

## Editorial

A proposta do tema desse volume, *Poder e Direito*, veio de um interesse em promover o debate sobre uma questão que obseda o nosso presente: a questão acerca das possibilidades políticas abertas a nosso horizonte e suas respectivas legitimidades.

A bem da verdade, essa questão é tão antiga quanto a própria reflexão política, e é bem possível que nenhuma “comunidade”, nenhuma “sociedade”, nenhuma *polis* tenha jamais colocado a si mesma em questão sem se colocar também a questão da *justiça*, daquilo que lhe parece justo e legítimo.

Ela é talvez mais premente em nosso tempo – e ganha, assim, nova configuração – porque nossa crise tem também essa curiosa feição: a de uma inédita aceleração do tempo.

Mas é dessa laboriosa reflexão acumulada que ela pode tirar o melhor partido, e nesse sentido, esse volume traz preciosas contribuições. Ele retoma diferentes reflexões modernas, desde a do primeiro formulador moderno do poder soberano, Jean Bodin, até uma reflexão sobre nossos atuais sistemas jurídicos.

Abre o volume um artigo de Alberto de Barros, que coloca ao poder soberano de Bodin a questão de suas possíveis contradições: será esse poder absoluto? Ou, antes, é ele submetido a leis, as leis de natureza? Em seguida, um artigo sobre Thomas Hobbes, de Patrícia Nakayama, que pensa a gênese do poder civil hobbesiano à luz da tradição retórica ciceroniana. Ainda no século XVII, dois artigos sobre Espinosa: o primeiro, de Luís César Oliva, põe a questão das bases ontológicas da liberdade de opinião e suas consequências políticas; o segundo, um artigo de Daniel Santos, que coloca em questão a liberdade de ensino à luz do direito de resistência.

Entre os pensadores contemporâneos, Gabriel Rezende retoma o debate feito por Derrida a propósito da concepção schmittiana do “político” centrada na inimidade – mas vai além: ele discute, a partir dessa base, outra versão de inimidade, de outra escala de violência (que não aquela do direito público europeu): a violência contra os povos do Novo Mundo. Ainda entre os contemporâneos, Felipe Freller coloca a questão da centralidade dos direitos humanos na política contemporânea: são eles um norte para as sociedades contemporâneas? Expressam eles, tão somente, a apoteose do indivíduo? Paulo MacDonald, por sua vez, retoma certa tradição do liberalismo, a versão clássica de Locke, para questionar uma versão corrente, a do Estado mínimo de Nozick. Por último, escrito a quatro mãos, Alysson Paiva e Olívia Melo Campo colocam a questão do fundamento das decisões judiciais (e, com ela, a do nosso sistema jurídico) em perspectiva fática.

O volume traz ainda duas contribuições: a tradução inédita (acompanhada de notas e de uma breve apresentação) por Celi Hirata de um texto de Leibniz, *o Meditação sobre a noção comum de justiça*, no qual o filósofo coloca em questão o tema destacado por esse volume, perguntando-se pelas relações entre justiça e poder: tal como em Trasímaco, aquela se reduz a este? Ou haverá uma dimensão universal de justiça, válida para Deus e os homens? Defensor tenaz da universalidade do conceito de justiça, Leibniz procura o seu fundamento para além do poder e das instituições.



Para fechar o volume, publicamos um dossiê sobre o livro recém-lançado de Maria Isabel Limongi, o *Hume, a justiça e o pensamento político moderno* (2023), cujos temas são preciosos para esse volume. Participam do dossiê, com resenhas críticas do livro de Limongi: Marilena Chaui, Cícero de Araújo, Eveline Hauck e Luiz Damon Santos Moutinho.

