionadas à cultura grega e árabe. Essas traduções foram feitas e copiadas porque já existia um público formado por escolas do século doze com interesse em Aristóteles, no qual algumas obras do filósofo grego, que já tinham sido traduzidas anteriormente (isto é, parte da *logica vetus*, a “velha lógica”), eram objeto do estudo pormenorizado. Nas universidades, a filosofia era estudada nas faculdades de artes, mas era desenvolvida e aplicada também nas faculdades de teologia. O estudo do Direito civil²¹ era importante nas universidades medievais e as ideias derivadas desse campo foram influentes no pensamento político. Os escritores de filosofia política se utilizaram de um variado número de gêneros literários característicos da escolástica, tais como: os comentários, as questões disputadas, o diálogo e o tratado²².

A “escolástica tardia” começa convencionalmente com o século quatorze e coincide com o início do período moderno. As pessoas nas quais pensamos como sendo os primeiros filósofos modernos eram treinadas em universidades (ou, no caso de Descartes, em uma escola jesuíta), mas eles escreveram majoritariamente fora das universidades e normalmente em línguas vernáculas. A filosofia ao modo da escolástica continuou sendo ensinada e escrita em Latim por todo o século dezessete nas universidades, especialmente na Itália, Espanha e na Holanda, nas escolas jesuítas em vários países e em algumas escolas protestantes.

escolas de mestre (e posteriormente em colégios). As escolas de educação superior tinham existido entre os gregos, judeus e muçumanos, mas uma associação de intercâmbio de professores ou estudantes era uma ideia nova. Do mesmo modo que as escolas antigas, as escolas medievais ensinavam por meio de livros-base: Aristóteles nas Faculdades de Artes; Averrois e Avicena em Medicina; a Bíblia e *As Sentenças* de Pedro Lombardo em Teologia; e nas escolas de Direito Civil os textos de Justiniano, bem como o *Decretum* de Graciano e outras coleções da lei canônica. Esses livros eram prescritos pela universidade, a qual estabelecia padrões para que as escolas pudessem estar associadas à instituição.

²¹ (N.T.) O termo em inglês é “Law” e pode significar tanto “Direito” como “lei”. Nesse contexto, optamos por “Direito”.

²² (N.T.) Para mais informações o autor sugere ver o verbete *Literary Forms of Medieval Philosophy*, de Eileen Sweeney, publicado pela Stanford Encyclopedia of Philosophy e disponível online através do link: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/medieval-literary/>>.

O período da “pré-escolástica” medieval inclui Abelardo (1079-1142) e Anselmo (1033-1109), bem como escritores do período Carolíngio, mas é difícil de dizer até onde deveríamos retroceder. Talvez devêssemos incluir Severino Boécio (c.475/7- 526) e Agostinho de Hipona (354-430), ambos eram profundamente influentes na Europa desde o seu tempo até o final da Idade Média (e posteriormente), embora eles também devam ser considerados como pertencentes à antiguidade tardia. Boécio escreveu e traduziu do grego para o latim algumas das obras de lógica que seriam estudadas nas escolas do século doze. Já Agostinho era uma influência dominante na teologia medieval. Se Boécio escreveu nada diretamente relevante para a filosofia política, Agostinho certamente o fez, por isso, para os propósitos deste artigo, “medieval” começa com Agostinho.

Por filosofia *política* medieval entendemos os escritos medievais sobre política e que são reconhecidos, tal como ocorre com os escritos modernos, como sendo da classe de filosofia política. Nossos autores foram usualmente acadêmicos, os quais escreveram para leitores academicamente educados. Eles fazem uso de ideias exploradas nas escolas e escritas de uma forma acadêmica. Alguns comentários escritos sobre *A Política* de Aristóteles e as “questões disputadas” dizem respeito aos tópicos de filosofia política. Contudo, a filosofia política não era parte do centro do currículo universitário (Miethke 2000b). Os autores de escritos políticos não escreveram suas obras como parte de seus deveres como educadores, mas geralmente como resposta a algum evento político. Alguns deles escreveram para a edificação de um rei ou outro governante, outros procuraram influenciar conflitos entre a Igreja e os governantes seculares, e ainda houve casos em que os autores estavam preocupados com conflitos enquanto Igreja, sobre a sua constituição e os poderes do Papa e dos concílios. Eles estavam comprometidos frequentemente a um ou outro lado desses conflitos – muitos clérigos apoiaram governantes seculares nas suas causas contra a Igreja.

Este artigo descreve as mais importantes fontes das ideias políticas medievais e o trabalho daqueles que podem ser considerados como interessantes escritores. As principais fontes eram: a Bíblia; os Padres da Igreja; os textos câ-

nonos do Direito Civil; e as obras de Aristóteles, especialmente *A Política*. As seções 2 e 3 irão delinear aquilo que o pensamento político medieval tomou da Bíblia e dos Padres. As seções 4 e 5 esboçarão as ideias de pensadores políticos do período pré-escolástico, incluindo Agostinho. As seções 6 e 7 resumirão as fontes que se tornaram influentes durante os séculos doze e treze, nomeadamente Aristóteles e os textos do Direito. A seção 8 tratará um dos principais temas do pensamento político medieval do século treze e seguintes, a saber: o poder político do Papa. A seção 9 irá deter-se na obra do maior escritor do século treze, Tomás de Aquino (1225 -1274). As seções seguintes, 10 até14, tratarão de escritores de filosofia política durante os séculos quatorze e quinze, incluindo Marsílio de Pádua (1280-1343) e Guilherme de Ockham (1285-1347).

2. A BÍBLIA

Para os cristãos medievais, a Bíblia era o que nós chamamos de *Vulgata*, uma tradução em latim do Antigo Testamento (como os cristãos chamam as escrituras Judaicas) e o Novo Testamento²³. Os reformistas protestantes persuadiram muitos de que a Bíblia fora negligenciada durante a idade média – de acordo com Lutero ela “veio para mentir o esquecido na poeira debaixo do banco” (ver Lutero [1539]1915: vol.1,7; cf. 2 Kings 22:8). Contudo, muitas cópias da Bíblia foram feitas durante a idade média, muitos comentários sobre os seus livros foram escritos por autores medievais e as referências constantes a ela mostram que a Bíblia era um livro muito familiar.

2.1 A OBEDIÊNCIA AOS PODERES QUE SÃO

²³ Ver o texto latino da *Vulgata*. A tradução padrão da *Vulgata* é de Challoner, do século dezoito, uma revisão da versão de Douai-Rheims (ver em “outras fontes online” nas referências). Sobre a história dessa tradução, ver artigo do Wikipédia sobre Douai Bíblia, indicado em “outras fontes online”, nas referências. As minhas referências serão a *Vulgata* e a tradução será a versão de Douai (a linguagem da tradução do Douai é arcaica, mas a tradução em inglês é próxima ao entendimento medieval do texto da *Vulgata*). As divisões e os nomes de partes da bíblia medieval não eram de todo igual do que a versão do Rei James. A versão “cânone” medieval da escritura, isto é, a lista de livros reconhecidos como pertencentes a bíblia difere de alguma forma da versão canônica reconhecida pelos Protestantes, notavelmente pela inclusão do livro dos *Macabeus*. Nessa nota, referimo-nos ao texto de *Samuel*, 1 e 2, o qual precede ao texto de *Reis*, 1 e 2, ao invés de *Reis*, 1-4.

As ideias políticas presentes na Bíblia são as seguintes:

- A raça humana é normalmente governada por reis ou imperadores. Existem poucos traços de instituições republicanas na Bíblia (há uma exceção: 1 Macabeus 8:14-16 é uma admirável descrição do governo republicano romano).
- Os reis são descritos quase sempre como perversos tiranos e inimigos de Deus. E as pessoas frequentemente partilham dos vícios dos seus governantes.
- O reinado do rei David é um modelo (embora ele também tenha pecado).
- Vassalos devem obedecer aos governantes, mesmo os perversos. É errado se rebelar e fazer qualquer tipo de ataque à pessoa do governante, especialmente – ver em: 2 *Samuel* 1:14-16.
- Contudo a obediência aos governantes é sempre limitada pela obediência aos comandos de Deus.

Os escritores do *Novo Testamento* ensinam que os cristãos devem obedecer aos seus governantes. Por exemplo,

Cada qual seja submisso às autoridades constituídas, porque não há autoridade que não venha de Deus; as que existem foram instituídas por Deus. Assim, aquele que resiste à autoridade opõe-se à ordem estabelecida por Deus; e os que a ela se opõem atraem sobre si a condenação... Porque ela é instrumento de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, porque não é sem razão que leva a espada: é ministro de Deus, para fazer justiça e para exercer a ira contra aquele que pratica o mal. Portanto, é necessário submeter-se, não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência (*Romanos*, 13 1- 5).

Em outro trecho podemos ler:

Sujeitai-vos, pois, a toda a ordenação humana por amor do Senhor; quer ao rei, como superior; quer

aos governantes, como por ele enviados... Porque assim é a vontade de Deus (1 *Pedro* 2: 13-15).

No século dezessete a maioria dos protestantes e alguns católicos inferiram a partir desses textos que os vassalos sempre têm um dever religioso ao obedecer aos seus governantes, reconciliando isso com o texto “nós devemos obedecer Deus, ao invés do homem” (*Atos* 5:29) pelo meio da doutrina da “obediência passiva”²⁴. Alguns dos Padres da Igreja e escritores carolíngios sustentaram uma posição semelhante, mas muitos autores da escolástica, sob a influência das ideias traçadas parcialmente por Aristóteles e a partir de textos canônicos, sustentaram que sob algumas circunstâncias a desobediência e a rebelião podem ser justificadas.

2.2 A ESCRAVIDÃO

Os escritos do *Novo Testamento* dizem que é uma questão indiferente se um cristão é escravo ou livre:

Cada um fique na vocação em que foi chamado. Foste chamado sendo servo? não te dê cuidado; ...Porque o que é chamado pelo Senhor, sendo servo, é liberto do Senhor; e da mesma maneira também o que é chamado sendo livre, servo é de Cristo (1 *Coríntios* 7: 20-22).

Em outro trecho podemos ler: “nisto não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (*Gálatas* 3: 28).

Os antigos cínicos e estoicos também sustentavam que um escravo talvez possa obter virtude e felicidade, uma vez que o essencial da liberdade de um ser humano não é incompatível com a coerção externa.

²⁴ A teoria da “obediência passiva” defende que se um governante ordena ao contrário dos mandamentos de Deus, pode-se optar em obedecer passivamente a ele ao invés de ativamente, isto é, não fazer ativamente o que foi ordenado, mas não resistir ao governante civil devido à punição que pode ocorrer. Tal doutrina era comum no século dezessete entre os Protestantes e defendida também por alguns Católicos, por exemplo, Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704). Dentre outros autores que defenderam tal teoria estão Huldreich Zwingli (1484-1531), João Calvino (1509-1564) e Martin Luther King (1929-1968). Para mais informações ver em Oakley 2015:107-127; ver também os ensaios de Oakley e Somerville em Burns e Goldie 1991.

Dado que o fato de ser escravo é uma questão indiferente, cristianismo não condenou a escravidão. Inúmeros textos do Novo Testamento exortam escravos à obediência (o termo utilizado na vulgata é *servi*, o qual é normal e propriamente traduzido por “escravo”, já na versão *Douai* é “servos”). Como exemplos: “servos, sejam obedientes aos vossos mestres com todo o temor, não apenas ao bom ou ao gentil, mas também ao perverso” (1 *Pedro* 2: 18). “servos, sejam obedientes aqueles que são os vossos senhores, de acordo com a carne, com o medo e o temor, na simplicidade dos vossos corações, como em cristo” (*Efésios* 6: 5; ver também *Epístola aos Colossenses* 3:22). Paulo escreveu uma carta a um cristão dono de escravos, Filemon, exortando para que eles tratassem bem um escravo fugitivo “aquele a quem enviei de volta para ti” (*Epístola de Paulo a Filemon* 1: 12).

2.3 A PROPRIEDADE

“Não roubarás” é um dos dez mandamentos (*Êxodo* 20: 15). Os escritores medievais assumiram que a instituição da propriedade privada era normal e legal, e, por consequência, a propriedade deveria ser respeitada. Contudo, o *Novo Testamento* encorajava a pobreza voluntária:

Disse-lhe Jesus: se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres... Disse então Jesus aos seus discípulos: em verdade vos digo que é difícil entrar um rico no reino dos céus. E, outra vez vos digo que é mais fácil passar um camelo pelo buraco de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus (*Mateus* 19: 21-24; ver também em *Lucas* 18: 22).

O *Novo Testamento* também parece recomendar o comunismo voluntário como um ideal. Na primitiva comunidade cristã em Jerusalém:

E era um o coração e a alma da multidão dos que criam, e ninguém dizia que alguma coisa do que possuía era sua própria, mas todas as coisas lhes eram comuns... Não havia, pois, entre eles, nenhum necessitado; porque todos os que possuíam herdades ou casas, vendendo-as, traziam o valor

pelo qual foram vendidos e o depositavam aos pés dos apóstolos. E repartia-se a cada um, segundo a necessidade que cada um tinha (*Atos 4: 32-35*; conferir também em *Atos 2: 44-45*).

As principais instituições da Europa medieval, incluindo a vida monástica e outras formas de vida religiosa, baseavam-se no voto de pobreza e na vida em conjunto.

2.4 O PACIFISMO

O *Novo Testamento* possui textos que parecem proibir os cristãos de usarem a força. Por exemplo: “mas eu lhes digo: não resistam ao perverso. Se alguém o ferir na face direita, ofereça-lhe também a outra... Amem os seus inimigos e orem por aqueles que os perseguem (*Mateus 5: 39-44*).

2.5 O REINO DE CRISTO

Os cristãos medievais asseguravam que Cristo era, em certo sentido, um rei²⁵. Contudo, Jesus disse: “o meu reino não é deste mundo” (*João 18: 36*). Ademais, ele pareceu recomendar obediência ao Imperador Romano: “dar á César o que é de César; e a Deus, o que é de Deus” (*Mateus 22: 21*).

Soma-se a isso o fato de que nenhum dos seguidores de Cristo teria poder sobre os outros: “bem sabeis que pelos príncipes dos gentios são estes dominados, e que os grandes exercem autoridade sobre eles. Não será assim entre vós (*Mateus 20: 25,26*). “Vós, porém, não queirais ser chamados de Rabi, porque um só é o vosso Mestre, e todos vós sois irmãos. E a ninguém na terra chameis vosso pai, porque um só é o vosso Pai, o qual está nos céus. Nem vos chameis mestres, porque um só é o vosso Mestre, que é o Cristo” (*Mateus 23: 8-10*).

Apesar desses textos, os clérigos aceitaram títulos de honra e reivindicaram autoridade e poder. A Igreja se considerou como o reino de Cristo na terra e reivindicaram um poder partilhado de Cristo.

²⁵ Sobre o debate acerca da autoridade de Cristo entre Papa João XXII e Ockham ver em Guilherme de Ockham, *Letter:72ff*.

O texto de Paulo, nomeadamente: “pois, como haveria eu de julgar os de fora da igreja? Não devem vocês julgar os que estão dentro? Deus julgará os de fora (1 *Coríntios* 5: 12,13), era frequentemente usado para implicar que a Igreja não tinha jurisdição sob os não cristãos (“os de fora”, isto é: fora da Igreja).

3. OS PAIS DA IGREJA

Os teólogos cristãos da antiguidade tardia são conhecidos como Pais da Igreja²⁶. O mais influente na Europa medieval foi Agostinho de Hipona (354-430), mas destacam-se também nomes como Cipriano (200-258), Ambrósio (340-397) e Gregório (326-389). Os padres gregos (Orígenes (185/6- 254), Crisóstomo (347-407), e outros.) foram não apenas importantes no início, mas durante todo período da escolástica, e vários de seus escritos foram traduzidos para o Latim²⁷. Os padres foram importantes parcialmente pela *originalia* (isto é: seus escritos originais em um volume completo), mas talvez mais pelos extratos incluídos nas “glosas” sobre a Bíblia e nas antologias com extensas citações feitas pelos escritores tardios. Muitos dos padres foram influenciados pelo Platonismo e o Estoicismo, modo pelo qual tomaram conhecimento do mundo antigo. Agostinho foi particularmente influenciado pelo Platonismo, ou aquilo que os modernos chamariam de Neoplatonismo, e por Plotino.

Os pais da Igreja transmitiram ao medievo a ideia de que algumas instituições sociais-chave não faziam parte do plano original de Deus para a humanidade, nomeadamente: a instituição coerciva do governo, a escravidão e a propriedade. A ideia encontrada em Sêneca e em outros antigos estoicos da era de ouro tinha um paralelo com o pensamento cristão, a saber: a idade da inocência no Jardim de Éden, do qual a humanidade foi expulsa devido ao pecado de Adão e

²⁶ Ver em *The New Advent* (enciclopédia católica) no artigo “*The Fathers of the Church*” [em inglês, N.T.]. Para traduções online em língua inglesa disponíveis ver em “*The Fathers of the Church*”, disponível em: <<https://www.newadvent.org/fathers/>>. Ver também os verbetes sobre Agostinho e Dionísio, o pseudo-aeropagita, no mesmo website.

²⁷ Apesar de edições melhores sobre autores e textos individuais existirem e continuarem a aparecer, nenhuma outra série é tão completa como a *Patrologiae cursus completus* de J. P. Migne (são 221 volumes para a *Séries latina* e 161 volumes para a *Séries graeca*). A referência está disponível e listada no item “Outras fontes da Internet” no final deste texto.

Eva (também conhecido como “A queda”)²⁸. De forma semelhante Sêneca ([c. 60 CE] 1917–25: vol. II, 397, *Letter* 90) sustentou que inicialmente não haveria necessidade de coerção, uma vez que os seres humanos aceitariam voluntariamente a orientação do sábio; e não haveria a necessidade da propriedade privada, porque nenhum procuraria controlar mais recursos do que aquilo que era preciso para uma vida moderada; e nem escravidão, uma vez que um escravo é um ser humano tratado como propriedade. Assim, de acordo com os pais da Igreja, essas instituições não teriam existido se Adão não tivesse pecado. Contudo, elas existem por causa do pecado, como um resultado da pecaminosidade (a sede de poder e a ganância por acumular poder coercivo e propriedade), e como um remédio necessário e justificado pelo pecado – idealmente, governantes deveriam usar a coerção para reprimir o errado, a escravidão sendo usada apenas enquanto punição para a transgressão moderada ao invés da execução, e a propriedade deveria ser uma extensão moderada, com o propósito de proteger a posse de bens necessários da ganância daqueles que tentam controlar tudo.

A opinião comum sobre o governo coercivo e a escravidão foi expressa por Agostinho em sua obra *A cidade de Deus*²⁹. Na qual diz,

[Deus] não pretendeu isso... o ser humano deveria ter domínio sobre qualquer criatura irracional: não homem sobre homem, mas sim homem sobre as bestas. Por isso, primeiro os homens foram estabelecidos como pastores do rebanho, ao invés de reis de humanos (XIX.15, p. 942).

Ele vai além, chegando a dizer que a escravidão é apenas uma punição para o pecado e que os servos (*servi*) são assim chamados porque “aqueles que foram feitos escravos (justamente) sob as leis da Guerra, acabam muitas vezes sendo poupados [*servabantur*]”.

²⁸ A época da inocência terminou antes de Adão e Eva terem filhos, enquanto que a época de ouro perdurou por algumas gerações. Para os escritores medievais as duas ideias eram por vezes combinadas: depois da Queda Adâmica, os seres humanos viveram por um tempo em um estado social, mas não político (embora isso dificilmente seja a Idade de Ouro), e, gradualmente, desenvolveram instituições apropriadas ao estado caído.

²⁹ (N.T.) Os números de página que aparecerão aqui seguem a edição de Dyson [1998]. Para mais informações ver nas referências bibliográficas.

Sobre a propriedade, Graciano em seu *Decretum* (c.1140) inclui uma passagem de Ambrósio:

Mas ele disse “por que isso é injusto se eu diligentemente cuidei das minhas próprias coisas enquanto eu não me apoderei da posse dos outros? Ó insolente palavras!... ninguém deveria dizer “meu próprio” daquilo que é comum; se mais daquilo que é suficiente é tomado, isto é obtido com violência. Quem é enquanto injusto e avarento, quanto aquele que produz alimento para uma multidão não apenas para o seu próprio uso, mas para a sua abundância ou luxúria? O pão que seguras pertence ao necessitado (D. 47 c. 8; Tierney 1959: 34).

Pois, mesmo agora com a existência da propriedade, as coisas são, em certo sentido, “comum”, e a soma das propriedades individuais pode ser tomada legitimamente para o próprio uso é limitado.

4. AGOSTINHO

4.1 A CIDADE DE DEUS

O trabalho de Agostinho mais conhecido pelos estudantes modernos do pensamento político é *A cidade de Deus*. Embora essa obra tenha sido amplamente copiada no medievo (382 manuscritos sobreviveram³⁰), a leitura de todo o livro não fazia parte do currículo universitário. Apenas alguns extratos da obra eram incluídos em influentes antologias, tais como o *Decretum*, de Graciano, e as *Sentenças*, de Pedro Lombardo (c. 1150)³¹.

³⁰ Agostinho [413-26] 1955: v [(N.T. v.2)], n.2. Alguns comentários foram feitos (ver em Smalley 1960:58, 61f., 88-101-, 121-32), mas não são muitos, uma vez que *A cidade de Deus* nunca foi um tomado como um texto-base. Para links com traduções dos textos de Agostinho ver nas referências no item “Outras Fontes da Internet”, no subitem Agostinho. Como sempre ocorre no processo de digitalização de antigos documentos, o leitor deve estar atento para erros esporádicos.

³¹ Como exemplo *A cidade de Deus*, livro XIX. Ver em Markus 1970, especialmente cap.3, e o verbete *Saint Augustine*, de Christian Tornau e publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/augustine/index.html#HistPoliPhil>>.

As duas cidades, a cidade de Deus e a cidade terrena, são distinguidas por dois amores, o amor de Deus e o amor a si mesmo (orientado de maneira errada), e por dois destinos: o céu e o inferno. A mais famosa contribuição de Agostinho à teologia foi a doutrina da predestinação, uma posição que só foi assumida no final de sua vida. Deus decretou para toda eternidade que alguns receberiam a graça (um auxílio especial) necessária para obter a salvação eterna, enquanto o resto da humanidade (a maioria) iria para a danação eterna – a *massa damnata* (*A cidade de Deus*, XXI, 12, p.1070). A salvação requer a graça da “perseverança final”, isto é, a graça de estar em relação íntima com Deus no momento da morte. Alguns que vivem bem por boa parte de suas vidas talvez se afastam do bem no final. Assim, não podemos dizer com certeza quem é predestinado à salvação. Por consequência, se a cidade de Deus consiste naqueles que são predestinados à salvação, então não podemos afirmar com certeza quem pertence a ela. Nota-se que a cidade de Deus não é idêntica com a Igreja, uma vez que nem todos os membros da Igreja serão salvos, bem como a cidade terrena não é idêntica a nenhum estado particular, uma vez que alguns membros do estado talvez sejam predestinados à salvação. Assim, um reino particular inclui cidadãos das duas cidades.

Embora os membros das duas cidades tenham bens últimos distintos, eles podem ter bens intermediários comuns – por exemplo, todos desejam a paz na terra. Na medida em que um estado particular serve tal fim comum ele estará em cooperação com membros da cidade de Deus (*A cidade de Deus*, XIX.17, p. 945–7). Como um Platônico, Agostinho pensou em níveis de hierarquia da realidade, em que os baixos imitam ou refletem os mais altos. A filosofia de Agostinho não é algo como “preto no branco”, uma completa oposição de forças da luz contra forças da escuridão – isso era a filosofia do Maniqueísmo, a qual Agostinho era seguidor até a leitura de certa obra neoplatônica conduzi-lo a rejeitá-la. De acordo com Agostinho, não existe mal absoluto³². Qualquer coisa de mal deve ser alguma extensão do bem, ou do contrário não poderia existir. Isso porque o mal consiste

³² Ver em *A cidade de Deus*, XI.22, XII.2, 3, 7; *Confessions* VII.xii.18–xiii.19; *Enchiridion* 11–12.

em uma desordem ou num desvio, no qual falha em obter toda a bondade apropriada. Pois, “a paz de tudo reside na tranquilidade da ordem, e a ordem é a disposição de igualdade e desigualdade das coisas em certo sentido, nas quais cada um tem o seu próprio lugar” (*A cidade de Deus*, XIX.13, p. 938).

Existem muitas ordens e subordens, por consequência, existem distintos tipos ou níveis de paz, bem como (para aqueles seres capazes de escolha moral) diferentes tipos ou níveis de virtude, justiça e felicidade³³. A verdadeira virtude pressupõe obediência ao verdadeiro Deus. No entanto, alguma coisa como virtude, nomeadamente amor à honra, talvez nos leve a algum tipo de justiça e paz, como era na República Romana (*A cidade de Deus*, v.12). No início, Agostinho tinha provado, pela definição de Cícero, que os Romanos nunca tiveram uma república: “Eu pretendo mostrar que tal estado nunca existiu, uma vez que a verdadeira justiça nunca esteve presente”³⁴, uma vez que os romanos não obedeceram ao verdadeiro Deus (cf. XIX.21). Mas isso é apenas um *argumentum ad hominem*. Como Agostinho diz: “existe, claro, de acordo uma definição mais prática, uma espécie de nação” (II. 21, p.80). Isso é, apenas por uma estreita e desnecessária razão que pode ser dita que os não cristãos não podem formar um estado. Motivados por amor à honra, os romanos são aptos a viver juntos em uma aproximação com paz, justiça e felicidade, embora não sejam a “verdadeira” paz, justiça e felicidade. A justiça, em certo sentido, é essencial para qualquer coisa ser chamada de nação.

Tirando-se, pois, a justiça, então, o que são os reinos senão grandes latrocínios?... Era uma res-

³³ O leitor deve ser advertido que os diferentes níveis de virtude, paz, etc. não representam necessariamente a *communis opinio*. Geralmente quando Agostinho diz que não é a “verdadeira” coisa, ele está tomando o sentido de que aquilo não está em sua totalidade. Contudo, tal posição implica que o pensamento de Agostinho era cheio de inconsistências. Por exemplo, Carlyle e Carlyle (1903: vol.1, 166-7) diz que a definição de Agostinho de bem comum faz a justiça ser irrelevante para a existência de um bem comum e ressalta que entre os Pais da Igreja essa visão era única para Agostinho (1903, 169). Contudo, como eles próprios reconhecem (1903, vol.1, 167), Agostinho diz que separado da justiça um reino é apenas um grande latrocínio. Nessa interpretação, a justiça não é irrelevante. Qualquer coisa que pode ser chamada como bem comum deve exibir a justiça em algum grau. Ver *A cidade de Deus* II, 21.

³⁴ *A cidade de Deus* II.21, p. 80. Conferir também o verbete *Ancient Political Philosophy*, §6. *Cicero and the Roman Republic*, disponível online em: <<https://plato.stanford.edu/entries/ancient-political/>>.

posta pertinente e verdadeira que foi dada a Alexandre, O Grande, por um pirata que tinha sido capturado. Quando o rei perguntou a ele o que significava tudo aquilo que tinha feito no mar, o pirata respondeu com provocação: “o mesmo que você faz quando invade o mundo inteiro, mas porque eu faço com a ajuda de um navio eu sou chamado de ladrão e porque você faz com um grande exército, você é um imperador (*A cidade de Deus*, IV 4, p.147-8).

Alguns escritores medievais, que determinados historiadores modernos chamaram de “Agostinianos políticos”³⁵, deduziram que da discussão de Agostinho sobre a definição de república de Cícero os não-cristãos não poderiam ter uma comunidade. De acordo com Egídio Romano (c.1243-1247-1316), entre outros, os não-cristãos não podem ter direitos políticos e de propriedade, uma vez que tais direitos pressupõem pertencer a uma comunidade e apenas os cristãos podem formar uma verdadeira comunidade. Mas as perspectivas dos então chamados Agostinianos políticos foram geralmente rejeitadas por outros pensadores políticos medievais.

Nós não deveríamos inferir que Agostinho acreditou que apenas os bons cristãos podem ser governantes. Contudo, ele acreditou que a virtude cristã, se bem observada, faz bem ao governo (*A cidade de Deus*, v. 24, p.232).

Dentre os cristãos medievais existem, ao menos, três visões de bons e maus governos:

- O governo pode e deveria ser governado por um cristão ideal. Aquilo que os protestantes chamariam mais tarde de “governante divino”, uma vez ele lideraria seu povo obedecendo a Deus.

³⁵ Cf. em Arquillière 1955. Essa concepção tem sido severamente criticada por estudiosos, ver, por exemplo, De Lubac 1984: 255-308. Recentemente Saak (2006: 262-3) tem sugerido que o termo é melhor aplicado ao pensamento político de membros da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho (ver o verbete sobre Egídio Romano na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponível online em: <<https://plato.stanford.edu/entries/qiles/>>).

- Os governos podem ser simplesmente de um tirano perverso, uma expressão da “cidade terrena”. Como o Papa Gregório VII (1081) escreveu uma vez:

Aqueles que não sabem que reis e duques possuem sua autoridade a partir daqueles que, não conhecendo Deus, esforçam-se por sua ganância cega e intolerável presunção para dominar seus iguais, nomeadamente, pelo orgulho, rapina, perversidade, assassina e todos os tipos de crimes, surge sob o governante do mundo, isto é, o demônio? (Gregory VII 1081: 552; ver também Poole 1920:201, fn. 5).

- Os governos existem para organizar a cooperação dos “homens de boa vontade” (para usar uma frase moderna), isto é, os cidadãos das duas cidades unidos pelo interesse da paz terrena e outros bons valores terrenos por ambos Cristãos e outros. Uma visão limitada de fins do governo pode ser encontrada em Marsílio e Ockham (McGrade 1974: 109–33).

Todas essas três perspectivas encontram suporte na obra *A cidade de Deus*.

4.2 GUERRA JUSTA

Agostinho insiste, contra os seguidores de Maniqueu, que o Deus do *Antigo Testamento* é o mesmo Deus do *Novo Testamento*. Uma das mais marcantes diferenças entre os dois diz respeito à Guerra. No *Antigo Testamento*, Deus permite, e de fato exige, que os Israelitas se envolvam em massacres. Na terra prometida aos Israelitas, os habitantes de uma cidade que se renderem serão feitos escravos, mas se a cidade resistir “não deves deixar uma única alma viva” (*Deuteronômio* 20: 11, 16). “Deves destruí-los completamente; não deves fazer nenhum tipo de aliança, nem mostrar nenhum tipo de misericórdia a eles” (*Deuteronômio* 7: 2). Se em alguma cidade israelita alguns habitantes praticarem idolatria “deves certamente coloca-los sobre a espada da cidade, destrui-los completamente, todos os que habitam e os seus castelos” (*Deuteronômio* 13: 16). O próprio

Moisés comandou um massacre contra os que praticavam idolatria (*Êxodo* 32: 25-9). Moisés ficou tão zangado que mandou separar as mulheres das crianças e ordenou que matasse todos os prisioneiros, com exceção das virgens, as quais ele poderia manter para si (*Números* 31: 13-18). Samuel ficou tão zangado com Saul quando o exército deixou alguns animais vivos, que por causa desse pecado, Deus tirou de Saul o seu reino (1 *Samuel* 15). O próprio Samuel cortou um prisioneiro em pedaços (1 *Reis* 15:32-3). Já no *Novo Testamento*, em contraste, Cristo diz “Se alguém te bater numa face, ofereça-lhe também a outra” (*Mateus* 5:39). Pode o *Novo Testamento* ser conciliado com o *Antigo*? Na visão de Agostinho, os dois testamentos devem ser conciliados, pois tudo que está na *Bíblia* é verdade.

De acordo com o bispo de Hipona, Deus pode tratar de suas criaturas como quiser, e os Israelitas não agiram mal em seguir os comandos de Deus (como os autores medievais referiam com frequência: Deus é “senhor da vida e da morte”). Por outro lado, o *Novo Testamento* aparentemente diz respeito aos comandos pacifistas relacionados à atitude interna, ao invés do ato externo.

Esses preceitos pertencem às disposições internas do coração do que as ações que são feitas visíveis aos homens, requerendo de nós, no íntimo do coração, estimar paciência ao lado da benevolência, mas em uma ação externa fazer parecer mais ao benefício daqueles que procuram o bem ([412] *Letter* 138.2.13)³⁶.

Aqueles que procuram o bem devem incluir a si próprios, mas também os nossos inimigos, e a coerção e a punição podem ser um benefício para eles, assim talvez nós possamos lutar contra eles para o próprio bem deles, como se fosse para o nosso. Indivíduos privados talvez podem não lutar, mas governantes, incluindo cristãos, podem fazê-lo, e os soldados cristãos podem servir em tal guerra em obediência ao governante, mesmo que ele seja um pagão. Agostinho enfatiza que tanto os governantes quanto aqueles que prestam serviço militar a eles devem evitar o ódio, a ganância e outras disposições incompatíveis com o

³⁶ Muitas das cartas de Agostinho citadas aqui são traduzidas por Atkins e Dodaro em *Augustine: Political Writings* (2001).

amor. Apesar de espalhados por diferentes textos, graças em parte ao sucesso do *Decretum*, Agostinho ofereceu aos escritores medievais posteriores uma versão cristianizada da teoria romana sobre a guerra justa³⁷.

4.3 A COERÇÃO DOS HERÉTICOS

De acordo com a visão de Agostinho sobre a guerra, os cristãos estão habilitados a solicitar às autoridades romanas, incluindo aqueles que dentre eles são cristãos, por proteção militar contra a violência dos heréticos e anticristãos. Contudo, pedir às autoridades para coagirem os heréticos e convertê-los ao cristianismo ortodoxo foi um passo à frente³⁸. Primeiramente, Agostinho desaprovou tal coerção: “um homem não pode acreditar ao menos que ele queria” (*Tratado sobre o Evangelho de João*, XXVI, 2). Mas, com o passar dos anos, ele foi persuadido e começou a defender o uso da força para que “obrigue-os a entrar” (*Lucas* 14: 16-24)³⁹. Ele foi persuadido pelos Donatistas convertidos, os quais expressavam gratidão àqueles que obrigaram a eles a conversão (*Letter* 93 v.17-19).

Segundo Agostinho, a propriedade dos heréticos poderia ser legalmente confiscada. No *Tratado sobre o evangelho de João*, VI 25, Agostinho justifica o confisco das propriedades dos Donatistas. Ele não discute apenas se os cristãos ortodoxos podem ter posses propriamente. Ao invés disso, ele aponta que qualquer um que possuir propriedade possui apenas em virtude das leis humanas feitas pelos reis e imperadores. Portanto, se um governante decidir confiscar a propriedade dos heréticos, ele tem o direito de fazê-lo. Essa passagem, que Graciano citou no *Decretum* (D.8, C.1), foi usada frequentemente no medievo para justificar a doutrina que a propriedade existe apenas pela lei humana. O uso extensivo de

³⁷ Sobre a guerra justa ver em *Contra Faustum* XXII.74–80, *Cartas para Bonifácio* (417: *Letter* 189.4), Marcellinus (c. 411/2: *Letter* 138.2). Essas cartas, bem como outros textos, são traduzidos por Atkins e Dodaro no livro *Augustine: Political Writings* (2001: 30-31, 214-26). Na Causa 23 do *Decretum* de Graciano (Friedberg 1879: vol. 1, col. 889ff.) inclui vários excertos de Agostinho e é a fonte do pensamento medieval sobre a guerra justa. Russell destaca que essa é a exposição clássica (1975:16ff); ver também o seu próprio *updated* em 2010. Greenwood (2014) discute como Agostinho se encaixa na inter-relação da lei romana e canônica sobre o tópico da guerra.

³⁸ Sobre a visão de Agostinho e de outros Pais da Igreja sobre a tolerância e a coerção ver em: Leclercq 1960: 32-64. Sobre Agostinho, em particular, ver em Brown (1964) e Markus (1970: cap. 6).

³⁹ Bayle cita a justificativa de Agostinho para a coerção dos heréticos e sujeita seu raciocínio às críticas devastadoras ([1686] 2005, parte III).

Graciano da passagem de Agostinho em seu *Decretum* aumentou consideravelmente a influência do bispo de Hipona no tópico sobre a guerra, propriedade e coerção dos heréticos⁴⁰.

5. O PENSAMENTO POLÍTICO CAROLÍNGIO

O período na história da Europa ocidental após “os Padres da Igreja” é tradicionalmente conhecido como “período negro”, uma vez que apenas alguns escritos são produzidos. Após, temos o que é chamado muitas vezes “a renascença carolíngia”, associada com o reino de Carlos Magno (742-814), até o fim do século oitavo. Escritores políticos do século nono – por exemplo: Incmaro de Reims (c. 805/6–81), Rábano Mauro (780–856), Jonas de Orléans (c. 780–842/3) – não são nomes familiares, ainda que deram voz as ideias que foram importantes durante o restante da idade média, em particular, ideias sobre o papel do rei e a diferença entre rei e tirano⁴¹.

De acordo com esses escritores, o rei é em certo sentido uma figura religiosa (Oakley 2010: 143ff.). Isso significa que o rei deveria se envolver em assuntos religiosos muito mais do que seria aceito pela igreja medieval posteriormente, mas também significa que o rei tinha de ser instruído em seus deveres pelos clérigos. Alguns dos escritos desse período pertencem ao gênero que os pesquisadores modernos chamam de “espelho dos príncipes”. O escrito de Jonas de Orléans, de 831, é um exemplo disso e revela como esse gênero era raramente limitado apenas as discussões do poder secular⁴². Escritores ensinavam que o rei tinha o dever de fazer justiça. Isso era frequentemente construído de forma que significava que o rei tinha um dever de obrigar e também de obedecer à lei, sendo

⁴⁰ Para mais informações sobre as posições de Agostinho sobre a propriedade ver em: MacQueen 1972.

⁴¹ Sobre o pensamento político desse período ver em Carlyle e Carlyle 1903, vol.1, 195ff. Ver também os relevantes capítulos em Burns 1988, Nelson 1986, e Canning 1996: 47ff.; e ainda Oakley 2010:143ff.

⁴² A edição moderna do *De institutione regia* de Jonas foi editada por Alain Dubreucq, em 1995. Para uma lista de outros “espelhos” daquele período, conferir em Noble 2015: 298.

ela baseada parte nos costumes, parte em decretos reais, mas também em alguma coisa baseada no consenso do povo⁴³. Isso foi sugerido notavelmente, por exemplo, por Incmaro de Reims, para quem um rei pode ser deposto se ele falhar em obedecer às leis e perder o consenso do povo (Carlyle and Carlyle 1903: vol. 1, 242–52).

6. A LEI CIVIL E A LEI DIVINA

Os historiadores apontam outra “renascença” (isto é: um momento de retomada da cultura antiga) durante o século doze. Essa “renascença do século doze” inclui um ressurgimento no estudo da lei civil, nomeadamente da lei Romana sistematizada e comentada por Justiniano e seus oficiais (o *Corpus iuris civilis*, 533/4),⁴⁴ e que estimulou e influenciou o estudo da lei divina, começando com o *Decretum* de Graciano.⁴⁵

As ideias que os pensadores medievais tomaram, em diferentes formas e em diferentes níveis, dos textos sobre a lei incluem:

⁴³ Nelson 1988: 228-9; e também em 1986: 56-60, 107-111. Sobre o desenvolvimento tardio das ideias de consenso ver em Tierney 1982: 39-42. Em sucessivos volumes Oakley seguiu o crescimento vertente do consenso como base do pensamento político até o fim da Idade Média (2012:138ff. e 2015:172ff.).

⁴⁴ As traduções do *corpus Justiniano* são listadas nas referências. Observe que a recente tradução do *Codex* (2016) é baseada na tradução comentada feita por Fred Blume (e que agora está disponível online no website da Biblioteca da Faculdade de Direito William Hopper, da Universidade de Wyoming, através do link: <<http://www.uwyo.edu/lawlib/blume-justinian/>>. Os comentários da edição de Blume sobre as *Novelas* também podem ser encontrados online: <<http://www.uwyo.edu/lawlib/justinian-novels/>>. Geralmente, essas traduções devem ser usadas juntamente com a tradução de S. P. Scott; contudo, deve ser observado que Scott baseia-se na versão do *Corpus iuris civilis* que é organizada de maneira muito próxima à versão medieval “vulgar”. Uma consequência importante disso é que a tradução de Scott do Código inclui a *authenticae* (isto é, excertos relacionados, mas subsequentes da *novela constitutiones*, ou *Novelas*, as quais as cópias estão inseridas nas constituições do Código no que ele chama de lei “enquanto alterada”). Para discussão da importância das *authenticae*, ver em Pennington 2011.

⁴⁵ O estudo sobre a pessoa de Graciano e o seu *Decretum* avançou muito nos últimos anos (ver em Pennington 2014), e é amplamente reconhecido que Graciano teve uma seminal influência no pensamento político de juristas e teólogos do seu tempo e subsequentes. Contudo, os estudos centrados somente no pensamento político de Graciano são raros. Chodorow (1972) é uma tentativa, não totalmente bem sucedida, de delimitar o pensamento político do *Decretum*. Atualmente, apenas algumas partes do *Decretum* estão disponíveis em Inglês: Graciano [c.1140] 1993 (*distinctions* 1-20) e 2016 (o então chamado *Treatise on Penance*: c.33, q.3). Uma tradução completa do *Decretum*, juntamente com a Glosa Ordinária, deverá aparecer em breve pela editora do Pontifício Instituto dos Estudos Medievais. Para mais informações ver também os itens listados em “Outras fontes da Internet”, os quais incluem alguns materiais pré-Graciano. [(N.T.) desconhece-se a publicação do *Decretum* pela editora supracitada]

- A distinção entre tipos de leis, nomeadamente a lei natural (*ius naturale*), a lei das nações (*ius gentium*) e a lei civil (isto é, as leis de uma comunidade particular). Os textos sobre a lei eram, talvez, a principal fonte da ideia de lei natural, tão importante para o pensamento político medieval no período tardio. Essa ideia pode ser encontrada em Cícero, nos Estoicos e em Aristóteles, mas a grande maioria dos filósofos políticos medievais encontrou no *Decretum* de Graciano. (Como governante, os teólogos e filósofos medievais evidenciam uma grande familiaridade com a coleção dos textos sobre a lei divina no *Corpus iuris civilis*).
- Uma noção sobre os direitos, incluindo direitos naturais (ou “direitos humanos” como chamaríamos), atribuídos aos indivíduos. Isso é notório que a linguagem dos direitos, sem a qual muitas pessoas hodiernamente não saberiam como falar sobre política, não entrou completamente na filosofia política até o século quatorze como sendo uma discussão associada sobre a lei⁴⁶.
- Uma crença na “única liberdade de todos os homens”. Isto é, a ideia de que os seres humanos são basicamente iguais e que a escravidão é contrária à lei natural, embora de acordo com a lei das nações⁴⁷.

⁴⁶ A historiografia sobre a “origem” dos direitos naturais subjetivos ainda se mantém incerta. Historiadores estão inclinados a defender que o período histórico com a qual estão familiarizados. Por exemplo, para uma origem clássica ver em Miller 1995. Já os proponentes de uma origem moderna precoce são numerosos demais para listar, mas Strauss (1953) é um exemplo clássico. Medievalistas, contudo, estão mais inclinados em aceitar a posição de Tierney (1997), na qual olha para os canonistas do século doze (e.g. Rufino) como proponentes de uma forma precoce de direitos naturais. Entre filósofos políticos medievais (em oposição aos juristas), Guilherme de Ockham é bem conhecido, mas historiadores têm defendido outros autores, entre eles Tomás de Aquino e Marsílio de Pádua (Mais informações sobre a posição de Tomás de Aquino ver em “*Aquinas’ Moral, Political, and Legal Philosophy*” disponível online em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/aquinas-moral-political/>>. Alguns autores não tão conhecidos também merecem atenção, a saber: Henrique de Gand, Pedro Olivi e Godfrey de Fontaines. Para informações sobre esses autores conferir nos verbetes da *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive* que estão disponíveis online em língua inglesa através do link: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/index.html>>.

⁴⁷ “De acordo com a lei natural todas as pessoas nascem livres... [a] escravidão em si era desconhecida; mas, posteriormente, [a] escravidão é permitida pela a Lei das Nações...” (*Digestum* 1.1.4). De acordo com Isidoro, em

- Uma explicação, ou melhor, duas, sobre a origem da propriedade. De acordo com alguns textos jurídicos romanos, a propriedade surgiu pela lei natural; ou, uma segunda fonte aponta para a origem na lei das nações⁴⁸. De acordo com a lei divina, a propriedade existe pela lei humana (o que inclui a lei das nações e a lei civil); compare, por exemplo, com o depoimento de Agostinho que menciona que a propriedade existe pelas leis dos imperadores (ver item no 4.3)⁴⁹.
- Uma doutrina da lei divina, na qual a lei humana não pode ser abolida completamente da origem predominante das coisas sobre a lei natural. Os donos de propriedade devem ajudar aos pobres (ver, por exemplo, a passagem de Ambrósio no final do item 3), e, em casos de necessidade, uma pessoa pode recorrer ao direito natural de usar qualquer coisa para sustentar a vida⁵⁰.
- A doutrina na qual a fonte da autoridade política é o povo, o qual teria, contudo, confiado o seu poder ao imperador ou a outro governante⁵¹.

Graciano, *Digestum* 1, c.7 (tradução em língua inglesa de Thompson e Gordley 1993: 6), a lei natural inclui “a liberdade de todos”.

⁴⁸ De acordo com as *Institutes* 2.1.11-12, a propriedade tem origem na lei natural, com a qual a lei das nações é sinônima: “algumas coisas nós obtemos *dominium* [jurisdição] pela lei natural, a qual, como temos dito, é chamada de lei das nações... Para que aquilo que antes pertencia a ninguém é concedido por razão natural àquele que toma posse”. Contudo, de acordo com outros textos, a distinção entre jurisdição e propriedade foi estabelecida pela lei das nações em um sentido não sinônimo com a lei natural (e.g. *Digestum* 1.1.5).

⁴⁹ Lambertini (2014b) mostra como os autores medievais não concordaram sobre a origem do poder coercivo. Segundo ele, alguns argumentaram em favor (pelo menos) da potencial existência no estado de natureza, enquanto que outros defenderam a existência do poder coercivo somente após a Queda.

⁵⁰ A Lei natural inclui “a posse comum de tudo” (D. 1, c.7, Friedberg 1879: vol.1, col. 2). A propriedade “supérflua” deve, enquanto matéria da justiça, ser disponível para os pobres, especialmente em tempos de necessidade. Ver em Tierney 1959: 28-39. Já Roumy (2006) traça a evolução da doutrina relacionada a máxima na “necessidade não tem lei”.

⁵¹ *Digestum* I 1.4.1: “o que agrada o governante tem a força de lei, porque pela *lex regia*, a qual foi feita de acordo com a regra do imperador, o povo conferiu a ele todo o poder para governar”. Isso faz com que a vontade do governante seja decisiva, no entanto observe que sua autoridade repousa na decisão popular. (Existiu algum debate entre os juristas sobre se o povo poderia reivindicar sua autoridade. Ver em Gierke 1900: 43-6, 150 -3; Carlyle e Carlyle 1909: vol.2, 60-7; 1928: vol.5, 49; 1936: vol.6, 13-19). De acordo com o *Digestum* 1.3.31, “o governante não está sujeito à lei” (Esse trecho é apontado como a origem do termo “absolutismo”). Outro texto, frequentemente referido no medievo pela *incipit digna vox*, sugeriu que o imperador deveria obedecer as suas próprias leis (*Codex* 1.14.4): “É um ditado digno da majestade que um governante para professores tal tem que

- A doutrina na qual o Papa ou Imperador (ou ambos) tem a “plenitude do poder” (veremos isso com mais detalhe no item 8).
- A doutrina que uma lei natural permite que um indivíduo resista à força com força (*Digestum* 1.1.3; D. 1 c. 7, tradução em Graciano [c. 1140] 1993: 7). Essa doutrina daria a uma premissa para argumentos em favor do direito de resistir um governante tirânico, usado mais tarde por Locke.
- A distinção entre Igreja e Estado, mais exatamente, entre o sacerdócio e o poder do imperador, como sendo cada um independente e com a sua própria esfera, embora o sacerdócio teria uma função superior. O clássico exemplo dessa doutrina é o cânone *Duo sunt*.⁵² O cânone *Cum ad verum* deu razões para a separação. A limitação mútua dos poderes restringiria o orgulho do padre e do imperador e aqueles que estão a serviço de Deus (os clérigos) deveriam manter-se livres dos emaranhados terrenos (D. 96 c. 6; traduzido por Tierney 1980: 14–15). Isso também sugere os cânones *Sicut enim* e *Te quidem*⁵³.

estar vinculado as leis, uma vez que a sua autoridade depende da autoridade da lei. De fato, é melhor para o Império que o governante se submeta as leis”. Para desdobramentos dessa discussão entre os juristas, ver em Pennington 1993a: 78, e Lee 2016: capítulos 1 e 2.

⁵² “Existem dois [poderes], imperador Augusto, pelo qual esse mundo é governado, a autoridade sagrada de um sacerdócio e o poder real. Dentre eles, a responsabilidade dos sacerdotes é mais pesada, na medida em que eles responderam pelos reis dos próprios homens no julgamento divino... Na ordem da religião... seu voto para submeter eles mesmos [os sacerdotes] ao invés do governante ... Os bispos mesmos.... obedecem a sua lei enquanto diz respeito a esfera da ordem pública”. (D. 96 c. 10; tradução para língua inglesa de Tierney 1980: 13–14).

⁵³ C. 11 q. 1, c. 29 e c. 30 (Friedberg 1879: vol. 1, col. 634). Esses textos são inautênticos, sendo trazidos da coleção Pseudo Isodoriana. Este “Isidoro” não deve ser confundido com Isidoro de Sevilha (560-636), o qual Graciano frequentemente cita. Os comentários que Graciano toma do Pseudo Isidoro estão assinalados na edição de Friedberg, nas referências da edição de Hinschius do Pseudo- Isidoro (e.g., ver Friedberg 1879: vol. 1, col. 342, nota 221). A coleção Pseudo Isodoriana, feita na metade do século dezanove, contém muito material autêntico, mas com uma mistura de falsificação. Esse propósito, aparentemente, foi para fortalecer a posição do bispado da França, em parte para aumentar o poder do papa (que está longe, em Roma!) – reservando certos poderes ao papa, Isidoro procurou proteger os bispos contra pessoas mais próximas. Alguma dessas falsificações incluídas na coleção Pseudo Isodoriana foram produzidas anteriormente, por exemplo: a “*Doação de Constantino*” (ver a tradução em língua inglesa disponível em: < <https://sourcebooks.fordham.edu/source/donationconst.asp> > e o artigo em *O Novo Advento* listado em “Outras fontes da Internet”), e “*os reconhecimentos de Clemente*”. Sobre tudo isso ver o *Projekt Pseudoisidore*, no item “Outras fontes da Internet”. Informações gerais

- As várias ideias jurídicas sobre corporações⁵⁴ e representações (incluindo a distinção entre as atribuições de um líder e as suas capacidades enquanto indivíduo); a necessidade de reuniões para lidar com preocupações comuns (aquilo que toca a todos e que deve ser discutido e aprovado por todos)⁵⁵; e a decisão da maioria (ou alguma versão qualificada de todos) quando não há unanimidade (a decisão da “maior ou parte preponderante”)⁵⁶.

Dentre todos esses pontos, provavelmente o mais importante para a filosofia política medieval era a ideia de lei natural.

6.1 A LEI NATURAL E OS DIREITOS NATURAIS

As reflexões complexas sobre a lei natural eram associadas ao texto de Isidoro de Sevilha. Segundo ele, a lei natural inclui: “a posse comum de todas as coisas, o estado igual de liberdade, e a aquisição daquilo que é tomado do ar, terra e mar; e também a restituição de uma coisa ou dinheiro deixado para a manutenção (ou guarda segura)” (citado em D. 1 c7; Graciano 1993:6-7).

A posse comum de todas as coisas parece ser inconsistente com a aquisição e a restituição da propriedade.

Um dos primeiros comentadores de Graciano, Rufino, distinguiu a lei natural entre comandos ou proibições, para qual não há exceções, e “indicações” (ou *demonstrationes*) que apontariam o que é melhor, mas nem sempre obrigatório. Portanto, a lei natural não trata apenas de regras, mas também de recomendações ideais. O “estado de igualdade de todos os homens” e “a posse comum de todas

estão disponíveis nos artigos do Wikipédia e do New Advent sobre Pseudo- Isidoro, e também nos artigos sobre os falsos decretos (ibid.).

⁵⁴ Sobre o pensamento corporativo ver em Michaud-Quantin 1970; e Quillet 1988, Para comentários em geral ver em Tierney 1982: 80ff.

⁵⁵ Artigos clássicos são os de Post (1946) e Congar (1958). Para o papel da máxima desempenhado no constitucionalismo do pensamento medieval ver em Oakley (2012: capítulo 6). Nele, o autor se refere à outras literaturas importantes. A pesquisa de Condorelli (2013) usa a máxima ao longo dos juristas e dos filósofos medievais, tal como Ockham.

⁵⁶ Ver em Moulin (1958). Para a discussão em Ockham ver em Guilherme de Ockham, *Letter*;175-6. Para uma interessante história sobre a campanha eleitoral em um mosteiro, com referências a diferentes modos de tomada de decisão ver em Jocelin of Brakelond's *Chronicle of the Abbey of St. Edmund* (em Outras Fontes da Internet).

as coisas” pertencem à categoria de “indicações”. Uma vez que as indicações não impõem obrigações estritas, as leis humanas podem, por boas razões, estabelecê-las à parte. Para isso, as recomendações ideais devem ser observadas sob algumas circunstâncias.

Por exemplo... foi estabelecido que aqueles que perniciosamente se rebelaram contra os que possuíam autoridade sobre os outros seria eternamente escravos quando fossem derrotados e capturados em guerra.... o que (eles)...deveriam daí em diante ser gentis... um motivo recomendado pela lei natural (tradução em inglês de Lewis 1954: vol.1, 38; ver também Tierney 2014:23-8).

Um dos fundadores da Teologia Franciscana, Alexandre de Hales (1185-1245), referiu-se a distinção de Rufino e outra similar de Hugo de São Vitor (1096-1141) (Alexander of Hales [c. 1240] 1948: vol. 4, 348, 351–2), mas também sugeriu uma alternativa para resolver a inconsistência na lista de Isidoro, baseando-se na explicação de Agostinho de como o mesmo Deus pode ser autor do Antigo e do Novo Testamento: nomeadamente, o que os mesmo princípios podem requerer diferentes regras particulares para diferentes circunstancias⁵⁷. De acordo com Alexandre, a lista de Isidoro não é inconsistente, uma vez que a lei natural prescreve à comunidade para o Estado de Inocência e respeito pela propriedade no estado pós-queda original⁵⁸. Boaventura, o líder da geração posterior de teólogos franciscanos, adotou uma posição similar⁵⁹.

⁵⁷ “Como um homem doente, não deve culpar o tratamento médico porque uma coisa é prescrita hoje e outra amanhã e o que era inicialmente exigido é posteriormente proibido, visto que o método de cura depende disso; então a raça humana, doente e dolorida, como é de Adão até o fim do mundo, enquanto o corpo corrompido pesar sobre a mente, não deve encontrar falhas nas prescrições divinas, se às vezes as mesmas observâncias são ordenadas, e às vezes uma observância antiga é trocada por uma de um tipo diferente”. *Contra Faustum*, XXX II 14. Ver também em seu *De vera religione* XVII 34.

⁵⁸ “Deve-se dizer que, pela lei natural, todas as coisas eram comuns e que havia uma liberdade de todos. Isso foi antes do pecado. Depois de pecar algumas coisas eram próprias para alguns; e ambos são por lei natural” (Alexandre de Hales [c. 1240] 1948: vol. 4, 348. Cf. 352).

⁵⁹ De acordo com Boaventura algumas coisas são prescritas simplesmente pela natureza, válida para todo estado da existência humana (e.g., que Deus deve ser honrado), outras são ditas pela natureza na medida em que foi instituída, válida primeiramente para o estado de inocência (e.g. que todas as coisas deveriam ser de uso comum), e outras são prescritas pela natureza no estado caído (e.g., que o direito de propriedade deva ser respeitado); Boaventura [d. 1274]: 2 *Sent.*, *dist.*44, a.2, q.2 ad.4. Ver também em Quinn (1973).

Baseando-se nessas ideias, Ockham desenvolveu uma distinção entre três tipos de lei natural, a saber: alguns princípios da lei natural são válidos em todo o lugar e sempre, outros apenas no estado de inocência, e, por fim, alguns que seriam válidos apenas “em suposição”, isto é: sobre a suposição de que alguns atos voluntários (por exemplo, um acordo ou um ato de legislação), nos quais concerne um acordo em alguma coisa. Pois, “a posse comum de todas as coisas e a liberdade igualitária” pertencem à lei natural no estado de inocência, mas “a aquisição daquilo que é tomado do ar, terra e mar; também a restituição de uma coisa ou dinheiro guardado para a sobrevivência” pertencem à lei natural “em suposição” – supondo o pecado de Adão, e supondo que a lei humana uma vez tenha feito a divisão da propriedade, isso é um requerimento da lei natural para respeitar outras propriedades⁶⁰. Muitas coisas que pertencem à lei das nações também são leis naturais de uma terceira espécie.

Além da lei natural, os pensadores escolásticos desenvolveram uma noção de direitos naturais, tomando emprestada a noção de direito dos juristas canonicistas. Um direito natural pode ser simplesmente o que a lei natural exige ou permite. Contudo, de acordo com alguns autores, os direitos naturais são certas liberdades que pertencem “positivamente” à lei natural, no sentido em que existe uma pressuposição em seu favor, pois é algo que não pode ser abolido, ou ao menos em todas as circunstâncias, ou não pode ser abolido exceto por algumas razões. Os direitos naturais medievais preanunciam os “direitos humanos” modernos⁶¹.

7. A POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Outro aspecto da “renascença do século doze” foi a tradução para o latim de várias obras de filósofos gregos e árabes e de escritos científicos⁶². O mercado

⁶⁰ William of Ockham, *Letter*: 286–93; ver também em Kilcullen 2001a, Tierney 2014: 103–16.

⁶¹ Para mais informações ver em Tierney 1997; Mäkinen and Korkman 2006; Mäkinen 2010; Kilcullen 2010c,d; e Robinson 2014a.

⁶² Para mais informações conferir em o item 5. 1 *New Translations*, do verbete *Medieval Philosophy*, de Paul Vicente Spade, publicado no *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/medieval-philosophy/#Translations>>.

para essas traduções incluía professores e estudantes das escolas urbanas, as quais no início do século treze começaram a formar as universidades. As universidades estabeleceram o currículo seguindo o que era estudado nas escolas citadinas e deram a Aristóteles fama. As competições por estudantes entre as escolas de diferentes cidades começaram a mostrar que as obras de Aristóteles tornaram-se o principal elemento no currículo da faculdade de Artes (apesar de todo o receio dos teólogos, os quais notaram desde cedo os conflitos entre a filosofia aristotélica e a doutrina cristã).

Em suas interpretações sobre a filosofia natural, a metafísica aristotélica e o pensamento filosófico em geral, as escolas medievais eram muito influenciadas pelos pensadores islâmicos e judeus. Embora isso não seja de todo verdadeiro no tocante à filosofia política. Por algum acidente de transmissão, o mundo islâmico parece não ter tido conhecimento da *Política* aristotélica, somente conheceram a *República* de Platão – a qual, contudo, não foi traduzida para o latim durante o medievo. No mundo árabe existia uma boa discussão de filosofia política, mostrando a influência de Platão,⁶³ mas isso é menor ou não tem influência sobre a filosofia política na Europa Medieval.

A *Política* de Aristóteles foi traduzida em latim pela primeira vez em meados de 1260 por William de Moerbeke (Schütrumpf 2014) – uma tradução incompleta tinha sido feita nos anos anteriores, possivelmente por Moerbeke, e da *Ética Nicomachea*, algumas partes relacionadas à política, tinha sido traduzida por Roberto Grosseteste um pouco antes. Embora a *Política* não fizesse parte do cerne do currículo, ela era estudada por vários filósofos influentes do período da escolástica (Flüeler 1993). Comentários notáveis sobre a *Política* foram escritos por

⁶³ Mais informações podem ser obtidas no verbete *Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy*, de Cristina D'Ancona, publicado no *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/arabic-islamic-greek/>>. Ver também Syros (2008) e *Philosophy, religion and political thought in medieval Islam* (disponível online através do site: <https://webarchive.nla.gov.au/awa/20120720005213/http://pandora.nla.gov.au/pan/98441/20120720-1041/www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/politics_and_international_relations/staff/John_kilcullen/philosophy_religion_and_political_thought_in_medieval_islam/index.html> para links de obras e estudos.

Tomás de Aquino e Pedro de Auvergne⁶⁴. Ockham resumiu nos seus comentários uma resumida clara e concisa da teoria política de Aristóteles⁶⁵.

As ideias que os escritores políticos medievais tomaram de Aristóteles (ou as quais Aristóteles reforçou) são as seguintes:

- É natural para os seres humanos formarem cidades. “A vida Política” [isto é, na cidade] é natural à espécie humana.⁶⁶ Isso, claramente, iria de encontro com o que defendera Agostinho (item 4 acima).
- A cidade ou estado existe não apenas para a segurança ou o comércio, mas para promover a “vida boa”, a vida de acordo com a virtude (*Política* III, 9, 1280 32a-35b).
- Alguns seres humanos são escravos “por natureza”, isto é, existem, ou podem existir, seres humanos destinados por natureza à subordinação dos interesses dos outros. Os escravos naturais são

⁶⁴ O comentário de Tomás de Aquino é inacabado. Sabe-se que a autoria do aquinate termina no III. 6, sendo o resto de autoria de Pedro de Auvergne. Sobre Pedro de Auvergne ver os ensaios de Lambertini e Toste em Flüeler, Lanza e Toste 2015. O mesmo volume contém uma censura das obras de Pedro traduzidas por Lanza e Toste (para seus escritos conectados com a *Politics*, ver 459 ff.), embora nas seções bibliográficas do website sobre Pedro que eles mantêm pode ser em breve uma escolha melhor. Lanza (2015: 256 n.2) anunciou uma edição crítica do *Scriptum super III–VIII libros Politicorum* de Pedro de Auvergne, o que deve substituir a edição de Grech, de 1967. Pedro também escreveu um comentário em forma de questão. Para traduções sobre ambos os comentários ver em McGrade, Kilcullen e Kempshall 2001: 216ff., bem como Parens e Macfarland 2011: 289ff. [(N.T.) até a finalização dessa tradução não foi publicada a edição crítica do *Scriptum super* de Pedro Auvergne supracitada]

⁶⁵ Guilherme de Ockham [c.1334] Letter: 133-143; Lambertini 2000: 269ff. Para uma apresentação moderna da obra, ver o verbete *Aristotle's Political Theory*, de Fred Miller e que está publicado no *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*, disponível online através do link: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/aristotle-politics/>>.

⁶⁶ Um “animal político” significa um animal cuja natureza é viver em uma *pólis* ou cidade, não isolado ou em grupos pequenos. A civilização é o estado natural, não no sentido de um estado original, mas no sentido de que o objetivo natural do desenvolvimento humano é a vida nas cidades: “Se as formas anteriores de sociedade são naturais, o estado também é, pois é o fim delas, e a natureza de uma coisa é o seu fim. Quando uma coisa é quando totalmente desenvolvida, chamamos de acordo com sua natureza ... Portanto, é evidente que o estado é uma criação da natureza, e esse homem é por natureza um animal político”. (*Política* I, 2. 1252 b30-1253 a3). Nesta tradução (por Jowett), “estado” corresponde à *pólis* grega, que na tradução latina é *ciuitas*, e em português “cidade”. Sobre o vocabulário ver em Luscombe, 1992. Recentemente, Toste (2014) mostrou como os filósofos medievais ao comentar sobre Aristóteles, *A Política* e a *Ética a Nicômaco*, questionaram as maneiras pelas quais esse impulso deveria ser considerado natural.

seres humanos naturalmente carentes de inteligência e de capacidades para atingir a virtude ou a felicidade⁶⁷. Isso era incompatível com o pensamento do Novo Testamento (ver 2.2), dos juristas (item 6) e dos estoicos e Padres da Igreja (item 3).

- As mulheres deveriam, em geral, ser governadas pelos homens (*Política* I 5, 1254-13b). A inferioridade das mulheres já era uma opinião comum, mas Aristóteles a reforçou, não apenas pelo que é dito na *Política*, mas também por suas teorias biológicas.

- Existem várias formas de governo, as quais algumas são boas e outras perversas. As boas formas de governo procuram “o bem comum”, isto é, o bem de ambos, do governante e do cidadão. O melhor regime político é a monarquia e o pior é a tirania⁶⁸. O bem comum torna-se uma concepção básica na filosofia política medieval (Kempshall 1999; McGrade, Kilcullen, and Kempshall 2001).

- Existe o melhor regime político, a forma de governo que melhor promove o bem comum. O “ideal político” não era um tópico do pensamento pré-aristotélico medieval, mas se tornou um tema comum (por exemplo, Guilherme de Ockham, *Letter*: 311-321, ver Blythe 1992).

- “O governo da lei” é melhor do que “o governo dos homens”⁶⁹, ou seja, é melhor ter regras aplicadas imparcialmente do que deixar

⁶⁷ A *Política* I, 5 e 6 poderia ser tomado como uma exploração dialética da questão da justiça da escravidão, mas a partir de outros lugares da obra é claro que o próprio Aristóteles acreditou que alguns seres humanos eram destinados por natureza a serem escravos: “[os] escravos e [os] animais brutos... não podem [formar um estado], pois eles não têm como compartilhar [a] felicidade ou uma vida de livre escolha” (*III* 9 1280 a 32-4). De acordo com Duns Scotus (1266-1308), a escravidão em um sentido estrito, de sujeição ao outro, pode ser justificada apenas como punição. A escravidão “natural”, o que Scotus descreveu como “civil e política sujeição”, deve beneficiar o escravo; nesse caso tais escravos possuem livre arbítrio e uma possibilidade de virtude. Ver em Flüeler 1993: 75-81.

⁶⁸ A *Política* III 7. A classificação vem de Platão (*Statesman* 302c-303b), mas Aristóteles vai além ao enfraquecê-la ou desmembrá-la em diversas maneiras.

⁶⁹ A *Política* III 16, *Retórica* I, 1 1354 a30-b15. Platão argumentou que é melhor o governante possuir o conhecimento verdadeiro e não estar limitado pela lei, mas se os governantes sem conhecimento devessem governar, eles devem fazê-lo de acordo com as leis compostas pelos legisladores com o verdadeiro conhecimento (Platão, *Statesman* 294-301).

toda decisão ao livre-arbítrio dos governantes. Isso, associado com a ideia medieval anterior, mostra que a diferença entre um rei e um tirano reside no fato de que o rei observa a lei (item 6).