*Celi Hirata*  
*Luiz Damon Santos Moutinho*

## Bodin et le Concept de Souveraineté: la Frontière entre Droit et Pouvoir

Bodin and the concept of sovereignty: the boundary between right and power

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros  
abarro@usp.br  
Universidade de São Paulo – USP /CNPq – PQ

**Résumé :** Jean Bodin définit la souveraineté comme la puissance perpétuelle et absolue de la République, c'est-à-dire une puissance législative qui ne connaît ni conditions, ni contraintes, ni obligations. Or, il affirme aussi que tous les souverains sont soumis aux lois de Dieu et de la nature et à plusieurs lois humaines communes à tous les peuples. Mais comment un pouvoir défini comme absolue peut-il avoir des limites ? Voilà la contradiction signalée par plusieurs interprètes de sa pensée politique. Mon but est de démontrer l'imprécision de ces avis et de proposer une interprétation qui rend cohérente l'idée selon laquelle le souverain peut être à la fois au-dessus de la loi civile et soumis à des limites qui restreignent son pouvoir de légiférer.

**Mots clés :** souveraineté, pouvoir, droit, loi, Jean Bodin.

**Summary:** Jean Bodin defines sovereignty as the perpetual and absolute power of the Commonwealth – that is to say – a legislative power that knows neither conditions, nor constraints, nor obligations. Nevertheless, he also affirms that all sovereigns are subject to the laws of God and nature and to several human laws common to all peoples. So how can a power defined as absolute can have limits? This is the contradiction pointed out by several interpreters of his political thought. My purpose is to show the imprecision of these opinions and to propose an interpretation that makes consistent the idea that the sovereign can be both above the civil law and subject to boundaries that limit his power to legislate.

**Key words:** sovereignty, power, right, law, Jean Bodin.



La souveraineté a été un concept déterminant dans les premières théories de l'État moderne. Justifiant le monopole de la production du droit et l'utilisation de la force dans un espace géographiquement délimité, ce concept a permis la consolidation d'une nouvelle forme d'organisation du pouvoir politique, mieux adaptée aux relations sociales et économiques issues de la dissolution de la société médiévale. Il a offert un justificatif juridique au processus de centralisation administrative et politique amené par des monarques européens qui revendiquaient la suprématie dans l'intérieur de leurs royaumes et l'indépendance envers l'autorité de l'empereur et du pape. Il a encore consacré le principe de l'impersonnalité du commandement public et l'idée selon laquelle la communauté politique a besoin d'un pouvoir suprême de décision, libre et autonome, qui puisse imposer des normes à tous de façon exclusive, afin de établir et maintenir l'ordre public.

Jean Bodin (1530-1596) est tenu pour le premier théoricien de la souveraineté. Bien que cette notion se trouvât déjà dans le débat politique médiéval<sup>1</sup>, c'était avec lui qu'elle a été formellement définie, en devenant l'attribut essentiel de l'État moderne. Avant lui, il n'avait pas l'idée de qu'elle était le principe qui ordonne la vie politique ou la condition même pour l'existence d'une communauté politique. Mais sa formulation est considérée par plusieurs interprètes comme incohérente et contradictoire<sup>2</sup>, parce que la souveraineté est définie comme la puissance perpétuelle et absolue de la République, c'est-à-dire une puissance législative que ne connaît ni conditions, ni contraintes, ni obligations, alors que tous les souverains sont décrits comme soumis aux lois de Dieu et de la nature et à plusieurs lois humaines communes à tous les peuples. Comment un pouvoir défini comme absolue peut-il avoir des limites ? Afin de mieux comprendre cette idée, il est nécessaire d'examiner en détail les écrits politiques de Bodin.

1.

Dans *Les six livres de la République* (1572), Bodin définit la souveraineté comme « la puissance absolue et perpétuelle d'une République »<sup>3</sup>. D'abord, il faut souligner le caractère public de cette puissance. Contrastant avec les conceptions précédentes, elle n'est plus considérée comme un attribut qui appartient à une personne ou à une assemblée de personnes, mais à la République, c'est-à-dire à la communauté politique<sup>4</sup>.

La définition donnée de la République au début de l'œuvre – « un droit gouvernement de plusieurs ménages et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine »<sup>5</sup> – précise que c'est la souveraineté qui détermine l'existence de la communauté politique et la caractérise. Il y a d'autres conditions nécessaires comme l'union de plusieurs communautés domestiques et de ce qui leur est commun, mais elles ne sont pas suffisantes. Il faut avant tout que ces communautés soient soumises à une seule et même puissance de commandement qui puisse assurer sa cohésion et préserver son union. Dans l'ancienne métaphore du vaisseau, la souveraineté est comparée à la quille, pièce située sur la partie inférieure de l'embarcation, plus précisément dans l'axe de la longueur, qui sert à l'équilibrer, sur laquelle s'établissent toutes les autres parties et sans laquelle il n'est qu'un amas de bouts de bois. Sans la souveraineté, il n'y a pas de communauté politique, mais seulement des éléments isolés et déconnectés. Elle est le principe d'union qui rassemble les différentes parties du corps politique tout comme la seule capable de donner aux diverses communautés réunies l'unité nécessaire pour devenir une véritable République.

---

<sup>1</sup> Voir DAVID 1954; WILKS 1963; ULLMANN 1949.

<sup>2</sup> Voir ALLEN 1960; SABINE 1937; COOK 1937; TOUCHARD 2012; HINTON 1973; JACOBSEN 2000.

<sup>3</sup> Nous citons en nous référant à la reproduction de l'édition de Lyon de 1593, BODIN 1986, chap. VIII, p. 179.

<sup>4</sup> Voir PÉRIGOT 2004.

<sup>5</sup> BODIN 1986, chap. I, p. 27.



L'adjectif « perpétuelle » présent dans la définition de la souveraineté indique une nécessité de permanence de la puissance publique au fil du temps, étant donné qu'elle ne peut pas avoir de restriction chronologique. Selon Bodin, quelqu'un qui tient la puissance publique pendant une durée fixée, alors même qu'elle est incommensurable, ne peut pas être considéré comme détenteur de la souveraineté puisqu'il l'exerce de façon précaire, limitée dans le temps. De cette façon, celui à qui le commandement public est concédé temporairement n'est qu'un dépositaire car il est obligé de rendre la puissance qu'il avait reçue en commission lorsque la période de son mandat est finie ou révoquée par le vrai détenteur de la souveraineté.

C'était le cas des archontes d'Athènes, des dictateurs de Rome, des lieutenants du prince et de tous ceux qui ont exercé la puissance publique sous certaine condition : « Soit donc par commission, ou par institution, ou par délégation, qu'on exerce la puissance d'autrui en certain temps, ou à perpétuité, celui qui exerce ceste puissance n'est point souverain »<sup>6</sup>.

Si les juristes médiévaux avaient déjà affirmé la propriété immortelle du royaume avec des expressions telles que « le roi ne meurt jamais », « le royaume n'est jamais sans roi » ou « le roi est mort ! Vive le roi ! », pour s'attacher au caractère métaphysique de la Couronne, qui transcende la personne du roi<sup>7</sup>, Bodin a clairement l'intention de transporter la perpétuité de la royauté vers la communauté politique. Son but est d'éviter la confusion entre la personne physique du roi et la personne morale de la République dont la puissance de commandement doit être sans interruption temporelle. Néanmoins, lorsque l'exercice de la souveraineté est détaillé, Bodin semble commettre l'erreur qu'il voulait éviter, associant quelquefois la puissance publique à la personne qui l'assume. Par exemple, quand il affirme que la perpétuité du pouvoir ne peut pas être comprise comme quelque chose qui ne finit jamais, car il n'y aurait de souveraineté que dans les Républiques aristocratiques et populaires, dans lesquelles la permanence des assemblées des nobles et du peuple au fil du temps est évidente<sup>8</sup>.

L'adjectif « perpétuelle » est postérieurement exclu de la version latine de son œuvre : « *Majesta est summa in cives ac subditos legisbusque soluta potestas* »<sup>9</sup>. Une hypothèse expliquant cette exclusion serait la difficulté d'affirmer un principe aussi abstrait, car la perpétuité ne se rapporte pas aux êtres humains – qui sont toujours limités dans leur existence – mais à la puissance publique. Une autre hypothèse, peut-être la plus probable, est que l'adjectif « absolu » contient déjà l'idée d'un pouvoir illimité dans le temps. Cela pourrait également expliquer pourquoi la plupart du chapitre qui analyse la nature de la souveraineté est destinée au caractère absolu de cette puissance.