- Contudo, uma vez que nenhum legislador consegue prever cada caso que surge, a norma da lei deve ser temperada pela *epieikeia*, “equidade”, fazendo exceções às regras gerais quando os casos excepcionais surgem (*Ética Nicômaco* V.10, e *A Política* III.16, 1287 a23–28, 1287 b15–27).

- Uma boa forma de governo deve ser estável, sem margem à revolução (*A Política* V; e VI, 5). Os medievais aristotélicos tiveram um cuidado em prevenir a degeneração da monarquia em tirania⁷⁰.

- Embora Aristóteles tenha considerado a monarquia como idealmente a melhor (e alguns escritores medievais concordaram), o Estagirita também deu um argumento para a democracia – ou, mais precisamente, um argumento em favor da existência de um papel para as pessoas comuns em um bom governo. Se pessoas comuns deliberassem enquanto um corpo político elas poderiam expressar as suas decisões (*Política* III, 11). Marsílio de Pádua (e outros) usaram as considerações de Aristóteles para corroborar a proposição de que o povo é a última autoridade política, uma ideia também encontrada na lei romana.

- Todas as obras de Aristóteles corroboram uma das instituições centrais da vida universitária medieval, nomeadamente: as disputas. Nelas, o mestre apresenta posições opostas e sustenta cada uma com fortes argumentos, para então avaliar os argumentos atra-

⁷⁰ Tomás de Aquino, *De regno* 1.7. Essa obra, a qual Tomás deixou inacabada, já foi traduzida para língua inglesa em diversas ocasiões. James Blythe proporcionou a melhor tradução, com uma valiosa introdução (*On the Government of Rulers*, 1997). Sobre a complicada história do *De regno* e sua continuação por Tolomeo Fiadoni (mais conhecido como Ptolomeu de Lucca) ver em Blythe 2009a:157ff.

vés do criticismo. A prática das disputas sobre importantes questões, incluindo questões relacionadas à política, estava profundamente entranhada na cultura medieval⁷¹.

8. A PLENITUDE DO PODER PAPAL

Até aqui tratamos das fontes da filosofia política medieval e seus estágios iniciais. Permita-nos agora abordar as contribuições feitas pela escolástica e pelos escritores da escolástica tardia, os quais frequentemente estavam envolvidos em conflitos entre governantes seculares e papado.

Um dos tópicos em discussão era a controvérsia sobre a pretensão da “plenitude do poder” papal. Originalmente, a pretensão significava que o Papa tinha preeminência a qualquer poder ou outra autoridade dentro da Igreja, já que com todo o direito ele poderia intervir em qualquer assunto da Igreja (Rivière 1925). O Papa Inocêncio III (1198-1216), autor de decretos que repetidamente “exaltavam o poder político do papa” (Pennington 2007:165), forneceu a matéria-prima para os juristas subsequentes desenvolverem a noção da plenitude do poder papal⁷². Durante o século treze essa concepção também foi invocada quando o papa autorizou os freis mendicantes a rezar e ocupar funções religiosas na diocese, mesmo sem o consentimento do bispo diocesano. Tais intervenções eram fortemente opostas por vários clérigos seculares, os quais argumentavam que os bispos tinham a sua autoridade pela lei divina e não eram meramente agentes do papa⁷³.

⁷¹ Aristóteles, *Metafísica* III 1, 995 a23-b5: “Para quem deseja se livrar das dificuldades, é vantajoso discutir bem as dificuldades, uma vez que... não é possível desatar um nó quando não se conhece... portanto, deve-se pesquisar todas as dificuldades antecipadamente... Além disso, quem ouviu com atenção todos os argumentos, como se fossem partes de um caso, deve estar em melhor posição para juiz”.

⁷² A contribuição dos juristas sobre um *ius commune* no pensamento político medieval não pode ser explorado aqui, embora deva se dizer que eles tiveram um papel tão importante quanto ao dos teólogos e filósofos. Para os desdobramentos desde Inocêncio III em diante ver em Pennington (2007: 165ff); e Black (2009: cap. 1) fornece um breve panorama da ideia de plenitude do poder no medievo por todo o século quinze.

⁷³ Congar (1961) ainda é um texto fundamental. William de Saint-Amour (morto em 1272) foi um crítico central da ideia de que o papa poderia autorizar os membros das ordens mendicantes a pregar contra as objeções do bispo da diocese. Conferir no seu *De periculis novissimorum temporum* (*On the Dangers of the Last Days*) [1256], cap. 2. Ver também a tradução em língua inglesa disponível no website sobre Robinson, disponível em: <<http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/#Translations>>.

Durante os séculos treze e quatorze, os sumo pontífices também reivindicaram o direito de intervir em assuntos normalmente da jurisdição dos governantes seculares. Essa reivindicação foi feita especialmente com referência ao Império Romano. O papa Leão III tinha coroado Carlos Magno como Imperador Romano, em 800, e, em 962, Papa João XII deu o título de “Imperador Romano” ao príncipe germânico Otto I. Daí em diante, até o ano de 1806, as sucessões dos príncipes alemães foram feitas com base neste título. Na visão do papado, eles transferiram o Império dos gregos para os francos na pessoa de Carlos Magno, e dos francos para os alemães na pessoa de Otto I, mostrando que o Imperador Romano era sujeito aos papas, e, em particular, que o papa tinha o direito de aprovar ou rejeitar o candidato eleito para o cargo de imperador. (O imperador era eleito pelos príncipes germânicos, os quais constituem um colégio eleitoral – do mesmo modo que o papa, o imperador era um monarca escolhido por um colégio eleitoral para uma posição até o final de sua vida). Essa “transferência” de império era frequentemente objeto de um intenso debate⁷⁴. Espanha, França, Inglaterra, e alguns outros reinos, rejeitaram a autoridade do “Imperador Romano”, mas incidentes na história de vários reinos suportaram a reivindicação papal de autoridade sobre os reis.

Além dos históricos argumentos existiam os argumentos dos teólogos e dos filósofos. Se “não existe poder que não provém de Deus” (*Romanos* 13: 1, ver também item 2.1) e o papa é o representante de Deus na terra, então, parece que o poder dos reis cristãos vem através do papa. Os escritores medievais não conheciam a noção de Platão de “rei filósofo” (*República*, 473d), uma vez que poucos dos trabalhos de Platão tinham sido traduzidos para o latim⁷⁵, mas, para todos os efeitos, os teólogos argumentavam que o papa era um “rei teólogo”, um

⁷⁴ Muitos autores ensinaram precisamente sobre esses temas. Para exemplos independentes disponíveis em inglês, ver em Marsilio de Pádua [c.1324-6] 1993 e Tolomeo Fiadoni (Ptolomeu de Lucca), *Treatise on the Origin, Translation, and State of the Roman Empire* (disponível online em: <<http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/#Translations>>) Outro documento-chave nesse debate é o texto apócrifo sobre a “Doação de Constantino” (ver na seção 6, e a nota 35 acima).

⁷⁵ Contudo, os autores medievais tiveram o conhecimento da *República* indiretamente através da tradução do *Timeu*, de Calcidius (o qual estendeu a seção 53c.). Ver em Calcidius, *On Plato's Timaeus*.

especialista em sentido da vida e cuja orientação era impositiva em todos os assuntos.

Os papas não queriam, de fato, tomar o fardo do dia-a-dia dos governos em todo o mundo. A reivindicação deles era que, enquanto o comando era normalmente o negócio dos governantes seculares, o papa poderia intervir com todo o direito em assuntos governamentais quando ele enxergasse uma boa razão para tal. Juristas canônicos listaram circunstâncias nas quais o papa poderia intervir (ver os exemplos em Tierney 1980, 153-4), mas a lista era tão abrangente que não haveria assunto que os papas não pudessem intervir. Por exemplo, a intervenção *ratione peccati*, “por razão de pecado”, significava que se um governante secular cometesse uma injustiça (o que é um pecado), então o papa poderia intervir.

Mas a reivindicação papal encontrou resistência. Ela foi contrariada por governantes seculares, por escritores clericais que viam algum interesse na defesa dos governantes seculares, e por teólogos não convencidos pelos pró-papa argumentos e também preocupados com os efeitos da usurpação do poder papal. A maioria dos escritores políticos dos séculos treze e quatorze estava envolvida em controvérsias sobre a extensão e os limites (ou a ausência de limites) da autoridade papal (Miethke 2000a; Oakley 2012: 173ff. e 2015: 14ff.).

9. TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino (1225-1274) escreveu uma obra do gênero “espelho dos príncipes”, nomeadamente *De regno ad regem Cypri*. Contudo o seu escrito político foi acidental dentro de sua carreira acadêmica e não foi, como a maioria dos casos dos escritores medievais, uma tentativa de influenciar em eventos contemporâneos. Na *Summa theologiae* encontramos discussões sobre temas políticos, por exemplo: de *dominium* no estado de inocência; sobre a lei natural e outros tipos de lei; sobre a propriedade; a melhor forma de governo; o dever da obediência; a guerra; a coerção dos heréticos e infiéis, e outros assuntos políticos. Essas discussões não eram organizadas em um tratado separado sobre a política, mas

distribuídos ao longo do trabalho de acordo com seu plano enquanto um resumo de teologia⁷⁶.

Se Agostinho defendeu que no estado de inocência não haveria *dominium* entre um ser humano sob outro, Tomás afirma que haveria existido domínio no estado de inocência (*Summa* 1, q.96, a.4). Isso é tomado como uma rejeição a Agostinho em favor da doutrina aristotélica sobre a política natural. Contudo, Tomás afirma que no estado de inocência não haveria existido coerção, mas apenas um governo no sentido de sábia liderança voluntariamente aceitado pelos menos sábios. Essa visão não é encontrada em Aristóteles, mas nos primeiros escritores latinos, em Sêneca, por exemplo (ver item 3), e a contradição com Agostinho seria meramente verbal – para o bispo de Hipona *dominium* implica coerção, para Tomás isso teria um sentido mais amplo.

Sobre a lei natural e outros tipos de lei Tomás novamente não segue Aristóteles, mas a tradição civil e a lei canônica, retomando os estoicos Romanos⁷⁷. Ele distingue a lei divina (eterna e positiva) da lei humana, e as leis humanas, por sua vez, entre lei natural, lei das nações e lei civil (ver em *Summa*, 1-2, q.95, a.4). A lei é preocupada com a direção do bem comum, aquilo que pertence a todo o povo (*Summa*, 1-2, q.90, a.3). Toda lei humana positiva deve estar de acordo com a lei natural, embora suas prescrições sejam dependentes das escolhas e das circunstâncias (por exemplo, a lei natural prescreve que não devemos

⁷⁶ Uma coleção conveniente dos textos políticos de Tomás de Aquino pode ser encontrada no livro *Thomas Aquinas: Political Writings* (utilizaremos essa edição para as citações aqui). Muitos dos escritos de Tomás (em latim) estão disponíveis online. E muitos dos trabalhos também estão disponíveis em tradução de língua inglesa. Alfredo Freddoso se comprometeu em traduzir novamente toda a *Summa Theologiae*, o qual ele coloca regularmente as novidades em seu website (a saber: <<https://www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC.htm>>). Contudo, como a sua tradução está disponível apenas como uma série de PDFs atualizados de forma *ad hoc*, por razões de estabilidade, contamos com as traduções disponíveis no site: <<https://www.newadvent.org/summa/>>.

⁷⁷ A lei natural é mencionada em *Romanos* 2: 14-15: “De fato, quando os gentios, que não têm a lei, praticam naturalmente o que ela ordena, tornam-se lei para si mesmos, embora não possuam a lei; pois mostram que as exigências da lei estão gravadas em seus corações. Disso dão testemunho também a consciência e os pensamentos deles, ora acusando-os, ora defendendo-os”. O contraste entre a natureza e a convenção pode ser retrocedido até os sofistas (para mais informações conferir em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/sophists/>>). Além disso, o tema era bem conhecido pelos leitores medievais através da obra de Aristóteles *Política* I, 6, 1255 a5.

matar, mas a lei humana positiva adiciona algumas regras, que podem depender da escolha arbitrária, para prevenir homicídios — e g. pode existir uma regra que exige que os motoristas dirijam pela esquerda e não pela direita, ou vice-versa (ver na *Summa*, 1-2, q.95, a.2). A lei natural é com efeito moralidade, e de acordo com Tomás, a mente humana, refletindo sobre e analisando a experiência humana, pode ver a verdade de vários princípios morais fundamentais que são, pois, “auto evidentes”, não necessitam de provas, pois são tão fundamentais para serem capazes de prova (*Summa* 1-2, q.91, a.3 e q.94, a.2)⁷⁸.

Sobre a propriedade, Tomás segue a visão dos estoicos e dos Padres da Igreja ao afirmar que a propriedade existe pela lei humana positiva. A lei natural nos permite utilizar as coisas (*Summa*, 2-2, q.66, a.1). Contudo, a propriedade vai além do poder de usar algo, ela inclui o poder de excluir os outros de usar e esse poder é conferido pela lei humana positiva (*Summa*, 2-2, q.66, a.2). Os direitos de propriedade cessam em casos de extrema necessidade (ver acima), uma vez que é possível utilizar a propriedade do outro sem permissão do dono sem ser considerado roubo (*Summa*, 2-2, q.66, a.7).

A melhor forma de governo, de acordo com Tomás de Aquino, é uma combinação mista de elementos da democracia, aristocracia e monarquia (*Summa*, 1-2, q.105, a.1). Isso parece ser uma reminescente preferência de Aristóteles para um governo misto sobre outras, como democracia ou oligarquia, mas de fato muitos autores antigos, incluindo o romano Cícero, foram a favor do governo misto; e sobre esse tópico Tomás parece ser mais próximo a Políbio – autor que ele não conhecia – do que Aristóteles (Blythe 1992; 57-8).

Sobre o dever de obedecer ao governante, Tomás não adota a posição de outros autores medievais que, baseados no *Novo Testamento*, afirmaram que a desobediência nunca é justificada. De acordo com o Aquinate, embora exista um dever geral para obedecer a lei e ao governante, uma lei injusta não é uma lei (*Summa* 1-2, q.96, a.4; ver também 2-2, q.104, a.5)⁷⁹.

⁷⁸ Segundo Sidwick essa teoria seria uma espécie de “intuicionismo” (1907: Book 1, chapter 8, esp. 101).

⁷⁹ Conferir também em: Augustine, *On the Free Choice of the Will* 1.5.11: “uma lei que não é justa não parece ser uma lei para mim”. Ver também em Finnis 1998: 266ff.

Sobre a guerra, Tomás é um expoente da versão da teoria de Agostinho sobre “guerra justa” tomada dos antigos romanos. Para uma guerra ser justa ela deve cumprir com alguns requisitos: ela deve ser comandada por alguém com autoridade; possuir uma causa justa; e ser executada sem uma violência desproporcional. Além disso, não é justificável mentir para um inimigo, já que a verdade seria destruída e ela é necessária para restaurar a paz (ver em *Summa*, 2-2, q.40, a.1, a.3).

Sobre questões relacionadas à coerção dos heréticos e dos cétricos, ele apoiou a prática da Igreja medieval. Um herético (isto é, alguém que tenha sido batizado como católico, mas rejeitou a doutrina católica ortodoxa) pode legalmente ser compelido a retornar para a Igreja, mas um judeu ou um cétrico que nunca foi um católico não deveria ser convertido pela força (*Summa*, 2-2, q.10, a.8). Ainda de acordo com o Aquinate, as pessoas simples não deveriam ser expostas às opiniões dos cétricos (*Summa*, 2-2, q.10, a.7, 9). E as crianças dos judeus não deveriam ser tomadas e educadas como católicos, uma vez que tal ato poderia violar a justiça natural, a qual dá aos pais o controle sobre as crianças (*Summa*, 2-2, q.10, a.12). Os ritos religiosos dos judeus podem ser tolerados, mas não daqueles que são incrédulos, exceto para evitar rixas ou na esperança de sua gradual conversão (*Summa*, 2-2, q.10, a.11).

9.1 O PODER ESPIRITUAL E O PODER SECULAR

A relação entre os poderes secular e espiritual é discutida brevemente no final do *Scripta super libros sententiarum* (ver em 2, dist. 44, *Expositio textus*), um dos primeiros escritos do autor. Quando as duas autoridades entram em conflito, pergunta-se Tomás, como nós deveríamos decidir qual a obedecer? Ele responde que se uma das autoridades tem origem totalmente na outra (como, ele diz, a autoridade do bispo deriva da autoridade do papa), a melhor obediência em todos os assuntos é devido à autoridade originária. Se, contudo, ambos os poderes se originam de uma autoridade superior, a autoridade maior irá determinar qual dela terá precedência em dada ocasião. Os poderes espiritual e secular, diz ele, ambos

provêm de Deus, então, nós deveríamos obedecer ao espiritual antes que ao secular apenas em assuntos que Deus é mencionado, nomeadamente assuntos relacionados à salvação da alma; em assuntos civis deveríamos obedecer ao poder secular:

a menos que os poderes espiritual e secular estejam reunidos em uma só pessoa, como estão no Papa, aquele que pelo arranjo divino assegura o ápice de ambos os poderes espiritual e secular⁸⁰.

Em outras palavras, o papa tem a suprema autoridade em ambos os assuntos, secular e espiritual.

No *De regno*, Tomás constrói um argumento teleológico-aristotélico para a mesma conclusão⁸¹. Uma sociedade tem um fim, propósito ou objetivo, o qual pode ser buscado de diversas formas, efetivamente ou não, e ela é uma entidade composta de muitos indivíduos, os quais possuem os seus próprios propósitos. Para ambas as razões há a necessidade de algum órgão diretivo para administrar potencialmente os conflitos individuais e guiar a sociedade efetivamente para o bem comum. Cada ser humano é de alguma forma uma entidade composta que possui uma unidade de ordem, isto é, a direção para um fim singular. Ao preservar o ser, portanto, o órgão diretivo tem que preservar a sociedade em paz e a unidade através da busca do bem comum. Além disso, existe uma hierarquia de fins, isto é, existem fins intermediários que são também meios para fins superiores. Uma sociedade, então, existe para assegurar a vida dos cidadãos, mas acima do simples viver está o viver bem, isto é, o viver virtuosamente, e ainda acima existe o viver para obter a “visão beatífica” de Deus (o céu do cristianismo). Se todos esses fins ordenados são alcançáveis pelo esforço humano, o único órgão diretivo supremo seria preocupado com todos eles; contudo, para obter a visão beatífica é requerida a “graça”, isto é, auxílio especial de Deus, aquilo que a atividade natural humana não consegue atingir. Além do Estado, a humanidade, portanto, necessita

⁸⁰ (N.T.) Conferir em *Scriptum*, 2, dist. 44. Na tradução de Phela e Eschmann (1978) a passagem se encontra nas páginas 106-7.

⁸¹ Para mais informações ver a seção sobre a comunidade política no verbete *Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy*, de John Finnis, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive* e disponível online através do link: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/aquinas-moral-political/>>.

da Igreja, enquanto agência humana que Deus estabeleceu para conferir os sacramentos. Por isso, existe uma distinção entre governante secular, o que usa naturalmente meios disponíveis para guiar os seus cidadãos para o objetivo final, e o governante eclesiástico, que usa dos meios supranaturais, os sacramentos. Os governantes seculares devem estar sujeitos ao Papa, pois “a quem pertence o cuidado do fim último, devem submeter-se aqueles a quem pertence o cuidado dos fins antecedentes, a ser dirigidos por seu comando”⁸².

10. EGÍDIO ROMANO

Felipe IV, Rei da França (1285-1314), foi um dos mais cruéis governantes do medievo. Ele se envolveu em conflitos com o Papa Bonifácio VIII (1294-1303), um dos mais arrogantes papas medievais, e com o Papa Clemente V (1305-1314), um dos mais tímidos. Clemente concordou com o ataque de Felipe à Ordem dos Templários e outros ultrajes para fugir da pressão do rei em condenar seu antecessor, Bonifácio, como herege. Esses conflitos deram origem a um corpo de escritos de um grande interesse da história do pensamento político⁸³. Dentre eles, destacam-se o *De ecclesiastica potestate*, de Egidio Romano⁸⁴, e o *De potestate*

⁸² (N.T.) *De regno*, livro I, cap. 15. Há uma versão para português do *De regno* com apenas os livros e os capítulos da autoria de Tomás de Aquino. Nessa edição, as páginas correspondentes à citação acima são 164-5. A referência completa é: Tomás de Aquino, Santo, 1225?-1274. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995 (Clássicos do pensamento político).

⁸³ Ver em Rivière (1926) e Dupuy (1655). Muitos textos desse período agora existem em edições modernas ou traduções recentes, são conhecidas, por exemplo, as obras Egidio Romano e João de Paris (para mais informações ver em Dyson 1999a, 1999b); James de Viterbo [1302] 2009; Agostinho de Ancona (exceptos em McGrade, Kilcullen, e Kempshall 2001: 418ff.). Sobre Henrique de Cremona ver em Scholz (1903: 459-71).

⁸⁴ Esse artigo foca em aspectos do *De ecclesiastica potestate*. Para mais informações sobre a filosofia de Egidio Romano e a sua filosofia política, incluindo o seu influente livro sobre a educação de um príncipe, ver o a seção sobre Egidio Romano acima. Pequenos trechos traduzidos podem ser encontrados em Lewis (1954: vol. 1, 65ff.), em McGrade, Kilcullen e Kempshall (2001: 200ff.); e em Nederman e Forhan (1993: 150ff). Embora o *De ecclesiastica potestate* tem atraído mais atenção dos pesquisadores, o *De regimine principum* foi mais influente no medievo. Um exemplo de sua relativa popularidade foi o fato de Bartolomeu de Saxoferrato se referir ao texto quando “traduziu” as ideias políticas de Aristóteles em uma linguagem de *ius commune* no seu *De regimine civitatis*. Existe uma tradução para língua inglesa disponível no site: < <http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/#Translations>>.

regia et papali, de João de Paris, ambos escritos⁸⁵ por volta do ano de 1302, respectivamente uma defesa da supremacia do poder papal e uma tentativa de restabelecer o dualismo de *Duo sunt* (ver item 6 e nota 29).

Egídio argumenta que a supremacia do poder papal estende-se aos assuntos políticos, uma vez que o Papa é entendido como o supremo governante do mundo, o representante divino na terra, o qual delega o poder para governantes e supervisiona as suas atividades. O poder governamental na concepção de Egídio é um *dominium*, o qual também era um termo para propriedade. Egídio Romano distinguiu dois tipos de *dominium*, já que ele assegura que o sumo pontífice é também o dono supremo. Ele apoia sua posição em muitos argumentos, os mais importantes talvez sejam os dois a seguir.

Primeiro, apela para a ideia que o universo é uma unidade singular com uma ordem hierárquica na qual o papa é o supremo na hierarquia da humanidade: existem duas espadas, mas a espada temporal deve estar sujeita à espada espiritual, isto é, os governantes seculares devem estar sujeitos ao papa⁸⁶. Em segundo lugar, ele retoma a discussão de Agostinho sobre se os Romanos tiveram uma verdadeira república (ver item 4.1) para argumentar que nenhum povo que não se submeteu ao *dominium* de Cristo — e, portanto ao *dominium* do papa enquanto vicário de Cristo — pode ter qualquer *dominium* ele mesmo. Como dissera Agostinho, a propriedade é possuída pelas leis dos Imperadores e dos reis (item 4.3.), o que pressupõe a autoridade de uma comunidade. Assim, Egídio argumenta que uma vez que o povo falhou ao honrar o verdadeiro Deus ele não pode pertencer a uma comunidade, somente os membros da comunidade dos fiéis podem ter qualquer direito ao poder político ou propriedade.⁸⁷ Anos mais tarde, John Wyclif (c. 1330-1384) tomou esses argumentos para chegar a uma conclusão mais radical: que nenhum pecador pode ter algum tipo de *dominium*, de fato apenas o

⁸⁵ De acordo com Ubl, João de Paris não tinha em vista a teoria de Egídio Romano, mas sim as disputas universitárias de Tiago de Viterbo e Henrique de Gand (2003: 54-6).

⁸⁶ Egídio Romano, *De ecclesiastica potestate* 1.7-9, 2.13-15, 3.7 ([d. 1316] 2004: 38-60, 210-66, 348-50). Sobre essa obra ver em Krueger (2007). Sobre a teoria das hierarquias conferir em Luscombe (1988b, 1998, 2003) e Pascoe (1973: 17ff).

⁸⁷ Egídio Romano, *De ecclesiastica potestate* 2.7-8 ([d. 1316] 2004: 130-52).

predestinado. Essa doutrina foi condenada pelo Concílio de Constança (1414-1418). A tese na qual somente os cristãos podem ter direito (ou *dominium*) era inconsistente com a tradição teológica e foi geralmente rejeitada⁸⁸.

Por fim, Egídio Romano talvez tenha participado da redação da *Unam sanctam* (1302) do Papa Bonifácio, geralmente considerada como a mais extrema declaração em favor da autoridade papal. Se ele escreveu ou não, as ideias e a linguagem da *Unam sanctam* lembram a obra de Egídio (ver Ubl 2004).

11. JOÃO DE PARIS

João de Paris (morto em 1306) retoma a tradicional distinção entre propriedade e jurisdição⁸⁹. O fato de um governante julgar disputas de propriedade não faz dele o dono supremo. Uma comunidade (seja ele um Estado, ou a Igreja, ou comunidades particulares) adquire propriedade apenas através dos indivíduos, e o chefe da comunidade é o administrador das propriedades da comunidade, não o dono dela. Isso também vale para o sumo pontífice, o qual não tem poder irrestrito sobre a propriedade da Igreja, muito menos sobre as propriedades dos fiéis⁹⁰. A defesa de João que uma apropriação original é feita pelos indivíduos, e sua afirmação que os indivíduos adquirem propriedade pelo “trabalho e a indústria”⁹¹, tem levado às sugestões de que ele teria antecipado a teoria da propriedade de Locke. Contudo, João de Paris indica que indivíduos adquirem propriedade sob a lei humana⁹², o que é a visão tradicional entre os teólogos medievais, seguindo Agostinho (ver item 4.3). A propriedade é adquirida sob a lei humana, mas ela é adquirida pelos indivíduos, não diretamente pelos governantes.

⁸⁸ Ver em Oakley 2012: 199ff. Para outras discussões sobre a legitimidade do *dominium* ver em McGrade, Kilcullen e Kempshall (2001: 587ff. Guilherme de Ockham [1341/2], *Short Discourse*: 84-7; Lewis 1954: vol. 1, 120ff.

⁸⁹ A vida e os escritos de João de Paris têm sido recentemente alvo de uma coleção de ensaios, ver em Jones 2015.

⁹⁰ *On royal and papal power*, p.96-105. As páginas citadas são com base na tradução de John Watt (1971). De acordo com os juristas canônicos, o Papa e os outros clérigos eram administradores da propriedade da Igreja, não os donos. Ver em Tierney 1959: 39-43.

⁹¹ *On royal and papal power*, p.86, 103.

⁹² *On royal and papal power*, p. 148, 154,225- 226. Ver também Ubl e Vinx (2000: 321), o qual cita o texto não publicado de João de Paris *Commentary on the Sentences* com a mesma frase: “*appropriatio est de iure humano*”. Coleman (1983) sugeriu que João teria antecipado à teoria de John Locke.

Sobre a jurisdição política, João de Paris argumenta que o Papa não pode ser o governante temporal supremo porque os poderes temporal e espiritual deveriam ser assegurados por diferentes pessoas. O pensador parisiense dá razões tradicionais (ver item 6), enfatizando o argumento que o sumo pontífice deveria ser exclusivamente devoto aos assuntos espirituais⁹³. O poder temporal não é estabelecido ou não é causado de nenhuma forma pelo poder espiritual. Ambos vieram de Deus, mas nenhum deles veio através do outro. O espiritual é em algum sentido superior, mas não enquanto causa do poder temporal⁹⁴. A base da distinção entre os dois poderes não é sobre a matéria ou sobre os fins, mas sim sobre os meios. Cada poder é limitado pelos seus próprios meios de ação. O poder secular usa os meios naturais, enquanto a Igreja usa meios supernaturais⁹⁵. Isso é muito semelhante com a posição de Tomás de Aquino sobre os dois poderes que guiam a humanidade para os fins da vida humana em ordem hierárquica, um usando os meios naturais e outro os supranaturais. Tomás inferiu que dado o fato da Igreja estar preocupada com o fim último o papa pode dirigir o governante secular (ver acima item 9.1), mas João de Paris rejeita explicitamente essa linha de argumento. A pregação é uma função espiritual, mas em uma família o professor não orienta o médico. O médico exerce uma arte superior que um farmacêutico, mas, embora o médico oriente o farmacêutico, ele não impõe direções ou dispensas ao farmacêutico. Tais ofícios em uma boa família não dirigem uns os outros, mas estão todas sob a direção do chefe de família. De maneira similar, as autoridades do papa e do príncipe derivam de Deus, o qual impôs os limites de cada poder, sem subordinar um ao outro⁹⁶.

12. MARSÍLIO DE PÁDUA

Outro momento fecundo para a redação sobre política foi motivado pelas ações do Papa João XXII (r.1316-34). Dentre os seus oponentes estavam Marsílio

⁹³ *On royal and papal power*, p.117-118.

⁹⁴ *On royal and papal power*, p.93, 192.

⁹⁵ *On royal and papal power*, p.142-61.

⁹⁶ *On royal and papal power*, p.182, 184-196.

de Pádua (1280-1343) e Guilherme de Ockham (1280/5- 1347/50). O Papa João rejeitou a doutrina franciscana que defendia aqueles que praticavam a forma mais elevada de pobreza religiosa, pregando que Cristo e os apóstolos não possuíram nada, seja como indivíduo ou como comunidade. Apoiando-se em argumentos retirados da lei civil, o papa João XXII assegurou que ninguém poderia utilizar justamente bens perecíveis, tal como comida, sem possuir aquilo que usa. Uma vez que ninguém pode viver sem tais bens, pelo menos sem comida, ninguém pode justamente viver sem propriedade, tal como os Franciscanos reivindicavam (Robinson 2012:29ff; Miethke 2012). O sumo pontífice também se envolveu em conflito com Luís da Baviera. Apoiando-se na conhecida reivindicação papal de que o imperador eleito necessitaria da aprovação do sumo pontífice, João XXII rejeitou as escolhas dos eleitores de Luís enquanto o Imperador Romano (ver o item 8 e também Lambertini 2012).

O *Defensor pacis*⁹⁷, publicado em 1324, planeja refutar a doutrina da plenitude do poder papal e, em particular, provar que o papa não é a fonte do poder. Ele argumenta que todo o poder coercivo provém do povo⁹⁸; e que nenhum governante pode ser superior ao povo, já que ele é a fonte de todo o poder coercivo na comunidade⁹⁹. Marsílio é o primeiro expoente da doutrina da soberania que mais tarde seria impulsionada por Hobbes e muitos outros, isto é, defende que deve haver, em última instância, apenas um poder coercivo no estado. O supremo governante não pode ser um clérigo, uma vez que Cristo teria proibido os seus seguidores de se envolverem em assuntos terrenos (113-40/159-92). Aliás, o governante supremo não impõe a lei divina como tal, já que Deus deseja que a lei divina e suas sanções devam ser aplicadas somente no próximo mundo, para dar a todos a oportunidade do arrependimento antes da morte¹⁰⁰. Portanto, o governante secular não é um fiscal da religião e seu poder não está sujeito a orientação pelo

⁹⁷ Para traduções ver em Marsílio de Pádua [1324] 1951/1980, 2005. As páginas citadas da forma "44-9, 61-3/65-72, 88-90" são dessas traduções respectivamente.

⁹⁸ *Defensor pacis*, 44-9, 61-3/65-72, 88-90.

⁹⁹ *Defensor pacis*, 80-6/114-22.

¹⁰⁰ *Defensor pacis*, 164,175-9-221, 235-9.

clérigo. Dentro da Igreja, o papa não herdou de Cristo nenhuma autoridade superior aos demais. Segundo Marsílio, Cristo não apontou Pedro como cabeça da Igreja, Cristo nunca foi a Roma¹⁰¹, e o bispo de Roma não é o sucessor de Pedro enquanto chefe da Igreja¹⁰².

Sobre a pobreza religiosa, Marsílio alinha na posição dos Franciscanos e vai além: não apenas é legítimo para os sacerdotes viver inteiramente sem direito de propriedade (eles podem usar aquilo que é necessário com a permissão do dono), mas seria exatamente isso que Cristo pretendeu para todos os clérigos¹⁰³. Portanto, em sua visão, o Papa e os clérigos não deveriam ter jurisdição nenhuma, nem em sentido coercivo, nem em direito de propriedade. Sua posição é diametricamente oposta à de Egidio Romano.

Marsílio acreditou que a Igreja exerce algum tipo de autoridade sobre os membros, enquanto uma autoridade doutrinal, mas não é exercido pelo Papa e, sim, pelo o concílio geral. Aliás, ele assegurou que a Bíblia e o concílio geral são infalíveis e não o Sumo Pontífice¹⁰⁴. O estabelecimento de uma hierarquia e a divisão da Igreja em bispados, bem como outros atos do governo da instituição religiosa também são feitos pela autoridade do governante leigo. Ao invés do governante secular ser subordinado a Igreja é ela que está subordinada ao governante secular em tudo que envolve o poder coercivo¹⁰⁵.

13. GUILHERME DE OCKHAM

Quando a autoria do *Defensor da pacis* foi descoberta, Marsílio rapidamente deixou Paris e foi se refugiar na corte de Luís da Baviera, em Munique.

¹⁰¹ N.T.: a frase no original é "...Peter never went to Rome". Contudo, aponta-se para Roma a cidade onde Pedro morreu e o próprio Marsílio admite que Pedro esteve em Roma (*Defensor pacis*, II, chapter 16, § 14).

¹⁰² *Defensor pacis* 44-9/61-3.

¹⁰³ *Defensor pacis* 183-4, 196-215 /244-6, 262-86.

¹⁰⁴ *Defensor pacis* 274-9/360-90.

¹⁰⁵ A defesa de Hooker do governo de Elizabeth da Igreja (Hooker [1594–1597] 1989) parece ter sido influenciada, ao menos indiretamente, por Marsílio de Pádua (conferir em Plaia 1977: 213-8). Hooker argumenta que quando as pessoas são cristãs não existe "separação pessoal" entre Igreja e Estado, e que o governante secular é então (em certo sentido) a cabeça da Igreja, como a única autoridade para chamar as assembleias na Igreja, com poder de veto sobre a sua legislação e com autoridade para designar bispos e outros oficiais, com a exceção da exco-munhão.

Pouco tempo depois, vários franciscanos dissidentes também se refugiaram na cidade alemã, entre eles Guilherme de Ockham. Desde 1332 até a sua morte, em 1347, Ockham escreveu uma série de livros e panfletos, o que hoje chamaríamos de escritos políticos, argumentando que o Papa João XXII e seu sucessor Benedito XII deveriam ser depostos.

13.1 A PROPRIEDADE

Em um dos primeiros escritos, o *Trabalho em 90 dias*, Ockham argumentou contra o Papa João XXII. O franciscano reivindicou que a forma excelente da pobreza religiosa é viver sem propriedade ou outro tipo de direito reconhecido pela corte humana. João XXII tinha defendido que nenhuma pessoa pode justamente fazer uso de algo sem antes possuí-lo. Marsílio e outros tinham respondido que nós podemos utilizar de bens justamente sem sermos proprietários, desde que tenhamos a permissão do dono. Isso era contestado, já que a permissão confere o direito e ao permitir o consumo se transferiria o direito de propriedade de alguma coisa. Ockham responde por meio da distinção entre direitos naturais e legais¹⁰⁶. Segundo ele, no estado de inocência o direito de propriedade seria contrário à lei natural porque todos nós teríamos um direito natural de usar qualquer coisa¹⁰⁷, mas depois da queda de Adão a lei natural deu (ou Deus deu) às comunidades humanas o direito de decretar a propriedade através da lei humana¹⁰⁸, isto é,

¹⁰⁶ *Opus nonaginta dierum* 65.35ff (*Work of Ninety Days*: 436, 438). (Observe que: quando o trabalho de Ockham está disponível em língua inglesa, uma referência entre parênteses seguirá uma citação). O *Work of Ninety Days*, o *Dialogus* e outros escritos políticos de Ockham são “recitativos”, isto é, relatam opiniões sem indicar explicitamente quem é o autor; outros trabalhos, incluindo o *Breviloquium*, são escritos “assertivos”, nos quais Ockham afirma plenamente a quem ele se refere. Guiado pelos escritos assertivos e por outras pistas usualmente é possível decidir a quem pertencem as opiniões nos escritos recitativos (ver em Knysh 1997). Para a relação entre a posição de Ockham no seu *Work of Ninety Days* com textos dos seus correligionários contemporâneos sobre a propriedade, ver em Robinson (2012, 2014b); e também em Miethke (2010, 2012).

¹⁰⁷ *Opus nonaginta dierum* 27.80-3, 313.

¹⁰⁸ De acordo com *Opus nonaginta dierum* 92.16–45 (*Work of Ninety Days*: 573–4), o direito de estabelecer propriedade parece ser da lei natural em uma terceira espécie [isto é, em suposição], supondo as circunstâncias do estado caído. No *Breviloquium* 3.7.35ff. (*Short Discourse*: 89–90) o direito de propriedade foi dado por Deus como uma concessão positiva.

dando aos indivíduos ou aos grupos o direito de excluir outros de usar certas coisas¹⁰⁹. Essa lei também vincula moralmente, uma vez que respeitamos os acordos. Portanto, a instituição da propriedade “amarra” ou impede o direito natural de usar determinada coisa, assim em circunstâncias ordinárias não poderíamos utilizar justamente as coisas dos outros. Contudo, o direito natural original não está completamente abolido. Em certas ocasiões nós podemos exercê-lo. Por exemplo, se um objeto é desnecessário, nós podemos usá-lo sem reivindicar o direito de propriedade sobre ele. Em circunstâncias de extrema necessidade, nós podemos usar a propriedade do outro para sobreviver. Mesmo fora de uma situação de necessidade nós podemos usar a propriedade do outro com a permissão do dono, não apenas para preservar a vida, mas por qualquer propósito legítimo. A permissão por vezes confere um direito legal, mas, às vezes, a pessoa, ao dar a permissão, não pretende dar o direito de propriedade, nem garante que a pessoa que possui a permissão pretenda aceitar qualquer direito aplicável em um tribunal humano. Em tal caso, se a permissão é retirada, devido a uma boa razão ou não, a pessoa quem anteriormente teve a permissão não tem o direito de recurso. Tal permissão para usar a propriedade não confere direito de propriedade ou nenhum outro direito legal, ou nenhum novo direito de qualquer espécie, mas meramente “une” o direito natural de usufruir. O direito natural é suficiente apenas para fazer uso, ou mesmo consumo. Os franciscanos podem, portanto, usar e consumir justamente os bens que pertencem aos outros sem ter qualquer direito legal, baseando-se no direito natural de usar unido com a permissão do dono¹¹⁰.

Ecos do debate sobre a pobreza continuariam a reverberar por séculos, graças, em parte, a inclusão de várias bulas papais de João XXII, o que se tornou

¹⁰⁹ A propriedade implica a exclusão do uso por outros, *Opus nonaginta dierum* 26.38–41 (*Work of Ninety Days*: 308).

¹¹⁰ Sobre toda essa argumentação ver especialmente a *Opus nonaginta dierum*, capítulos 64 e 65, 87–90. O direito natural de usufruir não deve ser confundido com o “uso do direito” e o “direito do uso” que são direitos legais. Ver em *Opus nonaginta dierum* 2.127ff, 2.155ff, and 6.268–70, (*Work of Ninety Days*: 60–3, 145). Para visões contrastantes sobre o sucesso do argumento de Ockham ver em Brett (1997: 50ff.) e Kilcullen (2001c: 45f). Para a teoria de Ockham sobre a propriedade ver também no *Breviloquium* 3.7 (*Short Discourse*: 57–90).

conhecido como *Corpus iuris canonici*. Dentre os autores destacam-se figuras notáveis como: Richard FitzRalph, John Wyclif, Conrad Summenhart (Varkemaa 2012), Fernando Vázquez de Menchaca (1572 [post.]), Francisco Suárez (1548–1617), Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, e Locke¹¹¹.

13.2 O PODER LIMITADO DO PAPA

Assim que Ockham começou a escrever sobre o conflito entre João XXII e o Imperador Romano ele viu, assim como Marsílio, que a reivindicação papal de plenitude do poder era a raiz de muitos males¹¹². Contudo, diferente do paduano, ele não rejeitou a ideia de plenitude do poder papal completamente. Contra Marsílio, o qual cita extensivamente neste tópico¹¹³, Ockham defendeu a crença tradicional de que Cristo apontou Pedro como cabeça da Igreja, e assegurou que o Papa, enquanto sucessor de Pedro, possui o poder supremo na instituição. O sumo pontífice, ou outro clérigo, não deve se envolver em assuntos seculares regularmente, mas somente em circunstâncias excepcionais, diz Ockham. Quando nenhum leigo é capaz ou não deseja tomar a frente em alguma matéria necessária ao bem-estar da comunidade cristã, o papa pode intervir em assuntos seculares. Esse é um uso da noção de *epieikeia* de Aristóteles (item 7). O poder regular do papa em assuntos religiosos e o poder ocasional para intervir em assuntos seculares justificam a tradicional atribuição da plenitude do poder papal. Contudo, essa

¹¹¹ Mais informações ver Kilcullen 2001b.

¹¹² Todas as traduções dos trabalhos de Ockham listadas abaixo, exceto a obra dos *Work of Ninety Days*, abordam esse problema. O *Dialogus* está em processo de ser editado. Até o momento, um volume apareceu (volume 8 da sua *Opera politica*; a edição alemã e a tradução por Miethke inclui abundantes e inestimáveis notas). Enquanto que aguardamos a publicação da edição crítica e da tradução em língua inglesa, é possível acompanhar os resultados disponíveis online através do site: <<http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/ock-dial.html>>. Uma tradução (ainda que em forma de rascunho) do seu *Octo quaestiones de potestate papae* (excluindo as questões 3 e 8, no documento de Janeiro 2017) também está disponível online em: <<http://indivdual.utoronto.ca/jwrobinson/#Translations>>, embora a questão 3 pode ser encontrada em Ockham *Letter*: 303-33. [(N. T.) A obra *Oito questões sobre o poder do Papa* está publicada em língua portuguesa desde 2002, pela EDIPUCRS. A tradução, com estudo introdutório e as notas foram feitas pelo professor José Antonio de C. R. de Souza].

¹¹³ Sobre as discordâncias de Ockham com Marsílio de Pádua ver a nota 4 do editor em *Opera politica*, vol. 8: 360ff. Conferir também a introdução de Miethke ao 3.1 *Dialogus* em *Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus*: 38ff. A melhor evidência, mas não única, de que Ockham conhecia diretamente os escritos de Marsílio está em 3.1 *Dialogus*, livro 3 e 4.

plenitude do poder não é onipotência. Não apenas o papa deve respeitar a lei moral e os ensinamentos da Igreja, mas ele deve também respeitar os direitos baseados na lei humana e no pacto, além de respeitar a liberdade dos cristãos no Evangelho¹¹⁴. Um papa que ultrapassa esses limites pode ser deposto. De fato, se ação do sumo pontífice envolve heresia, ele é deposto *ipso facto* — e, de acordo com Ockham, o Papa João XXII e Benedito XII eram heréticos¹¹⁵.

13.3 O PODER SECULAR TAMBÉM É LIMITADO

Além de não concordar com Marsílio sobre o primado de Pedro e a extensão do poder papal, Ockham também rejeitou a tese de que a comunidade só pode ser bem governada se todo o poder coercivo estiver concentrado em uma autoridade soberana¹¹⁶. O franciscano argumenta que, pelo contrário, tal concentração é perigosa e incompatível com a liberdade. Ele defendeu que uma versão extrema da doutrina da plenitude do poder papal faria dos cristãos escravos do Papa, algo contrário à liberdade dos Evangelhos. Da mesma forma que se o imperador tivesse a doutrina da plenitude do poder seria incompatível com a melhor forma de governo, na qual os cidadãos são livres e não escravos. Desse modo ele argumenta em favor das limitações sobre o poder secular. Ele cita famosos trechos absolutistas do Direito Romano (ver item 6 e nota 28), nos quais o imperador aparece como “solto das leis” (*legibus solutus*), para dizer que não é verdade, porque ele está limitado não apenas pela lei divina e natural, mas também pelas leis das nações (um braço da lei positiva humana), nas quais defendem a liberdade

¹¹⁴ Sobre o contraste “regular ou por acaso” ver em Bayley (1949) e Robinson (2014a: 187ff). Para as tentativas de Ockham de especificar o poder papal e os seus limites ver em *Breviloquium* 2.16-18 (*Short Discourse*: 51-8); 3.1 *Dialogus* 1.16-17 (vol. 8: 190ff.); *Octo quaestiones*, q. 1 (vol. 1: 16–68); *De imperatorum et pontificum potestate* cc. 8–13 (*On the Power of Emperors and Popes*: 98ff.).

¹¹⁵ Um papa que caía em heresia perde o seu posto *ipso facto*, mas ainda tem que ser removido do exercício factual do poder papal. Já o sumo pontífice que não é um herético, mas é acusado de um pecado grave (e.g. injusta interferência com os direitos dos leigos) necessita ser julgado e então, se for culpado, deposto. Essa é uma posição dos primeiros escritos de Ockham (Robinson 2012:297f.), a qual ele continua a desenvolvê-la em obras posteriores. Ver em *Octo quaestiones* 3.12.120ff., (*Letter*: 327ff). Para uma visão de Ockham sobre como as coisas poderiam ser feitas, ver em McGrade 1974, cap.2, e em *Ockham's Contra Benedictum 7 (Opera politica*: vol. 3: 303ff.).

¹¹⁶ *Octo quaestiones* 3.3, in *Letter*: 309ff.

contra a escravidão¹¹⁷. “O que agrada ao príncipe tem força de lei”, mas somente se for algo razoável, em favor do bem comum e quando é manifestamente expresso afirma o franciscano¹¹⁸.

13.4 OS DIREITOS DA COMUNIDADE

De acordo com o cânone “*Ius civile*” (D.1 c.8), “O direito civil é o direito próprio que cada povo ou reino estabelecido, por razões divinas e por razão humana”. Ochkam tomou isso como um testamento do direito natural pertencente a cada comunidade “livre”, isto é, quando os indivíduos ainda não estão sob um regime político, para estabelecer a sua própria lei e seu próprio governo¹¹⁹. Esse direito existe pela lei natural em terceiro sentido (ver 6.1 acima), isto é “em suposição”, nomeadamente: na suposição de que a comunidade necessita da lei e do governo. Segundo ele, isso é verdade em toda comunidade após o pecado original. Após a queda adâmica, a lei natural deu (ou Deus deu) à espécie humana o poder de estabelecer a propriedade e o governo; Deus deu esses poderes não apenas para os fiéis, mas também para os infiéis. Uma comunidade particular exerce o poder para estabelecer um governo através da escolha do governante e do regime político. O poder do governante, portanto, provém de Deus, mas também “provém do povo”, isto é, da comunidade.

Se o poder do governante provém do acordo da comunidade, um desacordo não é suficiente para removê-lo: já que o governante tem o direito ao poder que a comunidade conferiu a ele enquanto exerça propriamente, e ele não pode normalmente ser corrigido ou removido. Contudo, em circunstâncias excepcionais, se o governante se torna um tirano, ou se existe alguma outra razão que ameace

¹¹⁷ Conferir em *Contra Benedictum* 6.6 (*Opera política*, vol. 3: 286): a frase “*legibus solutus*” refere-se somente à lei civil (*Ius civile*). Para uma visão geral sobre os modos no quais os juristas entenderam essa frase, com uma ampla bibliografia, ver em Black 2009: cap. 1.

¹¹⁸ Conferir em 3.2 *Dialogus* 2.26-28.

¹¹⁹ *Breviloquium* 4.10 (*Short Discourse*: 124); 3.2 *Dialogus* 3.6 (*Letter*: 291–3). Ver em Kilcullen, “*The right to live under government*” em Outras fontes da Internet.

o bem comum, a comunidade pode depor o seu líder ou mudar o seu regime político¹²⁰. Isso também vale para a Igreja. Embora Cristo tenha dado a liderança a Pedro e aos seus sucessores, cada comunidade cristã tem poder pela lei natural de eleger a sua própria cabeça. A comunidade cristã pode depor um fraco papa e poderia mudar a constituição da instituição, ao menos temporariamente, de uma monarquia papal estabelecida por Cristo para alguma outra forma¹²¹.

De acordo com Paulo, “não existe poder que não provém de Deus” (*Romanos* 13:1) e segundo a glosa sobre o cânone do *Decretum*, o poder do imperador “provem somente de Deus” (D.96 c.11, s.v. “*divinitus*”), Ockham cita esses textos e diz que embora o poder do governante secular “provém do povo” e que seja “somente de Deus” ele não provem apenas indiretamente (isto é, Deus enquanto a causa última), mas diretamente “sem intermediário”. Essas proposições não são obviamente reconciliáveis. Em uma obra que aparentemente não circulou no medievo, o *Breviloquium*, Ockham tenta reconciliá-las. O poder político provém de Deus, mas Ele o confere ao governante escolhido pela comunidade; e uma vez que a autoridade tenha sido conferida, o governante é sujeito a Deus somente – regularmente, embora, ocasionalmente, uma comunidade possa corrigir ou depor seu governante¹²².

13.5 A LIBERDADE DE DISCUSSÃO NA IGREJA

Na parte I do seu *Dialogus* (c.1334), livros 3 e 4, Ockham discute sobre a heresia e os heréticos. Segundo ele, para alguém ser considerado um herético não é suficiente que aquilo que a pessoa acredita seja uma heresia, ele ou ela deve também acreditar “firmemente” naquilo que professa. Sendo assim, torna-se necessário entrar frequentemente em discussão para saber se a pessoa é um herege ou se está pronta para abandonar quando tal erro é mostrado. Por exemplo, “um leigo que não acredita nos dogmas da doutrina cristã comete de fato uma

¹²⁰ *Breviloquium* 6.2; trans. *Short Discourse*: 158–63; *Octo questiones* 3.3, in *Letter*, 310–11. Ver também em Miethke 2004.

¹²¹ 3.2 *Dialogus* 3. 6; 3.1 *Dialogus* 2.20–28; in *Letter*: 290–3, 171–203.

¹²² *Breviloquium* 4.2–8; *Short Discourse*: 110–21. Mais informações ver em Potestà 1986.

heresia até quando lhe é mostrado tal, e isso pode acontecer ‘milhares de vezes’, mesmo em momento de contradição de bispo ou papa, sem ser um herético”¹²³. Por outro lado, o sumo pontífice que tenta impor uma falsa doutrina aos demais é conhecido como pernicioso, precisamente pelo fato de que ele está tentando impor uma falsa doutrina, e um papa que se torna herético automaticamente deixa de ser legítimo. Pois os cristãos comuns (ou um papa argumentando enquanto teólogo e não pretendendo exercer a autoridade papal) podem defender uma heresia, uma vez que eles estejam abertos à evidência e não tentam impor a sua crença aos outros, enquanto um papa que tenta impor uma heresia imediatamente deixa de ser papa e perde toda a sua autoridade. Os cristãos devem proteger dissidentes que defendem uma posição que possa possivelmente ser uma verdade contra um papa possivelmente herético, até que a incerteza seja resolvida pela discussão. Este é um argumento para a liberdade de discussão na Igreja, embora não seja para tolerância em geral¹²⁴.

14. O MOVIMENTO CONCILIAR

Em 1378 alguns cardeais que tinham elegido Urbano VI como sumo pontífice se encontraram novamente e elegeram outro papa, reivindicando que a sua primeira decisão tinha sido feita sob coação. Esse era o começo da grande cisma do ocidente. O evento foi claramente contestado, pois somente um papa poderia chamar um concílio e que as decisões tomadas necessitariam da confirmação do santo padre. O proeminente clérigo e acadêmico francês, João Gerson (1363-1429), argumentou que tais requerimentos eram uma matéria humana da lei eclesiástica, o que deveria ser colocado de lado se impedisse a reforma da Igreja. Os argumentos de Gerson e outros prevaleceram e o cisma era no final curado por um concílio, o Concílio de Constança. Realizado entre 1414 e 1418, o concílio depôs dois papas rivais (naquele momento havia três pessoas na posição de sumo pontífice, sendo que um teria renunciado) e elegeu um novo líder. O concílio também passou o decreto *Sacrosancta* (também chamado de *Haec Sancta*), o qual

¹²³ 1 *Dialogus* 4:23.

¹²⁴ McGrade 1974: 47–77; McGrade, Kilcullen, e Kempshall 2001: 484–95; Kilcullen 2010a.

estabeleceu que um concílio tem o poder sobre um papa em todos os assuntos referentes à fé e a reforma da Igreja — e, em particular, ao presente cisma¹²⁵ — bem como o *Frequens*, o qual exigiria o chamado de um concílio a cada 10 anos.

Os conciliaristas eram aqueles que defendiam que, ao menos em circunstâncias extraordinárias, um concílio poderia ser chamado sem a permissão papal para lidar com cisma, com autoridade superior a um papa verdadeiro. Eles incluíram Pierre d'Ailly, Jean Gerson, Henrique de Langenstein, John Maior, Jaques Almain, Nicolau de Cusa e outros. Eles argumentaram que toda corporação tem o poder de tomar as medidas que possam ser necessárias se a sua sobrevivência estiver ameaçada por falhas de seu líder. A Igreja deve ser capaz de lidar com situações em que o papado está vacante ou incerto, ou ainda corrupto, do contrário sua existência seria mais precária do que a existência de um corpo político secular, o qual pode substituir sua cabeça se necessário. A analogia entre a Igreja e um corpo político secular está muito presente no pensamento conciliarista.

Enquanto o movimento conciliar se desenvolvia, outros argumentavam de forma mais radical que mesmo sem circunstâncias extraordinárias o julgamento de um concílio prevalecia sobre a decisão de um papa. Os papas posteriores (ainda que eles devessem sua posição à Constança) se opuseram ao conciliarismo, ao menos em sua forma mais radical, e alertaram os governantes seculares que as ideias conciliaristas também ameaçavam o poder civil — os reis estavam cientes da analogia entre as visões conciliaristas do governo da igreja e as visões contra os monarcas do governo secular. A analogia também foi observada por alguns que escreveram durante a disputa entre Parlamento e o Rei, no século dezessete, na Inglaterra (Oakley 1962:3-11). Apesar das possíveis implicações anti-monarcas, a noção que o papa era subordinado ao concílio permaneceu atrativa para a monarquia francesa, sendo o conciliarismo na França uma das fontes do Galicanismo.

Existiram diversas linhas do pensamento conciliarista. Uma influência importante era a tradição da lei evangélica, na qual reconhecia que um papa poderia

¹²⁵ Tierney 1969. Para informações gerais conferir em Tierney (1955) e Oakley (2003). Fasolt tem advertido contra uma forma de “teoria conciliar” per se (1991: 318-9).

ser julgado e deposto se ele se tornasse herético ou um notório pecador (Tierney 1955). Ockham também argumentou que "ocasionalmente" qualquer pessoa capaz de fazê-lo poderia fazer corretamente o que fosse necessário para preservar a Igreja, por exemplo, depondo um papa que se tornou um herege ou pecador notório. Uma fonte conhecida era Marsílio, ele defendeu que a última autoridade na Igreja era o povo cristão e que os concílios seriam infalíveis em assuntos da fé e que deveriam ser regidos pelo o governante secular¹²⁶. Muitos conciliaristas asseguraram que a comissão de Cristo (*Evangelho de Marcos* 16: 15 "Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura") era primeiramente a Igreja como um todo, e defenderam também que a autoridade de toda Igreja era representada no papa, ou no concílio quando o poder papal estava obstruído ou abusado. Ademais, a autoridade de toda a Igreja é normalmente representada em um concílio (quando está em seção). Em outra visão, o concílio poderia depor um papa que fosse insatisfatório, nesse caso o concílio é o órgão chefe da autoridade da Igreja, mesmo em circunstâncias normais. Na visão de Ockham a constituição normal da Igreja era monárquica (de acordo com o franciscano, Cristo teria apontado Pedro enquanto cabeça da Igreja), e que um concílio ou alguém em particular ser superior ao papa, ou até mesmo no lugar do sumo pontífice, somente ocorreria em circunstâncias excepcionais ¹²⁷.

15. A TRADIÇÃO MEDIEVAL DA FILOSOFIA POLÍTICA

Embora a filosofia política não fizesse parte do currículo básico das universidades, e que os escritos mencionados ao longo deste texto não fossem produzidos geralmente com a ideia de contribuir para uma disciplina filosófica, até o final da idade média a disciplina de filosofia política (ou teologia política) alcançou

¹²⁶ A opinião de Ockham era que nenhuma parte da Igreja, nem o papa nem o concílio, era infalível (ver em Tierney (1972: cap. 6) e Kilcullen (1991) como exemplos). Aquilo que pode ser considerado como uma resposta a Ockham ver em Marsílio de Pádua, *Defensor minor* 12.5 (na página 42 da tradução de Nederman em língua inglesa).

¹²⁷ Para uma tradução em língua inglesa do debate sobre o conciliarismo entre Caetano, Almain e Maior ver em Burns e Izbicki (1997). Da mesma forma de Ockham, Caetano assegurou que a constituição da Igreja é monárquica pela lei divina, mas diferente do franciscano, não exclui a possibilidade de, em certas ocasiões excepcionais, ela pode ser feita pela lei divina.

autoconsciência e um senso de constituir uma tradição. Cópias manuscritas de escritos políticos de diferentes autores eram frequentemente encadernadas como volumes (Ouy 1979). Havia um leitor para o qual tais obras poderiam ser endereçadas (Miethke 1980, 2000b). Suárez e outros escritores escolásticos falecidos fizeram um esboço da história de um problema e pesquisaram o que os seus antecessores haviam dito sobre isso. Nos séculos XVI e XVII, várias coleções de escritos políticos foram publicadas, por exemplo, Dupuy (1655) e Goldast (1611–4)¹²⁸. Escritores modernos, como Hooker, Grotius, Hobbes e Locke, poderiam facilmente encontrar as obras de pelo menos alguns autores que escreveram sobre política durante a idade média ou que conheceriam suas ideias através de boatos¹²⁹.

Se existe um tema para essa história, isto é, talvez o desenvolvimento do liberalismo político, talvez para ser preciso os ideais do constitucionalismo (ver por exemplo, Tierney 1982, Pennington 1993a, Lee 2016), do humanismo cívico e do republicanismo (sobre esses dois últimos ver, por exemplo, Skinner 1978; Hankins 2000) podem ser encontradas em diferentes autores medievais¹³⁰. A tendência liberal foi ajudada, talvez paradoxalmente, pelo estreito entrelaçamento da religião com outros fios da vida medieval. Isso significava que não apenas a religião influenciava todos os aspectos da vida, mas também reciprocamente, que os outros departamentos da vida influenciaram o pensamento religioso. A influência do direito romano, de Aristóteles, da cultura da antiguidade tardia era familiar aos Pais da Igreja, e significava também que as ideias originadas fora da estrutura da Igreja Católica tiveram um impacto no pensamento religioso. A dualidade entre o reinado e o sacerdócio (talvez originalmente devido somente ao fato de que os

¹²⁸ Essas coleções estão disponíveis online através da *Bavarian State Library*, ver nas referências no final deste texto.

¹²⁹ A questão sobre a existência ou não de uma “ruptura” acentuada com o pensamento político medieval permanece controversa. Medievalistas frequentemente destacam uma continuidade (e.g. Oakley, Pennington, Tierney; ver também Skinner), enquanto pesquisadores que focam após a Idade Média tendem a destacar uma ruptura ou quebra (Pocock (1975) é um exemplo influente). Sobre esse contexto de historiografia do pensamento político medieval, ver as trocas entre Cary Nederman (1990 e 1996) e Francis Oakley (1995 e, indiretamente, 1996). Ver também Nederman 2009: cap. 1-4.

¹³⁰ Algumas dessas tendências são mais evidentes nos escritos dos juristas medievais e dos chamados “humanistas” que viveram e trabalharam nas cidades-estados da Itália.

cristãos não tinham poder político), e os conflitos resultantes dessa dualidade significavam que o pensamento religioso tinha que acomodar as preocupações de pessoas poderosas que não eram oficiais nas instituições religiosas.

Desde o tempo de Constantino, e no oeste, especialmente desde o tempo de Agostinho, os cristãos praticaram a coerção dos hereges e a coibição da descrença. No entanto, seu regime nunca foi completamente repressivo. Entre os filósofos-teólogos políticos medievais, sempre houve algum tipo de reconhecimento dos direitos dos incrédulos (por exemplo, dos direitos dos pais judeus, a falta de jurisdição da Igreja sobre "aqueles sem crença", os direitos de propriedade dos incrédulos). Houve um reconhecimento do dever de raciocinar e de persuadir ("um homem não pode acreditar a menos que ele esteja disposto"). Nas relações sociais, havia uma crença em uma liberdade e igualdade subjacentes. Uma crença de que originalmente o governo e a escravidão não existiam, sendo que noções como governo, lei e propriedade surgiram por "pacto" ou pelo costume. E a ideia que o poder do governante originalmente pertencia ao "povo" e foi confiado aos governantes através do seu consentimento. Todas essas crenças são semelhantes à presunção do liberal moderno em favor da liberdade pessoal.

Havia uma crença no "estado de direito", na distinção entre bom governo e tirania, e em "direitos naturais". Bem como uma crença no governo limitado (ver item 13.3 em Ockham) e uma distinção (ainda que não seja uma separação) entre Igreja e Estado. No que concerne à constituição da Igreja, uma forte reivindicação para o poder irrestrito do sumo pontífice foi feita por muitos papas e seus apoiadores, mas isso era fortemente resistido por escritores que defendiam que um hereético ou um papa pecador, incluindo aquele que violou os direitos dos leigos e dos infiéis, poderia ser deposto. Algo como liberdade de expressão foi incorporada na prática da disputa. Ockham defendeu explicitamente a discussão livre de desacordos entre os cristãos. Apesar disso não poder se comparado com liberalismo político, pois não se encontra qualquer argumento em favor da liberdade igual de todas as religiões. Locke, Bayle e outros no século XVII defendiam a tolerância, embora não para os católicos, já que os próprios católicos rejeitavam a igual liberdade de religião e eram perigosos para os outros.

Os argumentos dos filósofos políticos medievais estão apenas parcialmente disponíveis na filosofia política moderna. Os ateus não podem fazer muito uso de argumentos com premissas teológicas. Contudo, mesmo para nós, talvez haja algum valor no lembrete de que, sob algumas circunstâncias, uma tradição religiosa é capaz de desenvolver — não apenas em resposta à pressão externa, mas mesmo com os seus próprios recursos — na direção da paz e da cooperação entre os membros das duas cidades.

BIBLIOGRAFIA

PESQUISAS E LIVROS GERAIS

BURNS, J.H. (ed.), 1988, *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350–c. 1450*, Cambridge: Cambridge University Press.

CANNING, Joseph, 1996, *A History of Medieval Political Thought 300–1450*, London: Routledge.

CARLYLE, R.W. and A.J. CARLYLE, 1903–1936, *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vols., Edinburgh: Blackwood. Disponível online em: <https://archive.org/search.php?query=creator%3A%22Carlyle%2C+R.+W.+%28Robert+War-rand%29%2C+Sir%2C+1859%E2%80%931934%22>.

COLEMAN, Janet, 2000, *A History of Political Thought: From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford: Blackwell.

GIERKE, Otto Friedrich von, 1900, *Political Theories of the Middle Age*, Frederic William Maitland (trans.), Cambridge: Cambridge University Press. (Often reprinted.) Disponível online em: https://archive.org/details/politicaltheorie00gier_0.

LAGARDE, Georges de, 1956–70, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 3rd edition, 5 vols., Louvain: E. Nauwelaerts.

MCILWAIN, Charles Howard, 1932, *The Growth of Political Thought in the West*, New York: Macmillan.

MIETHKE, Jürgen, 2000a, *De potestate papae: Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen: Mohr Siebeck.

MORRALL, John B., 1962, *Political Thought in Medieval Times*, New York: Harper Torchbooks. (Reprinted Toronto: University of Toronto Press, 1980.)

OAKLEY, Francis, 2010, *Empty Bottles of Gentilism: Kingship and the Divine in Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)*, New Haven: Yale University Press.

_____, 2012, *The Mortgage of the Past: Reshaping the Ancient Political Inheritance (1050–1300)*, New Haven: Yale University Press.

_____, 2015, *The Watershed of Modern Politics: Law, Virtue, Kingship, and Consent (1300–1650)*, New Haven: Yale University Press.

RYAN, Alan, 2012, *On Politics: A History of Political Thought from Herodotus to the Present*, 2 vols., New York: Liveright Publishing.

SKINNER, Quentin, 1978, *Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press.

ULLMANN, Walter, 1965, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Baltimore: Penguin Books.

ANTOLOGIAS TRADUZIDAS

LEWIS, Ewart (ed. and trans.), 1954, *Medieval Political Ideas*, 2 vols., London: Routledge. (Selections of varying lengths from the eleventh century until the end of the fifteenth; available online: Lewis 1954, vol. 1 and Lewis 1954, vol. 2).

MCGRADY, Arthur Stephen; KILCULLEN, John and KEMPSHALL, Matthew (eds.), 2001, *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. 2: Ethics and Political Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press. (Fairly extensive selections from figures ranging from Albert the Great to John Wyclif.)

NEDERMAN, Cary J. (trans.), 2002, *Political Thought in Early Fourteenth-Century England: Treatises by Walter of Milemete, William of Pagula, and William of Ockham*, Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.

_____; FORHAN, Kate Langdon (eds.), 1993, *Readings in Medieval Political Theory, 1100–1400*, London: Routledge. (Reprinted: Indianapolis: Hackett, 2000.) (Briefer selections.)

O'DONOVAN, Oliver e O'DONOVAN, Joan Lockwood, 1999, *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100–1625*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company. (Especially useful its selection of materials from before 1100.)

PARENS, Joshua e MACFARLAND, Joseph C. (eds.), 2011, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, 2nd edition. Ithaca, NY: Cornell University Press. (Selections from authors writing in the medieval Islamic, Judaic, Christian traditions spanning the tenth through fourteenth centuries.)

TIERNEY, Brian, 1980, *The Crisis of Church and State 1050–1300*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall. (Often reprinted.)

AUTORES INDIVIDUAIS

AUGUSTINE, [c. 413–26], *The City of God against the Pagans*, R.W. Dyson (trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. [c. 386/8], *On Free Choice of the Will*, Thomas Williams (trans.), Indianapolis: Hackett, 1993.

_____. *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*, edited and translated with introduction by R.W. Dyson, Rochester: Boydell Press, 2001.

_____. *Augustine: Political Writings*, E.M. Atkins and R.J. Dodaro (ed. and trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BURNS, J.H., and Thomas M. Izbicki (eds.), 1997, *Conciliarism and Papalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

CALCIDIUS, [c. 321], *On Plato's Timaeus*, John Magee (ed. and trans.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

DANTE ALIGHIERI, [c. 1312/3], *Monarchia*, Richard Kay (ed., trans., and comm.), Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1998.

JOHN DUNS SCOTUS. [c. 1300], *Political and Economic Philosophy*, Allan B. Wolter (ed. and trans.), St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 2001.

DYSON, Robert W. (ed. and trans.), 1999a, *Three Royalist Tracts, 1296–1302: Antequam essent clerici; Disputatio inter Clericum et Militem; Quaestio in utramque partem*, Bristol: Thoemmes Press.

_____. (ed. and trans.), 1999b, *Quaestio de potestate papae (Rex pacificus): An Enquiry Into The Power Of The Pope*, Lewiston: Edwin Mellen Press.

GILES OF ROME [d. 1316], 2004, *Giles of Rome's "On Ecclesiastical Power": A Medieval Theory of World Government*, R.W. Dyson (ed. and trans.), New York: Columbia University Press.

GRATIAN, [c. 1140], *The Treatise on Laws: [Decretum DD. 1–20] with the Ordinary Gloss*, A. Thompson and J. Gordley (trans.), Washington: Catholic University of America Press, 1993.

_____. *Gratian's "Tractatus de penitentia": A New Latin Edition with English Translation*, Atria A. Larson (ed. and trans.), Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2016.

IZBICKI, Thomas M. and NEDERMAN, Cary J. (eds. and trans.), 2000, *Three Tracts on Empire*, Bristol: Thoemmes Press. (Engelbert of Admont; Aeneas Silvius Piccolomini; Juan de Torquemada.)

JAMES OF VITERBO, [c. 1302], *De regimine Christiano: A Critical Edition and Translation*, R.W. Dyson (ed. and trans.), Leiden: Brill, 2009.

JOHN OF PARIS [d. 1306], *On Royal and Papal Power*, John Watt (trans.), Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.

JONAS OF ORLEANS, [c. 831], *A Ninth-Century Political Tract: The "De institutione regia"*, R.W. Dyson (trans.), Smithtown: Exposition Press, 1983.

JUSTINIAN, [533], *Justinian's "Institutes"*, Peter Birks and Grant McLeod (trans.), Ithaca: Cornell University Press, 1987. (Latin-English edition.)

_____. [533], *The Digest of Justinian*, (revised English-language edition), 2 vols., A. Watson (ed.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.

_____. [534], *The Codex of Justinian: A New Annotated Translation, with Parallel Latin and Greek Text Based on a Translation by Justice Fred H. Blume*, Bruce W. Frier (ed.), 3 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 2016. Disponible online em: <<http://www.uwo.edu/lawlib/blume-justinian/>>.

MARSILIUS [MARSIGLIO] OF PADUA, [1324], *The Defensor Pacis*, Alan Gewirth (trans.), 2 vols., New York: Columbia University of Press, 1951–6. (The translation in volume 2 was reprinted independently: Toronto: University of Toronto Press, 1980).

_____. [1324], *The Defender of the Peace*, Annabel Brett (trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. [c. 1339–41; 1324–6], *Defensor Minor and De Translatione Imperii*, Cary J. Nederman (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

PTOLEMY OF LUCCA, [c. 1301/2], *On the Government of Rulers*, James M. Blythe (trans.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

FRANCISCO SUÁREZ (1548–1617), *Selections from Three Works*, Gwladys L. Williams, Ammi Brown, and John Waldron (trans.), Oxford: Clarendon Press, 1944.

_____. *De legibus*, Luciano Pereña et al. (eds.), 8 vols., (Corpus Hispanorum de Pace), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Institut Francisco de Vitoria, 1971–1981.

THOMAS AQUINAS [d. 1274], *On Kingship: To the King of Cyprus (De regno ad regem Cyprí)*, Gerald Phelan (trans.), revised with introduction and notes by I. Th. Eschmann, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949. Reprinted 1978. Disponível online em: <<https://dhspriority.org/thomas/DeRegno.htm>>

_____. *Treatise on Law*, Richard J. Regan (trans.), Indianapolis: Hackett, 2000.

_____. *Thomas Aquinas: Political Writings*, R.W. Dyson (trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. *Commentary on Aristotle's "Politics"*, Richard J. Regan (trans.), Indianapolis: Hackett, 2007.

VITORIA, Francisco de [1492–1546], *Political Writings*, Anthony Pagden and Jeremy Lawrance (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WILLIAM OF OCKHAM, [c. 1341/2], *A Short Discourse on the Tyrannical Government Usurped by Some Who Are Called Highest Pontiffs*, Arthur Stephen McGrade (ed.), John Kilcullen (trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____, [c. 1334], *A Letter to the Friars Minor and Other Writings*, Arthur Stephen McGrade and John Kilcullen (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____, [c. 1334–46], *Dialogus*, J. Ballweg, J. Kilcullen, G. Knysh, K. Ubl and J. Scott (ed. and trans.), 1995. Disponível online em: <<http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/>>. (Note: one volume so far has been published as part of the *Opera politica* series.)

_____. [1346/7], *On the Power of Emperors and Popes*, Annabel Brett (trans.), Bristol: Thoemmes Press, 1998.

_____. [c. 1332/3], *A Translation of William of Ockham's "Work of Ninety Days"*, 2 vols., J. Kilcullen and J. Scott (trans.), Lewiston: Edwin Mellen Press, 2001.

_____, [c. 1338–46], *De potestate papae et cleri / Die Amtsvollmacht von Papst und Klerus (III.1 Dialogus)*, Jürgen Miethke (trans., intro. and notes), Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2015.

WILLIAM OF SAINT-AMOUR, [c. 1256], *De periculis novissimorum temporum: Edition, Translation, and Introduction*, Guy Geltner (ed. And trans.), Louvain: Peeters, 2008.

EDIÇÕES LATINAS DAS PRINCIPAIS OBRAS

[algumas edições bilíngues Latim-Inglês estão listadas na categoria acima.]

ALEXANDER OF HALES, [c. 1240], *Summa theologiae*, Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1948.

AUGUSTINE, [c. 389/91], *De vera religione*, in *Sancti Aurelii Augustini de doctrina christiana [et] de vera religione*, Joseph Martin (ed.), (Corpus christianorum series latina 32), Turnhout: Brepols, 1982.

_____, [413–26], *De civitate Dei*, Bernard Dombart and Alphons Kalb (eds.), Turnholt: Brepols, 1955.

BONAVENTURE, [d. 1274], *Opera omnia edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura*, Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882. Disponível em: <<https://archive.org/search.php?query=title%3A%28Opera%20omnia%29%20AND%20creator%3A%28Bonaventure%2C%20Saint%2C%20Cardinal%2C%20ca.%201217%E2%80%931274%29>>.

AEMILIUS FRIEDBERG, (ed.), 1879, *Corpus iuris canonici*, Leipzig: Tauchnitz. Disponível em: <<https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>>.

JEAN GERSON, [1706 [post.]], *Opera omnia*, M.L. Elies Du Pin (ed.), Antwerp. Reprinted Hildesheim: Olms, 1987, 5 volumes. (Also contains works by other conciliarists.)

GILES OF ROME [Aegidius Romanus], [d. 1316], *De regimine principum libri III*, Frankfurt: Minerva, 1968. [Facsimile reprint of Rome edition, 1556. Disponível

online em: <<https://reader.digitale-sammlungen.de//resolve/display/bsb10187984.html>>.

MELCHIOR GOLDAST, 1611–14, *Monarchia sacri Romani imperii, sive tractatus de jurisdictione imperiali seu regia et pontificia seu sacerdotali*, 3 vols., Frankfurt/Main, Hanau. Disponível online em: <<https://reader.digitale-sammlungen.de//resolve/display/bsb10491982.html>>.

GUNDISALVUS GRECH, 1967, *The Commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's "Politics": The Inedited Part, Book III, less. I–VI. Introduction and Critical Text*, Rome: Desclée.

GREGORY VII, 1081, “Letter to Bishop Hermann of Metz, March 15, 1081”, in Erich Caspar (ed.), 1923, *Das Register Gregors VII*, vol. 2, Berlin: Weidmann, pages 544-563 (liber VIII, n. 21). Disponível em: < [http://www.mgh.de/dmgh/resolving/MGH Epp. sel. 2.2 S. 544](http://www.mgh.de/dmgh/resolving/MGH_Epp_sel_2.2_S_544) >. E uma versão em Inglês em: < <https://avalon.law.yale.edu/medieval/inv14.asp>>.

GREGORY OF RIMINI, [d. 1358], *Lectura super primum et secundum sententiarum*, A. Damasus Trapp et al. (eds.), Berlin: De Gruyter, 1980.

GUILLAUME DE PIERRE GODIN, [1318], *The Theory of Papal Monarchy in the Fourteenth Century: Guillaume de Pierre Godin, Tractatus de causa immediata ecclesiastice potestate*, William D. McCready (ed.), Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982.

JOHN OF PARIS, [c. 1302], *Johannes Quidort von Paris über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali): Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung*, Fritz Bleienstein (ed. and trans.), Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1969.

JONAS OF ORLÉANS, [c. 831], *Le métier de roi (De institutione regia)*, Alain Dubreucq (ed.), Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.

MARSILIUS OF PADUA, [1324], *Defensor pacis*, C.W. Previte-Orton (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

_____. *Defensor pacis*, Richard Scholz (ed.), Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1932–33. Disponível em: < [https://www.dmgh.de/mqh fontes iuris 7/index.htm#page/\(1\)/mode/1up](https://www.dmgh.de/mqh fontes iuris 7/index.htm#page/(1)/mode/1up)>.

_____. *OEuvres mineures: Defensor minor, De translatione Imperii*, edited and translated with notes by Colette Jeudy and Jeannine Quillet, Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1979.

_____. Scholz, Richard (ed.), 1903, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke. Disponível em: < <https://archive.org/details/diepublizistik00schogooq> >.

FERNANDO VÁZQUEZ DE MENCHACA, 1572 [post.], *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*, Frankfurt. Disponível em:< <https://daten.digital-sammlungen.de/0009/bsb00090821/images/index.html?ip=193.174.98.30&id=00090821&seite=1>>.

WILLIAM OF OCKHAM, 1956–, *Opera politica*, H.S. Offler et al. (eds.), 5 vols. (to date), Manchester: Manchester University Press (vols. 1– 3) / Oxford: Oxford University Press for the British Academy (vols. 4 and 8).

BIBLIOGRAFIA GERAL

ARISTOTLE, [c. 350 BCE], *The Politics*, Benjamin Jowett (trans.), Oxford: Clarendon Press, 1931. Disponível em:< <http://classics.mit.edu/>>.

_____, [c. 350 BCE], *The Nicomachean Ethics*, W.D. Ross (trans.), Oxford: Clarendon Press, 1954.

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier, 1955, *L'Augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, 2nd edition, revised and augmented, Paris: Vrin.

BAYLE, Pierre, [1686], *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14:23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*, John Kilcullen and Chandran Kukathas (eds.), Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

BAYLEY, Charles C., 1949, "Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham", *Journal of the History of Ideas*, 10(2): 199–218. DOI:10.2307/2707415

BERMAN, Harold J., 1983, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge: Harvard University Press.

- BLACK, Anthony, 1970, *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430–1450*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1979, *Council and Commune: The Conciliar Movement and the Fifteenth Century*, London: Burns and Oates.
- _____. 1988, “The Conciliar Movement” in Burns 1988: 573–587.
- BLACK, Jane, 2009, *Absolutism in Renaissance Milan: Plenitude of Power under the Visconti and the Sforza 1329–1535*, Oxford: Oxford University Press.
- BLYTHE, James, 1992, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2009a, *The Life and Works of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, Turnhout: Brepols.
- _____. 2009b, *The Worldview and Thought of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, Turnhout: Brepols.
- BRETT, Annabel, 1997, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2003, “Political Philosophy”, in McGrade 2003: 276–299.
- BROWN, Peter R.L., 1964, “Saint Augustine’s Attitude to Religious Coercion”, *Journal of Roman Studies*, 54(1/2): 107–116. DOI:10.2307/298656
- BURNS, J.H., 1991, “Conciliarism, Papalism, and Power, 1511–1518”, in Wood 1991: 409–428. DOI:10.1017/S0143045900002076
- _____; e GOLDIE, Mark (eds.), 1991, *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CANNING, Joseph P., 2011, *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296–1417*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CATAPANO, Giovanni, 2010, “Augustine”, in Gerson 2010: 552–581.
- CHODOROW, Stanley, 1972, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century: The Ecclesiology of Gratian’s. Decretum*, Berkeley: University of California Press.
- COLEMAN, Janet, 1983, “Medieval Discussions of Property: *Ratio* and *Dominium* according to John of Paris and Marsilius of Padua”, *History of Political Thought*, 4(2): 209–228.

- _____. 1991, "The Dominican Political Theory of John of Paris in its Context", in Wood 1991: 187–223. DOI:10.1017/S0143045900001940
- _____. 2011, "Medieval Political Theory c. 1000–1500", in George Klosko (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199238804.003.0012
- CONDORELLI, Orazio, 2013, "«Quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari». Note sull'origine e sull'utilizzazione del principio tra medioevo e prima età moderna", *Ius Canonicum*, 53(105): 101–127.
- CONGAR, Yves M.–J., 1958, "Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet", *Revue historique de droit français et étranger*, 36: 210–259. (Facsimile reprint in Congar 1982: essay no. III.)
- _____. 1961, "Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 28: 35–151.
- _____. 1982, *Droit ancien et structures ecclésiastiques*, (Variorum Collected Studies Series CS159), London: Variorum Reprints. Dondaine, F., 1979, "Introductio" to *De regno ad regem Cyprī*, in Thomas Aquinas, *Opera Omnia*, 42: 421–444. Rome: Editori di San Tommaso. Dupuy, Pierre (ed.), 1655, *Histoire du différend d'entre le Pape Boniface VIII et Philippe le Bel Roy de France*, Paris. Disponible em: <https://reader.digitale-sammlungen.de//resolve/display/bsb10327786.html>
- DYSON, Robert W., 2003, *Normative Theories of Society and Government in Five Medieval Political Thinkers: St. Augustine, John of Salisbury, Giles of Rome, St. Thomas Aquinas, and Marsilius of Padua*, Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Eschmann, Ignatius Th., 1958, "St Thomas Aquinas on the Two Powers", *Mediaeval Studies*, 20: 177–205. DOI: 10.1484/J.MS.2.306636
- FASOLT, Constantine, 1991, *Council and Hierarchy. The Political Thought of William Durant the Younger*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FINNIS, John, 1998, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- FLÜELER, Christoph, 1993, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 2 vols., Amsterdam: Benjamins.

_____; LANZA, Lidia e TOSTE, Marco (eds.), 2015, *Peter of Auvergne: University Master of the 13th Century*, Berlin: Walter de Gruyter.

GARNETT, George, 2006, *Marsilius of Padua and "The Truth of History"*, Oxford: Oxford University Press.

GERSH, Stephen, 2010, "Ancient Philosophy Becomes Medieval Philosophy", in Gerson 2010: 894–914.

GERSON, Lloyd P. (ed.), 2010, *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press.

GREENWOOD, Ryan, 2014, "War and Sovereignty in Medieval Roman Law", *Law and History Review*, 32(1): 31–63. DOI:10.1017/S0738248013000631

GRIESBACH, Marc F., 1959, "John of Paris as a Representative of Thomistic Political Philosophy", in Charles O'Neil (ed.), *An Étienne Gilson Tribute*, Milwaukee: Marquette University Press, pp. 33–50.

HAGERLUND, Hendrik (ed.), 2010, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, New York: Springer.

HANKINS, James (ed.), 2000, *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, Cambridge: Cambridge University Press.

HOOKER, Richard, [1594–1597], *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, A.S. McGrade (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

JONES, Chris (ed.), 2015, *John of Paris: Beyond Royal and Papal Power*, Turnhout: Brepols.

KEMPSHALL, Matthew, 1999, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford: Oxford University Press.

KILCULLEN, John, 1991, "Ockham and Infallibility", *The Journal of Religious History*, 16(4): 387–409. Disponível online em: < <http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/winfal.html> >. DOI:10.1111/j.1467-9809.1991.tb00681.x

_____, 1999, "Ockham's Political Writings", in Paul Vincent Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge: Cambridge University Press. Disponível em: < <http://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/polth.html> >.

_____, 2001a, “Natural Law and Will in Ockham”, in Kilcullen and Scott 2001: 851–882. Disponível em: <<https://webarchive.nla.gov.au/awa/20090504053400/http://pan-dora.nla.gov.au/pan/98441/20090504-1534/www.humanities.mq.edu.au/Ockham/wwill.html>>.

_____, 2001b, “The Origin of Property: Ockham, Grotius, Pufendorf and Some Others”, in Kilcullen and Scott 2001: 883–932. Disponível online em: <<https://webarchive.nla.gov.au/awa/20090505012515/http://pan-dora.nla.gov.au/pan/98441/20090504-1534/www.humanities.mq.edu.au/Ockham/wprop.html>>.

_____, 2001c, “Introduction to William of Ockham, *The Work of Ninety Days*”, in Kilcullen and Scott 2001: 1–46. Disponível online em: <<https://webarchive.nla.gov.au/awa/20090505012516/http://pan-dora.nla.gov.au/pan/98441/20090504-1534/www.humanities.mq.edu.au/Ockham/ONDintro.html>>.

_____, 2004, “Medieval Political Theory” in *Handbook of Political Theory*, G.F. Gaus and C. Kukathas (eds.), London: Sage, pp. 338–352. Disponível online em: <<https://webarchive.nla.gov.au/awa/20090505012515/http://pan-dora.nla.gov.au/pan/98441/20090504-1534/www.humanities.mq.edu.au/Ockham/MedPolTh.html>>.

_____, 2010a, “Heresy” in Hagerlund 2010: 466–470. Disponível online em: <<https://webarchive.nla.gov.au/awa/20090505012515/http://pan-dora.nla.gov.au/pan/98441/20090504-1534/www.humanities.mq.edu.au/Ockham/heresy.html>>.

_____, 2010b, “Natural Law” in Hagerlund 2010: 831–839. Disponível online em: <<https://webarchive.nla.gov.au/awa/20090505012515/http://pan-dora.nla.gov.au/pan/98441/20090504-1534/www.humanities.mq.edu.au/Ockham/NaturalLaw.html>>.

_____, 2010c, “Natural Rights” in Hagerlund 2010: 867–873. Disponível online em:< <https://webarchive.nla.gov.au/awa/20090505012515/http://pandora.nla.gov.au/pan/98441/20090504-1534/www.humanities.mq.edu.au/Ockham/NaturalRights.html>>.

_____, 2010d, “Medieval and Modern Concepts of Rights: How Do They Differ” in Mäkinen 2010: 31–62. Disponível online em:< <https://webarchive.nla.gov.au/awa/20090505012515/http://pandora.nla.gov.au/pan/98441/20090504-1534/www.humanities.mq.edu.au/Ockham/HelsinkiA.html>>.

KNYSH, George, 1996, *Political Ockhamism*, Winnipeg: WCU Council of Learned Societies.

_____, 1997, *Fragments of Ockham Hermeneutics*, Winnipeg: WCU Council of Learned Societies.

KRUEGER, Elmar, 2007, *Der Traktat “de ecclesiastica potestate” des Aegidius Romanus: Eine spätmittelalterliche Herrschaftskonzeption des päpstlichen Universalismus*, Cologne: Böhlau.

LAMBERTINI, Roberto, 2000, *La povertà pensata: Evoluzione storica della definizione dell’identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena: Mucchi Editore.

_____, 2006, “Political Quodlibeta”, in Chris Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Thirteenth Century*, Leiden: Brill, pp. 439–474.

_____, 2012, “Political Theory in the Making: Theology, Philosophy and Politics at the Court of Lewis the Bavarian”, in *Philosophy and Theology in the ‘Studia’ of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts* Kent Emery, Jr., W.J. Courtenay, S.M. Metger (eds.), Leiden: Brill, pp. 701–724. doi:10.1484/M.RPM-EB.1.100995

_____, 2013, “Burley’s Commentary on the *Politics*: Exegetic Techniques and Political Language”, in Alessandro D. Conti (ed.), *A Companion to Walter Burley: Late Medieval Logician and Metaphysician*, Leiden: Brill, pp. 347–373.

_____, 2014a, “The Debate About Natural Rights in the Middle Ages: The Issue of Franciscan Poverty”, in Miira Tuominen, Sara Heinämaa, and Virpi Mäkinen

(eds.), *New Perspectives on Aristotelianism and Its Critics*, Leiden: Brill, pp. 111–126.

_____, 2014b, “Nature and the Origins of Power: An Examination of Selected Commentaries on the Sentences (Thirteenth and Fourteenth Centuries)”, in Van der Lugt 2014: 95–111.

_____, 2015, “Peter of Auvergne, Giles of Rome and Aristotle’s ‘Politica’”, in Flüeler, Lanza, and Toste 2015: 51–69.

LANZA, Lidia, 2015, “The ‘Scriptum super III–VIII libros Politicorum’: Some Episodes of its Fortune until the Early Renaissance”, in Flüeler, Lanza, and Toste 2015: 255–319.

LECLER, Joseph, [1955] 1960, *Toleration and the Reformation (Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme)*, 2 volumes, T.L. Westow (trans.), London: Longmans.

LECLERCQ, Jean, 1942, *Jean de Paris et l’ecclésiologie du XIIIe siècle*, Paris: Vrin.

LEE, Daniel, 2016, *Popular Sovereignty in Early Modern Constitutional Thought*, Oxford: Oxford University Press.

LOCKWOOD, Shelley, 1991, “Marsilius of Padua and the Case for the Royal Ecclesiastical Supremacy”, *Transactions of the Royal Historical Society*, (6th series) 1: 89–119. DOI:10.2307/3679031

LUBAC, Henri de, 1984, *Théologies d’occasion*, Paris, Desclée de Brouwer.

LUSCOMBE, D.E., 1988, “Introduction: The Formation of Political Thought in the West”, in Burns 1988: 157–73.

_____, 1988b, “Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the Thirteenth Century”, in Albert Zimmerman (ed.), *Thomas von Aquin: Werk un Wirkung im Licht Neuerer Forschungen: Miscellanea Mediaevalia 19*, pp. 261–277. Berlin and New York: Walter de Gruyter.

_____, 1992, “City and Politics Before the Coming of the *Politics*: Some Illustrations”, in David Abulafia, Michael J. Franklin and Miri Rubin (eds.), *Church and City 1000–1500: Essays in Honour of Christopher Brooke*, Cambridge: Cambridge University Press.

- _____, 1998, "Hierarchy in the Later Middle Ages: Criticism and Change", in O.G. Oexle and J. Canning (eds.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages*, pp. 113–26. Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- _____, 2003, "Hierarchy", in McGrade 2003: 60–72.
- LUSCOMBE, D.E. and Evans, G.R., 1988, "The Twelfth-Century Renaissance", in Burns 1988: 306–40.
- LUTHER, Martin, [1539] 1915, "Preface to the First Part of his German Works", in *Works of Martin Luther*, Henry Eyster Jacobs and Adolph Spaeth (trans.), Philadelphia: Holman. A versão de Luther 1539 está disponível online em:< [https://en.wikisource.org/wiki/Works of Martin Luther, with introductions and notes, Volume 1/Luther's Prefaces](https://en.wikisource.org/wiki/Works_of_Martin_Luther,_with_introductions_and_notes,_Volume_1/Luther's_Prefaces)>.
- MACQUEEN, D.J., 1972, "St. Augustine's Concept of Property", *Recherches augustiniennes*, 8: 187–229.
- MAGEE, John, 2010, "Boethius", in Gerson 2010: 788–812.
- MÄKINEN, Virpi, 2001, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Leuven: Peeters.
- _____, 2006, "The Influence of the Commentaries on Aristotle's *Nicomachean Ethics* and *Politics* on the Discussion on Property Rights", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17: 283–298.
- _____, (ed.), 2010, *The Nature of Rights: Moral and Political Aspects of Rights in Late Medieval and Early Modern Philosophy* (Acta philosophica fennica 87), Helsinki: Societas philosophica fennica.
- _____, 2012, "Moral Psychological Aspects in William of Ockham's Theory of Natural Rights", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 86.3: 507–525.
- MÄKINEN, Virpi and KORKMAN, Petter (eds.), 2006, *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Dordrecht: Springer.
- MARENBOON, John, 2011, "When Was Medieval Philosophy?", Inaugural Lecture as Honorary Professor of Medieval Philosophy in the University of Cambridge, delivered November 30, 2011. Disponível online em:< <https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/240658> >.

- _____, (ed.), 2012, *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- MARKUS, R.A., 1970, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, 1988, "The Latin Fathers", in Burns 1988: 92–122.
- MCGRADE, Arthur Stephen, 1974, *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, (ed.), 2003, *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MICHAUD-QUANTIN, Pierre, 1970, *Universitas: Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge*, Paris: J. Vrin.
- MIETHKE, Jürgen, 1980, "Marsilius und Ockham: Publikum und Leser ihrer politischen Schriften im späteren Mittelalter", *Medioevo*, 6: 534–58.
- _____, 2000b, "Practical Intentions of Scholasticism: The Example of Political Theory", in William J. Courtenay and Jürgen Miethke (eds.), *Universities and Schooling in Medieval Society*, Leiden: Brill, pp. 211–228.
- _____, 2004, "The Power of Rulers and Violent Resistance Against an Unlawful Rule in the Political Theory of William of Ockham", *Revista de ciencia política*, 24.1: 209–226.
- _____, 2010, "*Dominium, ius und lex* in der politischen Theorie Wilhelms von Ockham", in Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann, and Andreas Wagner (eds.), *Lex und Ius. Beiträge zur Grundlegung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- _____, 2012, "Der 'theoretische Armutsstreit' im 14. Jahrhundert: Papst und Franziskanerorden im Konflikt um die Armut", in Heinz-Dieter Heimann et al. (eds.), *Gelobte Armut: Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, pp. 243–283.
- MILLER, Fred D., Jr., 1995, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Oxford University Press.

- MORENO-RIAÑO, Gerson (ed.), 2007, *The World of Marsilius of Padua*, Turnhout: Brepols. DOI:10.1484/M.DISPUTE.6.09070802050003050105010501
- MOULIN, Léon, 1958, “*Sanior et maior pars*: Etude sur l'évolution des techniques électorales et délibératoires dans les Ordres religieux du VI au XIII siècle”, *Revue historique du droit français et étranger*, (4e série) 36: 368–97, 491–529.
- MULDOON, James, 1966, “*Extra ecclesiam non est imperium*: The Canonists and the Legitimacy of Secular Power”, *Studia Gratiana*, 9: 533–80. (Facsimile reprint in Muldoon 1998: essay no. 1.)
- _____, 1971, “Boniface VIII's Forty Years of Experience in the Law”, *The Jurist*, 31: 449–77.
- _____, 1980, “John Wyclif and the Rights of the Infidels: The *Requerimiento* Re-examined”, *The Americas*, 36: 301–16. (Facsimile reprint in Muldoon 1998: essay no. 5).
- _____, 1998, *Canon Law, the Expansion of Europe, and World Order*, (Variorum Collected Studies Series CS612), Aldershot: Ashgate.
- _____, 2006, “Francisco de Vitoria and Humanitarian Intervention”, *Journal of Military Ethics*, 5: 128–143.
- NEDERMAN, Cary J., 1990, “Conciliarism and Constitutionalism: Jean Gerson and Medieval Political Thought”, *History of European Ideas*, 12: 189–209.
- _____, 1995, *Community and Consent: the Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor pacis*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- _____, 1996, “Constitutionalism—Medieval and Modern: Against Neo-Figgisite Orthodoxy (Again)”, *History of Political Thought*, 17(2): 179–94.
- _____, 2008, “Reading Aristotle through Rome: Republicanism and History in Ptolmey of Lucca's *De regimine principum*”, *European Journal of Political Theory*, 7: 223–240.
- _____, 2009, *Lineages of European Political Thought: Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- NELSON, Janet L., 1986, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London: The Hambledon Press.

- _____, 1988, "Kingship and Empire", in Burns 1988: 211–251.
- NOBLE, Thomas F.X., 2015, "Carolingian Religion", *Church History*, 84.2: 287–307.
- OAKLEY, Francis, 1962, "On the Road from Constance to 1688", *Journal of British Studies*, 1: 1–32. (Repr.: in Oakley 1984.)
- _____, 1964, *The Political Thought of Pierre d'Ailly: The Voluntarist Tradition*, New Haven: Yale University Press.
- _____, 1965, "Almain and Major: Conciliar Theory on the Eve of the Reformation", *American Historical Review*, 70: 673–90.
- _____, 1969, "Figgis, Constance and the Divines of Paris", *American Historical Review*, 75: 368–86. (Facsimile reprint in Oakley 1984.)
- _____, 1984, *Natural Law, Conciliarism and Consent in the Late Middle Ages* (Variorum Collected Studies Series CS189), London: Variorum Reprints.
- _____, 1991, "Christian Obedience and Authority, 1520–1550", in Burns and Goldie 1991: 159–192.
- _____, 1995, "Nederman, Gerson, Conciliar Theory and Constitutionalism: *Sed Contra*", *History of Political Thought*, 16(1): 1–19.
- _____, 1996, "'Anxieties of Influence': Skinner, Figgis, Conciliarism and Early Modern Constitutionalism", *Past and Present*, 151: 60–110 (Repr: in Oakley 1999.)
- _____, 1999, *Politics and Eternity: Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought*, Leiden: Brill.
- _____, 2003, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300–1870*, Oxford: Oxford University Press.
- OUY, Gilbert, 1979, "Simon de Plumetot [1371–1443] et sa bibliothèque", in P. Crockshaw et al. (ed.), *Miscellanea codicologica F. Masai dicata MCMLXXIX*, (Les publications de Scriptorium ; v. 8), Gand: E. Story-Scientia S.P.R.L., vol. 2, pp. 353–81.
- QUILLET, Jeannine, 1988, "Community I. Community, Counsel and Representation" in Burns 1988: 520–572.
- PASCOE, Louis B., 1973, *Jean Gerson: Principles of Church Reform*, Leiden: Brill.

- PASNAU, Robert (ed.), 2010, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press.
- PENNINGTON, Kenneth, 1970, "Bartholomé de Las Casas and the Tradition of Medieval Law", *Church History*, 39: 149–161. Disponível online em: < <http://legalhistorysources.com/Law508/LasCasas2.html> >.
- _____, 1993a, *The Prince and the Law 1200–1600*, Berkeley: University of California Press.
- _____, 1993b, *Popes, Canonists and Texts 1150–1550* (Variorum Collected Series Studies CS412), London: Variorum.
- _____, 2007, "Politics in Western Jurisprudence", in Andrea Padovani and Peter G. Stein (eds.), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, vol. 7: *The Jurists' Philosophy of Law from Rome to the Seventeenth Century*, Dordrecht: Springer, pp. 157–211. Disponível online em: < <http://legalhistorysources.com/PoliticsWesternLaw.htm> >.
- _____, 2011, "The Beginning of Roman Law Jurisprudence and Teaching in the Twelfth Century: The *Authenticae*", *Rivista internazionale di diritto comune*, 22: 35–53.
- _____, 2014, "The Biography of Gratian, the Father of Canon Law", *University of Villanova Law Review*, 59: 679–706.
- PIAIA, Gregorio, 1977, *Marsilio di Padova nella riforma e nella controriforma: Fortuna ed interpretazione*, Padua: Editrice Antenore.
- POCOCK, John G.A., 1975, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press.
- POOLE, Reginald Lane, 1920, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*, (2nd edition). London: Society for Promoting Christian Knowledge. Disponível online em: < <https://archive.org/details/illustrationsoft029065mbp> >.
- POST, Gaines, 1946, "A Romano-Canonical Maxim, *Quod omnes tangit*, in Bracton", *Traditio*, 4: 197–251. (Reprinted with the title "A Romano-Canonical Maxim, *Quod omnes tangit*, in Bracton and Early Parliaments" in Post 1964: 163–238).

- _____, 1964, *Studies in Medieval Thought: Public Law and the State 1100–1322*, Princeton: Princeton University Press.
- POTESTÀ, Gian Luca, 1986, “Rm 13,1 in Ockham: Origine e legittimità del potere civile” *Cristianesimo nella storia*, 7: 465–492.
- QUINN, John F., 1973, “St Bonaventure’s Fundamental Conception of Natural Law”, in Jacques Guy Bougerol (ed.), *S. Bonaventura, 1274–1974*, vol. 3: *Philosophica*, Grottaferrata: College of St Bonaventure, pp. 571–598.
- RIVIÈRE, Jean, 1925, “In partem sollicitudinis: évolution d’une formule pontificale”, *Revue des sciences religieuses*, 5: 210–31.
- _____, 1926, *Le problème de l’église et de l’état au temps de Philippe le Bel*, Louvain: “Spicilegium sacrum Lovaniense”,
- ROBINSON, Jonathan, 2009, “William of Ockham on the Right to (Ab-)Use Goods”, *Franciscan Studies*, 67: 347–374. DOI:10.1353/frc.0.0036
- _____, 2011, “Property Rights in the Shift from ‘Community’ to ‘Michaelist’”, *Rivista internazionale di diritto comune*, 22: 141–181. Disponible online em: < <https://osf.io/26zt8/> >.
- _____, 2012, *William of Ockham’s Early Theory of Property Rights in Context*, Leiden: Brill.
- _____, 2014a, “Ockham, the Sanctity of Rights, and the Canonists”, *Bulletin of Medieval Canon Law*, new series 31: 147–204. DOI:10.1353/bmc.2014.0009. Disponible online em: < <https://osf.io/jvwt7/> >.
- _____, 2014b, “Walter Chatton on *Dominium*”, *History of Political Thought*, 35(4): 656–682.
- ROUMY, Franck, 2006, “L’origine et la diffusion de l’adage canonique *Necessitas non habet legem* (VIIIe–XIIIe s.)”, in Wolfgang P. Müller and Mary E. Sommar (eds.), *Medieval Church Law and the Origins of the Western Legal Tradition: A Tribute to Kenneth Pennington*, Washington, DC: The Catholic University of America Press, pp. 301–319.
- RUSSELL, Frederick H., 1975, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.

- _____. 2010, "Just War", in Pasnau 2010: 593–606. Ryan, Magnus, 2015, "Political Thought", in David Johnston (ed.), *The Cambridge Companion to Roman Law*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 423–451.
- SAAK, Eric L., 2006, "The Episcopacy of Christ Augustinus of Ancona, OESA, and Political Augustinianism in the Later Middle Ages", *Quaestio*, 6: 259–275.
- SAENGER, Paul, 1981, "John of Paris, Principal Author of the *Quaestio de potestate papae* [Rex pacificus]", *Speculum*, 56: 41–55.
- SCHÜTRUMPF, Eckart, 2014, *The Earliest Translations of Aristotle's "Politics" and the Creation of Political Terminology*, Paderborn: Wilhelm Fink.
- SCHWARTZ, Daniel, 2008, "Francisco Suárez on Consent and Political Obligation", *Vivarium*, 46: 59–81. DOI:10.1163/156853408X252768
- SENECA, [c. 60 CE], *Ad Lucillum epistulae morales*, Richard M. Gummere (ed. and trans.), 3 vols., London: William Heinemann, 1917–25. Disponível online em: <<https://archive.org/details/L075SenecaTheYoungerIVEpistulaeMorales140>>.
- SHOGIMEN, Takashi, 2007, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SIDGWICK, Henry, 1907, *The Methods of Ethics*, London: Macmillan. [Sidgwick 1907 available online]
- SMALLEY, Beryl, 1960, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Oxford: Basil Blackwell.
- SOMERVILLE, J.P., 1991, "Absolutism and Royalism", in Burns and Goldie 1991: 347–373.
- ST. LEGER, James, 1962, *The "Etiam si Daremus" of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law*, Rome: Pontificium Athenaeum Internationale.
- STRAUSS, Leo, 1953, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press.
- SYROS, Vasileios, 2008, "A Note on the Transmission of Aristotle's Political Ideas in Medieval Persia and Early-Modern India. Was There Any Arabic or Persian Translation of the *Politics*?" *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 50: 303–309. DOI:10.1484/J.BPM.3.597

- TIERNEY, Brian, 1955, *Foundations of the Conciliar Theory: The Contributions of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge: Cambridge University Press. Enlarged new edition 1998 (Leiden: Brill).
- _____, 1959, *Medieval Poor Law: A Sketch of Canonical Theory and Its Application in England*, Berkeley: University of California Press.
- _____, 1969, "Hermeneutics and History: The Problem of *Haec Sancta*" in *Essays in Medieval History Presented to Bertie Wilkinson*, ed. T.A. Sandquist and M.R. Powicke, Toronto: University of Toronto Press.
- _____, 1972, *Origins of Papal Infallibility, 1150–1350: A Study on the Concept of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden: Brill.
- _____, 1982, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, 1997, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150–1625*, Atlanta: Scholars Press.
- _____, 2014, *Liberty and Law: The Idea of Permissive Natural Law, 1100–1800*, Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- TOSTE, Marco, 2014, "The Naturalness of Human Association in Medieval Political Thought Revisited", in Van der Lugt 2014: 113–188.
- _____, 2015, "An Original Way of Commenting on the Fifth Book of Aristotle's 'Politics': The 'Questiones super I–VII libros Politicorum' of Peter of Auvergne", in Flüeler, Lanza, and Toste 2015: 321–353.
- UBL, Karl, 2003, "Johannes Quidorts Weg zur Sozialphilosophie", *Francia*, 30(1): 43–73.
- _____, 2004, "Die Genese der Bulle *Unam sanctam*: Anlass, Vorlagen, Intention", in Martin Kaufhold (ed.), *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism: Essays in Honour of Jürgen Miethke*, Leiden: Brill, pp. 129–49.
- _____; VINX, Lars, 2000, "Kirche, Arbeit und Eigentum bei Johannes Quidort von Paris, OP († 1306)", in Christoph Egger and Herwig Weigl (eds.), *Text-Schrift-Codex: Quellenkundliche Arbeiten aus dem Institut für Österreichische Geschichtsforschung*, Wien/München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, pp. 304–344.

_____, 2002, “Zur Transformation der Monarchie von Aristoteles bis Ockham”, *Vivarium*, 40: 41–74. DOI:10.1163/15685340260223940

ULLMANN, Walter, 1974, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, London, Methuen.

VAN DER LUGT, Maaïke (ed.), 2014, *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, Florence: SISMEL – Edizioni del Galluzzo.

VARKEMAA, Jussi, 2012, *Conrad Summenhart’s Theory of Individual Rights*, Leiden: Brill.

Watt, John, 1965, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century: The Contribution of the Canonists*, London: Burns and Oates.

_____, 1988, “Spiritual and Temporal Powers”, in Burns 1988: 367–423.

WOOD, Diana (ed.), 1991, *The Church and Sovereignty c.590–1918: Essays in Honour of Michael Wilks*, (Studies in Church History, Subsidia 9), Oxford: Basil Blackwell.

Outras fontes da Internet

Bíblia

Douai-Rheims Bible. Disponível online em: < <http://drbo.org/> >.

Nova Vulgata, Latin text of the Vulgate Bible. Disponível online em: < http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_it.html >.

Textos e traduções retirados do site New Advent (<<https://www.newadvent.org/>>)

Augustine:

The City of God (tr. Marcus Dodds)

Confessions (tr. J.G. Pilkington)

Contra Faustum (ed. Philip Schaff)

Enchiridion (tr. J.F. Shaw)

Letters (tr. J.G. Cunningham)

Tractates on the Gospel of John (ed. Philip Schaff)

Confessions (Latin), James J. O’Donnell, 1992, Oxford

Thomas Aquinas:

Summa theologiae (various translators)

Outros escritos estão disponíveis em *Corpus Thomisticum*, o website é fundamental para o estudo de Tomás de Aquino (<<http://www.corpusthomisticum.org/>>). Alfred J. Freddoso mantém uma lista online de obras de Tomás de Aquino em Latim e Inglês através do website: <<https://dhspriority.org/thomas/>>.

A *Classics Ethereal Library* contém muitas traduções em língua inglesa, incluindo dos primeiros padres da Igreja. Disponível online em: <<https://www.ccel.org/>>.

Textos e traduções retiradas do *Internet Medieval Sourcebook*. Disponível em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/sbook.asp>>.

Boniface VIII, *Unam sanctam* (tr. unattributed)

The Council of Constance, *Sacrosancta* (tr. J.H. Robinson)

The Council of Constance, *Frequens* (tr. J.H. Robinson)

The Donation of Constantine (tr. Ernest F. Henderson)

Jocelin of Brakelond: *Chronicle of the Abbey of St. Edmund* (c. 1202 CE, translated by L.C. Jane, 1907)

Edições online, repositórios de textos e bibliografias:

An Analytic Bibliography of On-line Neo-Latin Texts, inclui links para textos de autores medievais. Disponível em: <<http://www.philological.bham.ac.uk/bibliography/>>.

Bavarian State Library contém mais de 1 milhão de itens escaneados, fontes fundamentais de textos que apenas nas primeiras edições modernas. Disponível em: <<https://www.bsb-muenchen.de/en/>>.

The Franciscan Archive: A WWW Resource on St. Francis & Franciscanism contém muitos textos e traduções de autores franciscanos. Disponível em: <<http://www.franciscan-archive.org/>>.

Franciscan Authors, 13th–18th Century, atualizado regularmente. Disponível em: <<http://users.bart.nl/~roestb/franciscan/>>.

The Internet Archive contém agora muitas edições e estudos fundamentais que estão livres do copyright. Disponível em: <<https://archive.org/>>.

Monumenta Germaniae Historica fornece acesso gratuito aos textos editados em valiosas edições. Disponível em: < <https://www.dmgh.de/> >.

J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Series latina* disponível em: < <http://patristica.net/latina/> >; e *Series graeca* disponível em: < <http://patristica.net/graeca/> >.

William of Ockham, *Dialogus*, website contém outros artigos e fontes. Disponível em: < <http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/> >. [N.T. website está atualmente fora de serviço].

Petrus de Alvernia, o website é dedicado a vida e a obra de Pedro de Auvergne. Disponível em: < http://www.paleography.unifr.ch/petrus_de_alvernia/ >.

FONTES RELACIONADAS À HISTÓRIA DO DIREITO ROMANO:

Roman Law Resources, coordenado pelo prof. Dr. Ernest Metzger, contém inúmeros textos, incluindo uma versão corrigida da tradução inglesa do *Digestum*. Disponível em: < <http://www.iuscivile.com/> >.

Code e Novels de Justiniano, com tradução e comentário de Fred H. Blume. (Essas versões serviram de base para as edições publicadas pela Cambridge University Press). Disponível em: < <http://www.uwyo.edu/lawlib/blume-justinian/ajc-edition-2/> >.

S.P. Scott, *The Civil Law*, em 17 volumes. Inclui a tradução das *Intitutes, Digest, Code e Novels* de Justiniano. Essa tradução deve ser usada com cautela. Disponível em: < https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/codjust_Scott.htm >.

AS FONTES RELACIONADAS AO DIREITO CÂNONE E A HISTÓRIA LEGAL:

Kenneth Pennington, *A Short History of Canon Law from Apostolic Times to 1917*. Disponível em: < <http://legalhistorysources.com/Canon%20Law/ShortHistoryCanonLaw.htm> >.

Kenneth Pennington, *Medieval and Early Modern Jurists: A Bio-Bibliographical Listing*. Uma fonte extremamente rica. Disponível em: < <http://legalhistorysources.com/biobibl.htm> >.

Bruce Brasington and Martin Brett, Provisional Edition of Ivo of Chartres' *Panormia*. Disponível em: < <https://www.wtamu.edu/~bbrasington/panormia.html> >.

Projekt Pseudoisidor, com edição crítica com notas e uma extensiva bibliografia (última atualização em 2006). Disponível em: <http://www.pseudoisidor.mgh.de/html/uberblick_uber_die_falschungen.HTM>.

Anders Winroth et al., *Decretum Gratiani: First Recension*. Disponível em: <<https://sites.google.com/a/yale.edu/decretumgratiani/>>

The Medieval Canon Law Virtual Library. Disponível em: <<http://web.colby.edu/canonlaw/>>.

ARTIGOS NO WIKIPÉDIA

[*Observação:* os artigos do *Wikipédia* mudam com frequência e tais mudanças não são objetos de uma revisão acadêmica formal e rigorosa]

Carolingian Renaissance.

Holy Roman Empire

Pseudo-Isidore

Renaissance of the 12th Century

Douai Bible

Medieval University

Vulgate

ARTIGOS CATHOLIC ENCYCLOPEDIA HOSPEDADOS NO NEW ADVENT. DISPONÍVEL EM: <newadvent.org>.

Collections of Ancient Canons (Jules Besson)

Donation of Constantine (J.P. Kirsch)

False Decretals (Louis Saltet)

Fathers of the Church (John Chapman)

Gallicanism (A. Degert)

Mendicant Friars (Livarius Oliger)

St. Ivo of Chartres (J. de Ghellinck)

Western Schism (Louis Salembier)

William of Moerbeke (M. DeWulf)

John Kilcullen possui alguns artigos e traduções úteis (disponíveis pela Pandora). Disponível em: < <https://webarchive.nla.gov.au>>. Títulos dos artigos do autor disponíveis online na plataforma são:

“The right to live under government”

Politics, Philosophy and Medieval Studies

Philosophy, religion and political thought in medieval Islam

Jonathan Robinson disponibiliza algumas traduções de textos medievais no seu website, relacionados ao pensamento político medieval e a controvérsia sobre a pobreza franciscano. Disponível em: < <http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/#Translations> >.

CAPÍTULO III

LIBERALISMO*

Texto: Gerald Gaus; Shane D. Courtland; David Schmidtz

Tradução: Everton Maciel (Unifap)

Revisão: Tiaraju Molina Andrezza (IFSul)

Liberalismo é mais do que uma única coisa. Sob um exame apurado, parece se fragmentar em uma variedade de visões relacionadas, mas algumas vezes competindo entre si. Nesse sentido, nós focamos nos debates dentro da tradição liberal. (1) Nós contrastamos três interpretações do âmago do compromisso do liberalismo com a liberdade. (2) Contrastamos liberalismo “antigo” e “novo”. (3) Perguntamos se liberalismo é uma doutrina “abrangente” ou “política”. (4) Enceramos com questões a respeito do “alcance” do liberalismo – pode ele ser aplicado a toda a humanidade? Toda comunidade política deve ser liberal? Um liberal pode coerentemente responder essa questão dizendo “não”? Um liberal pode coerentemente responder essa questão dizendo “sim”?

* Tradução do verbete “Liberalismo” de Gerald Gaus, Shane D. Courtland e David Schmidtz publicado pela *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (primeira publicação em novembro de 2016 com revisão substancial em janeiro de 2018), edição de Edward N. Zalta. Publicado com a autorização do Prof. Dr. Edward Zalta: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/liberalism/>.

The following is the translation of the entry on “Liberalism” by Gerald Gaus, Shane D. Courtland and David Schmidtz, in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The translation follows the version of the entry in the SEP’s archives at <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/liberalism/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/entries/liberalism/>. We would like to thank the Editors of the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

1. O DEBATE SOBRE LIBERDADE

1.1 A PRESSUPOSIÇÃO A FAVOR DA LIBERDADE

“Por definição”, Maurice Cranston diz, “um liberal é um homem que acredita na liberdade” (1967: 459). Em dois sentidos, liberais concordam na primazia da liberdade como um valor político. (i) Liberais tipicamente tem sustentado que humanos estão naturalmente em “um estado de perfeita liberdade para ordenar suas ações... como eles bem entenderem... sem pedir permissão, ou depender, da vontade de nenhum outro homem” (Locke, 1960 [1689]:287). Mill também argumenta que “presume-se que o ônus da prova está com aqueles que são contra a liberdade”; aqueles que lutaram por alguma restrição ou proibição.... A suposição *a priori* está em favor da liberdade...” (1963, vol. 21:262). Pensadores liberais atuais, tais como Joel Feinber (1984: 9), Stanley Benn (1988:87) e John Rawls (2001:44, 112) concordaram. Esse poderia ser chamado de *Princípio Liberal Fundamental* (Gaus, 1996:162 – 166): liberdade é a normatividade básica. Portanto, o ônus da justificação está sobre aqueles que devem usar a coerção para limitar a liberdade. Segue-se disso que a autoridade política e a lei devem ser justificadas, uma vez que elas limitam a liberdade política dos seus cidadãos. Consequentemente, a questão central da teoria política liberal é se a autoridade política pode ser justificada, e se o é, como. Por essa razão, a teoria do contrato social, tal qual desenvolvida por Thomas Hobbes (1948 [1651]), John Locke (160 [1689]), Jean-Jacques Rousseau (1973 [1762]) e Immanuel Kant (1965 [1797]), é usualmente vista como liberal, embora as prescrições políticas reais de Hobbes e Rousseau tenham manifestadamente características nada liberais. Na medida em que eles tomam como ponto de partida um estado de natureza no qual os humanos são livres e iguais, e então argumentam que algumas limitações dessa liberdade e igualdade devem ser justificadas (por exemplo, pelo contrato social), a tradição do contrato social expressa um princípio liberal fundamental. O princípio liberal fundamental sustenta que restrições à liberdade devem ser justificadas. Por ele aceitar isso, nós podemos compreender Hobbes como parte da tradição política liberal.

Isso para dizer, apesar de ninguém classificar Hobbes como um liberal, existe razão para considerar Hobbes como um instigador da filosofia liberal (ver

também Waldron 2001), pois foi Hobbes quem se perguntou a respeito dos motivos pelos quais cidadãos devem obediência ao soberano. Está implícita na questão de Hobbes a rejeição da pressuposição de que cidadãos são propriedade do rei; ao contrário, reis são responsáveis perante cidadãos soberanos. Na cultura ampla, essa visão de relação entre cidadão e rei tem tomado forma por séculos. A Magna Carta foi uma série de acordos, iniciados em 1215, derivadas de disputas entre barões e o Rei John. A Magna Carta, eventualmente, determinou que o rei está limitado pela regra da lei. Em 1215, a Magna Carta, foi parte do início, muito mais do que o fim da discussão, mas em meados do século XIV, conceitos de direitos individuais de ser julgado por um júri, devido processo e igualdade perante a lei foram estabelecidos mais firmemente. A Magna Carta vem a ser vista como conferindo soberania não apenas aos nobres, mas “no Povo” em si. Em meados do século XV, John Fortescue, Presidente da Corte da Inglaterra de 1442 até 1461, escreveria *A Diferença entre uma Monarquia Absoluta e Limitada*, uma defesa da monarquia limitada que possivelmente representa o começo do pensamento político inglês (Schimdtz and Brennan, 2010: chap. 2).

Hobbes é genericamente tratado como um dos primeiros e maiores pensadores do contrato social. Hobbes também é tipicamente visto como um advogado da monarquia ilimitada. Na teoria de Hobbes, a autoridade do Leviatã é quase absoluta em torno de uma dimensão particular: ou seja, o Leviatã é autorizado a fazer qualquer coisa para manter a paz. Essa finalidade especial quase justifica quaisquer meios, incluindo limitações severas à liberdade. Porém, observe as limitações implícitas no próprio fim. A função do Leviatã é manter a paz: não fazer tudo que vale a pena ser feito, mas apenas proteger a paz. Hobbes, o absolutista afamado, de fato desenvolveu um modelo de governo nitidamente limitado, no seu sentido mais importante.

Liberais paradigmáticos, tais como Locke, não apenas advogam o princípio liberal fundamental, mas também sustentam que limitações justificadas sobre a liberdade são relativamente modestas. Apenas um governo limitado pode ser justificado; de fato, a tarefa básica do governo é proteger a liberdade igual dos cidadãos. Disso segue, o paradigmaticamente liberal primeiro princípio de justiça

de Rawls: “cada pessoa tem direito igual ao vasto sistema de igual liberdades básicas compatível com um sistema similar para todos” (Rawls, 1999b: 220).

1.2 LIBERDADE NEGATIVA

Liberais discordam, contudo, a respeito do conceito de liberdade, e, como resultado, a ideia liberal de proteger a liberdade individual pode levar a diferentes concepções da incumbência do governo. O renomado Isaiah Berlin defendeu uma concepção de liberdade negativa:

Eu, normalmente, sou livre no estágio no qual nenhum homem ou corporação de homens interfere na minha atividade. Liberdade política nesse sentido é apenas a área na qual um homem pode agir sem resistência de outros. Por outro lado, se eu estou sendo impedido por outros de fazer o que eu poderia fazer, eu estou no estágio da ausência de liberdade; e se essa área é afetada por outros homens para além de certo mínimo, eu posso ser apontado como estando coagido ou, talvez, escravizado. Coerção não é, entretanto, um termo que cobre todas as formas de incapacidade. Se eu digo que eu sou incapaz para saltar mais do que três metros no ar; ou que não posso ler, porque sou cego... seria excêntrico dizer que eu estou em um estágio de escravizado ou coagido. Ao contrário, coerção implica em uma interferência deliberada de outro ser humano naquela área na qual eu poderia agir. Você fica sem liberdade política ou liberdade apenas se você está impedido de alcançar um objetivo por outro ser humano (Berlin, 1969: 122).

Para Berlin e aqueles que vão na sua esteira, então, o âmago da liberdade é a ausência de coerção pelos outros; conseqüentemente, o compromisso do estado liberal em proteger a liberdade é, essencialmente, o trabalho de assegurar que cidadãos não coajam uns aos outros sem que estejam forçados a justificar isso. Então entendemos que liberdade negativa é um *conceito-chave*. Ser

livre é um assunto a respeito de quais opções são deixadas abertas para nós, não importa se nós exercitamos tais opções (Taylor, 1979).

1.2 LIBERDADE POSITIVA

Muitos liberais têm sido atraídos por concepções de liberdade mais “positivas”. Embora Rousseau (1973 [1762]) aparentemente haja defendido uma concepção de liberdade positiva, de acordo com a qual alguém era livre quando agia de acordo com sua real vontade (a vontade geral), a concepção positiva foi melhor desenvolvida pelos neo-hegelianos do final do século XIX e início do século XX, tais quais Thomas Hill Green e Bernard Bosanquet (2001 [1923]). Green reconheceu “...claro que deve ser admitido um uso comum do termo [por exemplo, ‘liberdade’ (*freedom*) para expressar qualquer coisa, mas uma relação política e social de um homem com outro envolve uma metáfora... isso sempre implica... alguma dispensa da coerção por outro...” (1986 [1895]: 229). Todavia, Green estava afirmando que uma pessoa pode estar sem liberdade se ele é subordinado a um impulso ou desejo algo que não pode ser controlado. Cada pessoa, Green argumenta, está “... na condição de um fiador do que é desejo da vontade de outros, não a sua própria” (1986 [1895]: 228). Assim como um escravo não está fazendo o que ele *realmente* quer fazer, alguém como um alcoólatra está sendo levado por uma ânsia a procurar satisfação onde, em última instância, ela não pode ser encontrada.

Para Green, uma pessoa é livre apenas se ela é autogovernada ou autônoma. Percorrendo toda a teoria política liberal está um ideal de pessoa livre como alguém cujas ações são, em algum sentido, *próprias de si mesma*. Nesse sentido, a liberdade positiva é um *conceito-prático*. Alguém é livre simplesmente pelo grau em que, efetivamente, se autodetermina e configura a sua vida (Taylor, 1979). Essa pessoa não está sujeita a compulsões, ela reflete criticamente sobre seus ideais e, portanto, não segue irrefletidamente o hábito, nem ignora seus interesses de longo prazo por prazeres de curto prazo. O ideal de liberdade como autonomia tem suas raízes não apenas nas teorias políticas de Rousseau e Kant, mas também no *Sobre a Liberdade* de John Stuart Mill. E hoje é uma tensão dominante no

liberalismo, como testemunham os trabalhos de S. I Benn (1988), Gerald Dworkin (1988), e Joseph Raz (1986); e também nos ensaios de Christman e Anderson (2005).

A concepção de liberdade positiva baseada na autonomia de Green é frequentemente apresentada junto com a noção de liberdade como um poder efetivo de agir ou perseguir determinado fim. Nas palavras do socialista britânico R. H Tawney, liberdade assim compreendida é a “habilidade para agir” (1931: 221; ver também Gaus, 2000, cap. 5.). Nessa concepção positiva, uma pessoa não está proibida de ser filiada a um clube chique, mas sendo muito pobre para se permitir a associação, ela não é livre para ser uma filiada. Falta-lhe um poder efetivo para agir. Liberdade positiva *qua* poder efetivo para agir tem laços estreitos com a liberdade de recursos materiais. (Educação, por exemplo, deveria ser facilmente disponível para todos poderem desenvolver suas capacidades). Essa concepção de liberdade positiva que Hayek tem em mente quando ele insistiu que embora “liberdade e riqueza são ambas coisas boas... elas permanecem ainda sendo coisas diferentes” (1960: 17s).

1.3 LIBERDADE REPUBLICANA

Uma antiga noção de liberdade que tem sido recentemente resgatada é a republicana, ou neo-romana, concepção de liberdade, com suas raízes nos escritos de Cícero e Nicolau Maquiavel (1950 [1513]). De acordo com Philip Pettit,

O contrário de uma pessoa *liber*, ou livre, em romano, no uso republicano era *servus*, ou escravo, e até começar o último século, a conotação dominante de liberdade, enfatizada na longa tradição republicana, era não ter de viver em servidão de outro: não estar sujeito ao poder arbitrário de outro (Pettit, 1996: 576).

Nessa visão, o oposto de liberdade é dominação. Ser tolhido de liberdade é estar “sujeito da potencialmente caprichosa vontade ou do potencialmente julgamento idiossincrático de outro” (Pettit, 1997: 5). O ideal de governo protegendo a liberdade, então, garante que nenhum agente, incluindo o próprio governo, tenha

poder arbitrário sobre algum cidadão. Isso é materializado através de uma distribuição igual de poder. Cada pessoa tem poder de equilibrar o poder de outra que arbitrariamente interfira nas suas atividades (Petti, 1997: 67).

A concepção republicana de liberdade é certamente diferente de ambas as concepções de Green, a positiva e a negativa. Ao contrário da liberdade positiva de Green, a liberdade republicana não é, primeiramente, a respeito da autonomia racional, realizar a verdadeira natureza de alguém, ou tornar alguém superior a si mesmo. Quando todo poder dominante for dispersado, teóricos republicanos ficam geralmente em silêncio sobre seus objetivos (Larmore, 2001). Ao contrário da liberdade negativa, liberdade republicana está, primeiramente, focada sobre “susceptibilidade do indefeso à interferência, mais do que na interferência efetiva” (Pettit, 1996: 577). Então, em contraste com a concepção negativa usual, na concepção republicana, a mera *possibilidade* de interferência arbitrária é uma limitação da liberdade. Liberdade republicana, assim, parece envolver uma exigência formal sobre a possibilidade de interferência, e isso é geralmente compreendido nos termos de uma complexa exigência contrafactual. Não está claro se essa exigência pode ser adequadamente explicada (Gaus, 2003; cf. Larmore, 2004).

Alguns teóricos republicanos, tais como Quentin Skinner (1998: 113, Maurizio Viroli (2002: 6) e Pettit (1997: 8ss), têm no republicanismo uma alternativa ao liberalismo. Quando a liberdade republicana é vista como uma base para a crítica da liberdade de mercado e da sociedade de mercado, isto é plausível (Gaus, 2003b). Contudo, quando liberalismo é compreendido de maneira mais ampla, e não estreitamente atado à liberdade negativa ou à sociedade de mercado, o republicanismo torna-se indistinto do liberalismo (Ghosh, 2008; Roger, 2008; Larmore, 2001; Dagger, 1997).

2. O DEBATE ENTRE O “ANTIGO” E O “NOVO”

2.1 LIBERALISMO CLÁSSICO

A teoria política liberal, então, se divide a respeito da concepção de liberdade. Na prática, outra linha incompleta importante diz respeito ao status moral da propriedade privada e da organização do mercado. Desde o século XVIII, até nossos dias, liberais clássicos têm insistido que um sistema econômico baseado na propriedade privada é o único consistente com uma liberdade individual, permitindo que cada um viva sua vida – incluindo empregar seu trabalho e seu capital – como bem entender. De fato, liberais clássicos e libertários tem muitas vezes afirmado que em algum sentido liberdade e propriedade são, efetivamente, a mesma coisa; tem se argumentado, por exemplo que todos os direitos, incluindo o direito à liberdade, são formas de propriedade; outros têm sustentado que a propriedade é em si uma forma de liberdade (Gaus, 1994; Steiner, 1994). Uma organização de mercado baseada na propriedade privada é então vista como uma *forma de realização* da liberdade (Robbins, 1961: 104). A menos que pessoas sejam livres para fazer contratos e vender seu trabalho, guardar e investir seus bens como elas bem entenderem, e livres para fundar empresas conforme aumenta seu capital, elas não são efetivamente livres.

Liberais clássicos empregam um segundo argumento, conectando liberdade e propriedade privada. Mais do que insistir que a liberdade para obter e empregar a propriedade privada é apenas um aspecto da liberdade pessoal, esse segundo argumento insiste que a propriedade privada, efetivamente, protege a liberdade, e nenhuma proteção pode ser efetivada sem propriedade privada. Nesse ponto, a ideia é que dispersão de poder que resulta de uma economia de mercado livre, baseada na propriedade privada, protege a liberdade de sujeitos contra as intervenções do estado. Como F. A. Hayek argumenta, “Não pode haver liberdade de imprensa se os instrumentos para imprimir são controlados pelo governo, nem liberdade de associação se de fato os locais das assembleias são também controlados, nem liberdade de ir e vir se os meios de transporte são monopólio do governo” (1979: 149).

Embora o liberalismo clássico concorde com a importância fundamental da propriedade privada para uma sociedade livre, a tradição do liberalismo clássico em si é um espectro de visões, desde os praticamente anarquistas que atribuem um papel insignificante ao estado na economia e na política social (nesse espectro, ver Mark e Gauss, 2004). Próximo à ponta do libertarianismo extremo no espectro liberal clássico estão visões de estados justificados como legítimo monopólio que pode com justiça cobrar por serviços de proteção dos direitos essenciais: a tributação é legitimada se necessária e suficiente para proteção efetiva da liberdade e da propriedade. Mais “à esquerda”, encontramos a visão liberal clássica que permite tributação para educação pública em particular, e mais genericamente dos bens públicos e infraestrutura social. Ainda mais à “esquerda”, algumas visões liberais clássicas permitem um modesto mínimo social (por exemplo, Hayek, 1976: 87). A maioria dos economistas liberais clássicos do século XIX corrobora uma variedade de estados políticos, abrangendo não apenas o direito criminal e obrigações contratuais, mas também licenças profissionais, saúde, regulamentações de segurança e incêndio, bancos, infraestrutura comercial (estradas, portos e canais) e até mesmo encorajando sindicalizações (Gaus, 1983b). Mesmo que o liberalismo clássico de hoje seja frequentemente associado com o libertarianismo, a tradição liberal clássica mais abrangente estava fundamentalmente preocupada com melhorar a vida da classe trabalhadora, mulheres, negros, imigrantes etc. O objetivo, como Bentham estabeleceu, estava em fazer os pobres mais ricos e não os ricos mais pobres (Bentham, 1952 [1795]: vol. 1, 226n). Consequentemente, o liberalismo clássico trata o nivelamento da riqueza e da renda como fora do escopo dos objetivos legítimos da coerção governamental.

2.1 O “NOVO LIBERALISMO”

O que se tornou conhecido como liberalismo “novo”, “revisonista”, ou “estado de bem estar social”, ou talvez, “justiça social” desafia esta íntima conexão entre liberdade pessoal e uma propriedade privada embasada em uma organização de mercado (Freeden, 1978; Gaus, 1983b; Paul, Miller e Paul, 2007). Três fatores ajudam a explicar o crescimento da teoria revisionista. Primeiro, o novo

liberalismo surgiu entre os séculos XIX e XX, um período no qual a habilidade de um livre mercado, para sustentar o que Lord Beveridge (1944: 96) chamou de um “próspero equilíbrio”, foi questionada. Acreditando que um mercado baseado na propriedade privada tendia à instabilidade, ou poderia, como argumentou Keynes (1973 [1936]) acabar preso num equilíbrio com alto grau de desemprego, os novos liberais vieram a duvidar, inicialmente com fundamentos empíricos, que o liberalismo clássico fosse uma fundação adequada para uma sociedade estável e livre. Aqui um outro fator entrou em jogo: como os novos liberais estavam perdendo a fé no mercado, sua fé no governo como um meio de supervisionar a vida econômica estava aumentando. Isso foi particularmente devido às experiências da primeira Guerra Mundial, na qual o governo tenta um plano econômico parecido e obtém sucesso (Dewey, 1929: 551ss); mais importante, essa reavaliação do estado estava sustentada pelas democratizações dos estados ocidentais, e a convicção de que, em um primeiro momento, os oficialmente eleitos poderiam verdadeiramente ser, nas palavras de J. A. Hobson, “representantes da comunidade” (1922: 49). Como D. G. Ritchie proclamou:

Tem se observado argumentos contra a ação “governamental”, onde o governo está inteiramente ou principalmente nas mãos de uma classe dominante ou numa casta, exercendo com ou sem sabedoria uma autoridade paternal ou maternal – tais argumentos perdem sua força apenas na proporção com a qual o governo torna-se mais e mais genuinamente o governo do povo e para o próprio povo (1896: 64).

O terceiro fator sublinhado na ocorrência do novo liberalismo foi provavelmente o mais fundamental: a crescente convicção de que, longe de ser “o guardião de cada outro direito” (Ely, 1992: 26), direitos de propriedade alimentam uma injusta desigualdade de poder. Eles escondem uma mera igualdade formal que, na real prática, sistematicamente falha em assegurar o tipo de liberdade positiva igualitária que importa para o público em geral, a classe trabalhadora. Esse tema é central para o que é agora chamado de “liberalismo” na política americana, com-

binando um forte apoio às liberdades pessoais e civis com indiferença ou até hostilidade à propriedade privada. As sementes desse liberalismo mais recente podem ser encontradas no *Sobre a Liberdade* do Mill. Apesar de Mill insistir que a “autodenominada doutrina do livre comércio” repousava em solo “igualmente fértil”, como o “princípio da liberdade individual” (1963, vol. 18: 293), ele, no entanto, insistiu que as justificações das liberdades individuais e econômicas são diferentes. E, em seu *Princípios da Economia Política*, Mill enfatizou consistentemente que isso é uma questão em aberto: se a liberdade individual pode florescer sem propriedade privada (1963, vol. 2; 203ss), uma visão que Rawls veio a reafirmar um século depois.

2.2 TEORIAS LIBERAIS DA JUSTIÇA SOCIAL

Uma consequência da grande obra de Rawls, *Uma Teoria da Justiça* (1999 [1971, primeira publicação]) é que o “novo liberalismo” veio focado no desenvolvimento de uma teoria da justiça social. Desde os anos 60, quando Rawls começou a publicar os elementos de sua teoria emergente, filósofos políticos liberais têm enfatizado, e debatido, seu famoso “princípio da diferença”, segundo o qual uma estrutura básica e justa da sociedade organiza desigualdades sociais e econômicas de tal forma que elas existem para maior vantagem do grupo representativo menos favorecidos (1999b: 266). Para Rawls, a situação padrão é uma distribuição (basicamente) igual da renda e riqueza; apenas desigualdades que favoreçam as perspectivas de longo prazo dos menos afortunados são justas. Tal qual Rawls vê o problema, o princípio da diferença constitui um reconhecimento público do princípio da reciprocidade: a estrutura básica da sociedade está sendo arranjada de tal forma que as vantagens de nenhum grupo social sejam às custas de outro (2001: 122ss). Muitos seguidores de Rawls têm focado menos no ideal de reciprocidade e mais no compromisso com a igualdade (Dworkin, 2000). De fato, o que foi previamente chamado de liberalismo de “estado de bem estar social” é agora muitas vezes descrito como igualitarismo liberal. Contudo, vale notar o ensaio de Jan Narveson sobre a aparente defesa do estado de bem estar social de Hobbes (*In Courtland*, 2018) para uma reflexão histórica sobre a diferença.