L'adjectif « absoluë » qualifie la souveraineté comme une puissance supérieure qui n'en tolère pas d'autre plus élevée, une puissance suprême qui ne connaît ni conditions, ni contraintes, ni charges : « la souveraineté n'est limitée, ni en puissance, ni en charge, ni à certain temps »<sup>10</sup>. Sur le plan extérieur, cela signale une indépendance de la communauté politique et une autonomie certaine pour déterminer son administration. Dans la sphère interne, cela implique que le détenteur de cette puissance détient surtout la prérogative d'imposer la loi à tous sans consentement de quiconque.

Selon Bodin, le souverain ne peut pas être sujet aux lois établies par lui-même ou par ses prédécesseurs. D'abord parce que, s'il était obligé de les respecter, sa puissance ne serait pas inconditionnelle. Il est nécessairement au-dessus de celles-là. Ensuite, parce que personne ne peut se contraindre soi-même :

---

<sup>6</sup>BODIN 1986, chap. VIII, p. 186.

<sup>7</sup>Voir GIESEY 1987, p. 267-290.

<sup>8</sup>BODIN 1986, chap. VIII, p. 186-187.

<sup>9</sup>BODIN 1594, p. 123.

<sup>10</sup>BODIN 1986, chap. VIII, p. 181.

« Si donc le Prince souverain est exempt des loix de ses predecesseurs, beaucoup moins seroit-il tenu aux loix et ordonnances qu'il fait: car on peut bien recevoir loy d'autruy, mais il est impossible par nature de se donner loy »<sup>11</sup>. Comme le souverain ne peut pas s'imposer le respect de ses propres ordonnances, il n'est en aucune manière assujettie aux loix civiles :

Or il faut que ceux-là qui sont souverains ne soyent aucunement sujets aux commandemens d'autruy, et qu'ils puissent donner loy aux sujets, et casser ou aneantir les loix inutiles, pour en faire d'autres; ce que ne peut faire celuy qui est sujet aux loix, ou à ceux qui ont commandement sur luy. C'est pourquoy la Loy dit que le Prince est absous de la puissance des loix.<sup>12</sup>

Mais cette interprétation du fragment d'Ulpiano – *princeps legibus solutus est* (Digeste 1,3,31) – ne correspondait pas aux recherches philologiques de l'humanisme juridique, qui avaient déjà révélé que cette maxime avait été utilisée dans un sens bien restreint, à savoir dans un commentaire des lois *Iulia et Papia*, promulguées par l'empereur Auguste afin de régler sa succession testamentaire<sup>13</sup>. Elle ne correspondait pas non plus aux commentaires des juristes médiévaux qui n'associaient pas cet adage à l'activité législative du prince. Ils le comprenaient comme l'impossibilité pour le prince d'être soumis à des contraintes juridiques<sup>14</sup>. Cette interprétation s'approchait plus de l'interprétation des juristes comme Budé, qui soutenait que le précepte d'Ulpiano ne se réduisait pas au droit privé, mais était valable pour toutes les lois civiles<sup>15</sup>. De la même façon, le précepte signifie pour Bodin l'absolue liberté du souverain d'imposer la loi à tous en général et à chacun en particulier sans consentement de quiconque : « Le point principal de la majesté souveraine et puissance absoluë gist principalement à donner loy aux sujets en general sans leur consentement. Car il faut que le Prince souverain ait les loix en sa puissance pour les changer et corriger selon l'occurrence des cas »<sup>16</sup>.

Ainsi, la puissance souveraine est absolue dans le sens où elle est une puissance législative exclusive qui peut créer, modifier et abolir les lois civiles : « Et celuy qui a mieux entendu que c'est de puissance absolue disoit que ce n'est autre chose que déroger au droit ordinaire »<sup>17</sup>. Le pouvoir de légiférer est reconnu comme la plus importante marque de la souveraineté car toutes les autres dérivent de celle-là : déclarer la guerre ou faire la paix, instituer et destituer les principaux magistrats civils, décider en dernier ressort des jugements, imposer ou exempter les sujets de charges, octroyer grâces et dispenses contre la rigueur des lois, augmenter ou baisser la valeur des monnaies, etc. On peut même dire que toutes les marques de la souveraineté sont comprises dans l'action de légiférer, qui est l'essence même de la puissance souveraine : « de sorte qu'à parler proprement on peut dire qu'il n'y a que ceste seule marque de souveraineté, attendu que tous les autres droits sont compris en cestui-là »<sup>18</sup>.