E, em um sentido, que é especialmente apropriado: em seu trabalho tardio, Rawls insiste que o capitalismo do estado de bem estar social não constitui uma estrutura básica justa (2001: 137s). Se alguma versão do capitalismo pode ser justa, deve ser uma “democracia de proprietários” com uma ampla difusão da propriedade; um regime socialista de mercado, na visão de Rawls, é mais justa que um capitalismo de estado de bem-estar (2001: 135ss). Não surpreende que liberais clássicos, como Hayek (1976) insistam que a fixação liberal contemporânea sobre “a miragem da justiça social” leva os liberais modernos a ignorar a que ponto, como questão de observação histórica, a liberdade depende de um mercado descentralizado baseado na propriedade privada, cujos resultados em geral são imprevisíveis.

Assim, Robert Nozick (1974: 160ss) classificou o princípio da diferença de Rawls como projetado, mas não histórico: prescrevendo uma distribuição, enquanto não coloca peso moral sobre quem produz os bens a serem distribuídos. Uma diferença gritante que emerge disso é que a nova teoria da justiça do liberalismo é uma teoria sobre como cortar o bolo, enquanto a teoria da justiça antiga é uma teoria sobre como lidar com os confeitores (Schmidt, 2017: 231).

O problema com princípios projetados é que, nas palavras de Nozick, a liberdade perturba projetos. “Nenhum princípio finalístico ou princípio de justiça distributivo projetado pode ser continuamente realizado sem interferência contínua na vida das pessoas”. Para ilustrar, Nozick pede para você imaginar que a sociedade alcança um projeto de justiça perfeita iluminado pelo princípio que você bem entender. Então, alguém oferece a Wilt Chamberlain um dólar pelo privilégio de assisti-lo jogando basquete. Antes, nós sabemos o seguinte: milhares de pessoas estão pagando a Wilt um dólar cada, sempre que ele faz um show. Wilt fica rico. A distribuição não é, nem de longe, igual, e ninguém reclama. A pergunta de Nozick: se a justiça é um projeto, em algum momento alcançável, o que acontece se você alcança a perfeição? Você deve então proibir tudo – nada mais de consumir, criar, negociar ou até mesmo *doar*? Como, então, você evita perturbar o projeto perfeito? Observe: Nozick nem argumenta nem presume que pessoas possam fazer o que quer que elas queiram com suas propriedades. Nozick, lembrando o

foco na conexão do direito de propriedade com a liberdade que animou o liberalismo na sua forma clássica, destaca que se existe *qualquer coisa* que as pessoas possam fazer, mesmo se a única coisa que eles são livres para fazer seja dar uma moeda a um malabarista, então mesmo essa mínima liberdade vai, ao longo dos tempos, perturbar o projeto escolhido. Nozick está correto: se nós focarmos em tempos definidos, então focamos momentos isolados, e levamos esses momentos a sério demais, quando o que, de fato, importa não é o padrão de riqueza de um momento, mas o padrão de como as pessoas tratam umas às outras ao longo do tempo. Mesmo as liberdades minúsculas devem perturbar o projeto de um momento estático. Pelo mesmo argumento, contudo, não existe razão por que a liberdade possa ser perturbada por um padrão em andamento de tratamento justo. Um princípio proibindo a discriminação racial, por exemplo, não prescreve um estado final particular. Tal princípio é o que Nozick chama de fracamente projetado, sensível a história bem como ao projeto, e prescrevendo um ideal de como as pessoas deveriam ser tratadas sem prescrever uma distribuição final. Isso *afeta* o projeto sem *prescrever* um projeto. E, se um princípio proibindo a discriminação racial se estabelece numa sociedade por meio do progresso cultural mais do que pela intervenção legal, isso não necessariamente envolve qualquer interferência. Então, apesar de Nozick algumas vezes falar como se sua crítica se aplicasse a todos os projetos, nós deveríamos levar a sério sua concessão em relação a projetos “fracos”, compatíveis com a liberdade. Há os que podem promover a liberdade, dependendo de como são introduzidos ou mantidos. Veja o caso de Schmidtz e Brenna (2010: cap. 6). Para trabalhos de liberais modernos que ressoaram com a dissecação por Nozick das dimensões da igualdade que plausivelmente podem contar como liberais, ver também Anderson (1999), Young (1990), e Sen (1992).

Portanto, mesmo concedendo a Nozick que princípios aplicáveis a pontos específicos no tempo autorizam uma imensa, constante, e intolerável interferência no cotidiano, há alguma razão para duvidar de que Rawls haja pretendido endossar essa visão. No seu primeiro artigo, Rawls disse, “nós não podemos determinar a justiça de uma situação examinando cada momento particular”. Anos mais tarde,

Rawls acrescentou: “é um erro focar a atenção sobre uma posição relativa variável de individuais e exigir que tudo mude, considerada como uma transação particular analisada em isolado, sendo justa nela mesma. É o arranjo da estrutura básica que está sendo julgado, e julgado de um ponto de vista geral”. Então, para Rawls, o trabalho da estrutura básica não é o de fazer cada transação funcionar para a vantagem da classe trabalhadora, deixar isolada a vantagem de cada membro da classe. Rawls foi mais realista do que isso. Ao invés disso, é a tendência da sociedade inteira ao longo do tempo que se espera que beneficie a classe trabalhadora *enquanto classe*. Certamente, Rawls foi um tipo de igualitarista, mas o projeto que Rawls buscou endossar era um projeto de igualdade de condições, aplicando-se não tanto a uma distribuição quanto a uma relação contínua. Isso não quer dizer que a crítica de Nozick não tem sentido. Nozick mostrou o que seria a aparência de uma teoria alternativa, ao retratar Wilt Chamberlain como uma pessoa separada em um sentido mais robusto (sem o ônus de obscuros débitos para com a sociedade) do que o que Rawls poderia aprovar. Para Nozick, as vantagens de Wilt não são o que ele *encontra* na mesa; as vantagens são o que Wilt *traz* para a mesa. E respeitar o que Wilt traz para a mesa é exatamente a essência de respeitar ele como uma pessoa separada. Em parte, é graças a Nozick que os igualitaristas de hoje, agora, compreendem que qualquer igualdade digna de aspirações focará menos na justiça como uma propriedade de uma distribuição de um ponto específico no tempo e mais em como as pessoas são tratadas: como elas são recompensadas por suas contribuições e *capazes* em qualquer tempo de fazer contribuições que valem a pena serem recompensadas (Schmidtz e Brennan, 2010, cap. 6).

3. O DEBATE SOBRE A ABRANGÊNCIA DO LIBERALISMO

3.1 LIBERALISMO POLÍTICO

Na medida que sua obra evoluiu, Rawls (1996: 5ss) insistiu que seu liberalismo não era uma doutrina “abrangente” que é, incluindo todas as teorias do valor, uma teoria ética, epistemológica ou metafísica controversa das pessoas ou

sociedade. Nossas sociedades modernas, caracterizadas por um “pluralismo razoável”, já estão preenchidas com tais doutrinas. O objetivo do “liberalismo político” não é acrescentar, ainda, outras doutrinas sectárias, mas fornecer uma moldura política que é neutra em meio a cada doutrina abrangente controversa (Larimore, 1996, 121ss). Se visa a servir como base para uma razão pública nas nossas sociedades ocidentais diversificadas, o liberalismo deve se restringir a um conjunto básico de princípios políticos que são, ou podem ser, o objeto de consenso entre todos os cidadãos razoáveis. A noção de uma concepção puramente política de liberalismo de Rawls parece mais austera que as teorias políticas liberais tradicionais discutidas acima, sendo amplamente restringida aos princípios constitucionais sustentando liberdades civis básicas e processos democráticos.

Como tem argumentado Gauss, a distinção entre liberalismo “político” e “abrangente” ignora muita coisa. Teorias liberais formam uma continuidade ampla, desde aquelas constituídas de sistemas filosóficos integralmente desenvolvidos, passando por aquelas que repousam sobre uma teoria do direito (mas não do bem), todos os caminhos que busquem ser puramente doutrinas políticas. Apesar disso, é importante levar em conta que, mesmo o liberalismo sendo principalmente uma teoria política, ele tem sido associado com teorias mais amplas da ética, valorativas e sociais. Realmente, muitos acreditam que o liberalismo não pode se livrar de todos os compromissos metafísicos (Hampton, 1989) ou epistemológicos (Raz, 1990) controversos.

3.2 ÉTICA LIBERAL

Na esteira de Wilhelm von Humboldt (1993 [1854]), em *Sobre a Liberdade*, Mill argumenta que *uma* das bases de aprovação da liberdade (Mill acredita que são muitas) é a benignidade do desenvolvimento individual e cultivo das capacidades:

Individualidade é o mesmo que desenvolvimento, e... é apenas o cultivo da individualidade que produz, ou pode produzir, seres humanos bem desenvolvidos... o que mais pode ser dito de qualquer

condição dos assuntos humanos do que que aproxima os seres humanos da melhor coisa que eles podem ser? Ou o que pode ser dito de pior de alguma obstrução ao bem, do que o fato de que impede isso? (Mill, 1963, vol. 18: 267)

Não é apenas uma teoria política: é uma teoria moral, perfeccionista e substantiva sobre o bem. Nessa visão, a coisa certa a fazer é promover o desenvolvimento ou perfeição, mas apenas um regime que assegure liberdades amplas pode realizar isso (Wall 1998). Esse ideal moral de perfeição humana e desenvolvimento dominou o pensamento liberal na segunda metade do século XIX, e mais no século XX: não apenas por Mill, mas T. H. Green, L. T. Hobhouse, Bernard Bosanquet, John Dewey e até mesmo Rawls mostram fidelidade a algumas variantes de ética perfeccionista e à afirmação de que isso providencia a fundação para endossar um regime de direitos liberais (Gauss, 1983a). E isso é fundamental para os proponentes de uma autonomia liberal como a discutida aqui, bem como para teóricos da “virtude liberal” como William Galston (1980). Que a vida boa é necessariamente uma escolha livre na qual uma pessoa desenvolve suas capacidades como parte de um plano de vida é provavelmente a ética liberal dominante do século passado.

O desafio principal à posição perfeccionista de Mill como uma ética liberal distinta veio do contratualismo moral, que pode ser aproximadamente dividido naquilo que pode ser rotulado como versões “kantianas e hobbesianas”. De acordo com o contratualismo kantiano, a “sociedade, composta por uma pluralidade de pessoas, cada uma com seus próprios objetivos, interesses e concepções de bem, está melhor arranjada quando governada por princípios que não sejam eles mesmos pressupostos de alguma concepção particular de bem...” (Sandel, 1982: 1). Nessa visão, respeitar a personalidade dos outros exige que nós evitemos impor nossa visão de vida boa aos outros. Apenas princípios que possam ser justificados para todo mundo respeitam a personalidade de cada um. Nós, então, testemunhamos a tendência da recente teoria liberal (Reiman, 1990, Scanlon, 1998) em transformar o contrato social de uma perspectiva do estado para uma justificação geral

de moralidade, ou ao menos uma moralidade social. Básico para tal “contratualismo kantiano” é a ideia de que indivíduos idealizados apropriadamente são motivados não a perseguir seus interesses, mas a um comprometimento ou desejo a justificar publicamente as exigências que eles fazem a respeito dos outros (Reiman, 1990; Scanlon, 1982). Um código moral que deveria ser objeto de concordância entre cada indivíduo é, assim, uma moralidade publicamente justificada.

Ao contrário, o contratualismo hobbesiano, diferentemente, supõe apenas que indivíduos são auto interessados e corretamente percebe que a habilidade de cada pessoa para perseguir seus interesses é aprimorada por uma moldura de normas que estruturam a vida social e dividem os frutos da cooperação social (Gauthier, 1986; Hampton, 1986; Kavka, 1986). Moralidade, então é uma moldura que aconselha o auto interesse de cada um. A reivindicação do contratualismo hobbesiano de ser uma concepção liberal diferente de moralidade decorre da importância da liberdade individual e da propriedade em cada estrutura comum: apenas sistemas de normas que permitem a cada pessoa ampla liberdade de perseguir seus interesses, como bem entender, poderiam, indiscutivelmente, ser objeto de consenso entre os agentes auto interessados (Courtland, 2008; Gaus 2003a: cap. 3; Gaus, 2012; Ridge, 1998; Gauthier, 1995). O problema constituído pelo contratualismo hobbesiano é a aparente racionalidade da “carona”: se todos (ou um número suficiente) cumpre com os termos do contrato e, então, a ordem social é alcançada, pareceria racional abandonar e agir imoralmente quando se pode ganhar com isso. Esse é essencialmente o argumento do “Tolo” de Hobbes e, desde Hobbes (1948 [1651]: 94ss) até Gauthier (1986: 1960ss), hobbesianos têm tentado respondê-lo.

3.3 TEORIAS DO VALOR LIBERAIS

Passando do “correto” ao bem, nós podemos identificar três candidatas principais para uma teoria liberal do valor. Nós já encontramos a primeira: o perfeccionismo. Uma vez que o perfeccionismo é uma teoria sobre a ação correta, pode ser entendido também como uma explicação da moralidade. Obviamente, no entanto, é uma explicação da correção que pressupõe uma teoria do valor ou do

bem: o mais elevado valor humano é uma personalidade desenvolvida ou vida autônoma. Competindo com essa teoria objetivista do valor estão duas outras explicações liberais: pluralismo e subjetivismo.

Em sua renomada defesa da liberdade negativa, Berlin insistiu que valores e fins são plurais, e não pode ser obtida uma justificação interpessoal ranqueando essas muitas finalidades. Mais que isso, Berlin sustentou que a perseguição de uma finalidade necessariamente implica que outras vão ser evitadas. Nesse sentido, finalidades colidem. Em termos econômicos, a perseguição de um fim leva em conta custos de oportunidade: abrir mão de coisas que não podem ser mostradas de maneira interpessoal como valendo menos a pena. Não existe uma alternativa de justificação interpessoal para ranquear finalidades e alcançar todas. Cada pessoa deve se dedicar a alguns fins às custas de ignorar outros. Para o pluralista, então, autonomia, perfeição ou desenvolvimento não são necessariamente ranqueados de forma mais elevada que prazeres hedonísticos, preservação ambiental ou igualdade econômica. Todas elas disputam por nossa preferência, mas porque elas são incomensuráveis, nenhuma escolha pode ser justificada interpessoalmente.

O pluralista não é um subjetivista: o fato de que os valores são muitos, concorrentes e incomensuráveis entre si não implica que eles são, de algum jeito, dependente de experiências subjetivas. Mas a afirmação de que os valores de uma pessoa repousam em experiências que variam de pessoa a pessoa tem sido há muito parte da tradição liberal. Para Hobbes, o que se valoriza depende do que alguém deseja (1948 [1651]; 48). Locke avança para uma “teoria do gosto” do valor:

A mente tem uma experiência diferente, assim como o Paladar; e você vai se esforçar tão infrutiferamente para deleitar todos os homens com Riquezas e Glórias (nos quais alguns homens ainda colocam sua felicidade), quanto para satisfazer todos os homens Famintos com Queijo ou Lagosta; tais coisas, mesmo sendo refeições agradáveis e deliciosas para alguns, são para outros enjoativas e ofensivas: e muitas Pessoas devem, com razão,

preferir o roncar de uma Barriga faminta do que esses Pratos, que são Festivos para outros. Foi assim, por consequência, eu penso, que os Filósofos de antigamente investigaram em vão se o *Summum bonum* consistia na Riqueza, ou Deleites corporais, ou Virtudes, ou Contemplação: E eles poderiam ter razoavelmente discutido, se o melhor Sabor estaria encontrado em Maças, ou Ameixas ou Nozes; e ter se dividido dentro de Facções a esse respeito. Por isso... Paladares agradáveis não dependem das coisas em si, mas de sua agradabilidade para este ou aquele Gosto particular, em que existe uma grande variedade... (1975, 1706]: 269).

O perfeccionista, o pluralista e o subjetivista disputam sobre um ponto central: a natureza do valor é tal que pessoas razoáveis perseguem caminhos diferentes de vida. Para o perfeccionista, é porque cada pessoa tem capacidades únicas, ou o desenvolvimento de tais capacidades confere valor sobre sua vida; para o pluralista, é porque são muitos valores conflitantes, e nenhuma vida pode incluir todos, ou fazer a correta escolha interpessoal entre eles; e para o subjetivista, é porque nossas ideias sobre o que é valioso sustentam-se por nossos desejos e gostos, e estes diferem de um indivíduo para outro. Todas as três visões, então, defenderam a ideia liberal básica de que pessoas racionalmente seguem diferentes alternativas de vida. Mas, em si mesmas, tais noções de bem não são completamente detentoras da ética liberal, um argumento adicional é requerido, ligando o valor liberal a normas de igual liberdade, e a ideia de que outras pessoas merecem um certo respeito e deferência simplesmente em virtude de terem seus próprios valores. Claramente, Berlin parece acreditar que esse argumento é bem rápido: a inerente pluralidade de finalidades aponta para a primazia *política* da liberdade (veja, por exemplo, Gray: 2006). Garantir a cada um uma parcela da liberdade negativa é, Berlin argumenta, o ideal mais humano, pois isso reconhece que os 'objetivos humanos são muitos', e ninguém pode fazer uma escolha que é direito de todas as pessoas fazer (1969: 171). É aqui que tanto subjetivistas quanto pluralistas se fiam, às vezes, a versões do contratualismo moral. Aqueles que insistem que liberalismo é o mais acabado niilismo podem ser interpretados como

argumentando que essa transição não pode ser feita com sucesso: liberais, nessa visão, estão presos a uma teoria do valor subjetivista ou pluralista, e nenhuma teoria do correto emerge disso.

3.4 A METAFÍSICA DO LIBERALISMO

Ao longo do último século, o liberalismo tem sido atormentado pela controvérsia entre, por um lado, aqueles amplamente identificados como “individualistas” e, por outro, “coletivistas”, “comunitaristas” ou “organicistas” (contudo, para ceticismo a esse respeito, ver Bird, 1999). Essas designações vagas e arrebatadoras têm sido usadas para uma ampla variedade de disputas; focamos aqui na controvérsia sobre (i) natureza da sociedade, e na (ii) natureza do eu.

Liberalismo é, claro, usualmente associado com uma análise individualista da sociedade. “Seres humanos em sociedade”, Mill argumentou, “não têm propriedades que ultrapassem as derivadas das leis da natureza do homem individual, e que talvez se resolvam internamente” (1963, Vol. 8: 879; veja também Bentham: 1970 [1823]: chap. I, sec. 4). Herbert Spencer concordou: “as propriedades das massas são dependentes das partes destes componentes” (1995 [1851]: 1). No último ano do século XIX, essa visão individualista foi com mais intensidade objeto de ataque, especialmente por aqueles que são influenciados pela filosofia idealista. D. G. Ritchie, criticando o liberalismo individualista de Spencer, negou que a sociedade seja um simples “aglomerado” de indivíduos, insistindo que é mais parecida com um organismo, com uma vida interna complexa (1896: 13). Liberais, tais como L. T. Hobhouse e Dewey, se recusaram a adotar radicalmente as visões coletivistas, tais como as defendidas por Bernard Bosanquet (2001), mas eles também rejeitaram o individualismo radical de Bentham, Mill e Spencer. Durante mais da metade do século XX, tais análises “orgânicas” da sociedade ajudaram a equilibrar a teoria liberal, inclusive na economia (veja A. F. Mummery e J. A. Hobson, 1956: 106; J. M. Keynes, 1972: 275).

Durante e após a segunda Guerra Mundial, a ideia de que o liberalismo estava baseado inerentemente na análise individualista dos seres humanos em sociedade ressurgiu. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos* (1945) de Karl Popper

apresentou uma crítica sustentável das teorias hegelianas e marxistas, da compreensão da sociedade coletivista, historicista e, segundo Popper, inerentemente anti-liberal. O retorno da análise econômica na teoria liberal trouxe à baila um individualismo metodológico integral. Escrevendo nos anos de 1960, James Buchanan e Gordon Tullock defenderam veementemente o “postulado individualista” contra todas as formas de “organicismo”: “Essa aproximação [organicista] ou teoria da coletividade... é essencialmente oposta à tradição da filosofia ocidental na qual o indivíduo humano é a entidade filosófica primária” (1965: 11s). Seres humanos, insistem Buchanan e Tullock, são apenas homens de escolhas reais e tomadores de decisão, e suas preferências determinam as ações públicas e privadas. O individualismo renascente do liberalismo da segunda metade do século XX foi intimamente ligado à apresentação de Hobbes como um membro do Panteão liberal. O cálculo da sociedade individual implacável de Hobbes, e a maneira na qual sua análise do estado de natureza se emprestam à modelagem de teoria dos jogos, produziu uma análise formal altamente individualista do estado liberal e moralidade liberal.

Claro, como amplamente conhecido, os últimos 25 anos se têm testemunhado uma renovação interessante nas análises coletivistas da sociedade liberal – mesmo o termo “coletivista” é deixado de lado em favor de “comunitarista”. Escrevendo em 1985, Amy Gutmann observou que “nós estamos testemunhando um ressurgimento da crítica comunitarista da teoria política liberal. Como as críticas dos anos 60, as dos anos 80 culpam o liberalismo de ser errônea e irreparavelmente individualista” (1985: 308). Começando pela famosa crítica de Sandel (1982) a Rawls, inúmeros críticos cobram que o liberalismo é necessariamente permissivo com uma concepção abstrata de “eus” individuais como meros tomadores de decisão, cujos compromissos, valores e interesses são propriedades do eu, mas nunca constituem o eu. Mesmo que o debate “liberalismo-comunitarismo” haja envolvido amplas disputas morais, políticas e sociológicas sobre a natureza das comunidades, e os direitos e responsabilidades de seus membros, o âmago do debate foi sobre a natureza liberal do eu. Para Sandel, a falha no âmago do liberalismo de Rawls é uma implausível e abstrata teoria do eu, a autonomia pura

do homem que escolhe. Rawls, ele cobra, em última análise assume que faz sentido nos identificar com uma capacidade pura de escolher, e que tais puros tomadores de decisão devem rejeitar qualquer um ou todos os seus afetos e valores e ainda sustentar suas identidades.

Desde meados dos anos 80 e em diante, vários liberais buscaram mostrar como o liberalismo pode ser consistentemente defendido como uma teoria do eu que encontra espaço na qualidade de membro cultural e outros afetos e compromissos não especificados, que ao menos parcialmente constituem o eu (Kymlicka, 1989). Muitas das teorias liberais tornaram-se focadas no problema de como nós podemos ser criaturas sociais, membros de uma cultura e educados em várias tradições, enquanto também somos homens de escolha autônomos que empregam suas liberdades para constituir nossas próprias vidas.

4. O DEBATE SOBRE O ALCANCE DO LIBERALISMO

4.1 O LIBERALISMO SE JUSTIFICA EM TODAS AS COMUNIDADES POLÍTICAS?

No *Sobre a Liberdade*, Mill argumentou que “a liberdade, como um princípio, não tem aplicação a nenhum estado de coisas anterior ao tempo no qual a humanidade se tornou capaz de ser melhorada pela discussão livre e igual” (1963, vol. 18: 224). Então, “Despotismo é uma forma legítima de governo ao lidar com bárbaros, desde que a finalidade seja seu melhoramento...” (1963, vol. 18: 224). Essa passagem – imersa no imperialismo do espírito do século XIX (e talvez, alguns sustentam, num racismo latente) é, muitas vezes, ignorada pelos defensores de Mill, tratada como um momento embaraçoso (Parekh, 1994; Parekh, 1995; Mehta, 1999; Pitts, 2005). Isso não quer dizer que tal passagem de Mill não conta com defensores reflexivos. Veja, por exemplo, Inder Marawah (2011). Mesmo assim, isso surgiu como uma questão que ainda divide liberais: princípios políticos liberais são justificados para todas as comunidades? No *Direito dos Povos*, Rawls argumenta que eles não são. De acordo com Rawls, pode existir uma “sociedade hierárquica descente” que não esteja baseada na concepção liberal de todas as pessoas como livres e iguais, mas em visões de pessoas como “membros responsáveis e cooperativos de seus respectivos grupos”, não como inerentemente

iguais (1999a: 66). Dado isso, a concepção liberal completa de justiça não pode ser construída a partir das ideias compartilhadas desse “povo”, apesar de os direitos humanos básicos, implícitos na ideia muito forte de uma estrutura social comparativa, aplicarem-se a todos os povos. David Miller (2002) desenvolve uma defesa diferente dessa posição anti-universalista, enquanto aqueles como Thomas Pogge (2002: cap. 4) e Martha Nussbaum (2002) rejeitam a posição de Rawls, e ao invés disso defendem versões de um universalismo moral: eles reivindicam que princípios morais liberais se aplicam a todos os estados.

4.2 O LIBERALISMO É UMA TEORIA COSMOPOLITA OU ESTATIZANTE?

O debate sobre, se os princípios liberais se aplicam a todas as comunidades políticas, não pode ser confundido com o debate de se o liberalismo é uma teoria estatizante ou se, menos idealisticamente, é uma teoria política cosmopolita para a comunidade formada por toda a humanidade. Immanuel Kant – um universalista moral, se é que já existiu um – argumentou que todos os estados devem respeitar a dignidade de seus cidadãos como pessoas livres e iguais, e ainda assim negou que a humanidade formasse uma comunidade política. Assim ele rejeitou o ideal de uma comunidade política liberal cosmopolita em favor de um mundo de estados, todos com constituições apenas internas e unidos em uma confederação para assegurar a paz (1970 [1795]).

Numa teoria liberal clássica, a diferença entre um mundo de comunidades liberais e uma comunidade liberal mundial não é de importância fundamental. Uma vez que o objetivo do governo em uma comunidade é assegurar a liberdade básica e o direito de propriedade de seus cidadãos, fronteiras não são de grande significância moral no liberalismo clássico (Lomansky, 2007). Em contraste, no novo liberalismo, que enfatiza programas redistributivos para atingir a justiça social, importa enormemente quem é incluído na comunidade moral e política. Se os princípios liberais requerem redistribuição significativa, então é crucialmente importante se esses princípios se aplicam apenas em comunidades particulares ou se seu alcance é global. Então, um debate fundamental entre Rawls e muitos de seus seguidores é se o princípio da diferença deve apenas ser aplicado em um

estado liberal tal como os Estados Unidos da América (onde os menos favorecidos significa os americanos menos favorecidos), ou se isso deveria ser globalmente aplicado (onde os menos favorecidos são aqueles menos favorecidos no mundo) (Rawls, 1999a: 113ss; Beitz, 1973: 143ss; Pogge, 1989: terceira parte).

4.2 INTERAÇÃO LIBERAL COM GRUPOS NÃO LIBERAIS: INTERNACIONAL

A teoria política liberal também se fragmenta a respeito da resposta apropriada aos grupos (religiosos, culturais etc.) que endossam políticas e valores não liberais. Esses grupos podem negar a educação para alguns dos seus membros, reivindicar mutilação genital feminina, restringir liberdade religiosa, manter um sistema de desigualdade de castas etc. Quando, em algum momento, deveria um grupo liberal interferir em um governo interno de um grupo não liberal?

Suponhamos, primeiro, que o grupo não liberal é outra comunidade política ou estado. Podem liberais intervir nos assuntos de um estado não liberal? Mill forneceu uma resposta complicada em seu ensaio de 1859 “Algumas Palavras sobre Não-intervenção”. Reiterando sua reivindicação de *Sobre a Liberdade* de que civilizados e não-civilizados devem ser tratados diferentemente, ele insiste que os “bárbaros não têm direito a uma *nação*, exceto o direito a tal tratamento como podendo, o quanto antes, tornar-se uma. As únicas leis morais para as relações entre um governo civilizado e bárbaro são as regras universais de moralidade entre um homem e outro” (1963, vol. 21: 119). Apesar de isso nos atingir hoje como um simples caso de paternalismo imperialista condenável (e, em certa medida, foi esse o caso), o argumento de Mill para a conclusão é mais complexo, incluindo uma reivindicação: uma vez que a moralidade internacional depende de reciprocidade, governos “bárbaros” que não podem ser computados como engajados em um comportamento recíproco não têm direitos *enquanto* governos. De qualquer modo, quando Mill volta-se para a intervenção entre povos “civilizados”, ele desenvolve uma consideração muito mais sofisticada sobre quando algum estado pode intervir nos assuntos de outros para proteger princípios liberais. Aqui Mill é geralmente contra intervenção. “A razão é que raramente pode existir alguma coisa dando garantia de que a intervenção, mesmo se bem sucedida, seria

para o bem das próprias pessoas. O único teste que possui algum valor real de que um povo se tornou preparado para instituições populares, é que as pessoas (ou uma proporção suficiente delas para prevalecer na disputa) estão dispostas a trabalhar brava e perigosamente na sua libertação” (1963, vol. 21: 122).

Somando-se a questões de eficácia, na medida em que as pessoas ou grupos têm direitos a autodeterminação coletivista, a intervenção por um grupo liberal para induzir um grupo não liberal a adotar princípios liberais é moralmente condenável. Assim como com indivíduos, liberais podem pensar que povos ou grupos têm liberdade para cometer erros na administração dos seus interesses coletivos. Se as auto-compreensões das pessoas são baseadas nas suas participações em tais grupos, mesmo aquelas cujas liberdades são negadas podem recusar, e talvez até de alguma forma ser prejudicadas, a imposição de princípios liberais (Margalit e Raz, 1990; Tamir, 1993). Mais do que propor uma doutrina da *intervenção*, muitos liberais propõem vários princípios da *tolerância* que especificam até que ponto liberais ampliados devem tolerar pessoas e culturas não liberais. Como é usual, a discussão de Rawls é sutil e esclarecedora. Na sua descrição dos assuntos estrangeiros das pessoas liberais, Rawls argumenta que pessoas liberais devem distinguir sociedades não liberais “decentes” de estados “criminosos” e outros; o primeiro pode reivindicar a tolerância de povos liberais, enquanto o segundo, não (1999a: 59ss). Povos decentes, argumenta Rawls, “simplesmente não toleram” estados criminosos que ignoram direitos humanos: tais estados podem ser objetos de “sanções fortes e até intervenção” (1999a: 81). Ao contrário Rawls insiste que “povos liberais devem tentar encorajar povos decentes [não liberais] e não frustrar sua vitalidade através da coerção insistindo que todas as sociedades devem ser liberais” (1999a: 62). Chandran Kukathas (2003) – para quem o liberalismo deriva da tradição clássica – está inclinado a quase completa tolerância dos povos não liberais com a condição não-trivial de que deve existir o direito de sair dessa condição.

4.3 INTERAÇÃO LIBERAL COM GRUPOS NÃO LIBERAIS: DOMÉSTICO

O status de grupos não liberais dentro de sociedades liberais tem se tornado, cada vez mais, objeto de debate, especialmente com respeito a cidadãos religiosos. Nós distinguimos duas questões: (i) a que ponto deveriam ter comunidades religiosas e culturais não liberais permissão para se isentar das exigências dos estados liberais? e, (ii) a que ponto lhes pode ser permitida a participação na tomada de decisões em estados liberais?

Voltando-se para (i), liberalismo tem uma longa história de preocupação em acomodar grupos religiosos que têm objeções profundas a certas políticas públicas, tais como os Quakers, Menonitas ou Sikhs. O problema mais difícil nesse aspecto surge na relação com as crianças e educação (veja Galston, 2003; Fowler, 2010; Andersson, 2011). Mill, por exemplo, escreve:

Considere ... o caso da educação. Não é quase um axioma auto-evidente que o Estado deveria exigir e compelir a educação, até certos padrões, de cada ser humano nascido cidadão? Ainda assim, existe alguém que não esteja temeroso de reconhecer e afirmar tal verdade? Dificilmente, alguém vai negar de fato de que um dos deveres mais sagrados dos pais (ou como a lei e o uso agora estabelecem, do pai), depois de trazer um ser humano ao mundo, é dar a esse ser uma educação apropriada para desempenhar bem sua parte na vida em relação a outros e a si mesmo que trazer uma criança à existência, sem uma razoável perspectiva de ser capaz de não apenas de providenciar comida para o corpo, mas também instrução e treinamento para sua mente, é um crime moral, tanto contra sua infeliz descendência quanto contra a sociedade... (1963, vol. 18).

Nos últimos 30 anos, um caso particular se colocou no centro desse debate – *Wisconsin vs. Yorder*: [(406 U. S. 205 (1972))]. Nesse caso, a Suprema Corte dos Estados Unidos confirmou o direito de pais Amish de evitar as leis de escolarização compulsória e remover suas crianças da escola aos 14 anos – assim, de acordo com os Amish, evitando influências seculares que possam destruir aos poucos o estilo de vida tradicional dos Amish. Em virtude dessas comunidades

religiosas e culturais criarem e educarem suas crianças, eles não podem ser vistos apenas como voluntários excluídos do estado liberal: eles exercem poder coercitivo sobre suas crianças, e então princípios liberais básicos sobre proteger os inocentes de coerção injustificada entram em ação. Alguns têm sustentado que princípios liberais requerem que o estado deveria intervir (contra grupos como os Amish) com objetivo de [1] prover às crianças um direito efetivo de sair que poderia de outra forma ser negado através da ausência de educação (Okin, 2002); [2] proteger o direito das crianças a um futuro “aberto” e autônomo (Feinberg, 1980); e/ou [3] garantir que as crianças terão ferramentas cognitivas para se preparar para seus futuros papéis como cidadãos (Galston, 1995: p. 529; Macedo, 1995: pp: 285s). Outros teóricos liberais, por sua vez, têm argumentado que o estado não deveria intervir, porque isso pode aos poucos exterminar certos valores que são necessários para a existência contínua de certas doutrinas abrangentes (Galston, 1995: p. 533; Stolzenberg, 1993: pp. 582s). Além disso, aqueles tais quais Harry Brighouse (1998) têm argumentado que a inserção de valores liberais, através da educação compulsória pode aos poucos enfraquecer a legitimidade de estados liberais, porque crianças não seriam (devido a uma possível doutrinação) livres para consentir em tais instituições.

A questão (ii) – o alcance com que crenças e valores não liberais podem ser empregados na discussão política liberal – tem se tornado objeto de debate contínuo nos anos seguintes ao *Liberalismo Político* de Rawls. De acordo com o liberalismo de Rawls – e o que pode ser chamado mais genericamente de “liberalismo de razão pública” – por nossas sociedades serem caracterizadas pelo “pluralismo razoável”, coerção não pode ser justificada com base nos sistemas de crença religiosa ou moral abrangente. Mas muitos amigos da religião (por exemplo, Eberle, 2002; Perry, 1993) argumentam que isso é “exclusão” objetiva: crentes conscientes são impedidos de votar em suas convicções mais profundas. Novamente, liberais divergem em suas respostas. Alguns como Stephen Macedo, tomam uma bela atitude de torcer o nariz: ‘se algumas pessoas ... se sentem “silenciadas” ou “marginalizadas” pelo fato de que alguns de nós acreditam que é errado

estabelecer liberdades básicas com base em reivindicações metafísicas e religiosas, eu posso apenas dizer “cresçam!” (2000: 35). Rawls, ao contrário, procura ser mais conciliador, permitindo que argumentos baseados em doutrinas religiosas abrangentes possam entrar nas políticas liberais sobre o problema da justiça básica “desde que, no devido prazo, nós demos efetivamente razões públicas para apoiar os princípios e políticas que nossa doutrina abrangente diz apoiar” (1999a: 144). Assim Rawls permite a legitimidade de argumentos com base religiosa que forem apoiados por razões públicas. Outros (por exemplo, Greenawalt, 1995) sustentam que inclusive isso é restritivo demais: é difícil para os liberais justificar uma proibição moral sobre um cidadão religioso de expor visão no debate político liberal. Gaus e Vallier procuram mitigar tais tensões, em parte, por reconhecer uma assimetria entre “razões para *justificar aos outros* uma lei” e “razões para *rejeitar* uma lei (2009: 54). Eles argumentam que mesmo que “um argumento secular seja necessário em nossas sociedades para se justificar uma lei publicamente, isso pode ser derrotado por uma convicção religiosa razoável sem um embasamento secular” (2009: 63). Assim, cidadãos de fé seriam capazes de preservar sua integridade religiosa, ao mesmo tempo em que permanecem incapazes de coagir outros por meio de razões religiosas não compartilhadas.

5. CONCLUSÃO

Dado que o liberalismo se fragmenta em tantas questões – a natureza da liberdade, o espaço da propriedade e da democracia em uma sociedade justa, a abrangência e o alcance do ideal liberal – alguém poderia se perguntar se faz sentido falar de ‘liberalismo’ como um todo. Não é, porém, uma coisa desimportante ou trivial que todas essas teorias tomam a liberdade como sendo o valor político basilar. Democratas radicais afirmam o valor perene da igualdade, comunitaristas sustentam que as exigências do pertencimento triunfam sobre a liberdade, e conservadores reivindicam que a devoção liberal à liberdade mina valores e virtudes tradicionais e a ordem social em si mesma. Deixando as disputas internas de lados, liberais se unem em rejeitar essas concepções de direito político.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Elizabeth S. (1999). 'What Is the Point of Equality?' *Ethics*, 109: 287–337.
- ANDERSSON, Emil (2011). 'Political Liberalism and the Interests of Children: A Reply to Timothy Michael Fowler,' *Res Publica*, 17: 291–96.
- BEITZ, Charles (1997). *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press.
- BENN, Stanley I. (1988). *A Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BENTHAM, Jeremy (1952 [1795]). *Manual of Political Economy in Jeremy Bentham's Economic Writings* W. Stark (ed.), London: Allen and Unwin.
- (1970 [1823]). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, J. H. Burns and H. L. A. Hart (eds.), London: Athlone Press.
- BERLIN, Isaiah (1969). 'Two Concepts of Liberty,' in his *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press: 118–72.
- BEVERIDGE, William (1944). *Full Employment in a Free Society*, London: Allen and Unwin.
- BIRD, Colin (1999). *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BRIGHOUSE, Harry (1998). 'Civic Education and Liberal Legitimacy,' *Ethics*, 108: 719–45.
- BOSANQUET, Bernard (2001 [1923]). *Philosophical Theory of the State in Philosophical Theory of the State and Related Essays*, Gerald F. Gaus and William Sweet (eds.), Indianapolis: St. Augustine Press.
- BUCHANAN James M. and Gordon Tullock (1966). *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- CHAPMAN, John W. (1977). 'Toward a General Theory of Human Nature and Dynamics,' in *NOMOS XVII: Human Nature in Politics*, J. Roland Pennock and John W. Chapman (eds.), New York: New York University Press: 292–319.

- CHRISTMAN, John and Joel Anderson, eds. (2005). *Autonomy and Challenges to Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CRANSTON, Maurice (1967). 'Liberalism,' in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), New York: Macmillan and the Free Press: 458–461.
- COURTLAND, Shane D. (2007). 'Public Reason and the Hobbesian Dilemma,' *Hobbes Studies*, 20: 63–92.
- (2018). *Hobbesian Applied Ethics and Public Policy*, New York: Routledge.
- DAGGER, Richard (1997). *Civic Virtue: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, Oxford: Oxford University Press.
- DEWEY, John (1929). *Characters and Events*, Joseph Ratner (ed.), New York: Henry Holt.
- DWORKIN, Gerald (1988). *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DWORKIN, Ronald (2000). *Sovereign Virtue*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- EBERLE, Christopher J. (2002). *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ELY, James W. Jr (1992). *The Guardian of Every Other Right: A Constitutional History of Property Rights*, New York: Oxford University Press.
- FEINBERG, Joel (1980). 'The Child's Right to an Open Future,' in *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, William Aiken and Hugh LAFOLLETTE (eds.), Totowa: Rowman & Littlefield; reprinted in Feinberg (1992), *Freedom & Fulfillment*, Princeton: Princeton University Press: 76–97.
- (1984). *Harm to Others*, Oxford: Clarendon Press.
- FOWLER, Timothy Michael (2010). 'The Problems of Liberal Neutrality in Upbringing', *Res Publica*, 16: 367–81.
- FREEDEN, Michael (1978). *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*, Oxford: Clarendon Press.
- GALSTON, William (1980). *Justice and the Human Good*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1995). 'Two Concepts of Liberalism,' *Ethics*, 105: 516–34.

- (2003). 'Parents, Governments and Children: Authority Over Education in the Liberal Democratic State,' in *NOMOS XLIV: Child, Family and The State*, Stephen Macedo and Iris Marion Young (eds.), New York: New York University Press: 211–233.
- GAUS, Gerald F. (1983a). *The Modern Liberal Theory of Man*, New York: St. Martin's Press.
- (1983b). 'Public and Private Interests in Liberal Political Economy, Old and New,' in *Public and Private in Social Life*, S.I. Benn and G.F. Gaus (eds.), New York: St. Martin's Press: 183–221.
- (1994). 'Property, Rights, and Freedom,' *Social Philosophy and Policy*, 11: 209–40.
- (1996). *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, New York: Oxford University Press.
- (2000). *Political Concepts and Political Theories*, Boulder, CO: Westview.
- (2003a). *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*, London: Sage Publications Ltd.
- (2003b). 'Backwards into the Future: Neorepublicanism as a Postsocialist Critique of Market Society,' *Social Philosophy & Policy*, 20: 59–92.
- (2004). 'The Diversity of Comprehensive Liberalisms,' in *The Handbook of Political Theory*, Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas (eds.), London: Sage, 100–114.
- (2012). 'Hobbes's Challenge to Public Reason Liberalism,' in *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, S.A. Lloyd (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 155–77.
- GAUS, Gerald F., and Kevin Vallier (2009), 'The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity: The Implications of Convergence, Asymmetry, and Political Institutions,' *Philosophy & Social Criticism*, 35(1): 51–76.
- GAUTHIER, David (1986). *Morals By Agreement*, Oxford: Oxford University Press.
- (1995). 'Public Reason,' *Social Philosophy and Policy*, 12: 19–42.
- GHOSH, Eric (2008). 'From Republican to Liberal Liberty,' *History of Political Thought*, 29: 132–67.

- GRAY, John (2006). *Isiah Berlin*, Princeton: Princeton University Press.
- GREEN, Thomas Hill (1986 [1895]). *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Essays*, Paul Harris and John Morrow (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- GREENAWALT, Kent (1995). *Private Consciences and Public Reasons*, New York: Oxford University Press.
- GUTMANN, Amy (1985). 'Communitarian Critics of Liberalism,' *Philosophy & Public Affairs*, 14: 308–22.
- HAMPTON, Jean (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1989). 'Should Political Philosophy be Done without Metaphysics?' *Ethics*, 99: 791–814.
- HAYEK, F.A. (1960). *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1976). *The Mirage of Social Justice*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1978). 'Liberalism,' in his *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London: Routledge and Kegan Paul.
- HOBBS, Thomas (1948 [1651]). *Leviathan*, Michael Oakeshott, ed. Oxford: Blackwell.
- HOBHOUSE, L. T. (1918). *The Metaphysical Theory of the State*, London: Allen and Unwin.
- HOBSON, J.A. (1922). *The Economics of Unemployment*, London: Allen and Unwin.
- KANT, Immanuel, (1965 [1797]). *The Metaphysical Elements of Justice*, John Ladd (trans.), Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- (1970 [1795]). 'Perpetual Peace,' in *Kant's Political Writings*, Hans Reiss (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- KAVKA, Gregory S. (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press.
- KEYNES, John Maynard (1972). 'The End of *Laissez-Faire*,' in his *Essays in Persuasion*, London: Macmillan.

- (1973 [1936]). *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London and Cambridge: Macmillan and Cambridge University Press.
- KUKATHAS, Chandran (2003). *The Liberal Archipelago*, Oxford: Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press.
- LARMORE, Charles (1996). *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (2001). 'A Critique of Philip Pettit's Republicanism,' *Noûs* (Supplement): 229–243.
- (2004). 'Liberal and Republican Conceptions of Freedom,' in *Republicanism: History, Theory, and Practice*, D. Weinstock and C. Nadeau (eds.), London: Frank Cass, 96–119.
- LOCKE, John (1960 [1689]). *The Second Treatise of Government in Two Treatises of Government*, Peter Laslett, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 283–446.
- (1975 [1706]). *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- LOMASKY, Loren E. (1987). *Persons, Rights, and the Moral Community*, New York: Oxford University Press.
- (2007). 'Liberalism Without Borders,' in *Liberalism: Old and New*, Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul (eds.), New York: Cambridge University Press, 206–233.
- MACEDO, Stephen (1995). 'Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?' *Ethics*, 105: 468–96.
- MACHIAVELLI, Niccolo (1950 [1513]). *The Prince And the Discourses*, L. Ricci and C.E. Detmold (trans.), New York: Random House, Inc.
- MACK, Eric and Gerald F. Gaus (2004). 'Classical Liberalism and Libertarianism: The Liberty Tradition,' in *The Handbook of Political Theory*, Gerald F. Gaus and Chandran Kukathas (eds.), London: Sage, 115–130.

- MARGALIT, Avishai, and JOSEPH Raz (1990). 'National Self-Determination,' *Journal of Philosophy*, 87: 439–61.
- MARWAH, Inder (2011). 'Complicating Barbarism and Civilization: Mill's Complex Sociology of Human Development,' *History of Political Thought*, 32: 345–66.
- MEHTA, Uday Singh (1999). *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago: University of Chicago Press.
- MILL, John Stuart (1963). *Collected Works of John Stuart Mill*, J. M. Robson (ed.), Toronto: University of Toronto Press.
- MILLER, David (2002). 'Two Ways to Think about Justice,' *Politics, Philosophy and Economics*, 1: 5–28.
- MUMMERY A. F. and J. A. Hobson (1956). *The Physiology of Industry*, New York: Kelly and Millman.
- NARVESON, Jan (2018). 'Hobbes and the Welfare State,' in *Courtland 2018*: 198–213.
- NOZICK, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.
- NUSSBAUM, Martha (2002). 'Women and Law of Peoples,' *Politics, Philosophy and Economics*, 1: 283–306.
- OKIN, Susan (2002). 'Mistresses of Their Own Destiny: Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit,' *Ethics*, 112: 205–30.
- PAREKH, Bhikhu (1994). 'Decolonizing Liberalism,' in *The End of 'Isms'?: Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*, Alexander Shtromas (ed.), Cambridge, MA: Wiley-Blackwell: 85–103.
- (1995). 'Liberalism and Colonialism: A Critique of Locke and Mill,' in *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*, Jan Nederveen Pieterse and Bhikhu Parekh (eds.), London: Zed Books: 81–98.
- PAUL, Ellen Frankel, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, eds. (2007). *Liberalism: Old and New*, New York: Cambridge University Press.
- PERRY, Michael J. (1993). 'Religious Morality and Political Choice: Further Thoughts—and Second Thoughts—on *Love and Power*,' *San Diego Law Review*, 30 (Fall): 703–727.
- PETTIT, Philip (1996). 'Freedom as Antipower,' *Ethics*, 106: 576–604.

- (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press.
- PITTS, Jennifer (2005). *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton: Princeton University Press.
- POGGE, Thomas W. (1989). *Realizing Rawls*, Ithaca: Cornell University Press.
- (2002). *World Poverty and Human Rights*, Cambridge, UK: Polity Press.
- POPPER, Karl (1945). *The Open Society and its Enemies*, London: Routledge and Kegan Paul.
- RAWLS, John (1996). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- (1999a). *Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1999b). *A Theory of Justice*, revised edition. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly, ed. New York: Columbia University Press.
- RAZ, Joseph (1986). *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- (1990). 'Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence,' *Philosophy & Public Affairs*, 19: 3–46.
- REIMAN, Jeffrey (1990). *Justice and Modern Moral Philosophy*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Ridge, Michael (1998). 'Hobbesian Public Reason,' *Ethics*, 108: 538–68.
- RITCHIE, D.G. (1896). *Principles of State Interference*, 2nd edn., London: Swan Sonnenschein.
- ROBBINS, L. (1961). *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*, London: Macmillan.
- ROGERS, Melvin (2008). 'Republican Confusion and Liberal Clarification,' *Philosophy & Social Criticism*, 34: 799–824.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1973 [1762]). *The Social Contract and Discourses*, G.D.H. Cole (trans.), New York: Dutton.
- SANDEL, Michael. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

- SCANLON, Thomas (1982). 'Contractualism and Utilitarianism,' in *Utilitarianism and Beyond*, Amartya Sen and Bernard Williams (eds.), Cambridge: Cambridge University Press: 103–28.
- (1998). *What We Owe Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SCHMIDTZ, David (2017). 'Ecological Justice,' in *Philosophy: Environmental Ethics*, David Schmidtz (ed.), Farmington Hills, MI: MacMillan Cengage.
- SCHMIDTZ, David, and Jason Brennan (2010). *A Brief History of Liberty*, Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- SEN, Amartya (1992). *Inequality Reexamined*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SPENCER, William (1995 [1851]). *Social Statics*, New York: Robert Schalkenback Foundation.
- SKINNER, Quentin (1998). *Liberty Before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SPECTOR, Horacio (1992). *Autonomy and Rights: The Moral Foundations of Liberalism*, Oxford: Clarendon.
- STEINER, Hillel (1994). *An Essay on Rights*, Oxford: Basil Blackwell.
- STOLZENBERG, Nomi (1993). 'He Drew a Circle That Shut Me Out: Assimilation, Indoctrination, and the Paradox of Liberal Education,' *Harvard Law Review*, 106: 581–667.
- SWAINE, Lucas (2006). *The Liberal Conscience*, New York: Columbia University Press.
- TAMIR, Yael (1993). *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press.
- TAWNEY, R. H. (1931). *Equality*, New York: Harcourt. Brace.
- TAYLOR, Charles (1979). 'What's Wrong with Negative Liberty,' in *The Idea of Freedom*, A. Ryan (ed.), Oxford: Oxford University Press: 175–93.
- (1992). *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- VIROLI, Maurizio (2002). *Republicanism*, A. Shugaar (trans.), New York: Hill and Wang.

- VON HUMBOLDT, Wilhelm (1993 [1854]). *The Limits of State Action*, Indianapolis: Liberty Press.
- WALDRON, Jeremy (2001). 'Hobbes and the Principle of Publicity,' *Pacific Philosophical Quarterly*, 82: 447–474.
- WALL, Steven (1998). *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge: Cambridge University Press.
- YOUNG, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.

CAPÍTULO IV

LIBERDADE POSITIVA E LIBERDADE NEGATIVA*

Texto: Ian Carter

Tradução: Diego Ramirez (UFPEL)

Revisão: Celina Alcantara Brod (UFPEL)

A liberdade negativa é a ausência de obstáculos, barreiras ou restrições. Alguém possui liberdade negativa na medida que ações lhe estão disponíveis nesse sentido negativo. A liberdade positiva é a possibilidade de agir - ou o fato de agir - de modo a assumir o controle da própria vida e realizar os seus objetivos fundamentais. Enquanto a liberdade negativa é geralmente atribuída a agentes individuais, a liberdade positiva, por vezes, é atribuída à coletividades, ou a indivíduos considerados primeiramente como membros de dadas coletividades.

A ideia de distinguir entre um sentido negativo e um sentido positivo do termo "liberdade" remonta pelo menos a Kant, e foi examinado e defendido de modo profundo por Isaiah Berlin nos anos 50 e 60. As discussões sobre a liberdade positiva e negativa normalmente ocorrem no contexto da filosofia política e social. Elas são distintas, embora por vezes relacionados, das discussões filosóficas sobre o livre arbítrio. Contudo, o trabalho sobre a natureza da liberdade positiva muitas vezes se sobrepõe ao trabalho sobre a natureza da autonomia.

Como mostrou Berlin, a liberdade negativa e a positiva não são meramente dois tipos distintos de liberdade. Elas podem ser vistas como interpretações

* Tradução do verbete "Liberdade Positiva e Liberdade Negativa" de Ian Carter publicado pela *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (primeira publicação em fevereiro de 2003 com revisão substancial em agosto de 2016), edição de Edward N. Zalta: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/liberty-positive-negative/>. Publicado com a autorização do Prof. Dr. Edward Zalta.

The following is the translation of the entry on "Positive and Negative Liberty" by Ian Carter, in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/liberty-positive-negative/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative/>. We would like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

rivais e incompatíveis de um único ideal político. Visto que poucas pessoas afirmam ser contra a liberdade, a maneira como este termo é interpretado e definido pode ter importantes implicações políticas. O liberalismo político tende a pressupor uma definição negativa da liberdade: os liberais geralmente afirmam que caso se favoreça a liberdade individual, deve-se impor fortes limitações às atividades do Estado. Os críticos do liberalismo frequentemente objetam esta implicação contestando a definição negativa de liberdade: eles argumentam que a busca da liberdade entendida como autorrealização ou autodeterminação (seja do indivíduo ou da coletividade) pode exigir uma intervenção estatal de uma espécie não normalmente aceita pelos liberais.

Muitos autores preferem falar da liberdade (freedom) positiva e negativa. Esta é apenas uma diferença de estilo, e os termos "liberty" e "freedom" são normalmente utilizados de forma intercambiáveis por filósofos políticos e sociais. Embora tenham sido feitas algumas tentativas de distinção entre "liberty" e "freedom" (Pitkin 1988; Williams 2001; Dworkin 2011), de modo geral, elas não emplacaram. E também, nem podem ser traduzidas para outras línguas europeias, pois estas contêm apenas um termo de origem latina ou germânica (por exemplo, *liberté*, *Freiheit*), onde o inglês contém os dois.

1. DOIS CONCEITOS DE LIBERDADE

Imagine que você está dirigindo um carro pela cidade e você chega a uma bifurcação na estrada. Você vira à esquerda, mas ninguém estava forçando você a ir por um caminho ou por outro. Em seguida, você chega a um cruzamento. Você vira à direita, mas ninguém o impediu de ir à esquerda ou à direita. Não há congestionamento, desvios ou barreiras policiais. Então você parece, como um motorista, ser completamente livre. Mas esta imagem da sua situação pode mudar drasticamente se considerarmos que a razão pela qual você foi à esquerda e depois à direita é que você é um viciado em cigarros e está desesperado para chegar a tabacaria antes dela fechar. Ao invés de *dirigir*, você sente que está *sendo conduzido*, enquanto seu desejo de fumar conduz você incontrolavelmente para virar à esquerda e depois à direita. Além disso, você está perfeitamente ciente que ao

virar à direita no cruzamento significa que você provavelmente irá perder um trem que ia levá-lo a um compromisso que você muito quer estar presente. Você deseja ser livre deste desejo irracional que não está apenas ameaçando sua longevidade mas também está impedindo você neste momento de fazer o que você acha que deveria estar fazendo.

Esta história nos dá duas maneiras contrastantes de pensar a liberdade. Por um lado, pode-se pensar na liberdade como a ausência de obstáculos externos ao agente. Você é livre se ninguém está impedindo você de fazer o que você deseja fazer. Na história acima você parece, neste sentido, ser livre. Por outro lado, pode-se pensar liberdade como a presença de controle por parte do agente. Para ser livre, você deve ser autodeterminado, que é falar que você deve ser capaz de controlar seu próprio destino em seus próprios interesses. Na história acima você parece, neste sentido, ser não-livre: você não está no controle de seu próprio destino, enquanto esteja falhando em controlar uma paixão que preferiria livrar-se e que está o impedindo de perceber o que você reconhece ser seus verdadeiros interesses. Alguém poderia dizer que, enquanto na primeira visão a liberdade é simplesmente sobre quantas portas estão abertas para o agente, na segunda visão é mais sobre passar pelas portas certas pelas razões certas.

Em um famoso ensaio publicado primeiramente em 1958, Isaiah Berlin chamou estes dois conceitos de liberdade negativa e positiva respectivamente (Berlin 1969). [1] A razão para usar estes rótulos é que no primeiro caso a liberdade parece ser uma mera ausência de alguma coisa (isto é, de obstáculos, barreiras, restrições ou interferências de outros), enquanto no segundo caso parece requerer a presença de algo (isto é, de controle, autodomínio, autodeterminação ou autorrealização). Nas palavras de Berlin, usamos o conceito negativo de liberdade ao tentar responder à pergunta "Qual é a área na qual o sujeito - uma pessoa ou grupo de pessoas - deve ter ou receber para fazer o que pode fazer, ou ser o que pode ser, sem interferência de outras pessoas?" enquanto usamos o conceito positivo para tentar responder à pergunta "O que ou quem é a fonte de controle ou interferência que pode determinar alguém a fazer ou ser tal coisa e não outra?" (1969, pp. 121-22).

É útil pensar na diferença entre os dois conceitos em termos da diferença entre fatores que são externos e fatores que são internos ao agente. Enquanto os teóricos da liberdade negativa se interessam principalmente no grau em que indivíduos ou grupos sofrem interferência de corpos externos, os teóricos da liberdade positiva estão mais atentos aos fatores internos que afetam o grau de autonomia dos indivíduos ou grupos. Dada esta diferença, podemos nos sentir tentados a pensar que um filósofo político deve concentrar-se exclusivamente na liberdade negativa, uma preocupação com a liberdade positiva seria mais relevante à psicologia ou à moralidade individual do que às instituições políticas e sociais. Isto, no entanto, seria prematuro, pois alguns dos temas mais calorosamente debatidos na filosofia política são os seguintes: o conceito positivo de liberdade é um conceito político? Podem os indivíduos ou grupos alcançarem a liberdade positiva através da ação política? É possível para o Estado promover a liberdade positiva dos cidadãos em nome deles? E se assim for, é desejável que o Estado assim o faça? Os textos clássicos na história do pensamento político ocidental estão divididos sobre como essas questões devem ser respondidas: os teóricos da tradição liberal clássica, como Constant, Humboldt, Spencer e Mill, tipicamente são classificados como respondendo "não" e, portanto, defendendo um conceito negativo de liberdade política; teóricos que criticam essa tradição, como Rousseau, Hegel, Marx e T.H. Green, são tipicamente classificados como respondendo "sim" e como defensores de um conceito positivo de liberdade política.

Em sua forma política, a liberdade positiva tem sido muitas vezes considerada como necessariamente alcançada através de uma coletividade. Talvez o caso mais claro seja o da teoria da liberdade de Rousseau, segundo a qual a liberdade individual é alcançada através da participação no processo pelo qual a comunidade exerce o controle coletivo sobre seus próprios assuntos de acordo com a "vontade geral". Colocada em termos simples, pode-se dizer que uma sociedade democrática é uma sociedade livre porque é uma sociedade autodeterminada, e que um membro dessa sociedade é livre na medida em que ele ou ela participa em seu processo democrático. Mas há também aplicações individualistas

do conceito de liberdade positiva. Por exemplo, muitas vezes se diz que um governo deve procurar ativamente criar as condições necessárias para que os indivíduos sejam autossuficientes ou para alcançarem a autorrealização. Por vezes, o Estado de bem estar social tem sido defendido sobre esta base, assim como a ideia de uma renda básica universal. O conceito negativo de liberdade, por outro lado, é mais comumente assumido nas defesas liberais das liberdades constitucionais típicas das sociedades democráticas liberais, tal como liberdade de ir e vir, liberdade de religião, liberdade de expressão, e nos argumentos contra paternalismo ou intervenção moralista do Estado. Também é frequentemente invocado em defesa do direito à propriedade privada. Dito isto, alguns filósofos contestaram a afirmação de que a propriedade privada necessariamente aumenta a liberdade negativa (Cohen 1991, 1995), e outros ainda tentaram mostrar que a liberdade negativa pode fundar uma forma de igualitarismo (Steiner 1994).

Depois de Berlin, as análises mais amplamente citadas e melhor desenvolvidas do conceito negativo de liberdade incluem Hayek (1960), Day (1971), Oppenheim (1981), Miller (1983) e Steiner (1994). Entre as análises contemporâneas mais proeminentes do conceito positivo de liberdade estão Milne (1968), Gibbs (1976), C. Taylor (1979) e Christman (1991, 2005).

2. O PARADOXO DA LIBERDADE POSITIVA

Muitos liberais, incluindo Berlin, sugeriram que o conceito positivo de liberdade carrega consigo um perigo de autoritarismo. Considere a sina de uma permanente e oprimida minoria. Uma vez que os membros desta minoria participam de um processo democrático caracterizado pela regra da maioria, eles podem ser considerados livres sob o argumento de que eles são membros de uma sociedade que exerce o domínio de si sobre seus próprios assuntos. Mas eles são oprimidos e, deste modo, certamente são não-livres. Além disso, não é necessário ver uma sociedade como democrática para vê-la como autocontrolada; pode-se, em vez disso, adotar uma concepção orgânica de sociedade, segundo a qual a coletividade deve ser pensada como um organismo vivo, e se pode acreditar que este organismo somente irá agir racionalmente, somente estará no controle de si

mesmo, quando suas várias partes estão alinhadas com algum plano racional elaborado por seus sábios governantes (que, em um sentido ainda mais metafórico, poderia ser pensado como o cérebro do organismo). Neste caso, mesmo a maioria pode ser oprimida em nome da liberdade.

Tais justificativas de opressão em nome da liberdade não são meros produtos da imaginação liberal, pois há notórios exemplos históricos de seu endosso por líderes políticos autoritários. Berlin, ele mesmo um liberal e escrevendo durante a guerra fria, foi claramente impressionado pelo modo no qual o ideal aparentemente nobre da liberdade como autodomínio e auto realização tinha sido pervertido e distorcido pelos ditadores totalitários do século XX - mais notavelmente os da União Soviética - de modo a afirmar que eles, e não o ocidente liberal, eram os verdadeiros defensores da liberdade. A ladeira escorregadia para esta conclusão paradoxal começa, de acordo com Berlin, com a ideia de um "eu" dividido. Para ilustrar: o fumante em nossa história fornece um claro exemplo de um "eu" dividido, pois ele é tanto um "eu" que deseja chegar a um compromisso, quanto um "eu" que deseja chegar à tabacaria, e esses dois desejos estão em conflito. Nós podemos agora enriquecer esta história de uma maneira plausível, acrescentando que um desses "eu" - o guardião de compromissos - é superior ao outro: o "eu" que é um guardião de compromissos é, portanto, um "eu superior", e o "eu" que é um fumante é um "eu inferior". O "eu" superior é o "eu" racional, reflexível, o "eu" que é capaz da ação moral e de assumir responsabilidade pelo que faz. Este é o verdadeiro "eu", pois a reflexão racional e a responsabilidade moral são características dos seres humanos que os distinguem de outros animais. O "eu" inferior, por outro lado, é o "eu" das paixões, dos desejos irreflexivos e dos impulsos irracionais. Alguém é livre, então, quando o seu "eu" superior, racional, está no controle e não se é um escravo de suas paixões ou de seu "eu" meramente empírico. O próximo passo na ladeira escorregadia consiste em apontar que alguns indivíduos são mais racionais do que outros e, portanto, podem conhecer melhor o que está em seus interesses racionais e também nos dos outros. Isto lhes permite dizer que ao forçar as pessoas menos racionais do que eles próprios a fazerem a coisa racional e, assim, realizar o seu verdadeiro "eu", estão, de fato,

libertando-as de seus desejos meramente empíricos. Ocasionalmente, Berlin diz, o defensor da liberdade positiva dará um passo adicional que consiste em conceber o “eu” como mais amplo do que o indivíduo e representado por um todo social orgânico - "uma tribo, uma raça, uma igreja, um Estado, a grande sociedade dos vivos, dos mortos e dos ainda não nascidos". Os verdadeiros interesses do indivíduo devem ser identificados com os interesses deste todo, e os indivíduos podem e devem ser coagidos a cumprir esses interesses, pois eles não resistiriam à coerção se fossem tão racionais e sábios quanto seus repressores. "Uma vez que eu tome este ponto de vista", Berlin diz, "estou em condições de ignorar os reais desejos dos homens ou das sociedades para intimidar, oprimir, torturar em nome e no interesse de seus verdadeiros 'eu', no seguro conhecimento de que qualquer que seja o verdadeiro objetivo do homem... deve ser idêntico com à sua liberdade" (Berlin 1969, pp. 132–33).

Aqueles no campo negativo tentam cortar esta linha de raciocínio no primeiro passo, negando que há qualquer relação necessária entre a liberdade e os desejos de alguém. Uma vez que alguém é livre na medida em que não possui impedimentos externos para agir, eles dizem, pode-se ser livre para fazer o que não se deseja fazer. Se ser livre signifique não ser impedido de realizar os seus desejos, então alguém poderia, novamente de modo paradoxal, reduzir a sua falta de liberdade passando a desejar menos coisas que alguém não-livre pode fazer. Uma pessoa poderia tornar-se livre simplesmente contentando-se com a própria situação. Um escravo perfeitamente satisfeito é perfeitamente livre para realizar todos os seus desejos. No entanto, tendemos a pensar que a escravidão como oposta a liberdade. De modo mais geral, a liberdade não deve ser confundida com a felicidade, pois, em termos lógicos, não há nada que impeça uma pessoa livre de ser infeliz ou uma pessoa não-livre de ser feliz. A pessoa feliz pode se sentir livre, mas se elas são livres é outra questão (Dia, 1970). Os teóricos negativos da liberdade, portanto, tendem a dizer que não é o caso que ter liberdade signifique ser não impedido de fazer algo que se deseje, mas que significa não ser impedido de fazer o que quer que se deseje fazer (Steiner 1994. Cf. Van Parijs 1995; Sugden 2006).

Alguns teóricos da liberdade positiva aguentam o tranco e dizem que o escravo satisfeito é de fato livre - que para ser livre o indivíduo deve aprender, não tanto dominar certos desejos meramente empíricos, mas livrar-se deles. Deve, em outras palavras, remover o máximo possível de seus desejos. Como diz Berlin, se eu tiver uma perna ferida "há dois métodos para me libertar da dor. Um é curar a ferida. Mas se a cura é muito difícil ou incerta, há outro método. Eu posso me livrar da ferida cortando minha perna" (1969, pp. 135–36). Esta é a estratégia de libertação adotada pelos ascetas, pelos estoicos e pelos sábios budistas. Ela envolve um "reco para uma cidadela interior" - uma alma ou um "eu" puramente numenal - em que o indivíduo é imune a quaisquer forças externas. Mas esse estado, mesmo se possa ser alcançado, não é algo que os liberais queiram chamar de liberdade, pois novamente corre o risco de mascarar importantes formas de opressão. Afinal de contas, muitas vezes ao se aproximar de condições de excessivas limitações externas na sociedade é que os indivíduos se refugiam em si mesmos, fingindo a si próprios que realmente não desejam os bens mundanos ou os prazeres que lhes foram negados. Além disso, a remoção de desejos também pode ser um efeito de forças externas, tais como lavagem cerebral, que dificilmente queremos chamar de uma realização da liberdade.

Como o conceito de liberdade negativa concentra-se na esfera externa em que os indivíduos interagem, ele parece fornecer uma melhor garantia contra os perigos do paternalismo e do autoritarismo percebidos por Berlin. Promover a liberdade negativa é promover a existência de uma esfera de ação dentro da qual o indivíduo é soberano, e dentro da qual ele pode perseguir seus próprios projetos, sujeito apenas à restrição que ele respeite as esferas dos outros. Humboldt e Mill, ambos defensores da liberdade negativa, compararam o desenvolvimento de um indivíduo com o de uma planta: indivíduos, como as plantas, devem ser autorizados a crescer, no sentido de desenvolver suas próprias faculdades ao máximo e de acordo com sua própria lógica interior. O crescimento pessoal é algo que não pode ser imposto de fora, mas deve vir de dentro do indivíduo.

3. DUAS TENTATIVAS PARA CRIAR UMA TERCEIRA VIA

Os críticos, no entanto, objetaram que o ideal descrito por Humboldt e Mill parece muito mais um conceito positivo de liberdade do que um conceito negativo. A liberdade positiva consiste, dizem eles, exatamente nesse crescimento do indivíduo: o indivíduo livre é aquele que desenvolve, determina e muda seus próprios desejos e interesses de forma autônoma e interna. Isto não é liberdade como mera ausência de obstáculos, mas liberdade como autonomia ou autorrealização. Por que a mera ausência de interferência estatal deve ser pensada para garantir tal crescimento? Não existe alguma terceira via entre os extremos totalitarismo e Estado mínimo dos liberais clássicos - alguns meios não-paternalistas, não autoritários - pelos quais a liberdade positiva no sentido acima pode ser ativamente promovida?

3.1 LIBERDADE POSITIVA COMO CONTEÚDO NEUTRO

Muito do trabalho mais recente sobre liberdade positiva foi motivado por uma insatisfação com o ideal de liberdade negativa combinado com uma consciência dos possíveis abusos do conceito positivo tão fortemente exposto por Berlin. John Christman (1991, 2005, 2009), por exemplo, argumentou que a liberdade positiva diz respeito à maneira pela qual os desejos são formados - seja como resultado de uma reflexão racional sobre todas as opções disponíveis, ou como resultado da pressão, manipulação ou ignorância. O que não considera, diz ele, é o conteúdo dos desejos de um indivíduo. A promoção da liberdade positiva não precisa, portanto, envolver a afirmação de que há apenas uma resposta correta à questão de como uma pessoa deve viver, nem precisa permitir, ou mesmo ser compatível com uma sociedade que força seus membros a determinados padrões de comportamento. Tomemos o exemplo de uma mulher muçulmana que afirma adotar as doutrinas fundamentalistas geralmente seguidas por sua família e pela comunidade em que vive. Na consideração de Christman, esta pessoa é positivamente não-livre se seu desejo de se adequar a tais doutrinas foi de alguma maneira opressivamente imposta a ela através de doutrinação, manipulação ou enganação. Ela é positivamente livre, por outro lado, se chegou ao seu desejo de

adequar-se à tais doutrinas, após estar ciente de outras opções razoáveis, as pensar e avalia-las racionalmente. Mesmo que esta mulher pareça ter uma preferência por comportamentos subservientes, não há nada necessariamente intensificando ou restringindo a liberdade sobre ela ter os desejos que tem, uma vez que a liberdade não considera o conteúdo desses desejos, mas seu modo de formação. Nesta visão, forçá-la a fazer certas coisas em vez de outras nunca poderá torná-la mais livre, e o paradoxo de Berlin sobre a liberdade positiva pareceria ter sido evitado.

Resta ver, no entanto, o que um estado pode fazer, na prática, para promover a liberdade positiva no sentido de Christman sem invadir a esfera de liberdade negativa de qualquer indivíduo: o conflito entre os dois ideais parece sobreviver à sua análise alternativa, embora em uma forma mais suave. Mesmo que se excluirmos a coerção de indivíduos a padrões específicos de comportamento, um Estado interessado em promover a autonomia no sentido de Christman pode ainda receber um espaço considerável de intervenção de natureza informativa e educacional, talvez subsidiando algumas atividades (para encorajar uma pluralidade de opções genuínas) e financiando-as através de tributação. Os liberais podem criticá-lo por motivos antipaternalistas, objetando que tais medidas exigirão que o Estado use recursos de maneira que supostamente indivíduos heterônomos, se deixados por conta própria, poderiam ter escolhido gastar de outras maneiras. Alguns liberais irão fazer uma exceção no caso da educação das crianças (de modo a cultivar mentes abertas e reflexão racional), mas mesmo aqui outros liberais irão objetar que o direito à liberdade negativa inclui o direito de decidir como os filhos devem ser educados.

3.2 LIBERDADE REPUBLICANA

Outros teóricos da liberdade permaneceram mais próximos do conceito negativo, mas tentaram ir além dele, dizendo que a liberdade não é meramente o gozo de uma esfera de não-interferência mas de certas condições em que tal não-interferência é garantida (ver especialmente Pettit 1997, 2001, 2014, e Skinner

1998, 2002). Estas condições podem incluir a presença de uma constituição democrática e uma série de salvaguardas contra um governo que exerça o poder arbitrariamente, incluindo a separação de poderes e o exercício das virtudes cívicas por parte dos cidadãos. Como admite Berlin, sob o ponto de vista negativo, sou livre mesmo se viva numa ditadura contanto que o ditador, por capricho, não interfira em mim (veja também Hayek 1960). Não há nenhuma conexão necessária entre liberdade negativa e uma forma particular de governo. Na visão alternativa aqui esboçada, sou livre somente se eu viver numa sociedade com tipos de instituições políticas que garantam a independência de cada cidadão dos exercícios de poder arbitrário. Quentin Skinner chamou esta visão de liberdade "neo-romana", invocando ideias sobre a liberdade dos antigos romanos e de uma série de escritores renascentistas e modernos. Philip Pettit chamou este ponto de vista de "republicano", e esse rótulo tendeu a ser o dominante na literatura recente (Weinstock e Nadeau, 2004, Larmore, 2004, Laborde e Maynor, 2008).

A liberdade republicana pode ser pensada como um tipo de status: ser uma pessoa livre é desfrutar de direitos e privilégios ligados ao status de cidadania republicana, enquanto o paradigma da pessoa não-livre é o escravo. Liberdade não é simplesmente uma questão de não-interferência, pois um escravo pode desfrutar de uma grande quantidade de não-interferência ao capricho de seu mestre. O que o torna não-livre é seu status, de forma que ele é permanentemente sujeito a interferência de todo tipo. Mesmo se o escravo desfrute de não-interferência, ele é, como Pettit diz, "dominado", porque ele é permanentemente sujeito ao poder arbitrário de seu dono.

Os republicanos contemporâneos afirmam, portanto, que sua visão da liberdade é bem distinta da visão negativa de liberdade. Como vimos, alguém pode desfrutar da não-interferência sem desfrutar da não-dominação; inversamente, de acordo com Pettit, pode-se desfrutar da não-dominação e, todavia, sofrer interferências, contanto que a interferência em questão seja forçada através de estruturas de poder republicanas para rastrear seus interesses. Somente o poder arbitrário é inimigo da liberdade, não o poder como tal. Por outro lado, a liberdade repu-

blicana é também distinta da liberdade positiva como exposta e criticada por Berlin. Primeiro, a liberdade republicana não consiste na atividade de participação política virtuosa; em vez disso, essa participação é vista como instrumentalmente relacionada à liberdade como não-dominação. Em segundo lugar, o conceito republicano de liberdade não pode conduzir a nada parecido com as consequências opressivas temidas por Berlin, porque tem um compromisso com a não-dominação e com as instituições democráticas liberais já incorporadas nela.

Resta saber, no entanto, se o conceito republicano de liberdade é, em última análise, distinguível do conceito negativo, ou se os escritores republicanos que escreveram sobre a liberdade simplesmente não forneceram bons argumentos para mostrar que a liberdade negativa é melhor promovida, em última instância e ao longo do tempo, por meio de certos tipos de instituições políticas e não de outras. Embora não haja uma conexão necessária entre liberdade negativa e governo democrático, pode haver uma forte correlação empírica entre os dois. Ian Carter (1999, 2008), Matthew H. Kramer (2003, 2008), e Robert Goodin e Frank Jackson (2007) argumentaram, nessa linha, que as políticas republicanas são melhor defendidas empiricamente com base no ideal padrão negativo de liberdade, em vez de com base em um desafio conceitual a este ideal. Uma premissa importante nesse argumento é que a extensão da liberdade negativa de uma pessoa é uma função não apenas de quantas ações únicas são impedidas, mas de quantas combinações de ações diferentes são impedidas. Com base nisso, as pessoas que podem atingir seus objetivos apenas se curvando a seus mestres devem ser vistos como menos livres do que pessoas que podem alcançar estes objetivos incondicionalmente. Outra premissa importante é que a extensão em que uma pessoa é negativamente livre depende, em parte, da probabilidade com que ele ou ela serão impedidos de realizar atos futuros ou combinações de atos. Pessoas que estão sujeitas ao poder arbitrário podem ser vistas como menos livres no sentido negativo, mesmo se elas de fato não sofram interferência, porque a probabilidade de sofrer restrições é sempre maior (*ceteris paribus*, como fato empírico) do que seria se elas não estivessem sujeitas a esse poder arbitrário. Talvez essa

probabilidade não trivial seja suficiente para explicar o senso de exposição e precariedade do "dominado". Em resposta, Pettit (2008a, 2008b) e Skinner (2008) insistiram que o que importa para a liberdade de um agente é a impossibilidade de outros interferirem com impunidade, não a improbabilidade de fazê-lo.

Grande parte da literatura mais recente sobre a liberdade política e social concentrou-se no debate acima sobre as diferenças entre as concepções republicanas e liberais (isto é, negativa) da liberdade. Críticas à concepção republicana que se baseiam ou são de outra maneira simpatizantes as de Carter e Kramer, podem ser encontradas em Bruin (2009), Lang (2012) e Shnayderman (2012). O próprio Pettit continua a refinar sua posição e discutiu mais a fundo sua relação com a de Berlin (Pettit 2011). A própria concepção de liberdade negativa de Berlin, ele argumenta, ocupa uma posição inerentemente instável entre a visão hobbesiana mais restritiva e a visão mais expansiva da liberdade como não-dominação.

A análise da liberdade de Pettit inspirou uma série de trabalhos recentes de teóricos políticos simpáticos à tradição republicana. Frank Lovett desenvolveu uma descrição da dominação como um conceito descritivo, e da justiça como minimização da dominação (Lovett 2010). Vários outros autores utilizaram o conceito de dominação para abordar problemas mais específicos na teoria política normativa, tais como direitos das pessoas com necessidades especiais, democracia no local de trabalho, igualdade social e política educacional (De Wispelaere e Casasas 2014; Breen e McBride 2015).

4. UM CONCEITO DE LIBERDADE: LIBERDADE COMO UMA RELAÇÃO TRIÁDICA

Os dois lados identificados por Berlin discordam sobre qual dos dois diferentes conceitos melhor merece o nome de "liberdade". Este fato não denota a presença de algum acordo mais básico entre os dois lados? Afinal de contas, como eles poderiam ver sua discordância sobre a definição de liberdade, se eles não se pensassem, em algum sentido, falando sobre a mesma coisa? Em um influente artigo, o filósofo jurídico americano, Gerald MacCallum (1967) apresentou a seguinte resposta: na verdade, existe apenas um conceito básico de liberdade, no

qual ambos os lados do debate convergem. O que os chamados teóricos negativos e positivos não concordam é como esse simples conceito de liberdade deve ser interpretado. De fato, na visão de MacCallum, há um grande número de diferentes possíveis interpretações da liberdade, e é apenas a dicotomia artificial de Berlin que nos levou a pensar em termos de haver somente duas.

MacCallum define o conceito básico de liberdade - o conceito com o qual todos concordam - como segue: um sujeito, ou agente, está livre de certas restrições, ou condições impeditivas, para fazer ou tornar-se certas coisas. Liberdade é, portanto, uma relação triática - isto é, uma relação entre três coisas: um agente, certas condições impeditivas e certas ações ou transformações do agente. Qualquer declaração sobre liberdade ou falta de liberdade pode ser traduzido em uma declaração seguindo a forma acima, especificando o que é livre ou não-livre, do que é livre ou não-livre, e o que é livre ou não-livre para fazer ou tornar-se. Qualquer reivindicação sobre a presença ou ausência de liberdade em uma dada situação, portanto, fará certas suposições sobre o que considera como um agente, o que considera como uma restrição ou limitação da liberdade e o que considera como um propósito que o agente pode ser descrito como livre ou não-livre para executar.

A definição de liberdade como um relação triádica foi apresentada pela primeira vez no trabalho seminal de Felix Oppenheim nos anos 50 e 60. Oppenheim viu que um significado importante de "liberdade" no contexto da filosofia política e social era como uma relação entre dois agentes e uma ação particular (impedida ou desimpedida). Esta interpretação de liberdade seguiu sendo, no entanto, o que Berlin chamaria de negativa. O que MacCallum fez foi generalizar essa estrutura triática para que abrangesse todas as reivindicações possíveis sobre liberdade, seja na variedade negativa ou positiva. Na estrutura de MacCallum, ao contrário de Oppenheim, a interpretação de cada uma das três variáveis é deixada em aberto. Em outras palavras, a posição de MacCallum é meta-teórica: ela é uma teoria sobre as diferenças entre os teóricos da liberdade.

Para ilustrar o ponto de MacCallum, voltemos ao exemplo do fumante dirigindo para a tabacaria. Ao descrever esta pessoa como livre ou não-livre, devemos fazer suposições sobre cada uma das três variáveis de MacCallum. Se dissermos que o motorista é livre, o que provavelmente devemos dizer é que um agente, consistindo no "eu" empírico do motorista, está livre de obstáculos externos (físicos ou legais) para fazer o que quer que ele ou ela queira fazer. Se, por outro lado, dissermos que o motorista é não-livre, o que provavelmente devemos dizer é que um agente, consistindo em um "eu" mais elevado e racional, torna-se não-livre por uma restrição interna e psicológica para executar algum plano racional, autêntico ou virtuoso. Observe que em ambas reivindicações, há um elemento negativo e um elemento positivo: cada reivindicação sobre a liberdade assume tanto que liberdade é liberdade de alguma coisa (isto é, condições impeditivas) e que é liberdade para fazer ou tornar-se algo. A dicotomia entre "liberdade de" e "liberdade para" é, portanto, falsa, e é enganoso dizer que aqueles que veem o motorista como livre empregam um conceito negativo e aqueles que veem o motorista como não-livre empregam um positivo. O que esses dois campos diferem é a forma como se deve interpretar cada uma das três variáveis na relação triádica da liberdade. Mais precisamente, podemos ver que o que eles diferem é a extensão a ser atribuída a cada uma das variáveis.

Assim, aqueles que Berlim coloca no campo negativo usualmente concebem o agente como tendo a mesma extensão que aquilo que de modo geral é dado no discurso ordinário: eles tendem a pensar o agente como um ser humano individual e como incluindo todas as crenças empíricas e desejos destes indivíduos. Aqueles no chamado campo positivo, por outro lado, muitas vezes se afastam da noção comum, em um sentido, imaginando o agente como mais extenso do que na noção comum, e em outro sentido, imaginando-o como menos extenso: eles pensam no agente como tendo uma maior extensão do que no discurso ordinário nos casos onde eles identificam os verdadeiros desejos e objetivos do agente com aqueles de alguma coletividade da qual ele é um membro; e eles pensam que o agente tem uma extensão menor do que no discurso ordinário nos casos onde eles identificam o verdadeiro agente com apenas um subconjunto de

suas crenças e desejos empíricos - isto é, com aqueles que são racionais, autênticos e virtuosos. Em segundo lugar, aqueles no campo positivo de Berlin tendem a ter uma visão mais ampla do que consideram como uma restrição à liberdade do que aqueles em seu negativo: o conjunto de obstáculos relevantes é mais extenso para o primeiro do que para o segundo, uma vez que os teóricos negativos tendem a considerar apenas obstáculos externos como restrições à liberdade, enquanto os teóricos positivos também aceitam que alguém pode ser constrangido por fatores internos, como desejos irracionais, medos ou ignorância. E em terceiro lugar, aqueles no campo positivo de Berlin tendem a ter uma visão mais restrita do que conta como um propósito que podemos ser livres para realizar. O conjunto de propósitos relevantes é menos extensivo para eles do que para os teóricos negativos, pois vimos que eles tendem a restringir o conjunto relevante de ações ou estados àqueles que são racionais, autênticos ou virtuosos, enquanto aqueles no campo negativo tendem a estender essa variável de modo a cobrir qualquer ação ou estado que o agente deseje.

Na análise de MacCallum, então, não existe uma simples dicotomia entre liberdade positiva e negativa; em vez disso, devemos reconhecer que há toda uma gama de possíveis interpretações ou "concepções" do conceito único de liberdade. Na verdade, como MacCallum diz e como Berlin parece admitir implicitamente, vários autores clássicos não podem ser colocados inequivocamente em um ou outro dos dois campos. Locke, por exemplo, é normalmente pensado como um dos pais do liberalismo clássico e, portanto, como um fiel defensor do conceito negativo de liberdade. Ele afirma explicitamente que "[estar em] liberdade é ser livre de restrição e violência de outros". Mas ele também diz que a liberdade não deve ser confundida com "licenciosidade", e que "mal merece o nome de restrição o que nos protege apenas de pântanos e precipícios" (Segundo Tratado, parágrafos 6 e 57). Enquanto Locke fornece uma consideração de restrição à liberdade que Berlin chamaria de negativa, ele parece endossar uma consideração da terceira variável de liberdade de MacCallum que Berlin chamaria de positiva, restringindo-a a ações que não são imorais (liberdade não é licenciosidade) e aquelas que são do interesse do próprio agente (eu não sou não-livre se for impedido de

cair em um pântano). Vários libertários contemporâneos forneceram ou assumiram definições de liberdade que estão moralmente carregadas de forma semelhante (por exemplo, Nozick, 1974; Rothbard 1982). Isso parece confirmar a afirmação de MacCallum de que é conceitualmente e historicamente enganoso dividir teóricos em dois campos - um liberal negativo e um não-liberal positivo.

5. ANÁLISE DAS RESTRIÇÕES: SEUS TIPOS E SUAS FONTES

Para ilustrar a gama de interpretações do conceito de liberdade disponibilizado pela análise de MacCallum, vamos agora dar uma olhada na segunda variável - a de restrições à liberdade.

Os defensores das concepções negativas de liberdade normalmente restringem a gama de obstáculos que consideram sendo restrições à liberdade àquelas que são produzidas por outros agentes. Para os teóricos que concebem restrições à liberdade dessa maneira, eu sou não-livre apenas na medida em que outras pessoas me impedem de fazer certas coisas. Se eu estou incapacitado por causas naturais - por uma deficiência genética, digamos, ou por um vírus ou certas condições climáticas - eu posso ficar incapacitado de fazer certas coisas, mas eu não me torno, por esta razão, não-livre para as fazer. Então, se você me trancar em minha casa, eu estarei tanto incapaz, quanto não-livre para sair. Mas se sou incapaz de sair em razão de sofrer de uma doença debilitante ou porque um monte de neve bloqueou minha saída, eu não sou, apesar disso, não-livre para sair. A razão que tais teóricos fornecem para restringir desta maneira o conjunto de condições impeditivas relevantes é que eles consideram a falta de liberdade como uma relação social - a relação entre pessoas. (ver Oppenheim 1961; Miller 1983; Steiner 1983; Kristjánsson 1996; Kramer 2003; Morriss 2012; Shnayderman 2013; Schmidt no prelo). A falta de liberdade como mera inabilidade lhes é considerada como sendo uma preocupação mais de engenheiros e médicos do que de filósofos políticos e sociais. (Se eu sofro de uma incapacidade natural ou uma incapacidade auto-infligida para fazer algo, devemos dizer que eu permaneço livre para fazê-lo ou devemos dizer que a incapacidade remove minha liberdade de fazê-lo, embora

não implique que eu sou não-livre para fazê-lo? No último caso, devemos endossar uma concepção "trivalente", de acordo com a qual há algumas coisas que uma pessoa não é livre nem não-livre para fazer. Kramer (2003) endossa uma concepção trivalente segundo a qual liberdade é identificada com capacidade e falta de liberdade é o impedimento (por outros) de resultados que o agente de outra forma seria capaz produzir.)

Ao tentar distinguir entre obstáculos naturais e sociais, inevitavelmente nos depararemos com áreas cinzentas. Um exemplo importante é o de obstáculos criados por forças econômicas impessoais. As restrições econômicas como a recessão, a pobreza e o desemprego simplesmente incapacitam pessoas ou as torna também não-livres? Os libertários e os igualitaristas forneceram respostas contrastantes para esta questão ao apelar para diferentes concepções de restrições. Assim, uma maneira de responder à questão é assumir uma visão ainda mais restritiva do que conta como uma restrição à liberdade, de modo que apenas um subconjunto do conjunto de obstáculos provocados por outras pessoas conta como uma restrição à liberdade: aqueles provocados intencionalmente. Neste caso, as forças econômicas impessoais, provocadas sem intenção, não restringem a liberdade das pessoas, mesmo que, sem dúvida, tornem muitas pessoas incapazes de fazer muitas coisas. Esta última visão foi adotada por uma série de libertários orientados para o mercado, incluindo, o mais famoso, Friedrich von Hayek (1960, 1982), segundo o qual a liberdade é a ausência de coerção, onde ser coagido é estar sujeito à vontade arbitrária de outro. (Note a semelhança um tanto surpreendente entre essa concepção de liberdade e a concepção republicana discutida anteriormente, na seção 3.2) Os críticos do libertarianismo, por outro lado, endossam normalmente uma concepção mais ampla de restrições à liberdade que inclui não apenas obstáculos impostos intencionalmente, mas também obstáculos não intencionais para os quais alguém, todavia, pode ser responsabilizado (para Miller, Kristjánsson e Shnayderman isso significa moralmente responsável, para Oppenheim e Kramer significa causalmente responsável), ou mesmo obstáculos criados de qualquer forma, de modo que a falta de liberdade seja idêntica à incapacidade (ver Crocker 1980; Cohen 1988; Sen 1992; Van Parijs 1995).

Esta análise das restrições ajuda a explicar por que os socialistas e os igualitaristas tendem a reivindicar que os pobres numa sociedade capitalista são como tais não-livres, ou que eles são menos livres do que os ricos, enquanto os libertários tendem a afirmar que os pobres em uma sociedade capitalista não são menos livres do que os ricos. Os igualitaristas normalmente (embora nem sempre) assumem uma noção mais ampla do que os libertários do que conta como uma restrição à liberdade. Embora essa visão não implique necessariamente o que Berlin chamaria de uma noção positiva de liberdade, os igualitaristas muitas vezes chamam a sua própria definição de positiva, a fim de transmitir a sensação de que a liberdade exige não apenas a ausência de certas relações sociais impeditivas, mas também a presença de habilidades, ou o que Amartya Sen influentemente chamou de "capacidades" (Sen 1985, 1988, 1992). (Importantes exceções a essa tendência igualitária para ampliar o conjunto de restrições incluem Waldron (1993) e Cohen (2011), que demonstram, para o bem do argumento, que a pobreza relativa é de fato empiricamente inseparável e, certamente, proporcional à imposição de barreiras físicas por outros agentes, e também Steiner (1994), que fundamenta uma teoria de justiça left-lib na ideia de uma distribuição igual de liberdade social).

Vimos que os defensores de uma concepção negativa de liberdade tendem a considerar apenas obstáculos que são externos ao agente. Note, no entanto, que o termo "externo" é ambíguo neste contexto, pois pode ser entendido referindo-se à localização da fonte causal de um obstáculo ou à localização do obstáculo em si. Obstáculos que contam como "internos" em termos de sua própria localização incluem fenômenos psicológicos, tais como ignorância, desejos irracionais, ilusões e fobias. Estas restrições podem ser causadas de várias formas: por exemplo, elas podem ter uma origem genética, ou mesmo podem intencionalmente ser provocadas por terceiros, como no caso de lavagem cerebral ou manipulação. No primeiro caso, temos uma restrição interna provocada por causas naturais; no segundo, uma restrição interna intencionalmente imposta por outro agente humano.

De maneira mais geral, podemos agora ver que de fato existem duas dimensões diferentes ao longo das quais a noção de uma restrição pode ser mais

ampla ou mais restrita. A primeira dimensão é a da fonte de uma restrição - em outras palavras, o que é que causa uma restrição à liberdade. Vimos, por exemplo, que alguns teóricos incluem como restrições à liberdade apenas obstáculos provocados pela ação humana, enquanto outros também incluem obstáculos com uma origem natural. Uma segunda dimensão é a do tipo de restrição envolvida, onde as espécies de restrições incluem os tipos de restrições internas que acabamos de mencionar, mas também vários tipos de restrições localizados no exterior do agente, tais como barreiras físicas que tornam uma ação impossível, obstáculos que tornam a execução de uma ação mais ou menos difícil e custos associados à execução de um ação (mais ou menos difícil). As duas dimensões de tipo e fonte são logicamente independentes uma da outra. Dada essa independência, é teoricamente possível combinar uma visão estreita do que conta como uma fonte de uma restrição com uma visão ampla de quais tipos de obstáculos contam como restrições geradoras de falta de liberdade, ou vice-versa. Como resultado, não está claro se os teóricos que são normalmente postos no campo "negativo" precisam negar a existência de restrições internas à liberdade (ver Kramer 2003; Garnett 2007).

Para ilustrar a independência das duas dimensões de tipo e fonte, considere o caso do libertário heterodoxo Hillel Steiner (1974-5, 1994). Por um lado, Steiner tem uma visão muito mais ampla do que Hayek das possíveis fontes de restrição à liberdade: ele não limita o conjunto de tais fontes às ações humanas intencionais, mas estende-o para cobrir todos os tipos de causas humanas, tanto se os humanos querem provocar tais causas como se não o querem, ou tanto se podem ou não ser moralmente responsabilizados por elas, acreditando que qualquer restrição de tais fontes não-naturais pode ser apenas uma estipulação arbitrária, geralmente decorrente de algum viés ideológico mais ou menos consciente. Por outro lado, Steiner tem uma visão ainda mais estreita do que Hayek sobre que tipo de obstáculo conta como uma restrição à liberdade: para Steiner, um agente é considerado como não-livre para fazer alguma coisa, caso seja fisicamente impossível para ele fazer essa coisa. Qualquer extensão da variável de restrição para incluir outros tipos de obstáculos, tais como custos antecipados em ameaças

coercitivas, implicaria, nesta visão, necessariamente uma referência aos desejos do agente, e vimos (na sessão 2) que para aqueles liberais no campo negativo não há relação necessária entre a liberdade do agente e seus desejos. Considere a ameaça coerciva "Seu dinheiro ou sua vida!". Isso não torna impossível para você se recusar a entregar seu dinheiro, apenas muito menos desejável para você fazê-lo. Se você decide não entregar o dinheiro, sofrerá o custo de ser morto. Isso contará como uma restrição à sua liberdade, porque tornará fisicamente impossível um grande número de ações de sua parte. Mas não é a emissão da ameaça que cria esta falta de liberdade, e você não é não-livre até que a sanção (descrita na ameaça) seja realizada. Por essa razão, Steiner exclui ameaças - e com elas todos outros tipos de custos impostos - do conjunto de obstáculos que contam como restrições à liberdade. Essa concepção de liberdade deriva de Hobbes (*Leviatã*, capítulos 14 e 21) e seus defensores muitas vezes a chamam de concepção negativa "pura" (M. Taylor 1982; Steiner 1994; Carter e Kramer 2008) para distingui-la das concepções negativas "impuras" que fazem ao menos referências mínimas às crenças, desejos ou valores do agente.

A consideração de Steiner sobre a relação entre liberdade e ameaças coercivas pode ser considerada como tendo implicações contraintuitivas, mesmo do ponto de vista liberal. Muitas leis que normalmente se pensa que restringem a liberdade negativa não impedem fisicamente as pessoas de fazer o que é proibido, mas impedem-nas de fazê-lo ameaçando punição. Devemos dizer, então, que essas leis não restringem a liberdade negativa daqueles que as obedecem? A solução para este problema consiste em dizer que embora uma lei contra fazer alguma ação, x , não remova a liberdade de fazer x , ela torna fisicamente impossível certas combinações de ações que incluem fazer x e fazer o que seria impedido pela punição. Há uma restrição da liberdade negativa global da pessoa - ou seja, a redução no número total de combinações de atos disponíveis a ela - mesmo que ela não perca a liberdade de fazer alguma coisa específica tomada isoladamente (Carter 1999).

6. O CONCEITO DE LIBERDADE GLOBAL

O conceito de liberdade global parece desempenhar um papel importante tanto no discurso cotidiano como na filosofia política contemporânea. No entanto, só recentemente que os filósofos deixaram de se concentrar exclusivamente no significado de uma liberdade particular - a liberdade de fazer ou tornar-se essa ou aquela coisa particular - e começaram a perguntar se podemos também dar sentido a afirmações descritivas no sentido de que uma pessoa ou sociedade é mais livre do que outra, ou de afirmações normativas liberais no sentido de que a liberdade deve ser maximizada ou que as pessoas devem gozar de liberdade igual ou que cada uma delas tenha um direito a um certo nível mínimo de liberdade. O significado literal de tais reivindicações depende da possibilidade de medir graus de liberdade global, por vezes de modo comparativo, às vezes de modo absoluto.

Os teóricos discordam, entretanto, sobre a importância da noção de liberdade global. Para alguns teóricos libertários e liberal igualitários, a liberdade é valiosa como tal. Isso sugere que mais liberdade é melhor do que menos (ao menos *ceteris paribus*), e essa liberdade é um dos bens que uma sociedade liberal deve distribuir de certa forma entre os indivíduos. Para outros teóricos liberais, como Ronald Dworkin (1977, 2011) e mais tarde Rawls (1991), a liberdade não é valiosa como tal, e todas as reivindicações sobre máxima ou igual liberdade não devem ser interpretadas como referências literais a um bem quantitativo chamado "liberdade", mas como referências elípticas à adequação de listas de certas liberdades particulares, ou tipos de liberdades, selecionadas com base em valores distintos da liberdade em si. De modo geral, apenas o primeiro grupo de teóricos considera interessante a noção de liberdade global.

Os problemas teóricos envolvidos na medição da liberdade global incluem a forma como as ações disponíveis a um agente devem ser individualizadas, contadas e ponderadas, e o de comparar e ponderar diferentes tipos (mas não necessariamente diferentes fontes) de restrições à liberdade (tais como impedimento físico, punição, ameaça e manipulação). Como podemos dar sentido à afirmação de que o número de opções disponíveis para uma pessoa aumentou? Todas as opções devem ser iguais em termos de graus de liberdade, ou devem

ser ponderadas de acordo com sua importância em termos de outros valores? Neste último caso, a noção de liberdade global realmente adiciona algo substancial à ideia de que as pessoas deveriam receber aquelas liberdades específicas que são valiosas? O grau de variedade entre as opções também deve contar? E como comparamos a falta de liberdade criada pela impossibilidade física de uma ação com, digamos, a falta de liberdade criada por uma dificuldade, alto custo ou punibilidade de uma ação? Somente comparando esses diferentes tipos de ações e restrições que estaremos em posição para comparar os graus de liberdade global dos indivíduos. Esses problemas foram abordados, com diferentes graus de otimismo, não apenas por filósofos políticos (Steiner 1983; Carter 1999; Kramer 2003; Garnett 2016), mas também, e de modo crescente, por teóricos da Escolha Social interessados em encontrar uma alternativa baseada na liberdade ao framework padrão utilitário ou dos teóricos do Estado de bem-estar social que tendem a dominar sua disciplina (e.g. Pattanaik and Xu 1991, 1998; Hees 2000; Sen 2002; Sugden 1998, 2003, 2006; Bavetta 2004; Bavetta and Navarra 2012, 2014).

A estrutura de MacCallum é particularmente adequado para o esclarecimento de tais questões. Por essa razão, os teóricos que trabalham com a medição da liberdade tendem a não se referir muito a distinção entre liberdade positiva e negativa. Dito isso, a maioria deles se preocupa com a liberdade entendida como a disponibilidade de opções. E a noção de liberdade como a disponibilidade de opções é inequivocamente negativa no sentido de Berlin, pelo menos, quando duas condições são satisfeitas: primeiro, a fonte de restrições que cria a falta de liberdade é limitada às ações de outros agentes, de modo que os obstáculos naturais ou auto-infligidos não são vistos como redutores de liberdade de um agente; segundo, as ações que alguém é livre ou não-livre para executar são ponderadas de alguma forma neutra em termos de valor, de modo que alguém não é visto como mais livre simplesmente porque as opções disponíveis a ele são mais valiosas ou conduzem à sua autorrealização. Dos autores acima mencionados, apenas Steiner abraça ambas as condições explicitamente. Sen as rejeita, apesar de não endossar nada como liberdade positiva no sentido de Berlin.

7. A DISTINÇÃO AINDA É ÚTIL?

Começamos com uma simples distinção entre dois conceitos de liberdade e progredimos disso para o reconhecimento de que a liberdade pode ser definida de várias maneiras, dependendo de como se interpreta as três variáveis agente, restrições e propósitos. Apesar da utilidade da fórmula triádica de MacCallum e sua forte influência sobre os filósofos analíticos, a distinção de Berlin continua sendo um importante ponto de referência para as discussões sobre o significado e o valor da liberdade política e social. Essas referências contínuas à liberdade positiva e negativa são filosoficamente bem fundamentadas?

Pode-se afirmar que quadro teórico de MacCallum não inclui todas as várias possíveis concepções de liberdade. Em particular, pode-se dizer que o conceito de autodomínio ou autodireção implica uma presença de controle que não é capturada pela explicação de MacCallum da liberdade como uma relação triádica. A relação triádica de MacCallum indica meras possibilidades. Se alguém pensa em liberdade como envolvendo autodireção, por outro lado, tem em mente um conceito-exercício de liberdade em oposição a um conceito-oportunidade. (esta distinção vem de C. Taylor 1979). Se interpretado como um conceito-exercício, a liberdade não consiste meramente na possibilidade de fazer certas coisas (ou seja, na falta de restrições para fazê-las), mas, em realmente fazer certas coisas de determinadas maneiras - por exemplo, em realizar o seu verdadeiro “eu” ou em agir com base em decisões racionais e bem informadas. A ideia de liberdade como ausência de restrições à realização de determinados fins pode ser criticada por não conseguir capturar esse conceito-exercício de liberdade, pois este conceito não faz referência à ausência de restrições.

No entanto, essa defesa da distinção positivo-negativa como coincidindo com a distinção entre conceito-exercício e conceito-oportunidade de liberdade foi contestada por Eric Nelson (2005). Como Nelson aponta, a maioria dos teóricos tradicionalmente situados no campo positivo, tais como Green ou Bosanquet, não fazem distinção entre liberdade como a ausência de restrições e liberdade como o ato de fazer ou tornar-se certas coisas. Para esses teóricos, liberdade é a au-

sência de qualquer tipo de restrição à realização de seu verdadeiro “eu” (eles adotam uma concepção maximamente extensa das restrições à liberdade) e a ausência de todos os fatores que poderiam impedir a ação x é, simplesmente, equivalente a realização de x. Em outras palavras, se realmente não há nada que me impede de fazer x - se eu possuir todos os meios para fazer x, e tenha vontade de fazer x, e nenhum desejo, irracional ou não, de não fazer x - então eu faço x. Uma maneira equivalente de caracterizar a diferença entre tais teóricos positivos e os chamados teóricos negativos da liberdade reside no grau de especificidade com que descrevem x. Para aqueles que adotam uma estreita concepção de restrições, x é descrito com um baixo grau de especificidade (x poderia ser ilustrado pela realização de qualquer uma de uma grande variedade de opções); para aqueles que adotam uma ampla concepção de restrições, x é descrito com um alto grau de especificidade (x só pode ser ilustrado pela realização de uma opção específica ou de uma pertencente a um pequeno grupo de opções).

O que talvez permaneça da distinção é uma categorização bruta de várias interpretações da liberdade que serve para indicar seu grau de adequação à tradição liberal clássica. De fato, há certa semelhança familiar entre as concepções que normalmente são vistas como pertencentes a um ou outro lado da divisão de Berlin, e um dos fatores decisivos na determinação dessa semelhança familiar é o grau de preocupação dos teóricos com a noção de “eu”. Aqueles teóricos do lado “positivo” veem as questões sobre a natureza e as fontes das crenças, desejos e valores de uma pessoa como relevantes na determinação da liberdade dessa pessoa, enquanto aqueles do lado “negativo”, sendo mais fieis à tradição liberal clássica, tendem a considerar a presença de tais questões como de alguma forma indicando uma propensão a violar a dignidade ou integridade do agente (Carter 2011a). Um lado tem um interesse positivo nas crenças, desejos e valores do agente, enquanto o outro recomenda que evitemos fazê-lo.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS INTRODUTÓRIAS

FEINBERG, J., 1973, *Social Philosophy*, New Jersey: Prentice-Hall, cap. 1 [Introdução geral em extensão de artigo].

FLICKSCHUH, K., 2007, *Freedom. Contemporary Liberal Perspectives*, Cambridge: Polity [Introdução a Berlin e MacCallum juntamente com a análise das concepções de liberdade de Nozick, Steiner, Dworkin e Raz].

CARTER, I., KRAMER, M. H. and STEINER, H. (eds.), 2007, *Freedom: A Philosophical Anthology*, Oxford: Blackwell [Diversos trechos de todas as principais contribuições contemporâneas para a interpretação da liberdade, com introduções editoriais. A primeira de suas nove seções é especificamente sobre liberdade positiva versus liberdade negativa].

GRAY, T., 1991, *Freedom*, London: Macmillan [Introdução abrangente em extensão de livro].

KUKATHAS, C., 1993, Liberty, in R. Goodin and P. Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Blackwell [Introdução geral em extensão de artigo].

PELCZYNSKI, Z. and GRAY, J. (eds.), 1984, *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, London: Athlone Press [Coleção de ensaios sobre autores, principalmente histórica].

MILLER, D. (ed.), 1991, *Liberty*, Oxford: Oxford University Press. 2nd ed., *The Liberty Reader*, Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2006 [Representativa coleção de ensaios contemporâneos, incluindo Berlin e seus críticos, com introdução editorial e um guia para leituras posteriores].

PLANT, R., 1991, *Modern Political Thought*, Oxford: Blackwell, cap 1 [Introdução geral em extensão de artigo].

SCHMIDTZ, D. (ed.), 2017, *The Oxford Handbook of Freedom*, New York: Oxford University Press [Coleção de ensaios atualizados dos principais autores contemporâneos].

OUTRAS OBRAS

- ARNESON, R. J., 1985, 'Freedom and Desire', *Canadian Journal of Philosophy*, 3: 425–48.
- BAUM, B. and NICHOLS, R. (eds.), 2013, *Isaiah Berlin and the Politics of Freedom. "Two Concepts of Liberty" 50 Years Later*, London: Routledge.
- BAVETTA, S., 2004, 'Measuring Freedom of Choice: An Alternative View of a Recent Literature', *Social Choice and Welfare*, 22: 29–48.
- BAVETTA, S. and NAVARRA, P., 2012, *The Economics of Freedom. Theory, Measurement, and Policy Implications*, New York: Cambridge University Press.
- BAVETTA, S., Navarra, P. and Maimone, D., 2014, *Freedom and the Pursuit of Happiness. An Economic and Political Perspective*, New York: Cambridge University Press.
- BERLIN, I., 1969, 'Two Concepts of Liberty', in I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press. New ed. in Berlin 2002.
- , 1978, 'From Hope and Fear Set Free', in I. Berlin, *Concepts and Categories. Philosophical Essays*, ed. H. Hardy, London: Hogarth Press; Oxford: Oxford University Press, 1980. Reprinted in Berlin 2002.
- , 2002, *Liberty*, ed. H. Hardy, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BOBBIO, N., 1955, 'La libertà dei moderni comparata a quella dei posteri', in N. Bobbio, *Politica e cultura*, Turin: Einaudi.
- BOSANQUET, B., 1899, *The Philosophical Theory of the State*, London: Macmillan.
- BREEN, K. and MCBRIDE, C. (eds.), 2015, 'Freedom and Domination: Exploring Republican Freedom', *Special Issue of Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 18: 349–485.
- BRUIN, B. de, 2009, 'Liberal and Republican Freedom', *Journal of Political Philosophy*, 17: 418–39.
- CARTER, I., 1999, *A Measure of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- , 2004, 'Choice, Freedom and Freedom of Choice', *Social Choice and Welfare*, 22: 61–81.

- , 2008, 'How are Power and Unfreedom Related?', in *Laborde and Maynor* 2008.
- , 2011a, 'Respect and the Basis of Equality', *Ethics*, 121: 538–71.
- , 2011b, 'The Myth of "Merely Formal Freedom"', *Journal of Political Philosophy*, 19: 486–95, Reprinted in S. Cahn and R. B. Talisse (eds.), *Political Philosophy in the Twenty-first Century. Essential Essays*, Boulder CO.: Westview Press, 2013.
- , 2015, 'Value-freeness and Value-neutrality in the Analysis of Political Concepts', in D. Sobel, P. Vallentyne and S. Wall (eds.), *Oxford Studies in Political Philosophy* (Volume 1), 279–305.
- CARTER, I. and KRAMER, M. H., 2008, 'How Changes in One's Preferences Can Affect One's Freedom (and How They Cannot): A Reply to Dowding and van Hees', *Economics and Philosophy*, 2008.
- CHRISTMAN, J., 1991, 'Liberalism and Individual Positive Freedom', *Ethics*, 101: 343–59.
- , 2005, 'Saving Positive Freedom', *Political Theory*, 33: 79–88.
- , 2009, *The Politics of Persons. Individual Autonomy and Socio-historical Selves*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CHRISTMAN, J. (ed.), 1989, *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, Oxford: Oxford University Press.
- COHEN, G. A., 1988, *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*, Oxford: Clarendon Press.
- , 1991, 'Capitalism, Freedom and the Proletariat', in *Miller* 1991.
- , 1995, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2011, 'Freedom and Money', in G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice and Other Essays in Political Philosophy*, ed. M. Otsuka, Princeton NJ: Princeton University Press.
- COHEN, M., 1960, 'Berlin and the Liberal Tradition', *Philosophical Quarterly*, 10, pp. 216–27.
- CROCKER, L., 1980, *Positive Liberty*, London: Nijhoff.

- DAY, J. P., 1970, 'On Liberty and the Real Will', *Philosophy*, 45: 177–92, reprinted in Day 1987.
- , 1987, *Liberty and Justice*, London: Croom Helm.
- DE WISPELAERE, J. and CASASSAS, D., 2014, 'A Life of One's Own: Republican Freedom and Disability', *Disability and Society*, 29: 402–16.
- DIMOVA-COOKSON, M., 2003, 'A New Scheme of Positive and Negative Freedom: Reconstructing T. H. Green on Freedom', *Political Theory*, 31: 508–32.
- DOWDING, K. and VAN HEES, M., 2007, 'Counterfactual Success and Negative Freedom', *Economics and Philosophy*, 23: 141–162.
- DWORKIN, G., 1988, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DWORKIN, R., 1977, *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth.
- , 2011, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- FLATHMAN, R., 1987, *The Philosophy and Politics of Freedom*, Chicago: Chicago University Press.
- GARNETT, M., 2007, 'Ignorance, Incompetence and the Concept of Liberty', *Journal of Political Philosophy*, 15: 428–46.
- , 2016, 'Value-neutrality and the Ranking of Opportunity Sets', *Economics and Philosophy*, 32: 99–119.
- GIBBS, B., 1976, *Freedom and Liberation*, London: Chatto and Windus.
- GOODIN, R. E. and JACKSON, F., 2007, 'Freedom from Fear', *Philosophy and Public Affairs*, 35: 249–65
- GORR, M., 1989, *Coercion, Freedom and Exploitation*, New York: Peter Lang.
- GRANT, C., 2013, 'Freedom and Oppression', *Politics, Philosophy and Economics*, 12: 413–25.
- GRAY, J., 1980, 'On Negative and Positive Liberty', *Political Studies*, 28: 507–26.
- , 1995, *Isaiah Berlin*, London: HarperCollins.
- GREEN, T. H., 1895, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, London: Longmans, Green.
- HAYEK, F. A. von, 1960, *The Constitution of Liberty*, London: Routledge and Kegan Paul.

- , 1982, *Law, Legislation and Liberty*, London: Routledge.
- HEES, M. van, 2000, *Legal Reductionism and Freedom*, Dordrecht: Kluwer.
- HINDRICKS, F., 2008, 'The Freedom of Collective Agents', *Journal of Political Philosophy*, 16: 165–83.
- HIRSCHMANN, N. J., 2003, *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom*, Princeton NJ: Princeton University Press.
- KRAMER, M. H., 2003, *The Quality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- , 2008, 'Liberty and Domination', in *Laborde and Maynor* 2008.
- KRISTJÁNSSON, K., 1996, *Social Freedom: The Responsibility View*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LABORDE, C. and MAYNOR, J. (eds.), 2008, *Republicanism and Political Theory*, Oxford: Blackwell.
- LANG, G., 2012, 'Invigilating Republican Liberty', *Philosophical Quarterly*, 62: 273–93.
- LARMORE, C., 2004, 'Liberal and Republican Conceptions of Freedom', in *Weinstock and Nadeau* 2004.
- LOVETT, F., 2010, *A General Theory of Domination and Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- LIST, C. and VALENTINI, L., 2016, 'Freedom as Independence', *Ethics*, 126: 1043–74.
- MACCALLUM, G. C. Jr., 1967, 'Negative and Positive Freedom', *Philosophical Review*, 76: 312–34, reprinted in Miller 1991.
- MACPHERSON, C. B., 1973, Berlin's Division of Liberty, in C. B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Oxford: Clarendon Press.
- MILLER, D., 1983, 'Constraints on Freedom', *Ethics*, 94: 66–86. Partial reprint in 2nd ed. of Miller 1991.
- MILNE, A. J. M., 1968, *Freedom and Rights*, London: George Allen and Unwin.
- MORRISS, P., 2012, 'What is Freedom if it is Not Power?', *Theoria*, 59: 1–25.
- NELSON, E., 2005, 'Liberty: One Concept Too Many?', *Political Theory*, 33: 58–78.
- NOZICK, R., 1974, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.

- OPPENHEIM, F. E., 1961, *Dimensions of Freedom: An Analysis*, New York: St. Martin's Press.
- , 1981, *Political Concepts: A Reconstruction*, Oxford, Blackwell.
- PANSARDI, P., 2012, 'Power and Freedom: Opposite or Equivalent Concepts?', *Theoria*, 59: 26–44.
- PATTANAIK, P. and Xu, Y., 1990, 'On Ranking Opportunity Sets in Terms of Freedom of Choice', *Recherches Economiques de Louvain*, 56: 383–90.
- , 1998, 'On Preference and Freedom', *Theory and Decision*, 44: 173–98.
- PETTIT, P., 1997, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press.
- , 2001, *A Theory of Freedom*, Cambridge: Polity Press.
- , 2008a, 'Freedom and Probability. A Comment on Goodin and Jackson', *Philosophy and Public Affairs*, 36: 206–20.
- , 2008b, 'Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems', in *Laborde and Maynor 2008*.
- , 2011, 'The Instability of Freedom as Non-Interference. The Case of Isaiah Berlin', *Ethics*, 121: 693–716.
- , 2012, *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2014, *Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World*, New York: Norton.
- PITKIN, H., 1988, 'Are Freedom and Liberty Twins?', *Political Theory*, 16: 523–52.
- PLAMENATZ, J., 1938, *Consent, Freedom and Political Obligation*, London: Oxford University Press.
- RAWLS, J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- , 1991, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- RICCIARDI, M., 2007, 'Berlin on Liberty', in G. Crowder and H. Hardy (eds.), *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*, Amherst NY: Prometheus Books.
- ROTHBARD, M. N., 1982, *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands: Humanities Press.

- RUGGIERO, G. de, 1925, *Storia del liberalismo europeo*, Bari: Laterza, English R. G. Collingwood, *The History of European Liberalism*, London: Oxford University Press 1927.
- SEN, A., 1985, 'Well-being, Agency and Freedom', *Journal of Philosophy*, 82: 169–221.
- , 1988, 'Freedom of Choice: Concept and Content', *European Economic Review*, 32: 269–94.
- , 1992, *Inequality Reexamined*, Oxford: Oxford University Press.
- , 2002, *Rationality and Freedom*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SCHMIDT, A., 2015, 'Why Animals have an Interest in Freedom', *Historical Social Research*, 40: 92–109.
- SHARON, A., 2016, 'Domination and the Rule of Law', in D. Sobel, P. Vallentyne and S. Wall (eds.), *Oxford Studies in Political Philosophy* (Volume 2), New York: Oxford University Press.
- , forthcoming, 'Abilities and the Sources of Unfreedom', *Ethics*, 126.
- SHNAYDERMAN, R., 2012, 'Liberal vs. Republican Notions of Freedom', *Political Studies*, 60: 44–58.
- , 2013, 'Social Freedom, Moral Responsibility, Actions and Omissions', *Philosophical Quarterly*, 63: 716–39.
- , 2016, 'Ian Carter's Non-evaluative Theory of Freedom and Diversity. A Critique', *Social Choice and Welfare*, 46: 39–55.
- SKINNER, Q., 1998, *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2002, 'A Third Concept of Liberty', *Proceedings of the British Academy*, 117(237): 237–68.
- , 2008, 'Freedom as the Absence of Arbitrary Power', in *Laborde and Maynor* 2008.
- STEINER, H., 1974–5, 'Individual Liberty', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75: 33–50, reprinted in *Miller* 1991.
- , 1983, 'How Free: Computing Personal Liberty', in A. Phillips Griffiths, *Of Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press.

- , 1994, *An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell.
- , 2001, 'Freedom and Bivalence', in *Carter and Ricciardi* 2001.
- SUGDEN, R., 1998, 'The Metric of Opportunity', *Economics and Philosophy*, 14: 307–337.
- , 2003, 'Opportunity as a Space for Individuality: its Value, and the Impossibility of Measuring it', *Ethics*, 113(4): 783–809.
- , 2006, 'What We Desire, What We Have Reason to Desire, Whatever We Might Desire: Mill and Sen on the Value of Opportunity', *Utilitas*, 18: 33–51.
- TAYLOR, C., 1979, 'What's Wrong with Negative Liberty', in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, reprinted in Miller 1991.
- TAYLOR, M., 1982, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- VAN PARIJS, P., 1995, *Real Freedom for All*, Oxford: Oxford University Press.
- WALDRON, J., 1993, 'Homelessness and the Issue of Freedom', in J. Waldron, *Liberal Rights. Collected Papers 1981–1991*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WEINSTOCK, D. and NADEAU, C. (eds.), 2004, *Republicanism: History, Theory and Practice*, London: Frank Cass.
- WENDT, F., 2011, 'Slaves, Prisoners, and Republican Freedom', *Res Publica*, 17: 175–92.
- WILLIAMS, B., 2001, 'From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value', *Philosophy and Public Affairs*, 30: 3–26.
- YOUNG, R., 1986, *Autonomy. Beyond Negative and Positive Liberty*, New York: St. Martin's Press.
- ZIMMERMAN, D., 2002, 'Taking Liberties: the Perils of "Moralizing" Freedom and Coercion in Social Theory and Practice', *Social Theory and Practice*, 28: 577–609.

CAPÍTULO V

LIBERTARIANISMO*

Autores: Bas van der Vossen

Tradução: Celina Alcantara Brod (UFPel)

Revisão: Lucas Duarte Silva (PUC-RS)

O libertarianismo é um conjunto de visões dentro da filosofia política. Os libertários valorizam fortemente a liberdade e veem isso como justificção para fortes proteções da liberdade individual. Assim, os libertários insistem que a justiça impõe limites rigorosos à coerção. Embora as pessoas possam ser forçadas justificadamente a fazer certas coisas (mais obviamente, absterem-se de violar os direitos dos outros), elas não podem ser coagidas a servir o bem geral da sociedade, ou mesmo o seu próprio bem pessoal. Como resultado, os libertários endossam fortes direitos à liberdade individual e à propriedade privada; defendem liberdades civis como direitos iguais para homossexuais; endossam a descriminalização das drogas, fronteiras abertas e se opõem à maioria das intervenções militares.

As posições libertárias são mais controversas no domínio da justiça distributiva. Nesse contexto, os libertários normalmente endossam algo como uma economia de livre mercado: uma ordem econômica baseada na propriedade privada e nas relações de mercado voluntárias entre os agentes. Os libertários geralmente veem a redistribuição de riqueza coercitiva em larga escala como uma coerção injustificada, a qual os estados de bem-estar contemporâneos se envolvem. O mesmo se aplica a muitas formas de regulação econômica, incluindo leis de licenciamento. Da mesma forma que as pessoas têm fortes direitos à liberdade

* Tradução do verbete "Libertarianismo" de Bas van der Vossen publicado pela *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (primeira publicação em 5 de setembro de 2002; revisão substancial 28 de janeiro de 2019), edição de Edward N. Zalta: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/libertarianism/>. Publicado com a autorização do Prof. Dr. Edward Zalta.

The following is the translation of the entry on "Libertarianism" by Bas van der Vossen, in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/libertarianism/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/>. We would like to thank the Editors of the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

individual em seus assuntos pessoais e sociais, argumentam os libertários, elas também têm fortes direitos à liberdade em seus assuntos econômicos. Assim, os direitos de liberdade de contrato e troca, liberdade de ocupação e propriedade privada são levados muito a sério.

Nesses aspectos, a teoria libertária está intimamente relacionada com (na verdade, às vezes praticamente indistinguível) a tradição liberal clássica, personificada por John Locke, David Hume, Adam Smith e Immanuel Kant. Ela afirma uma forte distinção entre as esferas pública e privada da vida; insiste no status dos indivíduos como moralmente livres e iguais, implicando em uma forte exigência da soberania individual; e acredita que o respeito por esse status requer que as pessoas sejam tratadas como detentoras de direitos, inclusive como detentoras de direitos de propriedade.

É comum rotular o libertarianismo como uma doutrina de direita. Mas isso está errado. Por um lado, em questões sociais (e não econômicas), o libertarianismo implica o que são comumente consideradas visões de esquerda. E segundo, há um subconjunto das chamadas teorias de "esquerda-libertária". Embora todos os libertários endossem direitos semelhantes sobre a pessoa, os libertários de esquerda diferem de outros libertários em relação ao quanto as pessoas podem se apropriar em termos de recursos naturais ausentes de proprietário (terra, ar, água, minerais, etc.). Embora praticamente todos os libertários sustentem que há alguma restrição sobre como os recursos podem ser apropriados, os libertários de esquerda insistem que essa restrição tem um caráter distintamente igualitário. Tal restrição pode exigir, por exemplo, que as pessoas que se apropriam dos recursos naturais façam pagamentos às outras, proporcionalmente ao valor de suas poses. Como resultado, o libertário de esquerda pode implicar em certos tipos de redistribuição igualitária.

1. PROPRIEDADE DE SI

A família de visões que compõem o libertarianismo inclui diversos membros diferentes. Filosoficamente bem definida, ela oferece uma teoria moral parti-

cular. Essa teoria se organiza em torno da visão de que os agentes são proprietários de si mesmos e têm certos poderes morais para adquirir direitos de propriedade em coisas externas. Esta teoria enxerga as conclusões políticas libertárias não apenas como resultado de verdades empíricas ou restrições de viabilidade do mundo real, mas como consequências dos únicos princípios morais defensáveis (e restritivos).

Alguns libertários desse tipo consideram a liberdade o valor primordial. Eles sustentam, por exemplo, que cada pessoa tem direito à liberdade máxima igualitária negativa, que é entendida como a ausência de interferência forçada de outros agentes (por exemplo, Narveson 1988; Steiner 1994; Narveson & Sterba 2010). Isso é chamado por vezes de "Libertarianismo Spenceriano" (depois de Herbert Spencer).

A maioria, no entanto, se concentra mais na ideia da propriedade de si. Essa visão é popularmente atribuída a Robert Nozick (Cohen 1995; veja a discussão abaixo). Nessa visão, o ponto de partida libertário-chave é que as pessoas têm um conjunto muito rigoroso (talvez o máximo possível) de direitos sobre suas pessoas, dando-lhes o tipo de controle sobre si mesmas que alguém poderia ter sobre as posses que possuem. Isso inclui (1) os direitos de controle do uso da entidade: incluindo o direito de liberdade de usá-la, bem como um direito de reivindicação de que outros não a utilizem sem consentimento; (2) direitos de transferência desses direitos para terceiros (por venda, aluguel, presente ou empréstimo); (3) imunidades à perda não consensual desses direitos; (4) direitos de compensação no caso de outros usarem a entidade sem o consentimento; e (5) direitos de execução (por exemplo, direitos de contenção de pessoas prestes a violar esses direitos).

A ideia da propriedade de si é atraente por muitas razões. Reconhecemos as pessoas como proprietárias de si quando reconhecemos que haveria coisas que não podem ser feitas a uma pessoa sem o seu consentimento, mas que podem ser feitas com consentimento. Assim, consideramos o estupro errado porque envolve um corpo sendo usado contra a vontade da pessoa a quem ele pertence,

mas não porque há algo inerentemente errado com a relação sexual. Consideramos agressão errada por razões semelhantes, mas permitimos lutas voluntárias de boxe. Haveria também razões mais teóricas que tornam a propriedade de si atraente. O princípio é um forte endosso da importância moral e soberania do indivíduo, e expressa a recusa em tratar as pessoas como meras coisas para serem trocadas ou usadas umas contra as outras.

Alguns libertários dizem que as pessoas desfrutam de total propriedade de si. Podemos definir a plena propriedade de si como um conjunto logicamente mais forte de direitos de propriedade que alguém pode ter sobre si mesmo. A noção tem alguma indeterminação, pois pode haver mais de um conjunto forte de tais direitos. Ainda assim, há um conjunto central de direitos determinado. Central para esta ideia são os direitos de controle total e o de determinar o uso de uma pessoa. Os direitos de controle são centrais para a propriedade de si, a fim de distinguir entre certas coisas (como contato físico) que podem ser feitas a alguém com o seu consentimento e que não podem sem o seu consentimento. A propriedade total, em outras palavras, oferece proteções contra a possibilidade dos outros fazerem coisas conosco contra nossa vontade.

Obviamente, a propriedade de si completa oferece a versão mais forte dos benefícios da propriedade de si de forma mais geral. E em muitos contextos, isso é altamente atraente. A propriedade de si total, por exemplo, oferece uma defesa direta e inequívoca dos direitos das mulheres sobre seus corpos, incluindo o direito de interromper uma gravidez indesejada. Ela explica porque é errado sacrificar os direitos e liberdades das minorias (mesmo uma minoria de um) para proteger os interesses da maioria. Oferece uma objeção baseada em princípios contra formas claramente censuráveis de paternalismo ou de moralismo legal. E assim por diante.

Ao mesmo tempo, a plena propriedade de si pode excluir outras considerações morais, incluindo aquelas que, muitas vezes, são consideradas relevantes para a justiça. Considere a visão famosa (ou infame) de Robert Nozick (1974), na qual as pessoas têm o direito de não serem forçadas a ajudar os outros, exceto

como resultado de um acordo ou de uma irregularidade. Tal visão exclui a tributação redistributiva destinada a reduzir a desigualdade material ou elevar os padrões de vida dos pobres. Como a tributação retira parte dos ganhos das pessoas, que representam o trabalho delas, e as pessoas inicialmente têm o direito de não serem forçadas a trabalhar para certos fins, argumentou Nozick, a tributação redistributiva é moralmente igual ao trabalho forçado.

O ponto de Nozick era que as teorias da justiça enfrentam uma escolha. Pode-se (a) respeitar as pessoas como os principais controladores de suas vidas, trabalho e corpos. Mas, nesse caso, as pessoas também devem ser livres para trabalhar, e não trabalhar, como quiserem (desde que não violem os direitos dos outros). Isso significa trabalhar para quem elas quiserem, nos termos que elas querem, e manter os ganhos. Reconhecer isso deixa pouco espaço para tributação redistributiva. Ou pode-se (b) endossar a aplicação de certas distribuições. Mas, nesse caso, a teoria deve admitir que as pessoas produzam inocentemente através de seu próprio trabalho, redirecionando seu trabalho para propósitos que não escolheram livremente. Esta última opção é inaceitável para quem endossa a ideia da plena propriedade de si. Como Nozick escreveu, envolve reivindicar uma espécie de controle sobre a vida de outros que é semelhante a uma reivindicação de propriedade neles. E isso é inaceitável (1974, p.172).

Em parte, a ideia da plena propriedade de si é muito controversa porque parece levar a conclusões como essas. E é inegável que a plena propriedade de si tem implicações contra-intuitivas. Uma preocupação relacionada, porém diferente, não diz respeito aos deveres de assistência, mas casos em que uma pessoa em extrema necessidade pode ser muito beneficiada como resultado do uso de outra pessoa. Mesmo que não se tenha o dever de ajudar nesses casos, outros podem usar a pessoa, sem consentimento, para ajudar alguém necessitado? Suponha que, para usar um exemplo extremo, podemos salvar dez vidas inocentes empurrando gentilmente uma pessoa inocente para o chão. A plena propriedade de si afirma que isso não seria permitido. Mais uma vez, a ideia é que, uma vez que os indivíduos são normativamente distintos, eles não podem ser usados permissivamente para beneficiar outros sem consentimento.

Uma terceira preocupação é que a plena propriedade de si pode permitir a escravidão voluntária. Assim como as pessoas têm, nesta visão, o direito de controlar os usos de suas pessoas, elas também têm o direito de transferir os seus direitos sobre suas pessoas para outras pessoas, por exemplo, através de venda ou de presentes. No entanto, isso é controverso entre os libertários, alguns negam que esse tipo de transferência seja possível porque é moralmente impossível que outros controlem a vontade de alguém (Rothbard 1982; Barnett 1998, pp. 78-82), porque tais transferências minam nossa autonomia (Grunebaum 1987), ou por razões teológicas (Locke 1690). Teóricos que endossam a possibilidade geralmente argumentam que a propriedade de si libertária é sobre dar às pessoas controle sobre os usos permissíveis de sua pessoa, não sobre a necessidade de alguma capacidade psicológica para controlarem a sua pessoa. Como resultado, o direito de exercer sua autonomia é o que importa aqui - mesmo que tal autonomia se exerça de forma (de outra forma) problemática - não a proteção ou a promoção da autonomia. (Veja, por exemplo, Vallentyne 1998; Steiner 1994).

Uma quarta preocupação com a natureza contra-intuitiva da plena propriedade de si aponta suas implicações restritivas. Ela pode parecer condenar como injustas até mesmo infrações muito pequenas da esfera pessoal, como quando pequenos pedaços de poluição recaem sobre uma pessoa sem seu consentimento. Proibir todos os atos que podem levar a tais pequenas infrações representa um limite inaceitável para nossa liberdade. Mas do ponto de vista da propriedade de si, não há diferença de princípios entre infrações menores e infrações graves. Assim, diz essa objeção, a teoria da propriedade de si deve ser rejeitada (Railton 2003; Sobel 2012). ^[1]

Essa objeção, no entanto, é de força duvidosa, pois pressupõe uma concepção (ainda mais) implausível da total propriedade de si do que seus defensores têm razão para endossar. Suponhamos que entendamos os benefícios morais que a propriedade de si confere ao longo de duas dimensões: proteções contra usos indesejados de nossos corpos e liberdades para usar nossos corpos. Como aponta a objeção, não é possível maximizar simultaneamente o valor de ambas

as dimensões: nossas proteções restringem nossas liberdades limitando os possíveis usos do próprio corpo, e vice-versa. Uma vez que maximizar a dimensão de proteção restringe implausivelmente a dimensão de uso, a resposta correta não é rejeitar a propriedade de si, mas sim afrouxar um pouco a dimensão de proteção, a fim de melhorar a dimensão de uso. Fazer isso permitiria pequenas infrações por causa da propriedade de si. Como Eric Mack (2015) diz, uma boa teoria da propriedade de si oferece às pessoas algum "espaço de manobra". (Para mais discussão, consulte Brennan & Van der Vossen 2017)

No entanto, muitos libertários rejeitam a propriedade de si total. É possível enfraquecer o princípio ao longo de qualquer uma das dimensões acima, a fim de evitar as objeções, mantendo-se no espírito geral da visão da propriedade de si. Assim, pode-se aceitar deveres limitados não consensuais de assistência, por exemplo, e aceitar alguma redução na dimensão de controle da propriedade de si. Outros, como já vimos, rejeitam a ideia de que os proprietários de si têm o poder de aderir a escravidão (voluntária). De qualquer forma, o resultado não será uma teoria de total propriedade de si, mas uma que se aproxima dessa ideia.

Concepções enfraquecidas de propriedade de si, no entanto, levantam questões importantes. Primeiro, se a propriedade de si passa a ter múltiplas dimensões que podem ser enfraquecidas à luz de considerações concorrentes, perderá parte do seu apelo teórico. Afinal, parte desse apelo era a simplicidade relativa da ideia, o que parecia torná-la um bom ponto de partida para uma teoria da justiça. Uma vez que começamos a negociar a ideia contra outras considerações, elas são, assim, admitidas no universo moral libertário. Isso levanta questões complicadas sobre seus pesos relativos, regras apropriadas de troca, e assim por diante.

Além disso, se as trocas forem possíveis entre essas dimensões, iremos querer saber porque devemos sacrificar uma em favor da outra. E para responder a essa pergunta, talvez precisemos invocar algum valor subjacente. Isso ameaça o status da propriedade de si como princípio fundamental na teoria libertária. Presumivelmente, os princípios fundamentais não são baseados em valores subjacentes. Para muitos libertários, no entanto, isso não é uma grande concessão. Se

poucos endossam a plena propriedade de si, menos ainda são aqueles que a endossam como um princípio fundamental.

Tal movimento também evitaria um tipo final de objeção, essa mais teórica por natureza. Esta objeção sustenta que, após a inspeção, a ideia de propriedade de si não é tão simples nem tão clara quanto parecia ser inicialmente. Uma versão dessa objeção aponta para a indeterminação da ideia de propriedade. A lei positiva reconhece uma grande variedade de arranjos de propriedade, incluindo aqueles que consistem em tipos de direitos muito diferentes do que o teórico da propriedade de si defende. Pode não haver uma noção geral clara de propriedade para a qual se pode apelar para defender a propriedade de si. Em vez disso, as reivindicações de propriedade podem ser conclusões de argumentos morais (ou legais) intrincados (Fried 2004, 2005). No entanto, se a propriedade de si é entendida como análoga à propriedade em geral, isso não representa qualquer objeção. Em vez disso, mostra uma maneira mais frutífera de teorizar nossos direitos sobre nossas pessoas (Russell 2018).