Dans la version latine de l'œuvre, ces marques deviennent *iura propria* du souverain, c'est-à-dire des droits propres au détenteur de la souveraineté. Ainsi, si on veut identifier le souverain dans une communauté politique, il faut considérer celui qui possède ces droits, en particulier le droit exclusif de légiférer. Ils n'appartiennent qu'au souverain, qui doit les détenir exclusivement pour bien remplir son office, sauf exception due à une situation de nécessité. Dans certaines circonstances, quelques droits peuvent être

<sup>11</sup> BODIN 1986, p. 192.

<sup>12</sup> BODIN 1986, p. 191.

<sup>13</sup> Voir REBUFFA 1972.

<sup>14</sup> Voir CALASSO 1951, p. 50-52.

<sup>15</sup> BUDÉ 1965, p. 14 v, 82 r, 93 v et 108 r.

<sup>16</sup> BODIN 1986, chap. VIII, p. 204.

<sup>17</sup> BODIN 1986, p. 193.

<sup>18</sup> BODIN 1986, chap. X, p. 309.



exercés par des magistrats délégués, à condition qu'il n'y ait pas eu aliénation, parce que le souverain ne peut pas transmettre les droits qui font de lui le détenteur de la souveraineté :

Tous sont d'accord que les droits Royaux sont incessibles, inalienables, et qui ne peuvent pas aucun traict de temps estre prescrits; et s'il advient au Prince souverain de les communiquer au sujet, il fera de son serviteur son compagnon; en quoy faisant il ne sera plus souverain, car souverain (c'est-à-dire, celui qui est par dessus tous les sujets) ne pourra convenir à celui qui a fait de son sujet son compagnon.<sup>19</sup>

Les droits de la souveraineté ne peuvent pas être aussi répartis car ils sont inséparables les uns des autres. Ainsi, la souveraineté est inaliénable et indivisible. Son partage est évalué comme préjudiciable à la communauté politique parce qu'il empêche l'unité du commandement nécessaire pour établir et maintenir l'ordre publique.

Le principe de l'indivisibilité de la souveraineté rend impossible l'existence d'une constitution mixte, tellement estimée par des philosophes de l'Antiquité comme Aristote et Cicéron. Bodin soutient qu'il n'y a que trois formes de constitution ou de régimes politiques – monarchie, aristocratie et démocratie – car la souveraineté appartient ou bien à un seul, ou bien à la moindre partie du peuple ou encore au peuple tout entier. Selon son point de vue, le mélange de ces trois formes ne produit pas une nouvelle constitution, mieux tempérée et équilibrée, mais il engendre une simple démocratie, parce que si la puissance souveraine n'est ni dans les mains du roi ni dans celles des nobles, elle doit inévitablement être dans celles du peuple<sup>20</sup>.

Selon Bodin, tous les exemples de constitution mixte, caractérisés par le partage des droits de la souveraineté, étaient de faux-semblants qui résultent de la confusion entre l'État et le gouvernement. L'État est déterminé par le nombre de personnes qui détient la souveraineté dans une République : un seul, quelques-uns ou tout le peuple, ce qu'engendre une monarchie, une aristocratie ou une démocratie. Le gouvernement est caractérisé par la manière avec laquelle la souveraineté est exercée, soit au regard de l'administration de la chose publique qui peut être monarchique, aristocratique ou démocratique, soit au regard du rapport entre le souverain et ses sujets qui peut être légitime, despotique ou tyrannique. Ainsi, par exemple, un État monarchique peut être gouvernée d'une manière démocratique, si le roi permet que tous les sujets accomplissent des offices publiques ; ou aristocratique, si le roi le permet seulement aux nobles. Le même État monarchique peut être aussi gouvernée de façon despotique, si le roi s'approprie de la personne et de la propriété de ses sujets, en dirigeant son royaume comme un père conduit sa famille ; ou légitime, si le roi obéit à la loi naturelle et respecte la liberté et la propriété de ses sujets<sup>21</sup>.