Embora Nozick (1974) seja tipicamente lido como alguém que trata a plena propriedade de si como premissa ou princípio fundamental (veja especialmente a discussão influente em Cohen 1995), está longe de estar claro que isso está correto. Um problema óbvio é que Nozick invoca a ideia de propriedade de si apenas uma vez na *Anarquia, Estado e Utopia*. E embora essa passagem seja frequentemente citada, em termos de argumentos, a ideia como tal desempenha papel discreto no livro. A parte II da *Anarquia, Estado e Utopia* desenvolve inúmeros argumentos contra concepções redistributivas da justiça que não invocam ou confiam na ideia de plena propriedade de si.

Nozick também invocou ideias que contradizem a leitura dele como um proponente da plena propriedade de si como um princípio fundamental. Ele argumentou que a propriedade de si é uma expressão da exigência kantiana de que tratamos as pessoas apenas como fins em si mesmas (sugerindo que a ideia kantiana, e não a propriedade de si como tal, é fundamental). E ele não deseja descartar que qualquer teoria plausível de direitos devesse permitir que tais direitos pudessem ser substituídos a fim de evitar o "horror moral catastrófico" (Nozick

1974, p. 30). Parece, então, que a propriedade de si é a visão em que Nozick chega, sobre a força combinada de todos os argumentos que ele fornece (Brennan & Van der Vossen 2017).

Dito isso, é importante destacar que nem todos os libertários aceitam que a ideia de plena propriedade de si deva ser enfraquecida ou tratada como não-fundacional. Alguns permanecem comprometidos com a ideia e ofereceram respostas para todas as objeções acima. Para uma resposta proeminente às preocupações com a indeterminação e objeções teóricas relacionadas, consulte Vallentyne, Steiner, & Otsuka 2005.

2. OUTRAS ROTAS PARA O LIBERTARIANISMO

Assim como Nozick pode ter visto o libertinismo como a melhor maneira de expressar uma série de considerações morais no domínio da justiça, muitos outros libertários abraçam princípios diferentes como base de suas teorias. Tais autores buscam honrar as pessoas como detentores de direitos ou como indivíduos soberanos, que precisamos tratar como os principais demandantes de suas vidas e corpos. Mas eles também procuram evitar alguns dos elementos implausíveis da plena propriedade de si. Visões como essas não tratam a propriedade de si como tão necessária ou extremamente forte, nem como evidente ou fundamental.

A teoria libertária pode, assim, ser defendida de muitas maneiras diferentes. Isso é verdade tanto para teorias que dão lugar de destaque à propriedade de si quanto aquelas que não o fazem. Exemplos da primeira incluem Eric Mack (2002, 2010) que vê os direitos de propriedade de si como um entre vários direitos naturais fundamentados em nossa natureza como seres intencionais. Na opinião de Mack, as proteções e liberdades oferecidas pela ideia são justificativas para conceder a todos os indivíduos uma esfera separada, na qual possam agir de acordo com seus propósitos auto-escolhidos. Da mesma forma, Loren Lomasky (1987) deriva direitos de uma concepção relacionada, embora ligeiramente diferente, das pessoas como perseguidores de projetos. John Tomasi (2012) argu-

menta que os direitos fortes sobre nossos corpos são exigidos pelo ideal de legitimidade democrática. De acordo com Daniel Russell (2018), os direitos da propriedade de si fornecem a única maneira que permite que pessoas que vivem juntas possam viver suas próprias vidas genuinamente.

Muitas teorias libertárias invocam insights da economia. Uma vertente influente de pensar nesta tradição, intimamente relacionada a F. A. Hayek e Ludwig von Mises, argumenta que conclusões políticas liberais libertárias ou clássicas resultam de limitações epistêmicas humanas. Sociedades livres, e principalmente sistemas de livre mercado, utilizam melhor as informações disponíveis na sociedade, permitindo e incentivando os indivíduos a agir sobre as informações parciais que possuem, incluindo informações sobre suas circunstâncias, necessidades e desejos locais, bem como suas habilidades produtivas e as trocas que podem apresentar. Qualquer sociedade que queira distanciar-se da tomada de decisão descentralizada representada pelo intercâmbio de mercado, diz o argumento, terá que coletar, processar e entender plenamente todas essas informações dispersas e complexas, agregá-las em algum tipo de função de bem-estar social e atribuir bens em conformidade. Porém, este último processo está simplesmente além de nossas capacidades. As sociedades livres, portanto, irão previsivelmente ultrapassar outras sociedades com vantagens importantes (Hayek 1960, 1973; Von Mises 1949).

Outro exemplo segue o trabalho de Adam Smith, alegando que as ideias libertárias são inerentes à nossa psicologia moral comum. Smith famosamente considerou a justiça como estritamente negativa na natureza: algo que satisfazemos simplesmente por abster-se de roubo, coerção e outras violações dos direitos libertários. Assim, em *A Teoria dos Sentimentos Morais*, Smith escreveu que as regras “cuja violação parece clamar mais alto por vingança e punição, são as leis que protegem a vida e a pessoa do nosso próximo; a seguir vêm as que protegem sua propriedade e posses; por último, as que protegem o que se chama seus direitos pessoais, ou o que lhe é devido pelas promessas de outros” (Smith 1759 [1976], p. 84). Estes são os únicos atos que geralmente são reprovados e que pede punição de alguma forma (1759 [1976], p. 78). Uma regra humana deste tipo

é desejável porque é propícia à estabilidade e eficácia da sociedade (1976 [1759], p. 86).

Nada disso significa que as pessoas não têm obrigações de ajudar os outros. Smith fundamenta seu argumento em uma visão profundamente social da psicologia moral. Assim, a benevolência, junto com a justiça, é um pilar da sociedade. No entanto, não podemos esperar ou forçar as pessoas a cuidar de estranhos distantes da mesma forma que elas se importam consigo mesmas. Tentar organizar uma sociedade nesse sentido levaria ao desastre. Smith era extremamente cético sobre os funcionários do governo, escrevendo sobre como eles buscam fama e poder, achando-se moralmente superiores, e que estariam dispostos a servir seus próprios interesses e os de empresários próximos do que o bem público (Smith 1776 [1976], pp. 266-7). E, talvez um prenúncio de Hayek, Smith argumentou que os governos são geralmente incapazes de saber o suficiente para guiar um grande número de pessoas. Os seres humanos tomam suas próprias decisões e respondem às circunstâncias, frustrando assim quaisquer planos sistemáticos que o governo possa estabelecer para eles. Desta forma, como regra geral, é mais promissor apelar para o interesse próprio das pessoas através do intercâmbio de mercado do que usar a coerção estatal.

Argumentos libertários desse tipo colocam o Estado como árbitro, um agente imparcial que torna possível a cooperação justa e produtiva entre os cidadãos, assim como um árbitro permite o fair play administrando as regras do jogo. É crucial, então, que o Estado permaneça imparcial e não escolha lados na sociedade ou na economia. Uma vez que os governos começam a beneficiar um partido em vez de outro, seja grupos na sociedade ou interesses comerciais, tal envolvimento está, em princípio, fora dos limites, cujos efeitos provavelmente sairá pela culatra, pois favorecerá quem estiver politicamente bem relacionado ou favorecido no momento. O estado mínimo, então, é o único estado capaz de estruturar sociedades complexas e profundamente interdependentes de maneiras mutuamente benéficas.

É claro que essa discussão ainda omite muitos outros membros da família de opiniões libertárias ou liberais clássicas. Alguns teóricos se afastam de princípios consequentes ou teleológicos, aos quais eles vêem como mais bem servidos por essas políticas (Epstein 1995, 1998; Friedman 1962; Rasmussen & Den Uyl 2005; Shapiro 2007). Outros adotam um quadro rawlsiano, alegando que o espírito da teoria da justiça de John Rawls (particularmente uma preocupação para os menos bem-favorecidos exige um respeito muito maior pela liberdade individual do que normalmente se pensa (Tomasi 2012). No entanto, outros veem requisitos classicamente liberais fluindo de uma razão pública ou abordagem justificativa (Gaus 2010, 2012). ^[2]

3. O PODER DE APROPRIAÇÃO

Teorias libertárias e liberais clássicas concebem a justiça distributiva como, em grande parte (e às vezes exclusivamente), de natureza histórica. Perguntar se a justiça existe no mundo é acima de tudo perguntar se as pessoas foram tratadas de forma justa, principalmente se seus direitos as suas pessoas e posses foram respeitados. Embora as questões distribucionais possam ser relevantes para avaliar a justiça de uma sociedade (ver a próxima seção), os libertários geralmente entendem como bens legítimos qualquer coisa que as pessoas tenham adquirido de maneira legítima (ou seja, respeitando os direitos). Consequentemente, eles rejeitam teorias que olham apenas para os resultados ou distribuições de fins-estatais.

O modo mais comum de aquisição justa é através da transferência legítima de posses justas anteriores. É por isso que os libertários geralmente concebem relações de mercado livres de coerção e práticas enganosas como justas. É claro que nem todos os modos de aquisição legítima podem depender de aquisições anteriores justas — deve haver um ponto de partida, uma aquisição original. Na "teoria do direito" de Nozick, a justiça distributiva consiste inteiramente desses dois modos de aquisição e um princípio de retificação por sua violação.

O ponto mais amplo é que os libertários geralmente aceitam que os indivíduos possam realizar tais atos de aquisição original. Mais precisamente, eles

aceitam que os indivíduos possam adquirir unilateralmente bens sem donos, sem ter que pedir o consentimento da aprovação de outras pessoas, algum órgão governante, ou qualquer outra coisa. O argumento para não precisar da permissão de outros para usar e se apropriar do mundo externo é relativamente simples. Os benefícios morais da propriedade privada são importantes, e se há uma boa justificativa para haver um sistema de propriedade privada, deve ser possível obter uma justificativa para aqueles atos que viabilizaram a realização destes direitos. Qualquer visão que exija o consentimento de outros ou algum tipo de legitimidade governamental cria barreiras à aquisição e, assim, ameaça tais benefícios morais (Van der Vossen 2009, 2015; Mack 2010).

O relato mais famoso de como a aquisição original unilateral é possível continua sendo a teoria trabalhista de Locke. De acordo com ele, quando as pessoas trabalham em objetos previamente sem dono, sujeitos a certas cláusulas, elas transformam esses objetos em sua propriedade privada. A exata natureza do argumento de Locke, a relação entre trabalho e aquisição, bem como a natureza das cláusulas, é bastante contestada. A interpretação mais famosa, mais uma vez, busca fundamentar a propriedade nos direitos (anteriores) da propriedade de si. Nessa visão, quando as pessoas trabalham, elas literalmente estendem suas reivindicações da propriedade de si sobre objetos externos, atraindo-os para sua esfera protegida por direitos. Como Locke (1690 [1988], capítulo V) diz, uma vez que a atividade de trabalhar mistura-se ao trabalho, que alguém possui, com algo que se encontra sem dono, tal objeto, que estava anteriormente sem proprietário, torna-se propriedade.

Este argumento sofre de problemas bem conhecidos. Por exemplo, como trabalhar é uma atividade, a ideia de misturar tal atividade com um objeto parece, na melhor das hipóteses, uma metáfora para outra coisa. Mas, nesse caso, o argumento está incompleto: ainda precisamos saber o que realmente fundamenta os direitos de propriedade (Waldron 1988). Mais importante, simplesmente não é verdade que misturar algo que possui propriedade com algo sem propriedade é suficiente para apropriação. Como Nozick apontou, se eu derramar uma lata de suco de tomate que eu possuo no oceano sem dono, eu perco meu suco de tomate

— eu não ganho um oceano (Nozick 1974, pp. 174-5). Em terceiro lugar, se a mistura de mão-de-obra for realmente suficiente para gerar reivindicações em objetos, por que isso deveria estar restrito a bens sem dono? Por que não dizer que misturar meu trabalho com algo, que já possui dono, gera uma reivindicação de co-propriedade? (Thomson 1990, pp. 326-327)

À luz dessas e outras objeções, muitos ofereceram diferentes defesas da propriedade privada. Essas justificativas não dependem nem de aceitar uma tese prévia da propriedade de si, nem da tese afiliada de que os direitos de propriedade podem ser estendidos externamente através do trabalho. Em vez disso, esses argumentos apontam para a importância moral das pessoas terem segurança sobre recursos externos, seja isso entendido em termos de apoio às liberdades políticas e civis (Gaus 2010), nossa capacidade de sermos perseguidores de projetos ou agentes com propósitos (Lomasky 1987; Mack 2010), ou a capacidade de sermos os autores de nossas vidas (Tomasi 2012).

Uma linha de argumento influente vincula a justificativa da propriedade à prosperidade e ao bem-estar material que ela traz. Os direitos de propriedade privada servem para dividir o mundo externo em uma série de partes discretas e individuais, cada uma exclusivamente controlada por seu proprietário particular. Organizar o mundo social dessa forma é preferível ao uso ou propriedade coletiva, pois ajuda a evitar problemas de ação coletiva. Quando as coisas permanecem mantidas em comum acesso, todos nós temos um incentivo para usarmos o máximo que pudermos, levando a um padrão geral de uso que acaba esgotando o recurso, em detrimento de todos. Os direitos à propriedade privada não só evitam tal "tragédia dos comuns", como também incentivam as pessoas a preservar suas partes, aumentar sua produtividade e trocar o que possuem com os outros em termos mutuamente benéficos (Schmidtz 1994; Buchanan 1993).

Uma vez que essas justificativas de propriedade não se baseiam em um princípio prévio da propriedade de si, elas não estão comprometidas em conceber os direitos de propriedade como de forma absoluta, imunes à regulação justa, ou mesmo impedir toda e qualquer forma de tributação. Ao contrário do que é sugerido por alguns (Freeman 2001), praticamente todos os libertários que rejeitam a

propriedade de si como ponto de partida também aceitam que os direitos de propriedade precisam de especificação, podem ser instanciados em formas bastante diferentes, mas moralmente aceitáveis, e podem ser substituídos por outras considerações morais. Tais opiniões também não implicam na impossibilidade de apropriação original unilateral.

Libertários e seus críticos estão preocupados com a questão da apropriação original, principalmente porque ela demarca uma grande falha na filosofia política. A concepção histórica de justiça do libertário e a insistência de que os governos se abstenham de projetos redistributivos exigem que os direitos de propriedade não dependam do governo, da lei positiva ou do consentimento dos outros para sua validade moral. Tal visão é viável se podermos estabelecer a possibilidade de apropriação unilateral, sem referência essencial à existência do Estado ou da lei.

4. LIBERTÁRIO, ESQUERDA E DIREITA

O libertarianismo está comprometido com uma forte garantia da liberdade básica de ação. No entanto, mesmo as opiniões que endossam a forma mais forte possível da propriedade de si não garantem tal liberdade. Pois se o resto do mundo (recursos naturais e artefatos) for totalmente propriedade de outros não é permitido fazer nada sem o seu consentimento — já que isso envolveria o uso de sua propriedade. Uma vez que os agentes devem usar recursos naturais (ocupar espaço, respirar ar etc.), pessoas livres exigem direitos de uso de partes do mundo externo.

A questão surge, então, acerca das restrições (se houver) que existem sobre propriedade e apropriação. Teorias libertárias podem ser colocadas em um contínuo do libertário-direita- ao libertário-esquerda, dependendo da posição tomada sobre como os recursos naturais podem ser possuídos. Colocando de forma simples, uma teoria libertária passa da "direita" para a "esquerda" quanto mais insiste em restrições destinadas a preservar algum tipo de igualdade.

Em uma extremidade do espectro está a visão maximamente permissiva da apropriação original. Esta visão nega que haja quaisquer restrições de uso ou

apropriação (Rothbard 1978, 1982; Narveson 1988, ch. 7, 1999; Feser 2005). Assim, os agentes podem se apropriar, usar ou até mesmo destruir os recursos que quiserem (assumindo, é claro, que eles não violem a propriedade de si de qualquer pessoa no processo). Como resultado, essa visão vê os recursos naturais como inicialmente desprotegidos. No entanto, essa posição não é muito popular, pois simplesmente ignora o problema acima: as relações de propriedade podem ameaçar a liberdade das pessoas e até mesmo a propriedade de si, independentemente de suas próprias escolhas voluntárias ou irregularidades. Tal teoria não faz muito jus aos ideais libertários.

A maioria dos libertários, então, aceitam algo como o que veio a ser conhecido como cláusula de Locke. Esta cláusula sustenta que a apropriação é permitida se o que foi deixado é suficiente para os outros. Há um amplo debate sobre como exatamente essa cláusula deve ser entendida. Nozick interpreta que a cláusula exige que ninguém possa ser deixado em pior situação como resultado do uso ou apropriação, em comparação com uma linha de base de não uso ou não apropriação. Mas essa interpretação é problemática, pelo menos por duas razões. Em primeiro lugar, tal restrição é baseada em bem-estar, no exercício do direito natural das pessoas de apropriarem-se parece conter uma motivação equivocada dentro da teoria de Nozick. Em geral, o exercício de nossos direitos geralmente não é constrangido por uma exigência de que não haja piora. Em segundo lugar, a cláusula de Nozick é vulnerável à objeção (levantada por Cohen 1995) de que, enquanto os proprietários de imóveis compensarem os não-proprietários apenas ligeiramente acima da linha de base pré-apropriação (que provavelmente é bastante baixa), os não proprietários não são prejudicados. Isso seria verdade mesmo se os proprietários extraíssem quase todos os benefícios da cooperação, e isso parece injusto.

Outros interpretam a cláusula de Locke como estabelecendo algo como uma exigência suficiente, de tal forma que as pessoas devem ter acesso a uma parcela adequada dos recursos naturais (Lomasky 1987; Wendt 2017). Essa visão pode invocar diferentes concepções de adequação, como o bem-estar ou a capacidade de ser auto-governado (como em Simmons 1992, 1993). Ou pode se ver a

cláusula como garantia para o exercício dos direitos da propriedade de si (Mack 1995).

Na outra ponta do espectro, os libertários de esquerda acham implausível que as pessoas que primeiro usaram ou reivindicaram recursos naturais se tornem titulares de benefícios desiguais. Como os recursos naturais não são criados ou produzidos como tal, os libertários de esquerda afirmam que o valor desses recursos pertence em algum sentido a todos. Essa propriedade comum do mundo defende algumas restrições igualitárias sobre apropriação e uso.

O que podemos chamar de igualdade de partilha de libertário-esquerda— defendida por Henry George (1879) e Hillel Steiner (1994), por exemplo — interpreta a cláusula de Locke como uma exigência de partes igualmente valiosas dos recursos naturais para todos. Assim, enquanto os indivíduos forem moralmente livres para usar ou apropriar recursos naturais, aqueles que, assim, adquirem mais do que sua parte (entendido em termos de valor per capita) devem indenização aos outros. Essa restrição possui um significado duradouro. Aplica-se no momento da apropriação, e onera subseqüentemente através do tempo. Outros afirmam que o requisito de igualdade também deve compensar as desvantagens que resultam de diferentes habilidades naturais (como os efeitos das diferenças genéticas). Assim, Otsuka (2003) afirma que a cláusula de Locke proíbe apropriações que venham a diminuir as oportunidades de bem-estar dos outros, além da oportunidade obtida pela apropriação ou utilização de um recurso natural.

Como uma interpretação da exigência de Locke de que os apropriadores deixam "suficiente", no entanto, as visões de esquerda-libertárias são implausíveis. Em sua discussão sobre apropriação, Locke invoca a ideia de ações distributivas apenas três vezes (seções 31, 37 e 46). Todas aparecem no contexto da proibição (bem diferente) de deixar as coisas estragarem. Nesses casos, e só nesses casos, Locke vê a apropriação como tomar o que pertence aos outros. Seu ponto é claro: quando tomamos, mas não usamos, removemos coisas para outros tomarem e usarem — que era o ponto de permitir a apropriação unilateral em primeiro lugar.

Neste ponto, os libertários de esquerda frequentemente reivindicam apoio intuitivo para uma cláusula igualitária. Quando várias pessoas são apresentadas com um recurso anteriormente não dividido, a divisão igualitária é a abordagem intuitivamente justa. Uma objeção, no entanto, é que tais intuições se aplicam apenas as circunstâncias que ignoram condições relevantes. Por exemplo, enquanto Otsuka (2018) está correto ao afirmar que se duas pessoas estão presas juntas em uma ilha, a divisão igualitária é a solução intuitiva, isso pode não ser verdade se uma pessoa que chegou mais cedo e que já tenha cultivado, digamos, dois terços da ilha, deixando mais do que o suficiente para a segunda pessoa ganhar a vida independentemente, estando disposta a cooperar, negociar, e assim por diante. Nesse caso, se aquele que chegou por último insistir que ele tem direito a metade da ilha não é apenas contraintuitivo, mas provavelmente e simplesmente errado. A intuição da divisão igualitária torna-se ainda menos atraente se imaginarmos mais de duas partes, capazes de produção, comércio e cooperação, chegando em momentos diferentes. É verdade, é claro, que tais retardatários terão direito a algo como uma chance igualmente boa de fazer uso dos recursos do mundo. No que essa chance resultará é, no entanto, muito menos clara.

Qualquer que seja a interpretação aceita da cláusula, os libertários de esquerda e direita concordam que uma vez que as pessoas gozam de direitos legítimos sobre sua propriedade elas estarão mais ou menos imunes a outras reivindicações de justiça distributiva. Há pouco espaço na teoria para pensar que certas distribuições ou resultados materiais são moralmente significativos como tal. Para o libertário, preocupações como a igualdade material são inconsistentes com uma preocupação apropriada com a igualdade das pessoas (ver por exemplo, Schmidtz 2006.) Assim, Nozick (1974) argumenta em sua famosa discussão “Como a Liberdade Perturba Padrões” que, como qualquer sistema de propriedade deve permitir presentes e outras transferências voluntárias, e como estas perturbarão significativamente qualquer distribuição que for colocada em prática, há espaço muito limitado para preocupações com a igualdade distribucional. Uma

vez que tratar as pessoas como iguais morais significa respeitá-las como detentoras desses direitos, e uma vez que tais direitos serão exercidos de forma que não equalizem os resultados materiais, a redistribuição forçada é tida como injusta.

Nada disso implica em dizer que os libertários não estão preocupados com os resultados. John Tomasi (2012, p. 127) argumenta que muitos libertários e liberais clássicos estão comprometidos com uma espécie de condição distributiva que exige que as sociedades trabalhem em benefício dos menos favorecidos. Isso parece exagerar consideravelmente a questão, mas é certamente verdade que muitos libertários veem suas políticas como promotoras do bem geral, e isso desempenha um papel importante em sua justificativa. Por isso, os libertários estão acostumados a enfatizar que ser pobre em uma sociedade livre é muito melhor do que ser pobre em outros lugares, que os mercados em geral não funcionam em detrimento dos pobres, e assim por diante.

5. ANARQUISMO E O ESTADO MÍNIMO

Libertários são altamente céticos quanto à autoridade política e à legitimidade do Estado. Uma vez que as pessoas são, simplesmente, seres independentes e iguais, sem nenhum ser naturalmente subordinado a qualquer outro, os Estados (como todos os outros agentes) devem respeitar os direitos morais dos indivíduos, incluindo os seus direitos sobre pessoas e suas posses legítimas. Por essa razão, os libertários normalmente exigem algo como consentimento voluntário ou aceitação para autoridade legítima do Estado.

Infelizmente, todos os Estados fracassam em satisfazer essa exigência para muitos de seus cidadãos. Como resultado, eles utilizam grandes quantidades de força de formas que não são moralmente permissíveis. Os Estados violam os direitos dos cidadãos punindo as pessoas por conduta auto-conceituada (por exemplo, tomar drogas, recusar-se a comprar seguro de saúde ou praticar sexo consensual em particular). Da mesma forma, os Estados violam os direitos de seus súditos transferindo à força seus bens legítimos para outros preferenciais (por exemplo, para resgatar grandes empresas, para prover pensões ou pagar por parques públicos). Os Estados violam os direitos dos cidadãos quando os impedem

à força de contrair e associar-se inocentemente com os outros, exercer sua religião, ocupar certas profissões por causa de sua origem étnica, gênero ou orientação sexual, e muito muito mais.

Uma objeção padrão aqui é que, uma vez que grande parte da vida moderna parece exigir um Estado, a postura anarquista do libertário é problemática. Em resposta, os libertários tipicamente argumentam que muitos dos efeitos dos Estados são extremamente negativos. Os Estados travam guerras devastadoras no exterior, restringem a migração com resultados devastadores para os pobres do mundo, oprimem e violam os direitos de muitos de seus próprios cidadãos. Além disso, muitos dos efeitos positivos que os Estados podem trazer também podem ser obtidos por meio de mecanismos voluntários. Os libertários tendem a serem mais esperançosos sobre a possibilidade de uma prestação anárquica de ordem, bens públicos, bem como doação de caridade. (Veja, por exemplo, Huemer 2012; Chartier 2012.)

Embora os libertários sejam geralmente bastante hostis à autoridade estatal, isso não significa que o Estado não possa permitir empreender certas atividades mínimas. Isso inclui, obviamente, a execução dos direitos e liberdades individuais. Essas atividades não pressupõem a autoridade estatal, uma vez que tais atividades são permitidas com ou sem o consentimento prévio das pessoas (a menos, é claro, que tais atividades envolvam a violação de direitos em si).

Alguns teóricos, como Hayek (1960), argumentam que pode ser permitido que as pessoas sejam forçadas a pagar por serviços policiais básicos. Mas esse argumento parece problemático dentro da teoria libertária. Se as pessoas não concordarem com seus bens legítimos sendo usados para esses fins, seria injusto forçá-las a pagar por esses serviços, mesmo que elas claramente recebam um benefício como resultado. Afinal, os libertários geralmente negam que apenas receber um benefício seja suficiente para justificar requisitos executórios de pagamento.

Alguns libertários de esquerda endossam outras atividades "semelhantes ao Estado" para o Estado, que outros libertários rejeitariam. Uma vez que a maioria dos libertários de esquerda reconhece os deveres executórios para compensar

outros proporcionalmente ao valor dos recursos naturais que possuem, o Estado pode recolher e desembolsar à força esses pagamentos. Alguns sustentam que até mesmo vários bens públicos podem ser fornecidos à força, incluindo serviços policiais básicos, defesa nacional, um sistema básico de estradas, etc. A justificativa subjacente aqui é que a provisão desses bens públicos aumentará o valor dos recursos naturais, tornando os valores tributados um caso de autofinanciamento (Vallentyne 2007).

Um argumento popular para a autoridade estatal sustenta que os Estados podem ser legítimos se forem democráticos. Libertários tendem a ser muito céticos sobre essa visão. Um grande conjunto de descobertas empíricas mostrou que os eleitores tendem a ser radicalmente desinformados, ignorantes e, de fato, tendenciosos sobre questões políticas. E a deliberação democrática faz pouco, ou quase nada, para melhorar isso. De fato, parece ser racional que as pessoas permaneçam ignorantes sobre política. Dado que a influência causal sobre a qualidade das decisões políticas é insignificante, e é cara em termos de tempo e esforço para se informar, é racional que as pessoas permaneçam ignorantes. A maioria das pessoas vota, portanto, mais de acordo com a sinalização de sua fidelidade ou virtudes ideológicas do que com os méritos das questões (Caplan 2008; Somin 2016; Brennan 2016; Pincione & Tesón 2011).

Além da ignorância dos eleitores, muitos libertários temem a dinâmica mais geral do poder estatal. A teoria da escolha pública aponta que, uma vez que a melhor maneira de entender o comportamento dos agentes políticos está ao longo de linhas aproximadamente maximizantes, há pouca razão para pensar que o Estado se comportará a favor do interesse público (Tullock & Buchanan 1962). Assim, muitas políticas governamentais impõem custos amplamente dispersos à população para conferir benefícios localizados a certas elites, muitas vezes politicamente bem relacionadas. Exemplos incluem os “bailouts” em larga escala de empresas financeiras e subsídios agrícolas.

BIBLIOGRAFIA

BARNETT, R., 1998, *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law*, Oxford: Clarendon Press.

—, 2004, “The Moral Foundations of Modern Libertarianism,” in P. Berkowitz (ed.), *Varieties of Conservatism in America*, Stanford: Hoover Press, pp. 51–74.

BRENNAN, J., 2012, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, Oxford: Oxford University Press.

—, 2016, *Against Democracy*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

BRENNAN, J., & van der Vossen, B., 2017, “The Myths of the Self-Ownership Thesis,” in J. Brennan, B. Van der Vossen, and D. Schmidtz (eds.), *Routledge Handbook of Libertarianism*, New York: Routledge.

BUCHANAN, J., 1993, *Property as a Guarantor of Liberty*, Northampton, MA: Edward Elgar.

CAPLAN, B., 2008, *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

CHARTIER, G., 2012, *Anarchy and Legal Order: Law and Politics for a Stateless Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

COHEN, G. A., 1995, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.

EPSTEIN, R.A., 1995, *Simple Rules for a Complex World*, Cambridge: Harvard University Press.

—, 1998, *Principles for a Free Society: Reconciling Individual Liberty with the Common Good*, New York: Basic Books.

FESER, E., 2005, “There Is No Such Thing As An Unjust Initial Acquisition,” *Social Philosophy and Policy*, 22: 56–80.

FREEMAN, S., 2001, “Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not A Liberal View,” *Philosophy & Public Affairs*, 30: 105–151.

FRIED, B., 2004, “Left-Libertarianism: A Review Essay,” *Philosophy and Public Affairs*, 32: 66–92.

FRIED, B., 2005, “Left-Libertarianism, Once More: A Rejoinder to Vallentyne, Steiner, and Otsuka,” *Philosophy and Public Affairs*, 33: 216–222.

- FRIEDMAN, M., 1962. *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press.
- GAUS, G., 2010, "Coercion, ownership, and the redistributive state: Justificatory Liberalism's Classical Tilt," *Social Philosophy and Policy*, 27(1): 233–275.
- , 2012, *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GAUS, G. and Mack, E., 2004, "Libertarianism and Classical Liberalism," in *A Handbook of Political Theory*, G. Gaus and C. Kukathus (eds.), London: Routledge, pp. 115–129.
- GEORGE, H., 1879, *Progress and Poverty*, 5th edition, New York, D. Appleton and Company, 1882; reprinted by Robert Schalkenbach Foundation, 1966.
- GRUNEBaum, J., 1987, *Private Ownership*, New York: Routledge & Kegan Paul.
- Hayek, F.A., 1960, *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press.
- , 1973, *Law, Legislation, and Liberty* (Volume 1: Rules and Order), London: Routledge.
- HUEMER, M., 2012, *The Problem of Political Authority*, New York: Palgrave MacMillan.
- LOCKE, J., 1690 [1988], *Two Treatises of Government*, P. Laslett (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- LOMASKY, L., 1987, *Persons, Rights, and the Moral Community*, New York: Oxford University Press.
- MACK, E., 1995, "The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso," *Social Philosophy and Policy*, 12: 186–218.
- , 2002, "Self-Ownership, Marxism, and Egalitarianism: Part II. Challenges to the Self-Ownership Thesis," *Politics, Philosophy, and Economics*, 1: 237–276.
- , 2010, "The Natural Right of Property," *Social Philosophy and Policy*, 27: 53–78.
- , 2015. "Elbow room for rights," *Oxford Studies in Political Philosophy*, 1(1): 194–221.

- NARVESON, J., 1988, *The Libertarian Idea*, Philadelphia: Temple University Press.
- NARVESON, J. and J. P. Sterba, 2010, *Are Liberty and Equality Compatible?*, New York: Cambridge University Press.
- NOZICK, R., 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- OTSUKA, M., 2003, *Libertarianism without Inequality*, Oxford: Clarendon Press.
- , 2018, “Appropriating Lockean Appropriation on Behalf of Equality”, in James Penner and Michael Otsuka (eds.), *Property Theory: Legal and Political Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 121–37.
- PINCIONE, G., Tesón, F., 2011. *Rational Choice and Democratic Deliberation: A Theory of Discourse Failure*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RAILTON, P. 2003, “Locke, Stock, and Peril: Natural Property Rights, Pollution, and Risk,” in P. Railton, *Facts, Values, and Norms*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 187–225.
- RASMUSSEN, D.B., & Den Uyl, D.J., 2005, *Norms of Liberty: A Perfectionist Basis for Non-perfectionist Politics*, University Park, PA: Penn State University Press.
- Rothbard, M., 1978, *For a New Liberty, The Libertarian Manifesto*, revised edition, New York: Libertarian Review Foundation.
- , 1982, *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands: Humanities Press.
- RUSSELL, D., 2018. “Self-Ownership as a Form of Ownership”, in D. Schmidtz and Carmen E. Pavel (eds.), *The Oxford Handbook of Freedom*, Oxford: Oxford University Press. pp. 21–39.
- SCHMIDTZ, D., 1994, “The Institution of Property,” *Social Philosophy and Policy*, 11(2): 42–62.
- SCHMIDTZ, D., 2006, *The Elements of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SHAPIRO, D., 2007, *Is the Welfare State Justified?*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SIMMONS, A.J., 1992, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton: Princeton University Press.
- , 1993, *On the Edge of Anarchy*, Princeton: Princeton University Press.

- SMITH, A., 1759 [1976], *The Theory of Moral Sentiments*, D.D. Raphael and A.L. Macfie (eds.), Indianapolis: Liberty Fund.
- , 1776 [1976], *An Inquiry Into The Nature and Causes of The Wealth of Nations*, D.D. Raphael and A.L. Macfie (eds.), Indianapolis: Liberty Fund.
- Sobel, D., 2012, “Backing Away from Libertarian Self-Ownership,” *Ethics*, 123: 32–60.
- SOMIN, I., 2016, *Democracy and Political Ignorance: Why Smaller Government is Smarter*, 2nd edition, Stanford: Stanford University Press.
- STEINER, H., 1994, *An Essay on Rights*, Cambridge, MA: Blackwell Publishers.
- THOMSON, J., 1990, *The Realm of Rights*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- TOMASI, T., 2012, *Free Market Fairness*, Princeton: Princeton University Press.
- TULLOCK, G., Buchanan, J., 1962, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- VALLENTYNE, P., 1998, “Critical Notice of G.A. Cohen’s Self-Ownership, Freedom, and Equality,” *Canadian Journal of Philosophy*, 28: 609–626.
- , 2007, “Libertarianism and the State,” *Social Philosophy and Policy*, 24: 187–205.
- VALLENTYNE, P., Steiner, H., Otsuka, M., 2005, “Why Left-Libertarianism Is Not Incoherent, Indeterminate, or Irrelevant: A reply to Fried”, *Philosophy and Public Affairs*, 33: 201–215.
- VAN DER VOSSSEN, B., 2009, “What Counts As Original Appropriation?” *Politics, Philosophy, & Economics*, 8: 355–373.
- , 2015, “Imposing Duties and Original Appropriation”, *Journal of Political Philosophy* 23: 64–85.
- VON MISES, L., 1949, *Human Action: A treatise on economics*, New Haven: Yale University Press.
- WALDRON, J., 1988, *The Right to Private Property*, Oxford: Clarendon Press.
- WALL, S., 2009. “Self-Ownership and Paternalism,” *Journal of Political Philosophy*, 17: 399–417.

WENDT, F., 2017. "The Sufficiency Proviso," in J. Brennan, B. Van der Vossen, and D. Schmitz (eds.), *The Routledge Handbook of Libertarianism*, London: Routledge, pp. 169–183.

CAPÍTULO VI

BIOÉTICA FEMINISTA*

Texto: Anne Donchin (*in memoriam*) e Jackie Scully

Tradução: Lorena Ferreira (UFOP)

Revisão: Everton Maciel (Unifap)

Como as acadêmicas e ativistas feministas voltaram sua atenção para o campo da bioética, em rápida expansão na segunda metade do século XX, a bioética feminista começou a emergir como uma nova área de interesse acadêmico. Utilizando os recursos da filosofia feminista, teoria social e áreas afins, as feministas criticam e ampliam a estrutura predominante da bioética convencional. Este artigo considera as críticas feministas à bioética convencional e narra a evolução e o crescimento da bioética feminista, considerando as áreas de altos estudos e ativismo que se propuseram a informar; seu surgimento como um subcampo acadêmico distinto; suas contribuições para análise de questões bioéticas substantivas, teoria e metodologia bioética; e atuais áreas de atividades, emergentes e futuras.

1. AS ORIGENS DA BIOÉTICA FEMINISTA

1.1 O DESENVOLVIMENTO DA BIOÉTICA COMO DISCIPLINA ACADÊMICA

A bioética e o feminismo da segunda onda ganharam força de maneira independente durante a década de 1960, uma era crucial para transformação em diversas áreas do mundo. Algo que poderia ser chamado de "movimento" da bioética foi desencadeado pela primeira vez por protestos generalizados contra abusos

* Tradução do verbete "Bioética Feminista" de Jackie Scully publicado pela *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (primeira publicação em julho de 2004 por Anne Donchin com revisão substancial em dezembro de 2015), edição de Edward N. Zalta: <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/feminist-bioethics/>. Publicado com a autorização do Prof. Dr. Edward Zalta.

The following is the translation of the entry on "Feminist Bioethics" by Jackie Scully, in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/feminist-bioethics/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-bioethics/>. We would like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

graves da autoridade médica, como os experimentos dos médicos nazistas em prisioneiros ininterruptos de campos de concentração, culminando no Julgamento dos Médicos de Nuremberg de 1946 (Weindling 2004), e o *Tuskegee Syphilis Study*, um estudo de quarenta anos em homens negros pobres com sífilis não tratada no sul dos Estados Unidos (Reverby 2009). Ao longo das décadas desde então, a bioética se transformou em um campo interdisciplinar que toma emprestado de um conjunto de áreas inter-relacionadas de altos estudos, incluindo filosofia, teologia, direito, medicina e ciências sociais e biológicas, e que (nos Estados Unidos em particular) se tornou altamente profissionalizado. A bioética gerou uma literatura consolidada que abrange uma ampla gama de problemas morais que surgem na pesquisa biomédica e de ciências da vida, nas profissões da área da saúde e nas instituições e órgãos que prestam serviços de saúde. Cada vez mais, sua missão vai além dos tópicos médicos tradicionalmente considerados, incluindo questões de saúde pública e áreas de assistência social que interagem com as ciências médicas e da vida. Seu alcance se estende do início ao fim da vida humana, passando pelas áreas de biologia e genética nas quais a medicina se baseia, até a pesquisa que busca expandir a base de conhecimento da medicina; e muitos bioeticistas contemporâneos também estão interessados nos impactos sociais das ciências da vida em geral. Em alguns países, os bioeticistas agora também gozam de considerável prestígio profissional. Alguns atuam em painéis de políticas públicas e em faculdades de medicina, e outros foram contratados como consultores da indústria. As conferências introduzem os recém-chegados ao campo e disseminam estudos recentes de bioética acadêmica. Muitas organizações profissionais de medicina e saúde aliadas exigem treinamento em bioética para certificação, enquanto os regulamentos nos Estados Unidos e em outros países agora esperam que as faculdades de medicina incluam ética em pesquisa em seus currículos. Alguns bioéticos vêm se tornando celebridades da mídia.

E como o campo da bioética se profissionalizou e diversificou, surgiram questões sobre sua direção e foco. Apesar de sua atenção precoce a casos de exploração e abuso, alguns críticos identificam um conservadorismo crescente em

bioética que negligencia as preocupações de grupos marginalizados. Esses críticos argumentam que, com a institucionalização, a bioética está perdendo de vista suas origens radicais (Holmes, 1999; Purdy, 2001; Eckenwiler e Cohn, 2007). Os bioeticistas tendem a enquadrar questões e formular a teoria do ponto de vista de grupos sociais e profissionais privilegiados, mesmo nas regiões em desenvolvimento do mundo, pois os bioeticistas locais buscam uma participação de prestígio na medicina de alta tecnologia (Salles e Bertomeu 2002; Luna 2006). Durante a década de 1980, as feministas em particular argumentaram que a bioética estava se desenvolvendo dando pouca atenção às disparidades específicas de gênero na pesquisa e terapia em saúde, ou aos efeitos de outras disparidades de poder, como classe e etnia, na qualidade da assistência à saúde.

1.2 A EMERGÊNCIA E OS PRIMEIROS DIAS DA BIOÉTICA FEMINISTA

No início dos anos 90, a bioética feminista emergiu como uma concentração acadêmica distinta, oferecendo críticas sustentadas à bioética convencional. Essas críticas evoluíram de várias linhas de influência. Um foi o movimento de saúde das mulheres do final do século XX. Nos primeiros anos do feminismo da segunda onda, feministas ativistas direcionaram a atenção para áreas de assistência médica onde os interesses das mulheres eram mais óbvios e ainda assim foram severamente negligenciados: acesso ao controle de natalidade e aborto, gravidez, e o controle das representações da sexualidade feminina. Um aumento da preocupação com os preconceitos sexistas nas pesquisas e práticas médicas foi reavivado pelos movimentos de protesto da década de 1960 e pela conscientização da crescente medicalização e mercantilização do corpo das mulheres. A divulgação pública generalizada e, deve-se dizer, a continuação da sub-representação das mulheres em ensaios clínicos estenderam esse momento (Baylis, Downie e Sherwin 1999). As feministas fizeram campanha em questões clínicas com relevância direta para a biologia das mulheres: para aumentar a pesquisa sobre câncer de mama, métodos contraceptivos mais convenientes e baratos, mais pesquisas sobre a fisiologia da menopausa e evitar intervenções cirúrgicas desneces-

sárias (por exemplo, histerectomias, cesarianas, mastectomia radical), onde menos alternativas estão disponíveis. Essas campanhas foram apoiadas por vários grupos de defesa nos Estados Unidos, Reino Unido e em outros lugares, e mais tarde por vários movimentos globais de saúde da mulher. Esses grupos e movimentos lutaram para aumentar a conscientização pública sobre os problemas de saúde das mulheres, influenciar a política nacional de saúde e agir como um contrapeso às prioridades da medicina profissional e da indústria farmacêutica.

Engajando-se com essas preocupações, as ativistas feministas se valeram dos estudos do final do século XX na teoria moral e social feminismo que utiliza sexo, gênero e outras características marginalizadas como categorias de análise ligadas às relações de poder na vida pública e privada. (O artigo *Encyclopedia of Ethics* 2001 de Alison Jaggar sobre “Ética feminista” fornece um excelente resumo de muitas das principais características do feminismo da segunda onda que influenciaram a bioética feminista.) Esta pesquisa chamou a atenção para a necessidade de fundamentação teórica para fornecer uma estrutura para estratégias práticas para restringir práticas opressivas em medicina e saúde. É nesse contexto de atenção às questões práticas combinadas com o impulso de fornecer um suporte conceitual para a análise e, finalmente, a reforma, que o surgimento da bioética feminista deve ser entendido. Hoje, feministas que trabalham em bioética falam em muitas vozes diferentes, refletindo seu posicionamento social e formação acadêmica díspares e o novo alcance global do campo. No entanto, elas compartilham pontos em comum significativos, tanto em suas críticas às estruturas dominantes quanto em seus esforços para construir uma estrutura mais adequada que responda à diversidade das circunstâncias das mulheres e de outros grupos. Ao fazê-lo, chamam a atenção para vozes negligenciadas que raramente são representadas na bioética convencional. Notavelmente, o discurso feminista destaca a maneira pela qual as classificações hierárquicas que categorizam as pessoas por sexo, raça, etnia, idade, deficiência ou suscetibilidade a doenças genéticas podem perpetuar práticas injustas em saúde e assistência social, pesquisa e saúde pública. Algumas feministas integram a análise interdisciplinar de estruturas sociais que dividem e marginalizam as pessoas com *insights* do movimento de

saúde da mulher, outras concentram suas análises em um eixo específico da prática opressiva, mas todas reconhecem inter-relações entre essas práticas.

A crítica feminista também aborda a teoria fundamental da bioética convencional. As bioeticistas favoráveis ao feminismo observaram fragilidades sistêmicas na estrutura explicativa que fundamenta a análise bioética das pesquisas e práticas clínicas e, cada vez mais, também nas medidas de saúde pública. Os críticos culpam ambos, tanto o caráter abstrato de muita teoria bioética, quanto à desatenção a componentes-chave da moralidade, como os contextos que enquadram os cuidados de saúde e as redes relacionais que informam a tomada de decisões dos pacientes. A tendência de fundamentar a teoria em um conjunto de princípios abstratos que são aplicados posteriormente apenas a problemas práticos, facilita a ignorar detalhes (bio) eticamente relevantes, como a carga desigual suportada pelas mulheres em virtude de seus papéis ou iniquidades reprodutivas e nutritivas convencionais entre grupos sociais e econômicos. Finalmente, algumas teóricas feministas estão desenvolvendo metodologias alternativas para remediar as deficiências epistemológicas do modelo bioético dominante de raciocínio.

2. DIVULGAÇÃO DA BIOÉTICA FEMINISTA

2.1 ROTAS ANTECIPADAS

Na década de 1980, a bioética acadêmica, enquanto disciplina que estava se desenvolvendo, cada vez mais cursos proliferavam, conseqüentemente, aumentando o mercado de textos de bioética, mas a marginalização das perspectivas feministas persistia nos textos dos cursos e nos periódicos de bioética. Os ensaios de feministas nos textos principais limitaram-se principalmente ao tratamento de questões reprodutivas, como o aborto e as relações materno-fetais. Menos atenção inicial foi dada às interconexões entre essas questões e preocupações bioéticas mais difundidas, como os limites da autoridade médica, conflitos entre interesses comerciais e bem-estar do paciente, ou a fusão de valores morais e médicos. Nestes primeiros dias, também começava a aparecer um comentário feminista sobre intervenções reprodutivas inovadoras (por exemplo, Arditti, Klein

e Minden 1984; Corea 1985; Stanea 1987; Stanworth 1987; Rapp 2000). Em 1992, uma coleção de artigos publicados anteriormente na revista *Hypatia* foi apresentada como *Perspectivas Feministas em Ética Médica* (Holmes e Purdy, 1992). Susan Sherwin publicou *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*, o primeiro tratamento de livro da teoria bioética feminista (1992). Para chamar a atenção a desconsideração às perspectivas feministas, Susan Wolf empreendeu um projeto no *Hastings Center* que levou à antologia *Feminism and Bioethics: beyond reproduction* (1996). Esta coleção incorpora perspectivas feministas sobre muitas questões que raramente foram discutidas em textos de cursos padrão, incluindo a sub-representação de mulheres em pesquisas médicas, a influência generalizada da concepção individualista abstrata de autonomia pessoal e retratos estigmatizados de mulheres HIV positivas. Na mesma época, Susan Bordo (1993) e Mary Mahowald (1993) publicaram volumes criticando as atitudes médicas e culturais em relação aos corpos das mulheres. *The Rejected Body* (1996), de Susan Wendell, pressionou ainda mais esse tema, integrando as experiências das pessoas com deficiência nas discussões da vida corporal. Um marco adicional no desenvolvimento da bioética feminista foi a publicação do livro de Rosemarie Tong: *Feminist Approaches to Bioethics: theoretical reflections and Practical Applications* (1997).

Gradualmente, os principais periódicos e organizações de bioética começaram a reconhecer abordagens feministas. Várias revistas destacaram edições especiais de estudiosas feministas, abrangendo um conjunto de tópicos, incluindo AIDS, reconfiguração do princípio da autonomia, questões de gênero na psiquiatria e as dimensões globais da bioética feminista. As conferências de bioética em vários países começaram a agendar sessões que abordavam explicitamente abordagens e tópicos feministas, e mais feministas foram incluídas no programa geral, enquanto o mercado de textos didáticos mais feministas se expandiu e os editores foram receptivos (veja, por exemplo, Teays e Purdy 2001; Fulford, Dickenson e Murray 2002; Baylis, Downie, Hoffmaster e Sherwin 2004; Singer e Viens 2008). Esses e outros esforços semelhantes resultaram em escritos feministas sobre uma crescente diversidade de tópicos substantivos começando a

aparecer em periódicos e antologias de bioética. As críticas feministas da teoria bioética também ganharam alguma importância, embora tendessem a ser classificadas entre abordagens "alternativas" (junto com o comunitarismo, a casuística e a ética do cuidado). Assim, as prioridades de saúde das mulheres e de outros grupos carentes ainda receberam desproporcionalmente pouca atenção bioética. E, apesar desses avanços, persistiram as preocupações de que as feministas estavam sub-representadas nos painéis governamentais que formulam políticas públicas. A importância estratégica do envolvimento feminista no nível da formulação de políticas para corrigir injustiças e promover escolhas políticas mais equitativas foi enfatizada por Sherwin e Baylis (2003), enquanto outras feministas destacaram a necessidade de reformular as políticas públicas e as pesquisas que as sustentam para incluir o impacto social do gênero e outros vieses (Rogers 2006; Mahowald 2006).

2.2 REDE INTERNACIONAL DE ABORDAGENS FEMINISTAS À BIOÉTICA (FAB) E REVISTA INTERNACIONAL DE ABORDAGENS FEMINISTAS À BIOÉTICA (IJFAB)

Coincidindo com o surgimento de uma massa crítica de altos estudos feministas de bioética, em 1993, a Rede Internacional de Abordagens Feministas à Bioética (FAB) foi fundada para fornecer um ambiente agradável para feministas que trabalham em bioética, incentivar a disseminação internacional cruzada e influenciar a agenda da bioética convencional. A FAB tem como objetivo promover o desenvolvimento de uma teoria mais abrangente da bioética, tanto no nível acadêmico quanto nas bases. Três objetivos foram centrais: extensão da teoria bioética para integrar preocupações feministas; desenvolvimento de teoria para incluir análises não apenas de gênero, mas também de classe, etnia e outras categorias sociais; e criação de novas estratégias e metodologias que incluam experiências e perspectivas marginalizadas. A articulação desses objetivos representa um esforço para sistematizar os pontos comuns predominantes entre as feministas que trabalham no campo e estimular o trabalho colaborativo adicional. O foco central da FAB inclui a adaptação do fundamento teórico da bioética para refletir completamente os principais componentes da vida moral, incluindo diferenças de poder

que estruturam médico/paciente e relações pesquisador/sujeito, a influência de relações sociais e institucionais mais amplas e perspectivas transculturais em questões bioéticas que refletem interseções entre tecnologias específicas e as estruturas sociais, políticas e econômicas nas quais estão inseridas.

A FAB realiza seu próprio Congresso a cada dois anos desde 1996, geralmente com urgência antes do Congresso Mundial de Bioética (WCB), organizado pela Associação Internacional de Bioética, e tendo temas relacionados ao tema da WCB, mas dando-lhes uma inclinação particularmente feminista. Os artigos apresentados nesses congressos foram publicados em quatro antologias (Donchin e Purdy 1999; Tong, Anderson e Santos 2001; Tong, Donchin e Dodds 2004; Scully, Baldwin-Ragaven e Fitzpatrick 2010), enquanto outro volume com enfoque nas abordagens pós-modernas inclui um seleção de artigos da conferência FAB de 2000 (Shildrick e Mykitiuk 2005).

Para incentivar mais trabalho em bioética feminista e divulgá-lo mais amplamente, em 2007, a FAB criou sua própria revista, o *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics* (IJFAB). A IJFAB forneceu um novo fórum dentro da bioética para o pensamento e o debate feminista. Atualmente, é publicado semestralmente, e a edição preliminar “Fazendo Bioética Feminista” apareceu na primavera de 2008. A IJFAB convida para submissões abordando qualquer problema ou tópico em bioética a partir dos das fontes acadêmicas feministas para suas questões em aberto e incentiva propostas de questões temáticas especiais que cobriu tópicos como: ética em pesquisa, questões éticas em psiquiatria, envelhecimento e cuidados de longo prazo, deficiência, vulnerabilidade, viagens reprodutivas transnacionais, ética em alimentos, condicionamento físico e mudanças climáticas. A IJFAB também estimula comentários individuais ou conversas entre grupos de estudiosos sobre problemas contemporâneos em bioética, bem como narrativas pessoais que iluminam tópicos em bioética. Desde o início, a IJFAB se comprometeu a expandir o campo da bioética além de um foco restrito em ciência e tecnologia, para incluir a atenção à saúde pública e as diretrizes sociais da saúde, bem como questões mais amplas, como alimentos, meio ambiente, trabalho

ou globalização, diretamente relacionadas à saúde da comunidade. Mais detalhes sobre a IJFAB podem ser encontrados nas referências finais.

Nas seções seguintes, este artigo passa a considerar questões substantivas abordadas pela bioética feminista; trabalho bioético feminista sobre teoria bioética; e contribuições feministas à metodologia bioética.

3. ALGUMAS SUGESTÕES SUBSTANCIAIS

O que se segue não pretende ser uma lista exaustiva de tópicos substantivos, passados e presentes, na bioética feminista, mas sim uma indicação de algumas áreas de interesse centrais e de longa data, direções em que estes podem estar indo e exemplos de áreas nas quais a bioética feminista trouxe uma nova perspectiva e, argumentam as feministas, uma perspectiva valiosa.

3.1 REPRODUÇÃO, MEDICINA REPRODUTIVA E TECNOLOGIAS DE REPRODUÇÃO ASSISTIDA

Os primeiros anos da bioética feminista foram dominados por um foco em questões reprodutivas, que eram vistas como tendo especial relevância para as mulheres e uma área da vida na qual as mulheres são comumente discriminadas e oprimidas. O foco é compreensível, principalmente porque é mais fácil para os bioeticistas não feministas ver as questões reprodutivas como "feministas" simplesmente pelo fato de que tanto biológica quanto socialmente elas tendem a afetar mais as mulheres do que os homens. É importante perceber, no entanto, que os trabalhos iniciais sobre aborto, barriga de aluguel ou concepção assistida são identificados como feministas não apenas porque abordam questões que refletem os interesses das mulheres, mas porque uma estrutura feminista trouxe uma abordagem distinta ao exame da medicina reprodutiva e concepção assistida: distinta não apenas na perspectiva experiencial das mulheres em vez dos homens, mas analiticamente em observar os diferenciais de poder estrutural e interpessoal que moldam a experiência e o fornecimento dessas tecnologias em muitas sociedades e diferentes culturas em todo o mundo. Por exemplo, vários autores criticaram a dicotomia simplificada entre os slogans populares "pró-vida" e "pró-escolha" no

debate sobre o aborto (Sherwin 2008; Tooley et al. 2009). Um *insight* importante da bioética feminista é que, como as mulheres têm uma parcela desproporcional dos riscos e encargos associados, as novas tecnologias reprodutivas não são neutras quanto ao gênero, fato frequentemente ignorado nos debates sobre a ética da reprodução assistida.

A avaliação das implicações sociais e éticas das inovações médicas reprodutivas persiste cada vez mais complexa com a proliferação de técnicas para gerar, testar e manipular embriões (por exemplo, Gupta 2000; Shanley 2001; Kukla 2005; Mullin 2005; Harwood 2007; a questão da bioética na autonomia reprodutiva editado por Carolyn McLeod 2009; Baylis e McLeod 2014). Duas preocupações permanecem fundamentais: que a disponibilidade de testes genéticos e tecnologias de triagem no contexto da medicina reprodutiva exerce pressão sobre mulheres (e homens) para utilizar técnicas pré-natais para produzir apenas crianças “perfeitas” (Rapp 2000; Rothman 2001) e que, à medida que se torna mais fácil identificar deficiências no pré-natal e impedir o nascimento de crianças com essas deficiências, o estigma experimentado por crianças deficientes e por suas famílias aumentará. Os autores expressam preocupação de que o desenvolvimento futuro de técnicas de aprimoramento, sejam elas genéticas ou outras, exacerbará essas tendências e representará ameaças ainda maiores à igualdade social, juntamente com os benefícios à saúde que podem oferecer. Muitas dessas questões se sobrepõem a outras, como o impacto das responsabilidades de cuidar do cuidador e o efeito de determinadas políticas econômicas em grupos socialmente marginalizados.

Parar de olhar para questões reprodutivas *per se* é a contribuição significativa e distintiva da bioética feminista para a análise bioética da doação de tecidos reprodutivos, para pesquisa ou para fins reprodutivos. A visão da bioética feminista sobre a política do uso de óvulos, embriões e outros tecidos reprodutivos na medicina e na pesquisa, incluindo pesquisa com células-tronco, um tópico-chave no cenário bioético da última década, abre questões sobre a potencial exploração das mulheres e corpos de mulheres - e o significado de “exploração” em mundos complexos em que terapia e pesquisa se sobrepõem (Nisker *et al.* 2010;

Tremain 2006). Donna Dickenson (2007), em particular, é notada aqui por seu extenso trabalho em propriedade e propriedade do corpo e partes do corpo, como Cathy Waldby por seu exame da economia global de tecidos reprodutivos (Waldby e Mitchell 2006; Cooper e Waldby 2014).

3.2 FAMÍLIA E ASSISTÊNCIA SOCIAL

Outra área de forte interesse bioético feminista é a interação entre medicina, saúde pública e assistência social e familiar. Os bioeticistas feministas argumentaram que há perguntas legítimas a serem feitas sobre o escopo e justificativa para reivindicações sobre as formas de atendimento oferecidas e o equilíbrio entre fornecedores individuais, familiares, estatais e comerciais de assistência médica e social. Essas perguntas estão sendo feitas mais amplamente na bioética convencional, motivadas por mudanças de longo prazo na forma da vida familiar em diferentes sociedades e, como resultado, a maneira como as famílias interagem com os cuidados médicos e sociais. Ao mesmo tempo, as mudanças demográficas que levam ao envelhecimento da população estão se combinando com forças econômicas e políticas para impulsionar a redução das estruturas de saúde e bem-estar em muitos países ocidentais. Como resultado, as responsabilidades de cuidado estão cada vez mais voltadas para as famílias e, implicitamente, para as estruturas familiares tradicionais, nas quais se supõe que a responsabilidade pelo cuidado de membros dependentes seja das mulheres da família. As críticas feministas pressionaram por considerações empíricas e normativas das responsabilidades familiares versus sociais nas áreas da saúde e outras formas de atendimento, fazendo perguntas críticas sobre como essas responsabilidades passam a existir e são cumpridas em uma variedade de situações. Em 2011, um grupo de acadêmicas de renome, feministas e outras, estabeleceu um consórcio internacional, a Rede de Ética das Famílias, especificamente para fornecer um arcabouço ético teórico mais robusto nessa área (Verkerk et al. 2014, em Outras Fontes da Internet).

As estudiosas feministas também pediram maior clareza sobre o significado do trabalho de cuidar (ou, às vezes, da dependência) e de quem o faz,

alertando contra a fusão dos tipos de cuidados realizados pelas enfermeiras, auxiliares de casa e familiares e igualmente contra a invisibilidade do trabalho não remunerado prestado pelos membros da família em comparação com o mundo do trabalho (mesmo relativamente baixo). Observando a natureza de gênero de muitos trabalhos de assistência a longo prazo, várias bioeticistas feministas (Tong 2009; Lanoix 2013a, b) examinam a ética dos arranjos nacionais e internacionais de atendimento às crianças, idosos e pessoas com doenças crônicas e o desenvolvimento associado do trabalho internacional de atendimento a migrantes (Weir 2008; Eckenwiler 2011, 2013).

3.3 SAÚDE PÚBLICA

No geral, a bioética tem visto uma explosão de interesse na ética em saúde pública, distinta das questões éticas com foco clínico que dominaram o campo nas primeiras décadas. De muitas maneiras, as perspectivas centrais e as preocupações atuais da ética em saúde pública foram antecipadas há muito tempo pelos movimentos feministas de assistência à saúde e pela bioética feminista. A ética em saúde pública preocupa-se com as múltiplas atividades de saúde pública, realizadas por diversos profissionais e agentes de saúde, e necessariamente preocupa-se com as iniquidades em saúde, nacional e globalmente, como elas operam e como podem ser minimizadas ou erradicadas na saúde pública e também trazendo de maneira crucial uma perspectiva mais ampla, que inclui um interesse em como essas desigualdades ocorrem em primeiro lugar. Como Rogers observa:

uma abordagem feminista nos leva a examinar não apenas as conexões entre gênero, desvantagem e saúde, mas também a distribuição de poder nos processos de saúde pública, desde a elaboração de políticas até a entrega do programa (Rogers 2006: 351; Baylis, Kenny e Sherwin 2008).

O crescente interesse pela ética em pesquisa em saúde pública em geral também levou a alguns trabalhos especificamente sobre os interesses e vulnerabilidades das mulheres (por exemplo, Macklin 2011).

3.4 INCAPACIDADE E INCORPORAÇÃO

Uma vertente notavelmente vibrante e frutífera do envolvimento da bioética feminista no início do século XXI tem sido em questões de personificação e particularmente de deficiência. Como observam Baldwin-Ragaven e Scully (2010), a bioética feminista necessariamente continha uma discussão de longa data sobre o que significa bioeticamente ter/ser um corpo "não-padrão", uma vez que o corpo feminino geralmente é visto como não-padrão nos contextos biomédico e bioético. O estudo bioético feminista às vezes se sobrepõe ao grupo crescente de estudiosas feministas sobre deficiência, muitas das quais escrevem sobre a deficiência como uma forma de exclusão social incorporada que pode se cruzar ou sinergizar com o gênero. Esse engajamento produziu um corpo de trabalho que problematiza a interpretação do corpo prejudicado na bioética como um problema a ser resolvido por meios biomédicos e para o qual as principais questões bioéticas são relacionadas à regulação das tecnologias que podem ser aplicadas para prevenir ou curar a incapacidade. (Silvers, Wasserman e Mahowald 1998; Fine e Asch 1988; Parens e Asch 2000; Wong 2002; Tremain 2005; Scully 2008; Ho 2011; Hall 2011). Uma edição especial da IJFAB sobre deficiência apareceu em 2010 (volume 3, número 2). Também houve um rico trabalho teórico sobre as expectativas sociais e culturais da normalidade e as escolhas políticas feitas na área de prevenção e apoio às pessoas com deficiência, acrescentadas através da discussão feminista das normas de dependência (Kittay 1999) e vulnerabilidade (Scully 2014).

Uma inclinação diferente da modalidade é fornecida pelo corpo crescente e existente de trabalho feminista sobre medicalização, particularmente a medicalização de modalidades não padronizadas ou estados corporificados e sua classificação como patologias, e as questões de autonomia e escolha que essa medicalização suscita (Purdy 2001 2006; Garry 2001). As feministas que escrevem nessa área incluem Alison Reiheld (2010) e Laura Guidry-Grimes e Elizabeth Victor (2012). A patologização do corpo obeso e sua relação com o estigma da gordura e os padrões de beleza cultural foram amplamente discutidas no blog da IJFAB, enquanto outros locais de atenção são a medicalização do intersexo (M.

Holmes 2008; Feder 2014) e de estados alterados de consciência (Harbin 2014). A bioética feminista também gerou um crescente corpo de trabalho sobre a incorporação transgênero (Draper e Evans 2006; J.L. Nelson 2014).

3.5 PSQUIATRIA E SAÚDE MENTAL

Levando em conta uma história na qual as vozes e as experiências das mulheres são frequentemente consideradas "loucas", talvez não seja surpreendente que a bioética feminista também tenha sido pioneira no exame ético crítico dos problemas de saúde mental, em particular o papel da psiquiatria e seu tratamento para as mulheres. É revelador que, já em 2001, o *Journal of Medicine and Philosophy* publicou uma edição especial dedicada à bioética feminista e contendo alguns documentos importantes sobre questões psiquiátricas (volume 26, número 4). Em uma edição especial da IJFAB (volume 4, número 1, 2011), vários autores examinaram questões de saúde mental e doenças. Novamente, esse escrutínio não é exclusivo da bioética feminista; o que o distingue é a maneira como essas questões são refratadas através de uma lente feminista que presta muita atenção a questões espinhosas de poder, autoridade e silenciamento de vozes anômalas. Nessa área é especialmente pertinente a questão do poder epistêmico - julgamentos sobre a validade de experiências subjetivas, sintomas ou percepções que podem estar fora da norma - com um olhar atento ao poder de instituições como o Manual Diagnóstico e Estatístico (DSM) e o que alguns críticos vêem como o investimento problemático da indústria farmacêutica na medicalização do sofrimento das pessoas.

4. PERSPECTIVAS SOBRE A TEORIA BIOÉTICA

4.1 PANORAMA GERAL

Como ilustra a discussão anterior, as feministas participaram de discussões acadêmicas sobre praticamente todos os principais tópicos da bioética. Suas contribuições são distintas, pelo menos por causa da relação fundamental da academia feminista com o ativismo, o que significa que o tratamento acadêmico des-

ses tópicos se baseia em uma crítica das normas e condições gerais que produzem injustiças observáveis e persistentes na medicina e na saúde. Essa é uma das razões pelas quais a teoria bioética feminista tende a ter uma orientação prática. Suas críticas abordam mais caracteristicamente a adequação da teoria bioética convencional que enfatiza os princípios morais universais enquadrados de maneira abstrata, individualista e isolada do contexto (o exemplo mais amplamente citado de tal estrutura teórica são os Princípios de Ética Biomédica de Beauchamp e Childress). Embora algumas críticas feministas se oponham a qualquer tentativa de formular princípios universais, a maioria é mais circunscrita, dirigida principalmente a estruturas teóricas que pressupõem um sujeito individual genérico que é abstrato, desencarnado e socialmente desmembrado de uma maneira que permitiu ignorar elementos moralmente relevantes e que privilegia a perspectiva de uma elite, historicamente majoritariamente masculina (Walker 2008). As críticas feministas apontam que essa orientação teórica geralmente tem a consequência de justificar o *status quo* predominante, inibindo assim qualquer consideração real da mudança social.

As abordagens teóricas da bioética feminista também adotam algumas abordagens distintas da ontologia e epistemologia que desafiam as posições filosóficas tradicionais sobre a maneira como conhecimento, subjetividade e a agência moral é mobilizada dentro do discurso ético. A busca por um fundamento moral mais satisfatório para a bioética levou as estudiosas feministas a várias direções. Alguns preferem dispensar totalmente os princípios e reconstituir a bioética por meio de uma interpretação narrativa específica de cada caso, seguindo as linhas pioneiras de Nel Noddings (1984) e seus seguidores. Outros, sem ir tão longe, estão convencidos de que as abordagens narrativas têm aplicações úteis em bioética (por exemplo, H.L. Nelson 2001). No entanto, outros criticaram a abordagem universal abstrata da construção da teoria a partir da perspectiva do pensamento europeu (por exemplo, Mary Rawlinson 2001); observando as marcas masculinas do sujeito humano supostamente genérico na filosofia, eles criticam o fracasso dos supostos universalistas em reconhecer as particularidades das condições díspares das mulheres. Outros grupos de feministas se aventuraram pelas diferentes

rotas da teoria pós-estruturalista e pós-moderna, por um lado (Shildrick 1997; Shildrick e Mykitiuk 2005) e particularismo (Little 2001), por outro, para desafiar outros tipos de reivindicação à universalidade. E ainda outras feministas pensam que uma estrutura que incorpora princípios universais pode e deve continuar a constituir a dimensão de uma teoria bioética adequada, desde que esses princípios sejam formulados em termos não-excludentes que refletem o contexto relacional e as realidades empíricas da vida individual. Duas áreas distintas de contribuição à teoria pela bioética feminista estão na ética do cuidado e na ética da conceitualização da autonomia.

4.2 ÉTICA NO CUIDADO

Com origem no trabalho da psicóloga feminista Carol Gilligan (1982) e na proliferação de altos estudos estimulados por suas ideias, os teóricos do cuidado enfatizaram padrões de raciocínio moral supostamente característicos das mulheres - raciocínio que prioriza o cuidado, os relacionamentos e as responsabilidades - e os contrastam com modos de raciocinar que privilegiam a justiça e os direitos, e que Gilligan e seus seguidores consideram mais característicos dos homens (Deve-se notar aqui, no entanto, que os contornos especificamente de gênero de cuidado e justiça neste trabalho, foram desafiados por aqueles que consideram a diferença mais relacionada às formas de raciocínio moral mobilizada por grupos marginalizados social e politicamente, sendo as mulheres uma delas: ver, por exemplo, Cortese 1990). Os teóricos do cuidado desconfiam dos princípios morais tradicionais e enfatizam a necessidade de valores como amor, cuidado e responsabilidade para capturar sutilezas contextuais e vínculos relacionais que são negligenciados nas estruturas éticas orientadas a princípios.

Tanto as feministas quanto as outras manifestaram dúvidas sobre a capacidade de uma ética baseada apenas no cuidado de abordar algumas das preocupações da bioética feminista. A primeira antologia a considerar essa controvérsia, *Women and Moral Theory*, justapôs alguns dos principais teóricos do cuidado com críticos que questionam o significado de uma moralidade diferenciada por gênero e sua relevância para questões políticas e jurídicas (Kittay e Meyers,

1987). Os críticos reconhecem que as estruturas sociais de gênero devem ser levadas em consideração, mas fazem uma exceção à distinção entre "vozes" masculinas e feministas incorporadas na orientação de Gilligan. Em seu trabalho de 1992, *No Longer Patient: Feminist ethics and health care*, Susan Sherwin estende essa crítica ao atendimento na ética do cuidado, argumentando que não apenas seus defensores acomodaram muito facilmente uma tradição que vê o caráter das mulheres como sempre e essencialmente diferente dos homens, mas que a orientação para o cuidado carece de uma perspectiva política aberta que possa explicar adequadamente e perturbar padrões de dominação e opressão que afetam mulheres. Diversas feministas expressaram reservas que se sobrepõem às preocupações de Sherwin aqui, incluindo Bartky (1990), H.L. Nelson (1992), Kuhse (1995) e Gould (1998).

Em um artigo de 1996 intitulado: "Reabilitação de Cuidados", Alisa Carse e Hilde Lindemann Nelson tentaram responder às principais críticas à ética do cuidado, argumentando que existem recursos dentro da ética do cuidado que podem resolver cada um dos principais problemas observados pelos críticos e que podem auxiliar no desenvolvimento da ética mais plenamente. Essa reformulação continuou desde então, à medida que as feministas que apoiam algumas dimensões da teoria do cuidado integram esses recursos a uma estrutura moral mais abrangente que dá muita atenção às questões da justiça (Noddings 2002; Ruddick 1989; Held 1993, 1995, 2006) movendo a ética do cuidado além dos problemas interpessoais, passando pelas questões sociais e políticas que requerem tratamento mais generalizado. Por exemplo, Kittay e outros chamam a atenção para as dimensões universais da dependência. Eles se concentram no prestígio desproporcional concedido à medicina de alta tecnologia e no baixo status associado a um trabalho mais mundano que fornece os cuidados necessários a doentes, idosos e pessoas com deficiência (Kittay 1999; Kittay e Feder 2002; Eckenwiler 2014). Embora os valores de assistência sejam muito importantes na prestação de cuidados de saúde de alto padrão, as tarefas de assistência médica são muitas vezes rebaixadas como "questões domésticas" que atraem pouco interesse e ainda menos remuneração, enquanto as "questões críticas" dominam a atenção

teórica e, na prática, recompensam melhor seus praticantes. Trabalhos posteriores continuaram a chamar a atenção para essa situação, principalmente porque afeta aqueles que necessitam de cuidados prolongados. Tanto o *No Place Like Home: Feminist Ethics and home health care* de Jennifer Park (2003), quanto a antologia de Rosalind Ladd et al., *Ethical Issues in Home Health Care* (2002), abordam questões de importância excepcional para o bem-estar de idosos e deficientes, incorporando muitos trabalhos feministas recentes sobre justiça e cuidado. Desde então, a necessidade de atendimento de uma população em envelhecimento na maior parte do mundo só aumentou. Em resposta, a IJFAB dedicou uma edição especial ao envelhecimento e aos cuidados de longo prazo (volume 6, número 2, 2013), incluindo documentos importantes de Lanoix, Kittay, Tong, Martha Holstein e outros (todos em 2013).

Trabalhos relacionados a cuidados se ramificaram em várias direções. A antologia *Socializing Care* baseia-se no apelo de Joan Tronto, de 1993, a uma teoria política que integre a prática do cuidado nas qualidades necessárias para que os cidadãos democráticos vivam bem juntos em uma sociedade pluralista (Harrington e Miller 2006). Os autores desta antologia enfatizam os desequilíbrios de poder incorporados nas recentes tendências de privatização da assistência e na necessidade de uma ética pública da assistência. Outros aplicaram a teoria do cuidado à ética de enfermagem (por exemplo, Kuhse 1997). Ruth Groenhout (2004) e Susan Dodds (2007) desenvolvem versões da bioética feminista que combinam uma perspectiva de cuidado com a teoria da virtude. Tanto Groenhout quanto Dodds enfatizam a natureza holística das pessoas, seus contextos sociais particulares, a centralidade das respostas emocionais no raciocínio ético e a implausibilidade de julgar ações separadas das narrativas vividas que lhes conferem significado. Groenhout desenha exemplos de vários campos, incluindo novas tecnologias reprodutivas. Ela observa que a adoção da teoria do cuidado requer consideração de muitos fatores, além dos desejos de pacientes específicos, incluindo custos e benefícios para todos os afetados por intervenções médicas específicas, o impacto de tais serviços em outras necessidades de assistência médica e o risco

de que a tecnologia intensifique a mercantilização das crianças e as funções corporais das mulheres que as sustentam. Scully (2010) considerou o cuidado no contexto da deficiência, concentrando-se no trabalho de cuidado oculto que as pessoas com deficiência realizam para pessoas sem deficiência em vez dos cuidados que as pessoas com deficiência recebem. Nos últimos anos, várias bioeticistas feministas têm trabalhado para expor as complexas conexões entre noções morais centrais de cuidado, dependência, independência e autonomia. Uma linha de trabalho particularmente forte aqui enfoca a vulnerabilidade como um conceito interno da bioética (Luna 2006, 2009; Rogers, Mackenzie e Dodds 2012). Uma edição especial da IJFAB sobre vulnerabilidade (volume 5, número 2, 2012), aborda vários tópicos, incluindo uma discussão sobre uma abordagem ética global à vulnerabilidade, uso de drogas injetáveis e a vulnerabilidade específica de participantes de pesquisas com grávidas. Uma coleção recente co-editada por Catriona Mackenzie, Rogers e Dodds (2014) prosseguiu o trabalho sobre esse tema.

4.3 AUTONOMIA

Outra grande corrente de trabalho feminista trata da construção de uma teoria da autonomia que é mais reflexiva frente à realidade do que a comumente defendida na literatura bioética. A crítica feminista observa aqui primeiro que o modelo tradicional de autonomia é inadequado: ele não direciona atenção aos detalhes contextuais da experiência pessoal ou das situações em que a autonomia na vida real é exercida em maior ou menor grau. Como Sherwin observa,

as identidades dos agentes são formadas dentro do contexto das relações sociais e moldadas por um complexo de determinantes sociais que se cruzam, como raça, classe, gênero e etnia (Mackenzie e Stoljar 2000: 4).

As primeiras relações sociais fornecem a base para o desenvolvimento posterior da autodeterminação. Em sua versão mais forte, os relatos relacionais argumentam que as atividades que constituem a autodeterminação são inerente-

mente sociais; os relacionamentos, longe de minar a autonomia, fornecem as condições de possibilidade para o exercício da autodeterminação e da autorrealização (Donchin 2000: 239; Scully 2008: 161-162).

Outro trabalho em bioética feminista tenta reconfigurar a autonomia para dar uma consideração mais completa à entidade do paciente. Essas abordagens veem a autonomia não apenas como uma propriedade possuída por todos os adultos competentes, mas também como uma conquista aspiracional que requer desenvolvimento moral, cooperação social e instituições de apoio. Eles enfatizam a importância de encorajar o desenvolvimento de capacidades de autonomia para equilibrar disparidades na educação e status que distorcem as comunicações médico-paciente e outras. A concepção mais adequada tornaria visível como as normas e pressões sociais influenciam as escolhas oferecidas aos pacientes e enfatizaria as obrigações dos profissionais de saúde de apoiar ativamente a autonomia do paciente e a tomada de decisões.

No entanto, outros estudiosos notaram características além das relações de poder que podem afetar a autonomia. Além de ambientes sociais opressivos, o trauma (Brison 2001) e a doença (Donchin 2000) podem facilmente prejudicar a autonomia, pois o corpo em que confiamos para perseguir seus planos e projetos mostra-se vulnerável, frágil e desprotegido. A relação entre confiança e autonomia é explorada posteriormente por McLeod (2002), que apresentou uma concepção de autoconfiança dentro de um referencial teórico feminista, acrescentando assim uma nova dimensão ao reenquadramento da autonomia pessoal como relacional. Desenhando suas ilustrações principalmente de contextos reprodutivos, ela argumenta que encontros com profissionais de saúde podem minar a autoconfiança da mulher, ameaçando assim sua autonomia. Por outro lado, os provedores podem respeitar a autonomia do paciente, atendendo ao seu poder de influenciar a autoconfiança do paciente. Suas inovações conceituais foram estendidas para contextos de saúde adicionais (por exemplo, Goering 2009).

5. METODOLOGIAS FEMINISTAS

Além das principais questões substanciais e da teoria bioética, a bioética feminista também fez contribuições diferenciadas para a metodologia bioética. A bioética feminista é caracterizada por orientações teóricas e políticas compartilhadas que favorecem certas abordagens metodológicas, incluindo um enfoque na experiência empírica; atenção aos efeitos do poder social, político ou epistêmico; e um compromisso em influenciar a mudança social e política.

O feminismo é baseado na observação de que a experiência é de gênero: isto é, a experiência de uma pessoa pode diferir de maneiras significativas, dependendo se essa pessoa é do sexo masculino ou feminino, e é necessário prestar atenção a essa experiência se essas diferenças não forem incluídas na agenda dos mais poderosos. Há, portanto, um viés metodológico associado a métodos que fundamentam a teoria na experiência vivida e que retêm uma sensibilidade às diferenças moralmente relevantes na experiência que podem resultar do gênero, mas também das diferenças de classe, etnia, sexualidade e assim por diante. Então, embora a bioética feminista não seja a única a fazer isso, é mais provável que a bioética convencional recorra a dados empíricos ou relatos narrativos e fenomenológicos, a fim de garantir que tanto a descrição quanto as reivindicações normativas estejam ancoradas nas realidades naturais, sociais, políticas e organizações institucionais. Como resultado, a bioética feminista frequentemente se baseia em métodos qualitativos de ciências sociais e pesquisas em saúde, para capturar importantes informações empíricas no encontro com a medicina e a saúde.

O pensamento feminista também leva a sério a existência e os efeitos das relações de poder de todos os tipos, não apenas aquelas que operam mais obviamente no contexto médico. Isso significa que os métodos feministas também têm o hábito cognitivo de atender à revelação e ao exame de estruturas e práticas sociais opressoras e desvantajosas para as mulheres, estendendo o exame de tais relações de poder para além da clínica e mesmo do sistema de saúde, para levar em conta arranjos sociais e econômicos globais que mantêm padrões arraigados de dominação social e política.

Finalmente, deve-se lembrar também que a bioética feminista é uma disciplina acadêmica que, como outras áreas dos estudos feministas, se originou em e ao lado de um movimento social que tem o objetivo de alcançar a justiça global e a igualdade para as mulheres. Assim, a bioética feminista visa ir além do diagnóstico e da análise de um problema e apontar para um futuro de mudança social e política.

As bioéticas feministas nunca podem evitar fazer a pergunta: como isso funciona na vida de mulheres e homens reais e nas estruturas políticas atuais em que existimos? (Scully 2010b: 136).

6. O CENÁRIO EM EXPANSÃO E O FUTURO

6.1 EXPANSÃO TEMÁTICA

As bioeticistas feministas continuam a trazer novas questões para a bioética e para novas perspectivas sobre as teorias existentes. Como campo, a bioética deve necessariamente atender aos novos dilemas éticos que surgem com os avanços da medicina e das tecnologias das ciências da vida, mas também desenvolvimentos sociais e políticos que levam a transformações nas práticas de saúde. A bioética feminista oferece seu estilo particular de análise para o debate. Assim, à medida que a área da bioética da saúde pública amadurece, também amadurecem as contribuições da bioética feminista para identificar, examinar e compreender o papel de gênero e outras desigualdades na saúde pública (Rogers 2006) ou, para dar um exemplo muito diferente: com a doação mitocondrial, surgiu um meio em potencial para evitar a transmissão de doenças mitocondriais para as gerações subsequentes; bioeticistas feministas foram capazes de levantar os mesmos tipos de questões críticas sobre as fontes de mitocôndria, e riscos de exploração das mulheres na sua obtenção, visto que reivindicaram outras formas de tecido reprodutivo (Baylis 2013; Dickenson 2013).

6.2 ALCANCE GLOBAL

Nos últimos anos, as ativistas feministas voltaram sua atenção para as necessidades de saúde nas regiões em desenvolvimento do mundo e para a formação de políticas internacionais de saúde. Vários grupos feministas de defesa ampliaram seu alcance para encorajar o reconhecimento dos direitos humanos universais relacionados à saúde. Um comitê da FAB contribuiu para a revisão da Declaração de Helsinque, de 2008, que especifica os padrões internacionais para a conduta ética da pesquisa médica. Muitas das emendas à Declaração tiveram origem nesse comitê (Eckenwiler et al. 2008; Goodyear et al. 2008). Membros da FAB também participaram da formulação da Declaração da UNESCO sobre Normas Universais de Bioética (Rawlinson e Donchin 2005). O trabalho deles é complementado por organizações não governamentais em vários países em desenvolvimento.

Entre os desenvolvimentos previsíveis nos próximos anos, está um aumento adicional no alcance global da bioética feminista. Isso é diferente de seu (já fortalecido) foco internacional: uma consciência feminista não apenas da maneira como as questões bioéticas se diversificam entre os países, mas dos sistemas econômicos e políticos globais que podem manter regimes locais específicos de opressão e discriminação em vigor (ver, por exemplo, Nie 2005). As bioeticistas feministas têm feito contribuições significativas para a literatura sobre questões globais. A colaboração entre feministas nas regiões mais e menos industrializadas do mundo apoiou a publicação de quatro antologias baseadas em artigos de conferências internacionais da FAB (Donchin e Purdy 1999; Tong, Anderson e Santos 2001; Tong, Donchin e Dodds 2004; Scully, Baldwin-Ragaven e Fitzpatrick 2010). Cada um deles documenta de maneiras diferentes como as práticas tecnológicas ocidentais dominantes estão cruzando as fronteiras geográficas, influenciando as economias em desenvolvimento e, muitas vezes, desviando recursos escassos da saúde básica serviços, que poderiam reduzir a morbidade e mortalidade evitáveis. De particular preocupação são as consequências para aqueles que não têm o poder de alterar as condições impostas externamente para o controle de suas vidas.

O primeiro volume chama a atenção para o dualismo mente/corpo tradicional, enquanto os contribuintes do segundo volume procuraram transcender as dicotomias usuais que dividem o mundo contemporâneo em economias desenvolvidas em desenvolvimento e sociedades tecnológicas/não tecnológicas, para abordar uma ampla gama de preocupações na interseção do feminismo e questões globais. Alguns capítulos enfocaram a tendência da ciência de se tornar um projeto coletivo da comunidade internacional, outros nas tensões entre práticas culturais específicas e características da humanidade comum que superam as diferenças geográficas e culturais, incluindo parto, doença, deficiência e morte. O volume de 2004 baseia-se e estende o discurso dos direitos humanos pertinentes às questões de saúde e amplia o debate sobre a ética global. Ele leva em consideração alguns pontos raramente abordados na literatura bioética, incluindo os efeitos econômicos, sociais e políticos do capitalismo globalizado, e mantém a discussão das tensões entre o imperialismo cultural e o relativismo cultural, estendendo assim a análise às necessidades das pessoas marginalizadas diversamente situadas dentro da economia global.

No volume de 2010, intitulado *Feminist Bioethics: at the Center, on the Margins*, vários autores lutaram com as disputas eticamente problemáticas e moralmente não resolvidas entre o Norte e o Sul globais (Baldwin-Ragaven e Scully 2010). Os escritores deste volume observaram que a bioética feminista precisa responder às vozes que criticam o privilégio feminino branco (principalmente ocidental), bem como aos estudiosos negros e latinos norte-americanos que acusaram as feministas do final do século XX de ignorar suas preocupações. A bioética feminista desde seus primórdios fez questão de anunciar sua própria pluralidade disciplinar e geográfica. O site atual da Rede Internacional de Abordagens Feministas à Bioética (consulte Outros recursos da Internet) contém o seguinte (em 16 de dezembro de 2015):

A FAB tem trabalhado desde 1992 para criar uma comunidade global de estudos acadêmicos, debate e ação em torno de problemas em bioética... [e] promove o respeito dentro da bioética pelas dife-

renças entre as pessoas, enquanto examina criticamente os efeitos da opressão e das desvantagens.

A disposição para enfrentar diretamente as tensões teóricas, profissionais e políticas que podem resultar é um exemplo da natureza crítica e declaradamente autocrítica da bioética feminista.

6.3 PERDA DE UM LIMITE RADICAL?

Expandir a percepção moral é um processo contínuo. Como observou a antologia da FAB de 2010, a bioética feminista está na posição paradoxal de que continua à margem da bioética e, ainda assim, muitos de seus *insights* foram e continuam a ser adotados pela corrente principal. Os exemplos incluem a chamada virada empírica na bioética ou os recentes apelos da bioética para que se dê mais atenção às questões de saúde pública. Trata-se de uma faca de dois gumes. Obviamente, as feministas querem que seus pontos de vista transformem o trabalho bioético em andamento no “centro”, mas, ao fazê-lo, corre-se o risco de que o viés radical e crítico da crítica feminista perca sua força. Algumas estudiosas vêem a bioética feminista tentando seguir uma trajetória bidirecional para o futuro, aproximando-se do coração da corrente principal de estudos bioéticos e, ao mesmo tempo, mantendo um ambiente para ativistas e teóricos que trabalham nas margens, e é provável que permaneça um ponto de tensão dentro nesse aspecto (Nelson 2000). No entanto, enquanto a incorporação de algum pensamento feminista turvou os limites entre a bioética dominante e marginal e questionou a própria distinção da bioética feminista, também é evidente que a assimilação do feminismo pela bioética dominante é muito parcial: embora possa ter adotado algumas das abordagens teórico-metodológicas da bioética feminista, não tem levado em conta seus objetivos específicos de gênero e justiça social. O mínimo irreduzível no qual a ética feminista se sustenta é o que Alison Jaggar definiu como compromisso com as ideias de que “a subordinação das mulheres é moralmente errada e que a experiência moral das mulheres é digna de respeito” (Jaggar 1991: 95). É isso que torna imediatamente as contribuições feministas para a bioética reconhecíveis e poderosas.

BIBLIOGRAFIA

- ARDITTI, R., R.D. Klein, and S. Minden (eds.), 1984, *Test-Tube Women: What Future for Motherhood?* London: Routledge and Kegan Paul.
- BALDWIN-RAGAVEN, L. and J.L. Scully, 2010, "Understanding Difference: Making and Breaking Connections Within and Between the Margins", in Scully et al. 2010: 207–20.
- BARTKY, S.L., 1990, "Feeding Egos and Tending Wounds: Deference and Disaffection in Women's Emotional Labor", in *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, 99–119, New York: Routledge.
- BAYLIS, F., 2013, "The Ethics of Creating Children with Three Genetic Parents", *Reproductive Biomedicine Online*, 26: 531–34.
- , J. Downie, B. Hoffmaster, and S. Sherwin (eds.), 2004, *Health Care Ethics in Canada*, 2nd edition, Toronto: Thompson Nelson.
- , J. Downie, and S. Sherwin, 1999, "Women and Health Research: From Theory, to Practice, to Policy", in *Donchin and Purdy* 1999: 253–268.
- , N. Kenny, and S. Sherwin, 2008, "A Relational Account of Public Health Ethics", *Public Health Ethics*, 1(3): 196–209.
- , and C. McLeod, 2014, *Family-Making: Contemporary Ethical Challenges*, Oxford: Oxford University Press.
- BEAUCHAMP, T.L. and J.F. Childress, 2013, *Principles of Biomedical Ethics*, 7th edition, Oxford: Oxford University Press.
- Bordo, S., 1993, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley: University of California Press.
- BRISON, S.J., 2001, *Aftermath: Violence and the Remaking of the Self*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- CARSE, A.L. and H.L. Nelson, 1996, "Rehabilitating Care", *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 6(1): 19–35.
- COOPER M. and C. Waldby, 2014, *Clinical Labor: Tissue Donors and Research Subjects in the Global Bioeconomy*, Durham N.C.: Duke University Press.
- COREA, G., 1985, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, New York: Harper and Row.

- CORTESE, A.J., 1990, *Ethnic Ethics: The Restructuring of Moral Theory*, New York: State University of New York Press.
- DICKENSON, D.L., 2007, *Property in the Body; Feminist Perspectives*, New York: Cambridge University Press.
- , 2013, “The Commercialisation of Human Eggs in Mitochondrial Replacement Research”, *New Bioethics*, 19: 18–29.
- DODDS, S., 2000, “Choice and Control in Feminist Bioethics”, in *Mackenzie and Stoljar 2000*: 213–35.
- , 2007, “Depending on Care: Recognition of Vulnerability and the Social Contribution of Care Provision”, *Bioethics*, 21(9): 500–10.
- DONCHIN, A., 2000, “Autonomy and Interdependence: Quandaries in Genetic Decision Making”, in *Mackenzie and Stoljar 2000*: 236–258.
- , A. and L.M. Purdy (eds.), 1999, *Embodying Bioethics: Recent Feminist Advances*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- DRAPER, H. and N. Evans, 2006, “Transsexualism and Gender Reassignment Surgery”, in *Cutting to the Core: Exploring the Ethics of Contested Surgeries*. D. Benatar (ed.), Lanham: Rowman and Littlefield, 97–110.
- ECKENWILER, L.A., 2011, “Women On the Move: long-term Care, Migrant Women, and Global Justice”, *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 4(2): 1–31.
- , 2013, *Long-term Care, Globalization, and Justice*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- ECKENWILER, L.A. and F.G. Cohn (eds.), 2007, *The Ethics of Bioethics: Mapping the Moral Landscape*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- ECKENWILER, L.A., D. Feinholz, C. Ells, and T. Schonfeld, 2008, “The Declaration of Helsinki Through a Feminist Lens”, *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 1(1): 161–77.
- ELLS, C., 2003, “Foucault, Feminism, and Informed Choice”, *Journal of Medical Humanities*, 24(3/4): 213–28.

- FEDER, E., 2014, *Making Sense of Intersex: Changing Ethical Perspectives in Biomedicine*, Bloomington: Indiana University Press.
- FINE, M. and A. Asch (eds.), 1988, *Women with Disabilities: Essays in Psychology, Culture and Politics*, Philadelphia: Temple University Press.
- FULFORD, K.W.M., D.L. Dickenson, and T.H. Murray, 2002, *Healthcare Ethics and Human Values*, Oxford: Blackwell.
- GARRY, A., 2001, "Medicine and Medicalization: a Response to Purdy", *Bioethics*, 15(3): 262–69.
- GILLIGAN, C., 1982, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GOERING, S., 2009, "Postnatal Reproductive Autonomy: Promoting Relational Autonomy and Self-Trust in New Parents", *Bioethics*, 23(1): 9–19.
- GOODYEAR, M.D.E., L.A. Eckenwiler, and C. Ells, 2008, "Fresh Thinking about the Declaration of Helsinki", *British Medical Journal*, 337: a2128.
- GOULD, C.C., 1998, "Cultural Justice and the Limits of Difference", in J.G. Haber and M.S. Halfon (eds.), *Norms and Values: Essays on the Work of Virginia Held*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 73–85.
- GROENHOUT, R., 2004, *Connected Lives: Human Nature and the Ethics of Care*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- GUIDRY-GRIMES L. and E. Victor, 2012, "Vulnerabilities Compounded by Social Institutions", *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 5(2): 126–46.
- GUPTA, J., 2000, *New Reproductive Technologies, Women's Health and Autonomy: Freedom or Dependency?* Delhi/Thousand Oaks: Sage Publications.
- HALL, K.Q., 2011, *Feminist Disability Studies*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- HAMINGTON, M. and D.C. Miller (eds.), 2006, *Socializing Care: Feminist Ethics and Public Issues*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- HARBIN, A., 2014, "Disorientation and the Medicalization of sSruggle", *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 7(1): 99–121.

- HARWOOD, K., 2007, *The Infertility Treadmill: Feminist Ethics, Personal Choice, and the Use of Reproductive Technologies*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- HELD, V., 1993, *Feminist Morality*, Chicago: University of Chicago Press.
- (ed.), 1995, *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, CO: Westview Press.
- , 2006, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York: Oxford University Press.
- HO, A., 2011, “Trusting Experts and Epistemic Humility in Disability”, *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 4(2): 102–23.
- HOLMES, H.B., 1999, “Closing the Gaps: An Imperative for Feminist Ethics”, in *Donchin and Purdy* 1999: 45–63.
- , H.B. and L.M. Purdy (eds.), 1992, *Feminist Perspectives in Medical Ethics*, Bloomington: Indiana University Press.
- HOLMES, M., 2008, “Mind the Gaps: Intersex and (Re-productive) Spaces in Disability Studies and Bioethics”, *Journal of Bioethical Inquiry*, 5: 169–81.
- HOLSTEIN, M., 2013, “A Looming Dystopia: Feminism, Aging, and Community-based Long-term Care”, *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 6(2): 6–35.
- JAGGAR, A.M., 1991, “Feminist ethics: Projects, problems, prospects”, in C. Card (ed.), *Feminist Ethics*, Lawrence, KS: University Press of Kansas, 78–104.
- , 2001, “Feminist Ethics”, in L.C. Becker and C.B. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, New York: Routledge, 528–39.
- KITTAY, E.F., 1999, *Love’s Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York: Routledge.
- , 2013, “Caring For the Long Haul: Long-term Care Needs and the (Moral) Failure to Acknowledge Them”, *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 6(2): 66–88.
- KITTAY, E.F. and E.K. Feder (eds.), 2003, *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield.

- KITTAY, E.F. and D.T. Meyers (eds.), 1987, *Women and Moral Theory*, Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield.
- KUHSE, H., 1995, "Clinical Ethics and Nursing: 'Yes' to Caring, but 'No' to a Female Ethics of Care", *Bioethics*, 9(3/4): 207–19.
- , 1997, *Caring, Nurses, Women and Ethics*, Oxford: Blackwell.
- KUKLA, R., 2005, *Mass Hysteria: Medicine, Culture, and Mothers' Bodies*, Lanham MD: Rowman & Littlefield.
- LADD, R.E., L. Pasquerella, and S. Smith (eds.), 2002, *Ethical Issues in Home Health Care*, Springfield IL: C.C. Thomas, Ltd.
- LANOIX, M., 2013a, "Caring for Money: Communicative and Strategic Action in Ancillary Care", *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 6(2): 94–117.
- , 2013b, "Labor as Embodied Practice: The Lessons of Care Work", *Hypatia*, 28(1): 85–100. [Lanoix 2013a available online]
- LITTLE, M.O., 2001. "On Knowing the 'Why': Particularism and Moral Theory", *Hastings Center Report*, 31(2): 32–40.
- LUNA, F., 2006, *Bioethics and Vulnerability: A Latin American View*, Amsterdam: Rodolpi.
- , 2009, "Elucidating the Concept of Vulnerability: Layers Not Labels", *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 2(1): 121–39.
- MACKENZIE, C. and N. Stoljar (eds.), 2000, *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York: Oxford University Press.
- , W.A. Rogers, and S. Dodds (eds.), 2014, *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- MACKLIN, R., 2011, "Ethical Challenges in HIV Microbicide Research: What Protections Do Women Need?" *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 4(2): 124–43.
- MAHOWALD, M.B., 1993, *Women and Children in Health Care: An Unequal Majority*, New York: Oxford University Press.

- , 2006, *Bioethics and Women: Across the Lifespan*, New York: Oxford University Press.
- MCLEOD, C., 2002, *Self-Trust and Reproductive Autonomy*, Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press.
- , (ed.), 2009, *Bioethics, special issue on Understanding and Protecting Reproductive Autonomy*, 23(1).
- MULLIN, A., 2005, *Reconceiving Pregnancy and Childcare: Ethics, Experience, and Reproductive Labor*, New York: Cambridge University Press.
- NELSON, H.L., 1992, "Against Caring", *Journal of Clinical Ethics*, 3: 8–15.
- , 2000, "Feminist Bioethics: Where We've Been, Where We're Going", *Metaphilosophy*, 31(5): 492–508.
- , 2001, *Damaged Identities, Narrative Repair*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- NELSON, J.L., 2014, "Medicine and Making Sense of Queer Lives", LGBT Bioethics: Visibility, Disparities, and Dialogue, special report, *Hastings Center Report*, 44(5): S12–S16.
- NELSON, J.L., and H.L. Nelson (eds.), 1999, *Meaning and Medicine: A Reader in the Philosophy of Medicine*, New York: Routledge.
- NIE, J.B. (ed.), 2005, *Behind the Silence: Chinese Voices on Abortion*, Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield.
- NISKER, J., F. Baylis, I. Karpin, C. McLeod, and R. Mykitiuk, 2010, *The 'Healthy' Embryo: Social, Biomedical, Legal and Philosophical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NODDINGS, N., 1984, *Caring*, Berkeley: University of California Press.
- , 2002, *Starting at Home: Caring and Social Policy*, Berkeley: University of California Press.
- PARENS, E. and A. Asch (eds.), 2000, *Prenatal Testing and Disability Rights*, Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- PARKS, J.A., 2003, *No Place Like Home: Feminist Ethics and Home Health Care*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

- PURDY, L.M., 2001, "Medicalization, medical necessity, and feminist medicine", *Bioethics*, 15(3): 262–269.
- , 2006, "Women's Reproductive Autonomy: Medicalization and Beyond", *Journal of Medical Ethics*, 32: 287–91.
- RAPP, R., 2000, *Testing Women, Testing the Fetus: The Social History of Amniocentesis in America*, New York: Routledge.
- RAWLINSON, M.C., 2001, "The Concept of a Feminist Bioethics", *Journal of Medicine and Philosophy*, 26(4): 405–16.
- RAWLINSON, M.C. and A. Donchin, 2005, "The Quest for Universality: Reflections on UNESCO's Preliminary Draft Declaration on Universal Norms on Bioethics", *Developing World Bioethics*, 5(3): 258–66.
- REIHELD, A., 2010, "Patient Complains of...: How Medicalization Mediates Power and Justice", *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 3(1): 72–98.
- REVERBY, S.M., 2009, *Examining Tuskegee: The Infamous Syphilis Study and its Legacy*, Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press.
- ROGERS, W.A., 2006, "Feminism and Public Health Ethics", *Journal of Medical Ethics*, 32: 351–54.
- ROGERS, W., C. Mackenzie, and S. Dodds, 2012, "Why Bioethics Needs a Concept of Vulnerability", *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 5(2): 11–38.
- ROTHMAN, B.K., 2001, *The Book of Life: A Personal and Ethical Guide to Race, Normality, and the Implications of the Human Genome Project*, Boston: Beacon Press.
- RUDDICK, S., 1989, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Boston: Beacon Press.
- SALLES, A.L.F. and M.J. Bertomeu (eds.), 2002, *Bioethics: Latin American Perspectives*, New York: Rodopi.
- SCULLY, J.L., 2008, *Disability Bioethics: Moral Bodies, Moral Difference*, Lanham: Rowman & Littlefield.

- , 2010a, “Hidden Labor: Disabled/Nondisabled Encounters, Agency and Autonomy”, *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 3(2): 25–42.
- , 2010b, “From Theory to Method”, in Scully et al. 2010: 131–38.
- , 2014, “Disability and Vulnerability: On Bodies, Dependence, and Power”, in Mackenzie, Rogers and Dodds 2014: 204–221.
- SCULLY, J.L., L. Baldwin-Ragaven, and P. Fitzpatrick (eds.), 2010, *Feminist Bioethics: At the Center, on the Margins*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- SHANLEY, M.L., 2001, *Making Babies, Making Families: What Matters Most in an Age of Reproductive Technologies, Surrogacy, Adoption, and Same-Sex and Unwed Parents*, Boston: Beacon Press.
- SHERWIN, S., 1992, *No Longer Patient: Feminist Ethics and Health Care*, Philadelphia: Temple University Press.
- , 2008, “Whither Bioethics? How Feminism Can Help Reorient Bioethics”, *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 1(1): 7–27.
- SHERWIN, S., et al. (eds.), 1998, *The Politics of Women’s Health: Exploring Agency and Autonomy*, Philadelphia: Temple University Press.
- SHERWIN, S. and F. Baylis, 2003, “The Feminist Health Care Ethics Consultant as Architect and Advocate”, *Public Affairs Quarterly*, 17(2): 141–58.
- SHILDRICK, M., 1997, *Leaky Bodies and Boundaries: Feminism, Postmodernism and Bioethics*, London: Routledge.
- SHILDRICK, M. and R. Mykitiuk (eds.), 2005, *Ethics of the Body: Postconventional Challenges*, Cambridge, MA: MIT Press.
- SILVERS, A., D. Wasserman and M.B. Mahowald, 1998, *Disability, Difference, Discrimination: Perspectives on Justice in Bioethics and Public Policy*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- SINGER, P.A. and A.M. Viens (eds.), 2008, *Cambridge Textbook of Bioethics*, New York: Cambridge University Press.
- STANWORTH, M. (ed.), 1987, *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood and Medicine*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

- TEAYS, W. and L. Purdy (eds.), 2001, *Bioethics, Justice and Health Care*, Belmont, VA: Wadsworth.
- TONG, R., 1997, *Feminist Approaches to Bioethics: Theoretical Reflections and Practical Applications*, Boulder, CO: Westview Press.
- , 2009, “Long-term Care for the Elderly Worldwide: Whose Responsibility Is It?” *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 2(2): 5–30.
- , 2013, “International Migrant Eldercare Workers in Italy, Germany and Sweden: a Feminist Critique of Eldercare Policy in the United States”, *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 6(2): 41–59.
- TONG, R., G. Anderson and A. Santos (eds.), 2001, *Globalizing Feminist Bioethics: Women’s Health Concerns Worldwide*, Boulder, CO: Westview Press.
- TONG, R., A. Donchin, and S. Dodds (eds.), 2004, *Linking Visions: Feminist Bioethics, Human Rights and the Developing World*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- TOOLEY, M., C. Wolf-Devine, P.E. Devine, and A.M. Jaggar, 2009, *Abortion: Three Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- TREMAIN, S. (ed.), 2005, *Foucault and the Government of Disability*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- , 2006, “Stemming the Tide of Normalisation: An Expanded Feminist Analysis of the Ethics and Social Impact of Embryonic Stem Cell Research”, *Journal of Bioethical Inquiry*, 3: 33–42.
- TRONTO, J., 1993, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York: Routledge.
- WALDBY, C. and R. Mitchell, 2006, *Tissue Economies: Blood, Organs, and Cell Lines in Late Capitalism*, Durham, N.C.: Duke University Press.
- WALKER, M.U., 2008, *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*, New York: Oxford University Press.
- WEINDLING, P.J., 2004, *Nazi Medicine and the Nuremberg Trials: From Medical War Crimes to Informed Consent*, New York: Palgrave Macmillan.
- WEIR, A., 2008, “Global Care Chains: Freedom, Responsibility, and Solidarity”, *Southern Journal of Philosophy*, 46: 166–175.

WENDELL, S., 1996, *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability*, New York: Routledge.

WOLF, S. (ed.), 1996, *Feminism and Bioethics: Beyond Reproduction*, New York: Oxford University Press.

WONG, S., 2002, "At Home with Down Syndrome and Gender", *Hypatia*, 17(3): 89–117.

OUTRAS FONTES DA INTERNET

Verkerk, M.A., H. Lindemann, J. McLaughlin, J.L. Scully, U. Kihlbom, J. Nelson, J. Chin, 2014, "Where Families and Health Care Meet," *Journal of Medical Ethics*, online publication.

The International Network on Feminist Approaches to Bioethics (FAB), a non-profit organization which, according to the website, "is one of the largest and most vibrant bioethics networks in the world today; has worked since 1992 to create a global community of scholarship, debate, and action around problems in bioethics" and "promotes scholarship that makes gender central to inquiry in bioethics". FAB "fosters respect within bioethics for differences among people, while critically examining the effects of oppression and disadvantage".

The International Journal of Feminist Approaches to Bioethics (IJFAB). IJFAB also hosts an active blog.

Feminist Approaches to Bioethics in Canada (FAB Canada), is an affiliate group of the Canadian Bioethics Society (CBS). At annual CBS conferences, FAB Canada provides networking opportunities for FAB members in Canada and other conference attendees engaged in feminist bioethics.

Impact Ethics is a blog managed by the Novel Tech Ethics research team in the Faculty of Medicine at Dalhousie University (Halifax, Canada). Although not explicitly feminist, its approach and goals as described on its homepage resonate with those of feminist bioethics, and entries by several feminist bioethicists have appeared on it.

Bioethics Network on Women's Issues in the Arab Region (BNWIAR), was initiated in 2011 by the UNESCO Cairo Office and experts in the region to open a dialogue

on ethical issues surrounding women's health and welfare in the Arab region, and to establish a network among experts and institutions working on these issues in the region and outside the region. The Network has a blog.

ANIS: Institute of Bioethics, Human Rights and Gender, a non-profit, non-governmental, Latin American organization devoted to bioethics research, advocacy and education.

The Network on Ethics of Families.

AGRADECIMENTOS

Jackie Leach Scully gostaria de agradecer a Anne Donchin por seu convite para revisar e atualizar o texto original. Infelizmente, Anne morreu em 26 de agosto de 2014. Jackie também gostaria de agradecer a vários membros do Rede Internacional de Abordagens Feministas à Bioética (FAB), pelas sugestões de revisão.

Capítulo VII

DEMOCRACIA¹³¹

Texto: Thomas Christiano

Tradução: Gustavo Dalaqua (UNESPAR)

Revisão: Celina Alcantara Brod (UFPEl)

A teoria democrática normativa lida com as bases morais da democracia e as instituições democráticas. Ela é diferente da teoria democrática descritiva e explicativa. Não oferece, em primeira instância, um estudo científico das sociedades que são chamadas de democráticas. Ela visa fornecer uma explicação de quando e por que a democracia é moralmente desejável, bem como os princípios morais para orientar a elaboração de instituições democráticas. É claro que a teoria democrática normativa é inerentemente interdisciplinar e deve recorrer aos resultados da Ciência Política, da Sociologia e da Economia para oferecer esse tipo de orientação concreta.

Este breve resumo da teoria democrática normativa se concentra em quatro questões distintas analisadas em trabalhos recentes. Primeiro, delinearemos algumas abordagens diferentes à questão de por que a democracia é moralmente desejável. Em segundo lugar, exploraremos a questão do que seria razoável esperar dos cidadãos em grandes sociedades democráticas. Como veremos, essa questão é crucial para a avaliação das teorias democráticas normativas. Muitos são da opinião de que a maior parte da teoria democrática normativa clássica é incompatível com o que podemos esperar de maneira razoável dos cidadãos. Também discutiremos modelos de instituições democráticas, a fim de lidar com questões que surgem de uma concepção democrática de cidadania. Em terceiro lugar, examinaremos diferentes abordagens sobre qual seria a caracterização adequada de igualdade nos processos de representação. Estas duas últimas partes exibem a natureza interdisciplinar da teoria democrática normativa. Em quarto

¹³¹ Tradução do verbete “Democracia” de Thomas Christiano, publicado pela Stanford Encyclopedia of Philosophy (primeira publicação em julho de 2006), edição de Edward N. Zalta: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/democracy>. Publicado com a autorização do Prof. Dr. Edward Zalta.

This is a translation of the entry on “Democracy” published by the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The translation follows the version of the entry in the SEP’s archives at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/democracy>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/entries/democracy>. We would like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

lugar, averiguaremos se e quando as instituições democráticas têm autoridade e discutiremos diferentes concepções dos limites da autoridade democrática.

1. DEFINIÇÃO DE DEMOCRACIA

O termo “democracia”, tal qual utilizado neste texto, se refere de forma muito geral a um método de tomada de decisão de grupo caracterizado por um tipo de igualdade entre seus participantes. Devemos destacar quatro aspectos dessa definição. Em primeiro lugar, a democracia diz respeito à tomada de decisão coletiva, isto é, decisões que são tomadas para grupos e vinculantes a todos os seus membros. Em segundo lugar, essa definição pretende cobrir todos os diferentes tipos de grupos que possam ser chamados de democráticos. Portanto, pode haver democracia em famílias, organizações voluntárias, empresas econômicas, bem como em Estados e organizações transnacionais e globais. Em terceiro lugar, a definição não tem a intenção de carregar qualquer peso normativo. É perfeitamente compatível com essa definição de democracia reconhecer que, em um determinado contexto, a democracia não seja desejável. A definição de democracia não resolve nenhuma questão normativa. Em quarto lugar, a igualdade exigida pela definição de democracia pode ser mais ou menos profunda. Pode ser meramente a igualdade formal resultante da fórmula “uma cabeça, um voto”, utilizada para uma eleição de representantes em que há candidatos competindo por um cargo, ou pode ser mais robusta, incluindo a igualdade nos processos de deliberação e construção de alianças. “Democracia” pode se referir a qualquer um desses arranjos políticos. Ela pode envolver a participação direta dos membros de uma sociedade na decisão de suas leis e políticas públicas, ou pode envolver a participação desses membros na seleção de representantes para a tomada de decisão.

A função da teoria democrática normativa não é resolver questões de definição, mas sim determinar quais, dentre as formas que a democracia pode assumir, são moralmente desejáveis, além de quando e como elas o são. Por exemplo, Joseph Schumpeter argumenta (1956, cap. 21), com certa contundência, que apenas um tipo extremamente formal de democracia, no qual os cidadãos votam em um processo eleitoral a fim de selecionar elites concorrentes, é altamente desejável. Ele afirma que uma teoria da democracia que se baseia em uma concepção mais ambiciosa de igualdade é perigosa. Por outro lado, Jean-Jacques Rousseau (1762, Livro II, cap. 1) argumenta que a variante formal da democracia

é semelhante à escravidão e afirma que apenas as democracias firmemente igualitárias têm legitimidade política. Outros filósofos argumentaram que a democracia não é desejável de forma alguma. Para examinar seus argumentos, devemos avaliar os méritos de diferentes princípios e as concepções de humanidade e sociedade das quais procedem.

2. A JUSTIFICATIVA DA DEMOCRACIA

Podemos avaliar a democracia em pelo menos duas dimensões diferentes: de maneira consequencialista, mediante referência aos seus resultados em comparação com outros métodos de tomada de decisão política; ou intrinsecamente, mediante referência às qualidades inerentes a seu método, avaliando, por exemplo, se há algo inerentemente justo em decidir de maneira democrática os problemas sobre os quais as pessoas discordam.

2.1 INSTRUMENTALISMO

2.1.1 ARGUMENTOS INSTRUMENTAIS A FAVOR DA DEMOCRACIA

Dois tipos de benefícios fundamentais são comumente atribuídos à democracia: leis e políticas relativamente boas e melhorias no caráter dos participantes. John Stuart Mill (1861, cap. 3) argumentou que um método democrático de criar leis é melhor do que os não democráticos em três pontos: de forma estratégica, de forma epistêmica e por meio da melhoria do caráter dos cidadãos democráticos. Estrategicamente, a democracia é vantajosa porque obriga os tomadores de decisão a considerar os interesses, os direitos e as opiniões da maioria das pessoas na sociedade. Como a democracia fornece certo grau de poder político para cada um, mais pessoas são levadas em conta do que em uma aristocracia ou monarquia. A declaração mais contundente desse argumento instrumental foi feita por Amartya Sen (1999, p. 152), que sustenta, por exemplo, que “nenhuma fome coletiva substancial jamais ocorreu em um país independente com uma forma democrática de governo e uma imprensa relativamente livre”. O fundamento desse argumento é que os políticos em uma democracia multipartidária com eleições livres e liberdade de imprensa têm incentivos para responder às expressões de necessidades dos pobres.

Epistemologicamente, a democracia é considerada o melhor método de tomada de decisão por ser geralmente mais confiável em ajudar os participantes a descobrirem as decisões certas. Visto que inclui muitas pessoas no processo de

tomada de decisão, a democracia consegue tirar proveito de várias fontes de informação e de avaliações críticas das leis e políticas públicas. A tomada de decisão democrática tende a ser mais informada do que as demais sobre os interesses dos cidadãos e os mecanismos causais necessários para promovê-los. Além disso, a ampla discussão típica da democracia melhora a avaliação crítica das diferentes ideias morais que orientam os tomadores de decisão.

Muitos apoiaram a democracia com base na proposta de que ela tem efeitos benéficos sobre o caráter. Seguindo Mill e Rousseau, muitos observaram que a democracia tende a fazer com que as pessoas se defendam mais do que em outras formas de governo, pois faz com que as decisões coletivas dependam mais delas do que em uma monarquia ou aristocracia. Portanto, em sociedades democráticas, os indivíduos são encorajados a ser mais autônomos. Além do mais, a democracia tende a fazer com que as pessoas pensem mais cuidadosa e racionalmente do que em outras formas de governo, pois isso lhes faz diferença. Finalmente, alguns argumentaram que a democracia tende a melhorar as qualidades morais dos cidadãos. Quando participam de tomadas de decisão, os cidadãos precisam ouvir os outros, são solicitados a se justificar perante eles e forçados a pensar, parcialmente, conforme os interesses alheios. Alguns argumentam que, quando se encontram nesse tipo de circunstância, as pessoas passam genuinamente a pensar em termos do bem comum e da justiça. Portanto, alguns argumentam que os processos democráticos tendem a melhorar a autonomia, a racionalidade e a moralidade dos participantes. Visto que são considerados dignos por si só, esses efeitos benéficos contam a favor da democracia e pesam contra outras formas de governo (Mill, 1861, cap. 3; Elster, 2002, p. 152).

Outros argumentam, ademais, que os supramencionados efeitos sobre o caráter também tendem a melhorar a qualidade da legislação. Uma sociedade de tomadores de decisão morais, racionais e autônomos é mais propensa a produzir boas leis do que uma sociedade governada por uma só pessoa ou por um pequeno grupo de pessoas ensimesmadas que governa súditos servis e imponderados.

Um conhecimento mais detalhado dos efeitos das instituições políticas pode ser utilizado para favorecer tipos específicos de instituições democráticas ou de suas variantes. Nos Estados Unidos, por exemplo, James Madison defendeu um governo federal razoavelmente forte baseado no fato de que os governos locais são mais propensos a serem opressivos com relação às minorias (Madison;

Hamilton; Jay, 1788, nº 10). Evidentemente, a solidez de qualquer um dos argumentos supracitados depende da verdade ou validade das visões substanciais sobre justiça e o bem comum que lhes são associadas, assim como das teorias causais das consequências de diferentes instituições.

2.1.2 ARGUMENTOS INSTRUMENTAIS CONTRA A DEMOCRACIA

Nem todos os argumentos instrumentais são a favor da democracia. Platão (República, Livro VI) argumenta que a democracia é inferior a várias formas de monarquia, aristocracia e inclusive oligarquia, na medida em que ela tende a minar o conhecimento especializado necessário para se governar uma sociedade de maneira adequada. Em uma democracia, diz ele, os especialistas em vencer eleições e nada mais acabarão dominando a política. A democracia tende a enfatizar essa especialidade à custa do conhecimento necessário para se governar uma sociedade de maneira apropriada. A razão disso é que a maioria das pessoas não tem os tipos de talentos que lhes possibilita pensar bem sobre as questões complicadas envolvidas na política. Mas para ganhar um cargo político ou aprovar uma lei, os políticos devem apelar à concepção que essas pessoas têm do que é justo e do que não é justo. Portanto, o Estado será guiado pelas ideias extremamente mal ponderadas que os especialistas em manipular as massas conseguirão mobilizar para ganhar um cargo.

Hobbes (1651, cap. 19) argumenta que a democracia é inferior à monarquia porque promove uma dissensão desestabilizadora entre os súditos. Seu ceticismo, contudo, não se baseia na ideia de que a maioria das pessoas não tem aptidão intelectual para a política. Na visão de Hobbes, os cidadãos individuais, inclusive os políticos, tendem a não ter um senso de responsabilidade para com a qualidade da legislação em uma democracia, pois neste tipo de regime ninguém exerce diferença significativa nos resultados da tomada de decisão. Por conseguinte, as preocupações dos cidadãos não se concentram na política e os políticos têm sucesso apenas quando fazem apelos manipulativos e escandalosos aos cidadãos para obter mais poder, sendo que nenhum deles é incentivado a considerar visões que sejam genuinamente para o bem comum. Portanto, a sensação de falta de responsabilidade pelos resultados enfraquece a preocupação dos políticos pelo bem comum e os inclina a fazer apelos sectários e facciosos aos cidadãos.

Para Hobbes, enfim, a democracia tem efeitos danosos sobre os súditos e os políticos e, consequentemente, sobre a qualidade dos resultados da tomada de decisão coletiva.

Muitos teóricos da escolha pública do pensamento econômico contemporâneo se baseiam nessas críticas hobbesianas. Eles argumentam que os cidadãos não estão informados sobre política e que frequentemente são apáticos, o que dá margem para que interesses particulares controlem o comportamento dos políticos e usem o Estado para seus limitados propósitos pessoais, ao mesmo tempo em que espalham o ônus destes para todos. Alguns destes teóricos defendem que se conceda ao mercado o total controle da sociedade porque, segundo eles, uma democracia mais ampla tende a produzir sérias ineficiências econômicas. Versões mais modestas desses argumentos foram usadas para justificar a modificação de instituições democráticas.

2.1.3 MOTIVOS PARA O INSTRUMENTALISMO

Os instrumentalistas defendem que esses argumentos instrumentais a favor e contra o processo democrático constituem as únicas bases para a avaliação da democracia ou para compará-la a outras formas de tomada de decisão política. Há diversos tipos de argumentos a favor do instrumentalismo. Um deles deriva de um certo tipo de teoria moral. Por exemplo, o utilitarismo clássico, em sua teoria do valor fundamental, simplesmente não confere espaço para ideias de justiça ou liberdade intrínsecas, ou para a importância intrínseca de uma distribuição equânime do poder político. Sua preocupação única com a maximização da utilidade, compreendida como prazer ou satisfação do desejo, faz com que ele forneça apenas argumentos instrumentais a favor ou contra a democracia. Há muitas teorias morais desse tipo.

Entretanto, não é preciso ser totalmente consequencialista para se argumentar a favor do instrumentalismo na teoria democrática. Existem argumentos a favor do instrumentalismo que se referem diretamente à questão da democracia e à tomada de decisão coletiva em geral. Um deles afirma que o poder político envolve o exercício do poder de algumas pessoas sobre outrem e que o exercício de poder de uma pessoa sobre outra só pode ser justificado mediante referência à proteção dos interesses ou direitos da pessoa sobre a qual se exerce poder. Sendo assim, nenhuma distribuição de poder político poderia ser justificada, a não

ser mediante referência à qualidade dos resultados do processo de tomada de decisão (Arneson, 2002, p. 96-7).

Outros argumentos questionam a coerência da ideia segundo a qual processos de tomada de decisão coletiva sejam intrinsecamente justos. A teoria da escolha social, por exemplo, questiona a ideia de que possa haver uma função de tomada de decisão justa que transforme um conjunto de preferências individuais em uma preferência coletiva racional. Não é possível elaborar uma regra geral, capaz de satisfazer restrições razoáveis, que consiga transformar qualquer conjunto individual de preferências em uma preferência social racional. Riker (1980, p. 116) recorre a este argumento para mostrar que os procedimentos democráticos não podem ser intrinsecamente justos. Dworkin, por sua vez, sustenta que a ideia de igualdade – que para ele constitui o fundamento da justiça social – não pode receber uma interpretação coerente e plausível, quando se trata da distribuição do poder político entre membros da sociedade. A relação dos políticos com os cidadãos inevitavelmente gera desigualdade, logo, não pode ser intrinsecamente justa (Dworkin, 2000, cap. 4 [publicado originalmente em 1987]). Em um trabalho posterior, Dworkin se afastou desse instrumentalismo extremo (Dworkin, 2000, cap. 10 [publicado originalmente em 1999]).

2.2 VALORES NÃO-INSTRUMENTAIS

Poucos teóricos negam que as instituições políticas devam ser, ao menos em parte, avaliadas com base nos resultados que elas produzem. Além disso, alguns argumentam que certas formas de tomada de decisão são moralmente desejáveis, independentemente de suas consequências. Uma variedade de diferentes abordagens foi utilizada para mostrar que a democracia possui esse tipo de valor intrínseco. A mais comum delas, geralmente, enfatiza os valores da liberdade e da igualdade.

2.2.1 LIBERDADE

Alguns argumentam que os princípios básicos da democracia se baseiam na ideia de que todo indivíduo tem direito à liberdade. Afirma-se que a democracia estende a ideia de que cada um deve ser o mestre de sua própria vida para o domínio da tomada de decisão coletiva. Em primeiro lugar, a vida de cada pessoa é profundamente afetada pelo ambiente social, legal e cultural mais amplo em que vive. Em segundo lugar, uma pessoa terá controle sobre seu ambiente mais amplo

apenas quando tiver igualdade de voz e voto no processo de tomada de decisão coletiva. Filósofas como Carol Gould (1988, p. 45-85) concluem que os indivíduos terão chance de se autogovernar somente quando algum tipo de democracia for implementado. Visto que têm direito ao autogoverno, os indivíduos têm direito à participação democrática. A ideia, aqui, é que o direito ao autogoverno confere às pessoas um direito limitado de cometer injustiças. Assim como um indivíduo tem o direito de tomar decisões ruins para si próprio, um grupo de indivíduos tem o direito de tomar decisões ruins ou injustas para si em relação às atividades que compartilha.

Podemos observar, aqui, o surgimento de um argumento contra o instrumentalismo. Quando um instrumentalista visa diminuir o poder de uma pessoa de contribuir para o processo democrático a fim de maximizar a qualidade das decisões, ele pressupõe que não existe perda moral no fato de que nosso poder foi diminuído. No entanto, se o argumento da liberdade estiver correto, nosso direito ao controle de nossas vidas é violado pelo instrumentalismo.

Uma grande dificuldade com essa linha de raciocínio é que ela parece exigir que a regra básica da tomada de decisão seja o consenso ou a unanimidade. Se cada pessoa deve escolher livremente as decisões que lhe são vinculantes, então quem se opõe a qualquer uma destas não é autogovernado. Ele vive em um ambiente que lhe é imposto por outrem. Portanto, apenas quando todos concordam com uma decisão é que a adotam livremente.

O problema é que raramente existe concordância sobre as grandes questões da política. De fato, parece que uma das principais razões para se adotar procedimentos de tomada de decisão política é que eles podem resolver questões apesar da discordância. Torna-se difícil, então, ver como qualquer método de tomada de decisão política pode respeitar a liberdade de todos.

2.2.2 DEMOCRACIA COMO JUSTIFICAÇÃO PÚBLICA

Um parente distante da abordagem do autogoverno é a caracterização da democracia como um processo de justificação pública, defendida, entre outros, por Joshua Cohen (2002, p. 21). A ideia por trás dessa abordagem é a de que as leis e políticas são legítimas na medida em que são publicamente justificadas aos cidadãos da comunidade. A justificação pública é a que se dá para cada cidadão como resultado do debate livre e razoável entre iguais. Os cidadãos justificam leis

e políticas uns para os outros com base em razões mutuamente aceitáveis. Compreendida de maneira adequada, a democracia é o contexto no qual os indivíduos se engajam livremente, e em pé de igualdade, em um processo de discussão e deliberação razoável. As ideias de liberdade e de igualdade fornecem diretrizes para a estruturação das instituições democráticas.

O objetivo da democracia como justificação pública é o consenso razoável entre os cidadãos. Todavia, um problema sério surge quando perguntamos o que acontece quando o desacordo permanece. Duas respostas foram sugeridas para esse tipo de preocupação. A primeira delas argumenta que formas de consenso mais fracas do que o consenso total são suficientes para a justificação pública e que estas formas mais fracas são alcançáveis em muitas sociedades. Por exemplo, pode haver consenso sobre a lista de razões aceitas publicamente, mas desacordo sobre o peso das diferentes razões. Também é possível haver um acordo sobre razões gerais compreendidas de maneira abstrata, mas desacordo sobre suas interpretações específicas. O que dever-se-ia mostrar, aqui, é que tal consenso fraco é alcançável em muitas sociedades e que os desacordos remanescentes não são incompatíveis com o ideal da justificação pública.

Outro conjunto de preocupações relacionadas a essa abordagem surge quando perguntamos por que devemos tentar garantir que as decisões políticas sejam fundamentadas em princípios que podem ser razoavelmente aceitos por todos. Qual é a base dessa necessidade de consenso? Com efeito, o consenso que se visa é o consenso razoável que se dá entre pessoas razoáveis. O consenso razoável não implica um consenso real. Os membros de uma sociedade que não são razoáveis não precisam concordar com os princípios associativos estabelecidos por pessoas razoáveis, a fim de que os mesmos sejam legítimos.

O princípio básico parece ser o princípio da razoabilidade, de acordo com o qual pessoas razoáveis apenas oferecerão princípios para regular sua sociedade que outras pessoas razoáveis conseguem aceitar razoavelmente. A noção de razoabilidade deve ser bem fraca nesta explicação. Pode-se rejeitar razoavelmente uma doutrina na medida em que ela é incompatível com a doutrina que se adota, contanto que esta não seja imposta aos outros e seja uma doutrina que passou pelo crivo da reflexão crítica e constante. Esse princípio, portanto, é um tipo de princípio de reciprocidade. O indivíduo só oferece princípios que possam ser aceitos pelos demais cidadãos, que, por sua vez, procedem da mesma forma.

Tal princípio constitui um tipo de princípio restritivo que exige que pessoas razoáveis não proponham leis e políticas que visam regular a sociedade com base em princípios controversos. Quando oferecem propostas para regular a sociedade, os indivíduos não devem apelar à verdade completa como a veem, mas apenas à parte dela que outros possam razoavelmente aceitar. Posto nos termos de Rawls, a sociedade política deve ser regulada por princípios sobre os quais haja um consenso sobreposto (Rawls, 2011, Palestra IV). Pretende-se, assim, evitar a necessidade de um consenso total sobre os princípios que regulam a sociedade.

Que razões morais podem existir para que alguém se contenha ao oferecer o que considera ser as melhores propostas justificadas para os termos da sociedade em que vive? Podemos examinar diversos argumentos para esse princípio de razoabilidade. Dentre eles, consta um argumento epistêmico, segundo o qual não há nenhuma justificativa independente sobre o que as pessoas acreditam, ou pelo menos, sobre o que as pessoas razoáveis acreditam. Portanto, se alguém não consegue justificar seus princípios de um modo que os outros cidadãos, munidos de suas crenças razoáveis, consideram aceitável, esses princípios não são justificados para essas pessoas. Um segundo argumento [para esse princípio de razoabilidade] é moral. Segundo ele, falha-se em respeitar a razão dos outros membros da sociedade quando se lhes impõe termos de associação que eles não podem aceitar, dadas suas visões razoáveis. Essa falha em respeitar a razão dos outros membros da sociedade anula o valor dos princípios que se propõe para a sociedade. Um terceiro argumento é especificamente democrático. Segundo ele, não se trata os outros genuinamente como iguais quando se insiste em lhes impor princípios que eles não podem aceitar razoavelmente, mesmo se essa imposição ocorra em um contexto no qual os processos de tomada de decisão são igualitários.

Cada um desses três argumentos pode ser questionado. No que diz respeito ao argumento democrático, não está claro por que é necessário, à igualdade democrática, justificar as visões que se tem nos termos que os demais possam aceitar. Se cada pessoa tem direitos sólidos para participar do debate e da tomada de decisão e suas visões são ouvidas de forma razoável, não fica claro por que a igualdade exige mais do que isso. Minha rejeição da crença de outra pessoa não necessariamente pressupõe que considero essa pessoa inferior a mim em capacidade, em valor moral ou no direito de ter uma voz na sociedade. O argumento epistemológico, por sua vez, parece pressupor uma concepção de justificação

muito restrita para ser plausível. Mesmo se não forem compatíveis com as minhas crenças políticas atuais, muitas crenças me são justificadas, contanto que possam ser defendidas pelo uso de procedimentos e métodos de pensamento que eu uso para avaliar as crenças políticas. No que diz respeito ao argumento moral, não parece óbvio que a concepção de respeito pela razão favoreça o princípio da razoabilidade. Ela pode exigir que eu faça o máximo possível para garantir que a sociedade em que vivo obedeça o que considero serem normas racionalmente defensáveis. É claro que posso também acreditar que tal sociedade deva ser organizada democraticamente. Nesse caso, tentarei promover esses princípios por meio do processo democrático.

Ademais, é difícil ver como essa abordagem evita a necessidade de um consenso total, consenso este que é extremamente improvável em qualquer sociedade que seja moderadamente plural. A razão para tanto é que não está claro por que minha obrigação de me restringir, ao propor leis ou políticas públicas, às considerações aceitas pelas outras pessoas razoáveis, não constitui uma imposição análoga àquela que surgiria caso eu tentasse aprovar uma legislação com base em razões que as outras pessoas razoavelmente rejeitam. Afinal, se me restrinjo dessa forma, então a sociedade em que vivo não corresponde aos padrões que acredito serem essenciais para avaliá-la. Devo, então, viver e dar suporte a uma sociedade que não está de acordo com minha concepção de como ela deve ser organizada. Não está claro por que isso não constitui uma perda de controle sobre a sociedade similar àquela infligida àqueles que devem viver em uma sociedade parcialmente regulada por princípios que eles não aceitam.

2.2.3 IGUALDADE

Muitos teóricos da democracia argumentaram que o regime democrático é uma forma de tratar as pessoas como iguais quando, embora haja uma boa razão para impor algum tipo de organização em suas vidas compartilhadas, elas discordam sobre a melhor forma de fazê-lo. Uma versão deste argumento foi defendida por Peter Singer (1973, p. 30-41). Segundo ele, quando os indivíduos defendem formas diferentes de se organizar adequadamente as questões coletivas, cada um deles, de certa forma, reivindica o direito de ser um ditador sobre suas vidas compartilhadas. Porém, prossegue o argumento, não é possível sustentar todas essas reivindicações ditatoriais. A democracia incorpora um tipo de compro-

misso [*compromise*] pacífico e justo entre essas visões conflitantes de como exercer o poder. Cada cidadão se compromete [*compromises*] igualmente sobre o que reivindica, desde que os demais também o façam. Daí se segue que cada cidadão tenha uma voz equânime na tomada de decisão. A tomada de decisão democrática respeita o ponto de vista de cada pessoa sobre assuntos de preocupação comum, dando a cada uma delas uma voz igual sobre o que se deve fazer quando há discordância (Singer, 1973; Waldron, 1999, cap. 5).

Uma dificuldade é que essa visão – não menos do que os argumentos supramencionados que se baseiam no princípio da liberdade – pressupõe a existência de um acordo. E se as pessoas discordarem do método democrático ou da forma específica que a democracia deve ter? Devemos decidir esta questão por meio de um procedimento de ordem superior? E se houver uma discordância no procedimento de ordem superior, devemos também decidir essa questão democraticamente? Essa visão parece levar a um regresso infinito.

Outra defesa igualitária da democracia afirma que ela incorpora, publicamente, o avanço equânime dos interesses dos cidadãos, quando há uma discordância sobre como melhor organizar suas vidas compartilhadas. A ideia, aqui, é que uma sociedade deve ser estruturada para dar prosseguimento igualitário aos interesses de seus membros. A igualdade dos membros deve ser promovida de forma que cada um veja que está sendo tratado como igual aos demais. Assim, essa defesa da democracia requer um avanço igualitário de interesses, conforme uma medida pública estabelecida pelos membros da sociedade. A justiça exige o avanço público e igualitário dos interesses dos membros da sociedade, ou seja, exige igualdade pública.

A ideia da igualdade pública requer um pouco de explicação. Se partimos do princípio de igual avanço de interesses, vamos querer saber o que isso implica. Tratar-se-ia da igualdade de bem-estar, da igualdade de oportunidade para o bem-estar, ou da igualdade de recursos? Existem outras possibilidades, mas o problema dessas interpretações é que elas não podem ser realizadas de forma que toda pessoa consciente e informada saiba que estão sendo implementadas. Então, mesmo que um desses princípios seja implementado, muitos pensarão que não estão sendo tratados de forma igualitária. É provável que haja muitas discordâncias sobre em que consiste o bem-estar de cada pessoa e como compará-lo ao das outras. A questão que se coloca para uma sociedade política é a seguinte: há algum tipo de igualdade que realmente promova, de maneira equânime, os

interesses dos membros da sociedade, mas que o faça de forma que todas as pessoas conscientes e informadas consigam concordar que são tratadas como iguais? A resposta para essa pergunta deve tomar como base a diversidade, os preconceitos cognitivos, a falibilidade e o desacordo factuais de um dado contexto. A igualdade pública é a realização da igualdade de promoção de interesses que todos conseguem reconhecer como tal. O argumento básico em prol da democracia é o de que ela realiza o igual avanço de interesses quando levamos em conta as contextualizações acima.

A igualdade pública possui grande valor. A importância da própria publicidade se baseia na igualdade. Dados os fatos da diversidade, dos preconceitos cognitivos, da falibilidade e do desacordo, cada um terá razão para pensar que, se for governado de acordo com alguma noção específica de igualdade promovida por algum grupo particular, seus interesses provavelmente serão obstruídos de alguma forma. Apenas uma concepção de igualdade que pode ser compartilhada pelos membros da sociedade consegue oferecer uma boa razão para se pensar que isso não acontecerá. Dentro do contexto estabelecido pela igualdade pública, as pessoas podem defender implementações mais específicas de igualdade entre os cidadãos no que diz respeito à lei e à política, ao mesmo tempo em que sabem que haverá desacordo considerável e consciente sobre elas. Contudo que o enquadramento dentro do qual propõem e votam visões opostas se pauta pela igualdade pública, as pessoas poderão saber que, em sua base, a sociedade as trata como iguais de uma forma que elas conseguem reconhecer como tal.