Avec la distinction entre État et gouvernement et les combinaisons entre ses diverses formes, Bodin cherche à décrire la variété des régimes politiques sans recourir à la notion de constitution mixte, contraire au principe de l'indivisibilité de la souveraineté. Il veut aussi distinguer le caractère essentiel de la République, celui qui concerne la souveraineté, de ses qualités accidentelles qui sont innombrables et qui ne changent pas la nature même de la République<sup>22</sup>.

Bien que la souveraineté soit définie comme une puissance perpétuelle et absolue, c'est-à-dire inconditionnelle, suprême et indépendante, son détenteur n'a pas un pouvoir illimité : « Si nous disons que celui a puissance absolue qui n'est point sujet aux loix, il ne se trouvera Prince au monde souverain, veu que tous les Princes de la terre sont sujets aux loix de Dieu et de nature et à plusieurs loix humaines communes à tous les peuples »<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> BODIN 1986, chap. X, p. 299.

<sup>20</sup> BODIN 1986b, chap. I, p. 11.

<sup>21</sup> BODIN 1986b, p. 34-43.

<sup>22</sup> Voir BERNIS 2005, p. 133-150.

<sup>23</sup> BODIN 1986, chap. VIII, p. 190.





Comment le détenteur de la souveraineté, une puissance qui ne comporte aucune contrainte ni restriction, peut-il être soumis aux lois de Dieu, de la nature et à plusieurs lois humaines communes à tous les peuples ? Comment le souverain peut-il être à la fois absolu et limité dans son action ? Voilà la contradiction signalée par divers commentateurs de la pensée politique de Bodin.

2.

Certains commentateurs soutiennent que cette contradiction se trouve seulement dans la *République*, puisqu'il n'y a pas une définition de la souveraineté comme puissance absolue dans la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566). Au contraire, cette notion y est refusée. Bien plus proche de la tradition constitutionnelle de la monarchie française, dans laquelle le roi se soumettait aux lois du royaume et gouvernait avec l'assentiment des assemblées consultatives et délibératives, le pouvoir du souverain y est décrit comme intrinsèquement limité et exercé à l'intérieur d'un système normatif prédéterminé<sup>24</sup>.

En effet, dans cet ouvrage, après avoir évoqué la distinction classique entre le roi et le tyran, Bodin fait une distinction entre deux genres de rois : ceux qui ne se soumettent pas aux lois civiles et ceux qui les respectent. Dans la première catégorie, il range les premiers rois de l'Antiquité qui gouvernaient uniquement selon leur volonté, sans suivre de règles de droit, vu qu'il n'y avait pas de systèmes juridiques établis. Il regrette alors que certains monarques modernes – de la Turquie, de la Perse, de l'Angleterre et le pape – continuent d'exercer leur pouvoir de cette façon. Dans la deuxième catégorie, il classe les rois chrétiens qui jurent solennellement de gouverner conformément à la justice et de respecter les lois du royaume, aussitôt qu'ils sont sacrés. Ces rois sont loués, parce qu'ils exercent la puissance publique selon le droit et reconnaissent des limitations institutionnelles à leur pouvoir<sup>25</sup>.

Néanmoins, les deux genres de roi sont considérés comme des souverains légitimes, car la soumission aux lois civiles ne change pas la nature de la souveraineté, qui est indépendante de la manière dont elle est exercée : « La vertu ou le vice n'apportent pas non plus de variété nouvelle dans la forme de gouvernement : que le prince soit bon ou mauvais, l'État n'en reste pas moins monarchique. Il faut en juger de même pour le gouvernement des nobles ou du peuple »<sup>26</sup>.

Malgré la promesse faite au début du chapitre IV, il n'y a pas une vraie définition de la souveraineté dans la *Methodus* : « Arrivons-en enfin à la définition de l'autorité suprême en quoi réside le principe de la République, Aristote l'a appelée le pouvoir politique suprême ou autorité suprême, les Italiens, la seigneurie, et nous la souveraineté tandis que les Latins employaient le