Para que a igual promoção dos interesses seja reconhecida publicamente, é necessário que os juízos dos indivíduos sejam levados igualmente em consideração quando há desacordo. Eis o argumento para a transição da igual consideração dos interesses para a igual consideração dos juízos. O respeito pelo juízo de cada cidadão se baseia no princípio de igualdade pública, acrescido de vários fatos básicos e interesses fundamentais que acompanham a vida social em sociedades comuns. Os fatos básicos são que os indivíduos são muito diversos em termos de seus interesses. Os interesses das pessoas são diversos por causa de seus diferentes talentos naturais, porque elas são criadas em setores diferentes da sociedade e porque são criadas em sociedades em que há uma diversidade de contextos culturais. Em parte como consequência do fato de que são criadas em setores diferentes da sociedade e em ambientes culturais distintos, as pessoas

são propensas a ter preconceitos cognitivos profundos quando tentam compreender os interesses de outrem e compará-los com seus próprios interesses. Esses preconceitos tenderão a assimilar os interesses de outras pessoas a seus próprios em algumas circunstâncias ou subestimá-los quando há uma ampla divergência de interesses. Portanto, as pessoas têm preconceitos cognitivos profundos em relação a seus próprios interesses. Os fatos da diversidade e dos preconceitos cognitivos fazem com que os indivíduos sejam extremamente falíveis com relação à compreensão de seus próprios interesses e dos interesses alheios, provocando um desacordo considerável entre ambos. Os indivíduos tendem a ser extremamente falíveis em seus esforços para comparar a importância dos interesses alheios com os seus próprios. Portanto, eles serão extremamente falíveis em seus esforços para realizar o igual avanço de interesses na sociedade. E, é claro, haverá bastante desacordo sobre como melhor promover o interesse de cada pessoa de forma igualitária.

Em uma sociedade pluralista, cada pessoa tem interesses que se destacam como especialmente importantes. É do interesse delas corrigir os preconceitos cognitivos dos outros quando se trata da criação ou da revisão das instituições econômicas, legais e políticas. Toda pessoa tem interesse em viver em um mundo que lhe faça certo sentido, que esteja de acordo, dentro de certos limites, com sua percepção de como esse mundo social deve ser estruturado. Os fatos descritos acima e o princípio de igualdade sugerem que cada pessoa deve ter uma voz equânime na hora de determinar as instituições legais, econômicas e políticas sob as quais vive. Devido a esses interesses, cada cidadão teria uma boa razão para pensar que, quando tem menos poder de tomada de decisão que os demais, seu interesse não recebe o mesmo peso que os dos outros. Portanto, toda pessoa privada do direito a uma voz equânime teria razão para acreditar que está sendo publicamente tratada como inferior. Ademais, visto que cada pessoa tem interesse em ser reconhecida como membro equânime da comunidade, e visto que a diminuição do peso de sua voz sugere que ela esteja sendo tratada como inferior, apenas a igualdade no poder de tomada de decisão é compatível com o avanço público e igualitário dos interesses. O princípio do igual avanço de interesses também postula limites ao que pode estar sob controle democrático e, assim, evita o regresso infinito observado acima.

Em um contexto marcado pela diversidade, por preconceitos cognitivos, pela falibilidade e pelo desacordo, cada pessoa tem interesses fundamentais em

ter uma voz igual no que diz respeito aos processos de tomada de decisão coletiva. Logo, para que as pessoas sejam publicamente tratadas como iguais, elas devem ter uma voz equânime na tomada de decisão coletiva (Christiano, 2004).

Várias preocupações se seguem desse tipo de visão. Em primeiro lugar, considera-se geralmente que a regra da maioria é necessária para tratar as pessoas como iguais em uma tomada de decisão coletiva. Isso ocorre porque apenas a regra da maioria é neutra em relação a uma tomada de decisão. Não menos do que as várias formas de maioria qualificada, a unanimidade tende a favorecer o *statu quo*. Porém, se for assim, a visão acima levanta o duplo perigo da tirania da maioria e das minorias persistentes, isto é, de grupos de pessoas que sempre se veem perdendo em decisões majoritárias. Certamente, estes fenômenos não de ser incompatíveis com a igualdade, inclusive com a igualdade pública. Em segundo lugar, o tipo de visão defendido acima é suscetível a críticas levantadas contra o ideal de igualdade em processos de tomada de decisão. Tratar-se-ia de um ideal coerente, especialmente no Estado moderno? Essa última preocupação será discutida mais detalhadamente nas próximas seções, que versam sobre a cidadania democrática e a representação legislativa. A primeira preocupação será mais discutida quando discorrermos sobre os limites da autoridade democrática.

3. O PROBLEMA DA CIDADANIA DEMOCRÁTICA

Um problema renitente da teoria democrática tem sido determinar se os cidadãos comuns estão aptos para a tarefa de governar uma grande sociedade. Existem três problemas distintos aqui. Em primeiro lugar, Platão (*República*, Livro VI) argumenta que algumas pessoas são mais inteligentes e morais que outras e que elas é que deveriam governar. Em segundo lugar, outros argumentaram que uma sociedade deve efetuar uma divisão de trabalho. Se todos estivessem envolvidos na complexa e difícil tarefa da política, haveria pouco tempo ou energia sobrando para as outras tarefas essenciais de uma sociedade. Em contrapartida, se esperamos que a maioria das pessoas se envolva nas demais tarefas difíceis e complexas de uma sociedade, como podemos esperar que elas tenham tempo e recursos suficientes para se dedicarem de maneira inteligente à política?

Em terceiro lugar, como os indivíduos têm muito pouco impacto nos resultados da tomada de decisão política em grandes sociedades, eles se sentem pouco responsáveis pelos resultados. Alguns argumentam que não é lógico votar, já que as probabilidades desse voto afetar o resultado de uma eleição são quase

zero. Além disso, como Anthony Downs (1957, cap. 13) argumentou, todos os eleitores têm pouca razão para se informar sobre como votar melhor. Se supormos que os cidadãos raciocinam e se comportam, de modo geral, conforme o modelo downsiano, de duas uma: ou concluiremos que a sociedade deve ser governada por um grupo de pessoas relativamente pequeno e com uma contribuição mínima do povo, ou então concluiremos que a adoção do regime democrático gerará um mau governo. Como podemos ver, essas críticas ecoam os tipos de críticas feitas por Platão e Hobbes.

Estas observações apresentam desafios para qualquer concepção solidamente igualitária ou deliberativa de democracia. Sem a habilidade de participar de forma inteligente na política, ninguém consegue usar o voto para avançar seus objetivos, tampouco pode dizer que participa de um processo de deliberação razoável entre iguais. Sendo assim, ou a igualdade de poder político desemboca em um tipo de participação igualitária dos cidadãos que é contraproducente na política, ou então uma divisão razoável de trabalho, que enfraquece a igualdade de poder, afirma-se como necessária. Ou a participação ampla dos cidadãos na deliberação pública ocasiona a negligência considerável de outras tarefas, ou então o funcionamento adequado dos outros setores da sociedade requer que a maioria das pessoas não participe de forma inteligente na deliberação pública.

3.1 ALGUMAS SOLUÇÕES OFERECIDAS PARA O PROBLEMA DA CIDADANIA DEMOCRÁTICA

3.1.1 A TEORIA ELITISTA DA DEMOCRACIA

Alguns teóricos modernos da democracia, chamados teóricos do elitismo, argumentaram contra as formas igualitárias e deliberativas da democracia por causa dos motivos elencados acima. Eles defendem que altos níveis de participação popular tendem a produzir leis ruins criadas por demagogos para apelar aos cidadãos mal informados e excessivamente emotivos. Eles consideram a suposta desinformação dos cidadãos, evidenciada em diversos estudos empíricos nas décadas de 1950 e 1960, perfeitamente aceitável e previsível. Com efeito, consideram a suposta apatia dos cidadãos em Estados modernos como um fenômeno social altamente desejável. Eles acreditam que, na ausência deste fenômeno, muito provavelmente teríamos uma população extremamente participativa que não sabe nada e que tem muito mais propensão em seguir objetivos irracionais e emocionalmente atraentes.

A afirmação de Joseph Schumpeter (1956, p. 269) de que “o método democrático é o arranjo institucional para chegar a decisões políticas nas quais os indivíduos adquirem o poder de decisão por meio de uma luta competitiva pelo voto do povo” ainda se mantém como uma declaração concisa da visão elitista. Nela, a ênfase recai na liderança política responsável. Os líderes políticos devem evitar questões polêmicas e emocionalmente carregadas e criar políticas e leis com pouca consideração pelas exigências instáveis e difusas feitas por cidadãos comuns. Os cidadãos participam do processo de competição por meio do voto, mas como sabem muito pouco, não são a parte efetivamente governante da sociedade. Via de regra, o processo da eleição é apenas um modo relativamente pacífico de manter ou mudar os governantes.

Contudo, segundo Schumpeter, os cidadãos têm um papel a desempenhar para evitar sérios desastres. Quando os políticos agem de forma que quase todos veem como problemática, os cidadãos podem destituí-los do poder. Portanto, mesmo nessa versão limitada, a democracia cumpre a função de proteger a sociedade dos piores políticos.

A teoria elitista da democracia parece compatível com alguns dos argumentos instrumentalistas supramencionados, mas se opõe frontalmente aos argumentos intrínsecos de liberdade, justificação pública e igualdade. Contra os argumentos baseados nos valores da liberdade e da igualdade, a teoria elitista simplesmente rejeita a possibilidade de que os cidadãos participem da política como iguais. A sociedade deve ser governada por elites e o papel dos cidadãos é meramente garantir a transição tranquila e pacífica das elites. Contra a visão da justificação pública, a teoria elitista afirma que não se deve esperar que os cidadãos comuns participem da deliberação pública; tampouco deve-se esperar que as visões das elites sejam transformadas fundamentalmente por causa da deliberação pública geral. Certamente, dado tudo o que foi dito, é concebível haver uma democracia deliberativa elitista, na qual as elites deliberem, talvez até fora da vista da população em geral, sobre como governar a sociedade. Alguns democratas deliberativos acentuam, com efeito, a deliberação em assembleias legislativas. Contudo, os democratas deliberativos via de regra defendem uma abordagem mais amplamente igualitária no que diz respeito à deliberação, que, por sua vez, torna-se vulnerável aos tipos de preocupações levantados por Schumpeter e Downs.

3.1.2 PLURALISMO DE GRUPOS DE INTERESSE

Uma abordagem que é, em parte, motivada pelo problema da cidadania democrática, mas que tenta preservar alguns elementos de igualdade contra a crítica elitista, é a teoria política do pluralismo dos grupos de interesse. A primeira declaração de Robert Dahl sobre esta teoria é bastante impactante:

Grosso modo, a essência de toda política competitiva consiste no suborno do eleitorado pelos políticos. [...] o fazendeiro [...] apoia um candidato comprometido a manter altos preços mínimos dos produtos agrícolas, [...] o empresário [...] vota em um propugnador de baixos impostos para as empresas, [...] o consumidor [...] vota em candidatos que são contrários ao imposto de circulação de mercadorias (Dahl, 1959, p. 69).

Nessa concepção dos processos democráticos, cada cidadão é membro de um grupo dotado de interesses estritamente definidos e intimamente vinculados a suas vidas cotidianas. No que diz respeito a esses assuntos, supõe-se que os cidadãos estejam bem informados e interessados em influenciá-los. Ou, no mínimo, as elites de cada um dos grupos de interesse, relativamente próximas à perspectiva dos cidadãos comuns, são os principais agentes no processo. De acordo com esta teoria, a democracia não é o governo da maioria absoluta, mas sim de coalizões de minorias. A política e a lei na sociedade democrática são decididas por meio da barganha entre os diferentes grupos de interesse.

Essa abordagem pode ser compatibilizada com uma teoria mais igualitária da democracia. Isso é possível porque a teoria do pluralismo dos grupos de interesse tenta reconciliar a igualdade com a tomada de decisão coletiva, limitando as tarefas dos cidadãos àquelas que eles sejam capazes de executar razoavelmente bem. Ela tenta fazer isso de uma forma que dê aos cidadãos um papel-chave na tomada de decisão. Essa teoria garante que os indivíduos possam participar quase como iguais à medida que restringe, rigidamente, as questões com as quais cada indivíduo se preocupa. Ela não é compatível com a abordagem deliberativa da justificação pública, pois evita a deliberação sobre o bem comum ou sobre a justiça. Ademais, ela faz com que o processo democrático se restrinja, fundamentalmente, à barganha entre diferentes grupos de interesse, sendo que as preferências a serem promovidas por cada grupo não estão sujeitas a debates posteriores realizados pela sociedade como um todo. Com efeito, embora possa

haver um certo grau de deliberação no interior dos grupos de interesse, não há deliberação na sociedade como um todo.

3.1.3 NEOLIBERALISMO

Uma terceira abordagem inspirada pelo problema da cidadania pode ser designada de abordagem neoliberal da política, abordagem esta que foi defendida por teóricos da escolha pública como James Buchanan e Gordon Tullock (1965). Contra as teorias elitistas, eles sustentam que as elites e seus aliados tendem a expandir os poderes do governo e da burocracia em prol de seus interesses próprios e que essa expansão ocorrerá à custa de um público extremamente desatento. Por isso, eles defendem severas restrições aos poderes das elites. Na contramão dos teóricos do pluralismo dos grupos de interesse, eles argumentam que o caráter problemático observado na participação política dos cidadãos comuns também ocorre com relação aos grupos de interesse. Por conseguinte, os grupos de interesse não se formarão com tanta facilidade. Somente os grupos orientados por fortes interesses econômicos têm probabilidade de ter sucesso em se organizar para influenciar o governo. Logo, apenas alguns grupos de interesse terão sucesso em influenciar o governo e o farão amplamente para o benefício das poderosas elites econômicas que os financiam e orientam. Além disso, eles argumentam que tais grupos de interesse tendem a produzir governos extremamente ineficientes porque tentarão promover seus interesses na política enquanto espalham os custos de suas ações para todos os demais. A consequência disso é que serão criadas políticas que tendem a ser mais onerosas (pois são impostas a todos na sociedade) do que benéficas (porque beneficiam apenas as elites que fazem parte do grupo de interesse).

Os neoliberais argumentam que qualquer forma de organizar um Estado democrático grande e poderoso tem propensão de produzir sérias ineficiências. Eles concluem, portanto, que muitas das funções assumidas pelo Estado, hoje, devem ser transferidas para o mercado. A função do Estado deve ser limitada à proteção de liberdades e direitos de propriedade básicos. Semelhante tarefa pode ser mais facilmente compreendida e colocada sob o controle de cidadãos comuns.

Contudo, a explicação neoliberal da democracia deve responder a duas grandes preocupações. Em primeiro lugar, os cidadãos em sociedades modernas têm concepções mais ambiciosas de justiça social e do bem comum do que aquelas que podem ser realizadas pelo Estado mínimo. Portanto, a teoria neoliberal

acaba gerando uma redução muito grave da própria democracia. É necessário haver mais evidência para defender a tese de que essas aspirações não podem ser realizadas pelo Estado moderno. Em segundo lugar, a abordagem neoliberal ignora o problema das grandes concentrações privadas de riqueza e poder que são capazes de manipular pequenos Estados em benefício próprio e de impor seus desejos em populações sem o consenso delas. As suposições que levam ao ceticismo dos neoliberais sobre o grande Estado moderno geram problemas igualmente perturbadores no que tange às grandes concentrações privadas de riqueza em uma sociedade neoliberal.

3.2. A SUPOSIÇÃO DO INTERESSE PRÓPRIO

Uma parte considerável da Ciência Política e da teoria econômica do Estado se baseia na suposição de que os indivíduos agem primária, e talvez até exclusivamente, em interesse próprio, compreendido de maneira estrita. O problema da participação e as teorias do processo democrático descritas acima dependem, em grande parte, dessa suposição. Embora tenham gerado resultados interessantes e se tornado cada vez mais sofisticadas, essas ideias têm ganhado um número crescente de opositores. Contra o axioma do interesse próprio, os defensores da democracia deliberativa e outros teóricos afirmam que os cidadãos são capazes de serem motivados por uma preocupação pelo bem comum e pela justiça. Seguindo Mill e Rousseau, eles afirmam que tais preocupações não simplesmente antecedem à política, mas que podem crescer e melhorar por meio do processo de discussão e debate políticos. Eles alegam que o fato de os cidadãos estarem dispostos a participar, de maneira crítica [*open-minded*], de discussões com pessoas que têm pontos de vistas informados por uma moral diferente da deles, é o que torna inteligível muitos debates e discussões políticas. As evidências empíricas sugerem que os indivíduos são motivados por considerações morais na política que vão além de seus interesses. Sendo assim, muitos propõem que as instituições democráticas sejam estruturadas no sentido de encorajar a vontade de participar de uma discussão moral e crítica [*open-minded*] com outras pessoas (cf. Mansbridge, 1990).

3.3 O PAPEL DA CIDADANIA NA ESCOLHA DE OBJETIVOS

Uma vez que consideramos a ideia de cidadania a partir de um ponto de vista moral e reconhecemos a importância de uma divisão de trabalho, surge a

questão: qual é o papel adequado para um cidadão em uma democracia? Se pensarmos que os cidadãos geralmente são desinformados, devemos fazer duas perguntas: O que os cidadãos devem conhecer para cumprir seu papel? Quais padrões suas crenças devem satisfazer para serem adequadamente apoiadas? Alguns autores, como Dahl na passagem supracitada, propuseram que os cidadãos conhecem seus setores específicos da sociedade, mas não outros. Vimos que essa teoria apresenta várias dificuldades. Assim como outros autores, Christiano (1996, cap. 5) propõe que os cidadãos devem pensar quais são os fins que a sociedade deve almejar e deixar a questão de como alcançá-los para os especialistas. Uma teoria desse tipo deve responder o problema de como garantir que os políticos, gestores e especialistas irão de fato tentar realizar os objetivos propostos pelos cidadãos. Deve, ademais, mostrar como as instituições podem ser estruturadas a fim de estabelecer essa divisão de trabalho, ao mesmo tempo em que preservam a igualdade dos cidadãos. Se os cidadãos realmente escolhem os objetivos e os políticos, gestores e especialistas buscam fielmente os meios para alcançá-los, quem está no comando da sociedade, então, são os cidadãos.

É difícil verificar como os cidadãos podem satisfazer até mesmo padrões modestos para as crenças sobre como melhor alcançar seus objetivos políticos. O conhecimento dos meios requer uma quantidade imensa de ciência social e conhecimento de fatos específicos. Para que os cidadãos em geral tivessem esse tipo de conhecimento, precisaríamos abandonar a divisão do trabalho na sociedade. Por outro lado, os cidadãos têm decerto experiências imediatas e cotidianas em relação ao pensamento sobre os valores e objetivos que almejam. Isso lhes dá uma oportunidade de satisfazer padrões de crenças em relação a quais são os melhores objetivos.

Ainda assim, uma teoria desse tipo não é defensável sem uma resposta institucional convincente à questão de como garantir que aqueles que detêm autoridade estejam genuinamente buscando os meios de alcançar os objetivos especificados pelos cidadãos. Na visão que se propõe, os representantes legislativos, burocratas e juizes devem subordinar suas atividades à tarefa de descobrir como perseguir os objetivos dos cidadãos. Há, aqui, um enorme problema decorrente da separação entre principal e agente.

Além do mais, devemos perguntar: como as instituições devem ser estruturadas a fim de reconciliar a busca pela igualdade dos cidadãos com a necessidade de uma divisão de trabalho? Examinemos uma dimensão desse problema na questão da representação legislativa.

4. REPRESENTAÇÃO LEGISLATIVA

Diversos debates se centralizaram na questão de quais tipos de instituição legislativa são melhores para uma sociedade democrática. A posição que adotarmos com relação a esta questão dependerá muito de nossa justificativa ética para a democracia, de nossa concepção de cidadania, bem como de nossa compreensão empírica das instituições políticas e de seu funcionamento. Os tipos mais básicos de representação política formal disponíveis são a representação de voto distrital, a representação proporcional e a representação de grupo. Além disso, muitas sociedades têm optado pelas instituições multicameralistas. Em alguns casos, testou-se a combinação entre dois ou mais desses tipos de representação.

A representação de voto distrital elege para o Legislativo representantes únicos de áreas geográficas definidas que contêm populações aproximadamente do mesmo tamanho. Ela está presente, de maneira mais saliente, nos Estados Unidos e Reino Unido. A forma mais comum de representação proporcional é a de lista por partido. Em uma versão simples desse esquema, vários partidos disputam uma eleição para ganhar cadeiras em uma assembleia legislativa que não se encontra dividida em distritos geográficos. Os partidos ganham tantas cadeiras legislativas quanto for a proporção do número total de votos que obtiveram da população votante como um todo. A representação de grupo ocorre quando a sociedade é dividida em grupos definidos não geograficamente, tais como grupos étnicos e linguísticos, ou até mesmo grupos funcionais, como trabalhadores, fazendeiros e capitalistas. Cada um desses grupos elege para o Legislativo representantes próprios.

Muitos defendem uma representação de voto distrital afirmando que ela parece levar a um governo mais estável do que as outras formas de representação. O argumento deles é que a representação proporcional tende a fragmentar o povo em áreas homogêneas opostas, que aderem estritamente a suas linhas partidárias e que disputam continuamente o controle do governo. Como há muitos partidos e eles não estão dispostos a efetuar um compromisso [*compromise*] uns

com os outros, os governos formados por coalizões de partidos tendem a cair rapidamente. A experiência pós-guerra de governos na Itália parece confirmar essa hipótese. A representação de voto distrital, em contrapartida, é considerada capaz de melhorar a estabilidade dos governos em virtude de seu favorecimento a um sistema de governo bipartidário. Cada ciclo eleitoral determina qual partido deve ficar no poder por um determinado período de tempo.

Charles Beitz (1989, cap. 7) defende que a representação de voto distrital encoraja a moderação nos programas partidários que se oferecem à consideração dos cidadãos. Isso resulta da tendência desse tipo de representação a favorecer sistemas bipartidários. Argumenta-se que, em um sistema bipartidário que utiliza a regra da maioria, cada partido deve apelar ao eleitor mediano no espectro político e, para isso, deve moderar seu programa de governo. Além do mais, a representação de voto distrital encoraja o compromisso [*compromise*] entre grupos, já que estes devem tentar apelar a muitos dos outros grupos para se tornar parte de um dos dois partidos líderes. Essas tendências encorajam a moderação e o compromisso [*compromise*] entre os cidadãos, na medida em que os partidos políticos e os grupos de interesse consideram essas qualidades necessárias para o bom funcionamento de uma democracia.

Em um viés crítico, os defensores da representação proporcional e da representação de grupos argumentam que a representação de voto distrital tende a abafar as vozes, e ignorar os interesses, dos grupos minoritários da sociedade. Os interesses e as visões das minorias tendem a ser articulados em negociações de segundo plano e sob formas que abafam suas peculiaridades. Ademais, os representantes de interesses e visões das minorias muitas vezes têm dificuldade para se eleger em sistemas de voto distrital. Daí a acusação de que as visões e os interesses das minorias são geralmente sub-representados em um sistema representativo distrital. Às vezes, esses problemas são contornados mediante redefinição das fronteiras dos distritos eleitorais, que é feita a fim de criar distritos que propiciem uma representação maior das minorias. Os esforços são invariavelmente muito controversos, já que há uma discordância considerável sobre os critérios da redefinição. Na representação proporcional, em contrapartida, os representantes de diferentes grupos são eleitos para a assembleia legislativa na proporção das escolhas dos cidadãos. As minorias não precisam conformar suas exigências à dicotomia básica de visões e interesses que caracteriza os sistemas de

voto distrital. Por conseguinte, suas visões são mais articuladas, nuançadas e mais bem representadas.

Outra crítica à representação de voto distrital é que ela encoraja os partidos a buscarem estratégias de campanha mais dúbias. A necessidade de apelar a um setor mais amplo, diverso e, de certa forma, amorfo da população pode muitas vezes ser melhor satisfeita pelo uso de apelos ambíguos, vagos e, geralmente, muito irrelevantes para os cidadãos. Assim, em vez de encorajar um compromisso [*compromise*] razoável, o esquema tende a apoiar disposições à ignorância, superficialidade e insensatez nas campanhas políticas e na população. A representação de voto distrital encoraja os líderes políticos a tratar as questões políticas mais relevantes nos bastidores, ao mesmo tempo em que os estimula a interpelar os cidadãos por meio de truques de fumaça e espelhos [*smoke and mirrors*]. É claro que aqueles que concordam, em geral, com as teorias de tipo elitista não verão nada de errado nestas práticas; de fato, eles podem muito bem defendê-las. A representação proporcional exige que os partidos sejam relativamente claros e diretos em relação a suas propostas. Por isso, aqueles que acreditam que a democracia se baseia, eticamente, no apelo à igualdade tendem a favorecer a representação proporcional (cf. Christiano, 1996, cap. 6).

Defensores da representação de grupo como Iris Marion Young (1990, cap. 6) argumentam que alguns grupos historicamente privados do direito de votar ainda podem não se sair muito bem com a representação proporcional. Eles podem não ser capazes de organizar e articular suas visões com tanta facilidade quanto outros grupos. Além disso, grupos minoritários ainda podem ser continuamente derrotados na assembleia e seus interesses podem ser sistematicamente postos de lado mesmo se obtiverem alguma representação. Para esses grupos, alguns defendem que a única forma de proteger seus interesses é garantir legalmente que tenham representação adequada e, até mesmo, desproporcional.

Uma das preocupações com relação à representação de grupo é que ela tende a congelar alguns aspectos da agenda política que talvez fosse melhor permanecerem abertos à mudança. Consideremos, por exemplo, uma população dividida, há muito tempo, em grupos linguísticos. Consideremos, ademais, que apenas alguns cidadãos continuem a julgar o conflito linguístico relevante. Nessas circunstâncias, o esquema de representação de grupo pode tender a ser enviado de uma maneira cuja arbitrariedade favorece as visões ou os interesses daqueles que consideram o conflito linguístico relevante.

5. A AUTORIDADE DA DEMOCRACIA

Como a democracia é um processo de decisão coletiva, surge, naturalmente, a questão de averiguar se há qualquer obrigação dos cidadãos de obedecer à decisão democrática. É necessário averiguar, em particular, se o cidadão tem a obrigação de obedecer à decisão democrática quando discorda dela.

Há três conceitos principais da autoridade legítima do Estado. Em primeiro lugar, um Estado tem autoridade legítima na medida em que esta, ao ser imposta a seus membros, é moralmente justificada. Nessa perspectiva, a autoridade legítima não tem implicações diretas em relação às obrigações ou deveres que os cidadãos podem ter para com o Estado. Ela simplesmente diz que o Estado sempre tem autoridade legítima quando tem justificativa moral para fazer o que faz. Em segundo lugar, um Estado tem autoridade legítima na medida em que suas diretrizes geram deveres para que os cidadãos obedeam. Os deveres dos cidadãos não precisam ser dívidas para com o Estado, mas constituem deveres que precisam ser efetivamente obedecidos. Em terceiro lugar, o Estado tem um direito de governar correlacionado com o dever dos cidadãos de obedecê-lo. Essa é a noção mais forte de autoridade e parece ser a ideia central por detrás da legitimidade do Estado. A ideia é que, quando os cidadãos discordam sobre o direito e a política, é importante conseguir responder à pergunta: quem tem o direito de escolher?

Em relação à democracia, podemos imaginar três abordagens principais à questão de averiguar se as decisões democráticas têm autoridade. Em primeiro lugar, podemos apelar às concepções gerais de autoridade legítima. Alguns filósofos pensam que a questão da autoridade é totalmente independente de o Estado ser ou não democrático. As teorias de consentimento da autoridade política, assim como as concepções instrumentalistas de autoridade política, estabelecem critérios gerais que podem ser satisfeitos por Estados não democráticos, bem como pelos democráticos. Em segundo lugar, alguns filósofos pensam que há uma ligação conceitual entre democracia e autoridade, de sorte que, quando uma decisão é realizada democraticamente, ela deve, portanto, ter autoridade. Em terceiro lugar, alguns pensam que há princípios gerais de autoridade política que são realizáveis unicamente por um Estado democrático situado sob certas condições definidas.

Leitores interessados em concepções mais gerais de autoridade política podem consultar o verbete sobre autoridade política [da Stanford Encyclopedia of Philosophy] para maiores discussões. O segundo tipo de abordagem foi largamente abandonado pelos teóricos da democracia. Abordemos, então, o terceiro tipo de concepção da autoridade política da democracia.

5.1 CONCEPÇÕES INSTRUMENTALISTAS DA AUTORIDADE DEMOCRÁTICA

Em geral, as concepções instrumentalistas de autoridade não fazem menção especial à democracia. Os argumentos instrumentais em prol da democracia dão algumas razões do por que é preciso respeitar a democracia quando discordamos de suas decisões. Pode haver, contudo, muitas outras considerações instrumentais que desempenham um papel importante na hora de determinar se devemos ou não obedecer uma decisão política. Estas considerações instrumentais são basicamente iguais quando se considera obedecer à democracia ou outra forma de governo.

Há uma abordagem instrumentalista bem peculiar à democracia que parece fundamentar uma forte concepção da autoridade democrática. Trata-se da abordagem inspirada pelo teorema do júri de Condorcet (Goodin, 2003, cap. 5; Estlund, 2002, p. 77-80). De acordo com este teorema, nas questões em que há duas opções e apenas uma delas é a resposta certa, se os eleitores tiverem, em média, uma chance melhor de escolher a opção certa, a maioria tem mais propensão de acertar a resposta do que qualquer um na minoria. A probabilidade de a maioria estar certa cresce conforme aumenta a população votante. Em populações muito grandes, a probabilidade de a maioria estar certa se aproxima da certeza. O teorema de Condorcet é um exemplo da lei dos grandes números. Se cada eleitor tem uma probabilidade independente melhor que 0,5 de acertar a resposta correta, então a probabilidade de mais de 0,5 dos eleitores acertarem a resposta se aproxima de 1 à medida que o número de eleitores se torna muito grande.

Tal resultado dá sentido à célebre passagem do *Contrato Social*:

Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se lhes pergunta não é precisamente se aprovam ou rejeitam a proposta, mas se estão ou não de acordo com a vontade geral que é a deles; cada um, dando o seu sufrágio, dá com isso a sua opinião, e do cálculo dos votos se conclui a declaração da vontade geral. Quando, pois, domina a

opinião contrária à minha, tal coisa não prova senão que aquilo que julgara ser a vontade geral, não o era (Rousseau, 1762, p. 95-6).

Nesta passagem, encontramos uma concepção da autoridade da democracia. Os membros da minoria têm uma razão poderosa para assentir seu apoio à posição majoritária, já que cada cidadão tem uma boa razão para pensar que a maioria está certa.

Existem várias dificuldades com a aplicação do teorema do júri de Condorcet para o caso do voto em eleições e referendos. Em primeiro lugar, muitos notaram que as opiniões dos eleitores não são independentes umas das outras. Com efeito, o processo democrático parece enfatizar a persuasão e a criação de coalizões, e o teorema só funciona em testes independentes. Em segundo lugar, o teorema não parece se aplicar a casos em que a informação a que os eleitores têm acesso, e com base na qual formam seus juízos, é segmentada de diversas maneiras, de modo que alguns setores da sociedade acabam não tendo as informações relevantes, enquanto outros as têm. A política e as sociedades modernas parecem exemplificar esse tipo de segmentação em termos de classe, raça, agrupamentos étnicos, religião, posição ocupacional, localização geográfica e assim por diante. Quando se está na minoria, pode-se sempre ter uma boa razão para pensar que a maioria não está adequadamente posicionada para tomar uma decisão razoável sobre uma determinada questão. Finalmente, todos os eleitores abordam as questões que precisam decidir com fortes vieses ideológicos, o que, por sua vez, enfraquece a impressão de que cada eleitor traria um tipo de observação independente sobre a natureza do bem comum no momento do voto.

Seja como for, outra preocupação sobre a aplicação do teorema de Condorcet parece ser a de que ele denegre a prática comum da oposição leal nas democracias. Com efeito, mesmo nas comunidades científicas, o fato de a maioria dos cientistas favorecer uma visão particular não faz a minoria dos cientistas pensar que está errada, muito embora a leve, talvez, a reexaminar suas teses (Goodin, 2003, cap. 7).

5.2 TEORIAS DO CONSENTIMENTO DEMOCRÁTICO DA AUTORIDADE

Alguns teóricos do consentimento julgam que existe uma relação especial entre democracia e autoridade legítima, pelo menos sob determinadas condições. John Locke (1690, seção 96) argumenta que quando uma pessoa consente à criação de uma sociedade política, ela necessariamente consente ao uso da regra

da maioria na decisão de como essa sociedade deve ser organizada. Locke pensa que a regra da maioria é a regra natural de decisão quando não há outras. Ele argumenta que, uma vez formada, uma sociedade deve se mover na direção da força maior. Pode-se entender esse argumento do seguinte modo: se considerarmos todos os membros da sociedade como iguais e julgarmos ser provável haver desacordo entre eles, devemos, então, aceitar a regra da maioria como a regra apropriada para decidir algo. Essa interpretação do argumento lockiano supõe que a expressão “força maior” deve ser interpretada como uma afirmação do igual valor dos interesses e direitos de cada pessoa. Portanto, a sociedade deve seguir a direção que o maior número de pessoas quer que ela siga.

Com efeito, Locke considera que o povo, formado a partir da reunião de indivíduos que consentem em ser membros de um mesmo corpo político, poderia escolher ser governado por uma monarquia utilizando a regra da maioria; sendo assim, esse argumento por si só não nos oferece uma defesa da democracia. No entanto, Locke recorre a esse argumento quando defende a exigência de instituições representativas para decidir quando a propriedade deve ser regulada e quando os impostos devem ser arrecadados. Ele sustenta que uma pessoa deve consentir à regulamentação ou taxação de sua propriedade pelo Estado. Todavia, Locke (1690, seção 140) também afirma que essa exigência de consentimento é satisfeita quando uma maioria de representantes de detentores de propriedades consente com a regulamentação e taxação da propriedade. Isso parece ir em direção a uma concepção genuinamente democrática da autoridade legítima. O quanto essa concepção é democrática depende de como interpretamos o conceito de propriedade na filosofia de Locke. Se incluirmos, dentro do conceito de propriedade, os direitos dos cidadãos em geral, temos, então, um argumento em prol da tomada de decisão democrática. Porém, se a ideia de propriedade só inclui os detentores de propriedade privada, então, no melhor dos casos, temos um argumento em prol de uma forma de tomada de decisão cujo caráter democrático é bem tênue.

Outro argumento que fundamenta a tese de que a democracia é necessária para a autoridade legítima na noção de consentimento afirma que, quando as pessoas participam do processo democrático, seu ato de participação faz com que elas consentam ao resultado do processo, mesmo se forem contra ele. Sua participação, portanto, confere legitimidade ao resultado e, talvez, à assembleia democrática que é eleita pelos cidadãos. Nessa perspectiva, o exercício do voto,

por exemplo, é também um ato de consentimento ao resultado do voto. Consequentemente, os participantes políticos são obrigados a aceitar a decisão tomada pela maioria.

O problema com todas essas variantes da teoria do consentimento é que elas enfrentam um dilema preocupante, pois parecem envolver interpretações extremamente suspeitas de comportamentos que podem ou não produzir os tipos de consentimento que esses teóricos têm em mente. As preocupações de Hume (1748) sobre o modo como os teóricos do consentimento interpretam a residência em um território como um ato de consentimento a um dado governo reverberam bastante nesse tipo de contexto. Por que devemos supor que o voto de uma pessoa é compreendido por ela como um ato de consentimento ao resultado da votação? Por que não supor que essa pessoa visa simplesmente exercer um impacto no resultado final da votação? Ou ainda, por que devemos supor que a associação de alguém a uma sociedade – o “consentimento” que alguém sinaliza quando permanece em uma sociedade – realmente o obriga a concordar que as decisões devem ser tomadas pela regra da maioria?

Seja como for, a fim de poder interpretar o voto de uma pessoa como um ato de consentimento, precisamos pressupor que tal pessoa necessariamente deve consentir ao resultado da votação, ou então que ela deve saber que está consentindo com o resultado [quando participa da votação]. O fato de que ela deve consentir ao resultado porque participou, de acordo com algumas teorias, basta para gerar uma obrigação. A tese de que as pessoas devem saber que consentem quando participam, por sua vez, geralmente se baseia na ideia de que elas devem estar consentindo quando votam. Mas esse tipo de interpretação parece se afastar muito da ideia básica dos teóricos do consentimento, que é a de que o consentimento ou não das pessoas é uma escolha delas que não deve ser determinada pela visão moral correta. A teoria do consentimento se baseia na necessidade de se pensar que o governo tem legitimidade quando os cidadãos discordam acerca do seu caráter bom ou justo.

5.2.1 LIBERDADE E AUTORIDADE

As teorias da justificação da democracia que se baseiam na liberdade fornecem concepções distintas sobre a autoridade da democracia. A ideia delas é a de que a democracia tem autoridade na medida em que o povo constrói, de

maneira livre, uma decisão política. A razão para isso é que a democracia meramente estende a atividade de autodeterminação das pessoas para o âmbito político. Visto que a autodeterminação é um valor proeminente que a democracia estende para o âmbito político, a lealdade para com as decisões democráticas é necessária para a autodeterminação e, portanto, é necessária em virtude da importância proeminente da autodeterminação.

Entretanto, esse tipo de abordagem causa certo receio. Ele parece pressupor que as decisões terão um apoio unânime, ou então, parece requerer várias condições para a realização da autodeterminação, condições estas que fazem grande parte do trabalho necessário para se gerar obrigações em uma democracia. Por exemplo, se uma decisão deve ser realizada por meio da regra da maioria, uma estratégia para reconciliar isso com a autodeterminação é afirmar que uma pessoa autodeterminada deve aceitar a legitimidade da regra da maioria sempre que houver desacordo. Pode-se justificar tal afirmação alegando que a pessoa autodeterminada deve aceitar a importância fundamental da igualdade e que a regra da maioria é essencial para a igualdade sempre que há desacordo. Portanto, se entendermos que uma pessoa não pode se autodeterminar sem aceitar o princípio da igualdade, então, poderíamos argumentar que uma pessoa autodeterminada precisa aceitar os resultados da regra da maioria. Contudo, esse argumento parece fazer a autoridade da democracia depender primariamente da importância da igualdade. Ademais, é preciso investigar a importância da ideia da autodeterminação para esta explicação.

5.2.2 IGUALDADE E AUTORIDADE

Outra abordagem da questão da autoridade da democracia afirma que se recusar a obedecer às decisões de uma assembleia democrática equivale a tratar seus concidadãos como seres inferiores (Christiano, 2004, p. 284-7). Essa abordagem estabelece a autoridade da democracia afirmando que a desigualdade decorrente da recusa à obediência a uma assembleia democrática é a forma mais importante de desigualdade. De acordo com ela, é mais importante tratar as pessoas como iguais na tomada das decisões políticas do que tratá-las como iguais na esfera econômica. Pressupõe-se, aqui, que os cidadãos discordarão sobre como se tratar como iguais em questões substanciais sobre o direito e a política. O propósito da democracia é tomar decisões quando essas discordâncias surgem. A democracia realiza um tipo de igualdade a que todos os cidadãos podem jurar

fidelidade, mesmo quando eles discordam de muitas questões consideráveis relacionadas ao direito e à política. Visto que a democracia realiza a igualdade sob um modo altamente público, e visto a publicidade ser um valor elevado e igualitário, a igualdade realizada pela democracia triunfa [*trumps*] sobre todos os outros tipos de igualdade.

A concepção de democracia que se baseia na igualdade pública nos fornece razão para pensar que a igualdade democrática deve ter certa preeminência sobre outros tipos de igualdade. A igualdade pública é a forma mais importante de igualdade e a democracia – bem como outros princípios, tais quais os direitos liberais – realizam de maneira peculiar a igualdade pública. As demais formas de igualdade, mobilizadas quando há conflito significativo sobre o direito e a política, são aquelas sobre as quais as pessoas conseguem discordar de maneira razoável (dentro dos limites especificados pelo princípio da igualdade pública). O princípio da igualdade pública exige que todos os cidadãos sejam tratados publicamente como iguais, e a democracia é necessária para isso. Na medida em que a igualdade pública tem precedência sobre outras formas de igualdade, os cidadãos devem respeitar o resultado de um processo de tomada de decisão democrático mesmo quando suas concepções de igualdade preferidas acabam sendo postas de lado por ele.

Obviamente, existirão limites para aquilo que os cidadãos devem aceitar de uma assembleia democrática. Tais limites, segundo a teoria igualitária, devem ser compreendidos como derivados do valor fundamental de igualdade. Portanto, é possível pensar que a igualdade pública também requer a proteção de direitos liberais, inclusive a provisão de um nível econômico mínimo.

5.3 LIMITES PARA A AUTORIDADE DA DEMOCRACIA

Se a democracia tem autoridade, quais são seus limites? Um limite para a autoridade democrática é um princípio cuja violação anula a autoridade democrática de um determinado ato. Quando tal princípio é violado por uma assembleia democrática, ela perde sua autoridade naquela instância ou o peso moral da sua autoridade é desconsiderado. Várias visões foram oferecidas sobre essa questão. Discriminemos, primeiro, os diferentes tipos de limites morais à autoridade democrática. Podemos discriminar os limites internos à autoridade democrática daqueles que lhe são externos. Um limite interno é aquele que surge das exigências do processo democrático ou que surge dos princípios que sustentam a democracia.

Um limite externo sobre a autoridade da democracia é aquele que surge de princípios que são independentes dos valores ou requisitos da democracia. Ademais, alguns limites para a autoridade democrática derivam de princípios que pesam contra os princípios que suportam uma tomada de decisão democrática. Algumas considerações podem simplesmente pesar mais em importância do que aquelas que justificam a autoridade democrática. Portanto, em uma determinada circunstância, um indivíduo pode entender que existem razões para obedecer uma assembleia democrática e razões para desobedecê-la, e é possível que as razões contrárias à obediência pesem mais do que as que a favorecem.

Por outro lado, alguns limites que cerceiam a autoridade democrática procedem à maneira de uma suspensão. Esses limites se exercem não mediante contrapeso às considerações em favor da autoridade democrática, mas sim mediante uma interrupção desta. Nesse caso, os limites suspendem as razões para que uma assembleia democrática seja obedecida; estas deixam de existir, ou então, enfraquecem-se de maneira severa.

5.3.1 LIMITES INTERNOS PARA A AUTORIDADE DEMOCRÁTICA

Alguns autores argumentaram que o processo democrático deve ser limitado a decisões que não sejam incompatíveis com seu funcionamento adequado. Sendo assim, eles defendem que o processo democrático não consegue, de maneira legítima, retirar os direitos políticos de seus cidadãos. Ele não deve excluir os direitos necessários ao processo democrático, como a liberdade de associação ou de expressão. Contudo, esses limites não se estendem para além das exigências necessárias ao funcionamento adequado de uma democracia. Eles não protegem o discurso artístico não-político ou a liberdade de associação no caso de atividades não-políticas (Ely, 1980, cap. 4).

Outro tipo de limite interno é aquele que decorre dos princípios que fundamentam a democracia. Sua presença parece necessária para dar sentido ao primeiro limite, pois para que o primeiro limite seja moralmente importante precisamos saber por que uma democracia deve proteger o processo democrático.

Locke (1690, cap. 11) oferece uma explicação para os limites internos da democracia quando afirma que há certos atos para os quais os cidadãos não podem consentir. Os cidadãos não podem consentir a um governo arbitrário ou à violação de direitos fundamentais, incluindo direitos democráticos e liberais. Visto que o consentimento é a base da autoridade democrática na filosofia lockiana,

este argumento de Locke sugere que há limites para os atos de uma assembleia democrática que derivam dos mesmos princípios que fundamentam sua autoridade. Tais limites simplesmente suspendem o direito que uma assembleia democrática tem para governar sempre que ela promulga atos para os quais os cidadãos não podem consentir. Esta explicação lembra um pouco o primeiro limite elencado acima, mas vai para além dele porque sugere que os direitos que não se relacionam de maneira íntima com o exercício do sufrágio também não devem ser violados caso sua violação não pudesse ser consentida pelos cidadãos.

A concepção de autoridade democrática que se baseia na igualdade pública também fornece uma explicação dos limites dessa autoridade. Visto que se fundamenta na igualdade pública, a democracia não pode violar a igualdade pública em nenhuma de suas decisões. A ideia básica, aqui, é a de que a violação manifesta da igualdade pública por uma assembleia democrática nega a afirmação de que tal assembleia incorpore a igualdade pública. A incorporação da igualdade pública pela democracia é condição para que esta possa proteger aquela. Na medida em que os direitos liberais se baseiam na igualdade pública, e na medida em que uma provisão econômica mínima também se baseia na igualdade pública, infere-se que os direitos democráticos, os direitos liberais e os direitos a uma provisão econômica mínima criam um limite à autoridade democrática. Semelhante argumento também fornece uma base profunda para os tipos de limites impostos à autoridade democrática que decorrem do primeiro limite interno e vai além deles, na medida em que a proteção dos direitos não relacionados ao exercício do sufrágio também é necessária para a igualdade pública.

5.3.2 MINORIAS PERSISTENTES

Esta explicação da autoridade da democracia também nos fornece alguma ajuda para lidar com um problema renitente da teoria democrática, qual seja, o problema das minorias persistentes. Há uma minoria persistente em uma sociedade democrática quando essa minoria sempre perde na votação. Trata-se de uma possibilidade sempre presente nas democracias por causa do uso da regra da maioria. Se a sociedade encontra-se dividida em dois ou mais blocos de votação altamente unificados cujos membros votam igual a todos os demais membros desse grupo, então, o grupo minoritário sempre perderá as votações. Esse problema tem atormentado algumas sociedades, particularmente aquelas com povos indígenas que vivem dentro de sociedades maiores. Embora geralmente esteja

relacionado à tirania da maioria, esse problema difere deste tipo de tirania porque pode acontecer de a maioria tentar tratar a minoria bem – conforme suas concepções de bom tratamento. A questão é que a minoria nunca concorda com a maioria sobre o que constitui um tratamento adequado. Fazer parte de uma minoria persistente pode ser extremamente opressivo mesmo quando a maioria não tenta agir de forma opressiva. Podemos compreender isso com a ajuda das mesmas ideias que sustentam a democracia. É do interesse das pessoas poder corrigir os preconceitos cognitivos dos outros e conseguir organizar o mundo de tal forma que lhes faça sentido. Tal interesse é desrespeitado no caso de uma minoria persistente, já que ela nunca consegue o que quer.

A concepção de democracia como um tipo de regime que se baseia na igualdade pública pode esclarecer um pouco esse problema. Ela nos permite afirmar que a existência de uma minoria persistente viola a igualdade pública. Com efeito, uma sociedade dotada de uma minoria persistente equivale a um tipo de sociedade em que a minoria é tratada publicamente como inferior, haja vista ser evidente que seus interesses fundamentais são postos de lado. Portanto, na medida em que as violações da igualdade pública anulam a autoridade de uma assembleia democrática, a existência de uma minoria persistente corrói a autoridade da democracia, pelo menos no que diz respeito à minoria persistente. Daqui se infere que certas instituições devem ser criadas para que a minoria não seja persistente.

5.3.3 LIMITES EXTERNOS À AUTORIDADE DEMOCRÁTICA

Um tipo natural de limite para a autoridade democrática decorre da ideia de que existem certas considerações favoráveis à tomada de decisão democrática e determinados valores independentes da democracia que podem ser ameaçados por decisões democráticas. Algumas teorias podem afirmar que existem apenas limites externos para a autoridade democrática. É possível, porém, pensar que existem tanto limites internos quanto externos. Tal questão pode surgir, por exemplo, em decisões de ir para a guerra. Em tais decisões, um cidadão pode, por um lado, ter o dever de obedecer à decisão da assembleia democrática, pois é assim que ele consegue tratar seus concidadãos como iguais, e, por outro lado, ter o dever de se opor à guerra caso ela agrida injustamente um outro povo. Se esta última possibilidade torna-se suficientemente séria, é capaz que ela se sobreponha às considerações de igualdade que sustentam a autoridade democrática.

Nesse caso, portanto, o cidadão tem o dever de não obedecer à decisão da assembleia. Em geral, questões de política externa parecem fazer surgir possíveis limites desse último tipo.

BIBLIOGRAFIA

- ARNESON, R., 2002, "Democracy at the National Level", in *Philosophy and Democracy*, ed. T. Christiano. Oxford: Oxford University Press.
- BEITZ, C., 1989, *Political Equality: An Essay on Democratic Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- BUCHANAN, J.; Tullock, G., 1965, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- CHRISTIANO, T., 1996, *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*. Boulder, CO: Westview Press.
- , 2004, "The Authority of Democracy", *Journal of Political Philosophy*, vol. 12, n. 3, pp. 266-290.
- COHEN, J., 2002, "Procedure and Substance in Deliberative Democracy", in *Philosophy and Democracy*, ed. T. Christiano, Oxford: Oxford University Press.
- DAHL, R. A., 1959, *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- DOWNS, A., 1957, *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper and Row.
- DWORKIN, R., 2000, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ELSTER, J., 2002, "The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory", in *Philosophy and Democracy*, ed. T. Christiano. Oxford: Oxford University Press.
- ELY, J. H., 1980, *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ESTLUND, D., 2002, "Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority", in *Philosophy and Democracy*, ed. T. Christiano. Oxford: Oxford University Press.
- GOODIN, R., 2003, *Reflective Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- GOULD, C., 1988, *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economics and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBS, T., 1651, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1968.

- HUME, D., 1748, "Of the Original Contract", in *Hume's Ethical Writings*, ed. Alasdair MacIntyre. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965.
- LOCKE, J., 1690, *Second Treatise on Civil Government*, ed. C. B. Macpherson. Indianapolis, IN: Hackett, 1980.
- MADISON, J., Hamilton, A. and Jay, J., 1788, *The Federalist Papers*, ed. Isaac Kramnick. Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1987.
- MANSBRIDGE, J. (ed.), 1990, *Beyond Self-Interest*. Chicago: University of Chicago Press.
- MILL, J. S., 1861, *Considerations on Representative Government*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1991.
- PLATÃO, 1974, *The Republic*. 2ª ed. Trad. D. Lee. Harmondsworth, UK: Penguin Books.
- RAWLS, J., 1996, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- RIKER, W., 1980, *Liberalism Versus Populism*. San Francisco: W. H. Freeman.
- ROUSSEAU, J.-J., 1762, *The Social Contract*. Trad. C. Frankel, New York: Hafner Publishing Co., 1947.
- SCHUMPETER, J. A., 1956, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York: Harper and Row.
- SEN, A., 1999, *Development as Freedom*. New York: Knopf.
- SINGER, P., 1973, *Democracy and Disobedience*. Oxford: Oxford University Press.
- WALDRON, J., 1999, *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.
- YOUNG, I. M., 1990, *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

APÊNDICES DOS TRADUTORES

CONSTRUTIVISMO REPRESENTATIVO VS. REPRESENTAÇÃO DESCRITIVA

Gustavo Dalaqua

A representação legislativa, assim como a representação em geral, pode ser concebida de duas maneiras diferentes: de maneira descritiva ou de maneira construtivista. Embora admitam combinações entre si, o conceito de representação descritiva e o conceito de representação construtivista expressam concepções distintas do que significa representar.

De acordo com o descritivismo, a função do representante político consiste em descrever os interesses e demandas dos representados. Representar significa espelhar uma realidade prévia de modo fidedigno, isto é, de um modo que, sem criar nada de diferente, apenas copia aquilo que existia antes de o ato representativo iniciar. No capítulo doze de *Considerações sobre o governo representativo*, John Stuart Mill menciona os Estados Gerais das Províncias Unidas Holandesas como exemplo do descritivismo representativo. A representação que se costumava praticar no Parlamento holandês, segundo o filósofo, pressupunha que os representantes eram “meros delegados”, cuja função se resumiria à apresentação das instruções que sua base eleitoral previamente lhes transmitira (Mill, 2018, p. 217). Sendo assim, “quando surgia alguma questão importante que não estava prevista em suas instruções, [os representantes] precisavam voltar a seus eleitores, exatamente como faz um embaixador retornando ao governo que o credenciou” (Mill, 2018, p. 217).

Ao repudiar semelhante concepção de representação, Mill prenuncia duas críticas contra o descritivismo que se tornariam relativamente comuns entre os teóricos da democracia na filosofia contemporânea. Em primeiro lugar, a representação descritiva impede a realização do compromisso (*compromise*) entre os representantes dos diferentes grupos políticos. Visto que abrange diferentes grupos sociais, toda democracia representativa precisa recorrer à prática do compromisso a fim de promulgar leis. Se os representantes se recusassem a votar uma lei sempre que ela contivesse alguma novidade com relação aos interesses e demandas prévias de sua base eleitoral, muitas das leis necessárias ao funcionamento regular de uma democracia não seriam promulgadas. Em segundo lugar, a representação descritiva nega o aspecto transformador que comumente se atribui à deliberação conduzida pelos representantes eleitos de uma democracia repre-

sentativa. Longe de ser uma simples troca de monólogos que se sucedem, a deliberação democrática para Mill corresponde a um processo dialógico de revisão crítica das diferentes posições políticas. Tal processo se torna impossível sempre que os interlocutores de um debate se recusam a rever um ou outro ponto da posição que advogam quando são expostos a teses contrárias.

O construtivismo representativo, por sua vez, entende que o trabalho da representação é menos o de espelhar uma realidade prévia e mais o de construir posições, demandas e interesses que só ganham pleno desenvolvimento ao longo do processo representativo. O construtivismo ganhou força na teoria democrática contemporânea graças ao trabalho de filósofos como Claude Lefort e Ernesto Laclau. Suas raízes, contudo, remontam à Idade Média e se estendem ao trabalho de autores modernos como Hobbes e Mill. No capítulo cinco de *Considerações sobre o governo representativo*, por exemplo, Mill afirma que a função da assembleia dos representantes em uma democracia representativa é a de ser “uma arena onde a opinião não só geral da nação, mas também de todos os seus setores, [...] pode-se produzir [*produce*] à plena luz e provocar debates” (Mill, 2018, p. 111, tradução levemente modificada).

O construtivismo apresenta ao menos duas vantagens em relação à representação descritiva. Em primeiro lugar, o construtivismo torna a prática do compromisso viável em uma democracia representativa, pois permite que a deliberação conflituosa entre os diferentes representantes da nação gere novas posições políticas. Visto que contempla os interesses de um número maior de grupos políticos, a proposta que resulta do construtivismo representativo tende a ser melhor do que aquela que, antes de a deliberação entre os representantes iniciar, fora formulada. Em segundo lugar, o construtivismo representativo permite a um ou mais representantes exercer uma liderança que, em países de cultura democrática incipiente, é necessária para a consolidação da democracia. Consideremos, por exemplo, o projeto de lei que visava instituir o sufrágio feminino na Inglaterra, apresentado por Mill na Câmara dos Comuns, em 1866. Se considerasse que a função do representante era apenas refletir as demandas prévias dos representados, Mill nunca teria formulado esta proposta, haja vista seus eleitores não lhe terem instruído a defender o sufrágio feminino na assembleia representativa. Mill apresentou o projeto de lei em prol do sufrágio feminino justamente porque entendia que o representante deveria agir como um líder democrático – isto é, como um político que, em vez de simplesmente repetir as visões prévias dos representados, saberia

se diferenciar delas quando o respeito aos valores democráticos da igualdade e da liberdade de todos os cidadãos e cidadãs assim o exigisse.

A grande crítica que se costuma levantar contra o construtivismo é a de que ele ameaça as credenciais democráticas da representação política. Se o representante pode formular as demandas políticas que apresenta na assembleia por conta própria, o que garante que ele não vai tornar o conjunto dos cidadãos que representa uma massa passiva de espectadores sobre a qual ele constrói qualquer demanda política como bem entender? Na teoria democrática contemporânea, um número considerável de autores tem investigado esse problema. Uma resposta possível à questão vislumbra-se na concepção mobilizadora da representação política formulada por Mill. Com efeito, uma análise atenta da filosofia e da prática políticas de Mill mostra que o que torna o construtivismo representativo democrático é a manutenção de uma relação horizontal entre representantes e representados, na qual estes podem interagir e contestar aqueles sempre que desejarem. O construtivismo é democrático na medida em que permite que os próprios cidadãos contestem e se apropriem das reivindicações que os representantes constroem em seu nome.

BIBLIOGRAFIA

MILL, J. S., 2018, *Considerações sobre o governo representativo*. Trad. D. Bottmann. Porto Alegre: L&PM.

A DEMOCRACIA CONTESTATÓRIA DE PHILIP PETTIT

Alberto Ribeiro G. de Barros¹³²

A retomada do pensamento republicano, observada nas últimas décadas, tem sido principalmente justificada pela possibilidade de oferecer uma concepção de liberdade como opção à oposição dominante no debate contemporâneo entre a concepção liberal, caracterizada pela ausência de interferência no campo de ação individual, e a concepção comunitarista, entendida como autonomia, autode-terminação ou ainda autorrealização.

Em *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Philip Pettit define a liberdade republicana como a ausência de dominação, no sentido de que o indivíduo só é livre se não estiver sujeito a sofrer interferências arbitrárias e se estiver protegido institucionalmente contra elas. Em seguida, ele sustenta que um autêntico governo republicano, a fim de efetivar a liberdade, deve coibir duas formas de dominação: aquela estabelecida entre indivíduos, denominada de *dominium*, e originária das relações sociais assimétricas que podem constranger os mais frágeis e vulneráveis; e aquela exercida pelo próprio governo, denominada de *imperium*, proveniente do uso abusivo e discricionário do poder coercitivo do Estado. Assim, para que o ideal de não dominação seja realizado, o governo deve neutralizar as ameaças de domínio provenientes dos agentes privados por meio dos instrumentos de que dispõe, como o monopólio da coerção, elevando os custos de intervenções arbitrárias, a tributação e a redistribuição de renda, alocando recursos para os indivíduos mais vulneráveis. O governo deve também estar sujeito ao controle igualmente partilhado dos cidadãos, para que não imponha uma dominação ainda maior do que aquela proveniente das relações privadas.

Entre os mecanismos apropriados para conter a ameaça do domínio público, Pettit (2002, p. 172-83) destaca três princípios consagrados na tradição republicana: o império da lei, no sentido de um sistema legal construído pela vontade comum dos cidadãos e no qual a norma jurídica seja universal em sua aplicabilidade, vise o interesse comum e não sofra alterações de acordo com os interesses momentâneos do detentor do poder político; a separação dos poderes legais entre diferentes agentes públicos, no sentido da distribuição de funções para que não haja concentração nas mãos de uma só pessoa ou de um grupo social; e a prote-

¹³² Professor no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

ção contramajoritária, no sentido da criação de mecanismos constitucionais capazes de impedir que a lei seja facilmente alterada com a mudança na maioria que exerce o poder político.

Como outros autores neorrepblicanos, Pettit considera a democracia a forma de governo mais propícia para a efetivação do ideal de liberdade como ausência de dominação. Mas critica tanto o modelo de democracia liberal, por seu formalismo jurídico e reduzida participação política dos cidadãos, quanto o modelo de democracia direta, por impor a decisão de uma maioria simples e associar a liberdade ao autogoverno. No modelo institucional proposto, denominado de democracia contestatória, a participação dos cidadãos nos assuntos públicos, entendida principalmente como o controle igualmente partilhado sobre as interferências do governo, é considerada a maneira mais eficaz para realizar o ideal de liberdade como não-domação (Pettit, 2002, p. 183-200).

Em *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Pettit (2012, p. 146-53) volta a enfatizar o risco do uso discricionário do poder público e a necessidade de mecanismos, situados fora e acima do processo político, que possibilitem aos cidadãos alguma forma de controle sobre as interferências do governo, de tal modo que elas não sejam arbitrárias e não prejudiquem a liberdade dos cidadãos.

Como para ter controle sobre o governo é preciso ter alguma forma de influência sobre suas decisões, Pettit examina três tipos possíveis de assembleia numa democracia. Ele rejeita de imediato a assembleia plenária, própria da democracia direta, por causa de sua inviabilidade prática em comunidades políticas com grande extensão territorial e vasta população. Além de suas limitações operacionais, ao exigir a reunião de todo povo num só lugar para deliberar, ela é incapaz muitas vezes de conciliar decisões individuais com o voto agregado de uma decisão majoritária (Pettit, 2012, p. 188-94).

Se a solução é então alguma forma de assembleia representativa, Pettit distingue dois tipos, conforme o princípio de representação que as constitui for indicativo ou responsivo. A assembleia indicativa é aquela composta por uma amostra aleatória e estatisticamente representativa de grupos relevantes da coletividade. Ela constitui assim uma espécie de microcosmos da comunidade tanto em sua estrutura quanto em sua operação. O método de seleção de seus membros por sorteio e a alta rotatividade no exercício da função, decorrente do curto

período do mandato, contribuem para sua legitimidade e eficácia. Se Pettit reconhece as credências históricas deste tipo de assembleia, referindo-se aos diversos conselhos existentes na democracia ateniense e nas cidades italianas da Renascença, a sua preferência incide sobre a assembleia responsiva.

A razão inicial de sua preferência vem do fato de que a representação responsiva estabelece uma conexão causal entre os representantes e seus eleitores, tendo em vista que os votos dos representantes na assembleia responsiva são normalmente uma consequência daquilo que eles acreditam ser as disposições de seus eleitores. Além disso, a assembleia responsiva apresenta três vantagens. A primeira é que ela aumenta as liberdades básicas – liberdade de imprensa, de associação, de reunião etc. – inerentes ao funcionamento de um sistema de eleições periódicas, abertas e competitivas. A segunda é que ela tem uma grande capacidade de gerar políticas alternativas e testá-las pelo seu caráter reativo. A terceira e mais importante vantagem é que ela tem uma tendência menor de violar o ideal de liberdade como ausência de dominação do que os outros tipos de assembleia, na medida em que ela não concentra tantos poderes (Pettit, 2012, p. 195-208).

Embora a assembleia responsiva seja considerada mais eficiente para assegurar a influência popular, é preciso ainda garantir que esta influência seja individualizada, incondicional e eficaz, para que ela ocorra de maneira a promover o efetivo controle sobre o governo. Pettit reconhece que a eleição é uma condição necessária, mas não suficiente para influenciar as decisões do governo. Por isso, sugere mecanismos institucionais que promovam a dimensão contestatória da democracia, isto é, a possibilidade de cidadãos comuns ou grupos minoritários contestarem leis, políticas públicas e ações governamentais que coloquem em risco a liberdade.

Em sua avaliação, para ter influência sobre o governo, cada cidadão deve ter igual acesso ao conjunto de direitos políticos, o que é inicialmente assegurado com o sufrágio universal. Depois, os cidadãos devem estar efetivamente protegidos da tirania da maioria, que é sempre uma possível fonte de dominação. Para tanto, Pettit sugere recursos institucionais que possibilitem aos cidadãos contestar as decisões do governo, como autoridades executivas formadas por comissões de especialistas, autoridades reguladoras como ombudsman ou comitês de auditores, autoridades judiciais representadas em várias cortes e tribunais, entre outros. Se o processo eleitoral permite a expressão do povo com um autor coletivo das

decisões públicas, cada cidadão deve ter assegurada uma participação que lhe permita a expressão individual de sua vontade. Isto porque o povo não é apenas uma entidade coletiva que se manifesta no processo eleitoral, mas é composto de indivíduos que devem ter seus direitos de participação nos assuntos públicos garantidos no período de intervalo das eleições. Os diversos canais institucionais de contestação das decisões políticas visam então criar as condições necessárias para garantir um sistema individualizado de influência sobre o governo (Pettit, 2012, p. 209-18).

Em *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World* (2014), no capítulo dedicado ao papel da democracia no pensamento republicano, Pettit volta a insistir sobre a necessidade de um controle igualmente partilhado dos cidadãos sobre o governo, de tal modo que a interferência inevitável do poder público por meio das leis ou dos impostos, por exemplo, ao ser efetivamente controlada pelos cidadãos, não implique em uma forma de dominação, ou seja, não esteja baseada numa vontade arbitrária. Ele ainda reforça que o controle popular requer duas condições básicas: o povo deve ter igual acesso aos canais de influência direta sobre as decisões do governo; e o sistema de influência popular deve ser capaz de impor uma direção ao governo (Pettit, 2014, p. 109-44).

Assim, o modelo de democracia proposto por Pettit enfatiza o controle social que os cidadãos devem exercer sobre o poder público, para que o governo não exerça uma forma de dominação injustificada. A sua intenção é claramente superar o déficit de legitimidade que as democracias representativas apresentam, por limitar a participação política ao processo eleitoral e o exercício dos direitos políticos a procedimentos meramente formais, sem cair na inviabilidade prática das democracias diretas.

BIBLIOGRAFIA

PETTIT, P., 2002, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.

—, 2012, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

—, 2014, *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*. New York: W. W. Norton & Company.

Os Tradutores e Revisores

Celina Alcantara Brod possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (2017). Mestre em Filosofia Política pela UFPel. Doutoranda pela UFPel em Filosofia Política. Atualmente é professora de inglês autônoma - *Cab-English Lessons*. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Política e Ética, atuando principalmente nos seguintes temas: liberalismo, conservadorismo, iluminismo, David Hume, moralidade social, responsabilidade, ceticismo, naturalismo, Strawson. Pesquisa de Doutorado sobre relações de culto e fanatismo, efeitos na razão e na moralidade dos agentes políticos.

Diego Ramirez é bacharel, licenciado e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Tem interesses nas áreas de Filosofia Política, liberalismo, teoria da escolha pública e avaliação de políticas públicas.

Everton Miguel Puhl Maciel tem doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS), na área de concentração Ética e Filosofia Política, tendo desenvolvido estágio sanduíche no exterior (PDSE) em *Birkbeck, University of London*; mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas, na linha de pesquisa Fundamentação e Crítica da Moral; e bacharel em Filosofia (UFPel). Atualmente, é professor adjunto no curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Amapá (Unifap).

Gustavo Hessmann Dalaqua é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo e professor no Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná. Desenvolve estudos na área de Ética e Filosofia Política, com ênfase nos seguintes temas: democracia, representação, liberdade e opressão.

Lorena Ferreira é mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Anteriormente, formou-se em bacharel em Filosofia pela mesma instituição. Colaboradora do programa da Rádio Universitária da UNIFAP "Diálogos com a Filosofia". Principais áreas de interesse são: Filosofia Grega Antiga, Filosofia da Arte-Estética, Filosofia Política e Estudos Feministas.

Lucas Duarte Silva é graduado no curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (2006-2010), com um intercâmbio na Universidade do Porto (Portugal). Possui Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (2011-2013) e Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2013-2017). Membro pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Medieval da Universidade Federal de Pelotas (NEPFIM-UFPel); da equipe brasileira do projeto *Scholastica Colonialis*, coordenado pelos professores Dr. Roberto Pich e Dr. Alfredo Culleton; e da *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (SIEPM). Trabalha com questões de filosofia prática, com ênfase em teoria morais e modelos políticos no medievo e no período renascentista (principalmente em autores na península ibérica).

Tiaraju Molina Andreazza é doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2014-2018). Realizou Estágio Pós-Doutoral (PNPD/Capes) no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2018). É Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas na área de concentração Ética e Filosofia Política (2011-2013) e possui graduação em Licenciatura em Filosofia pela mesma universidade (2007-2011). Atualmente é professor de Filosofia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-Rio-Grandense. Pesquisa questões na área de filosofia moral, atuando especialmente nos seguintes temas: raciocínio prático, epistemologia moral e normatividade.



Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA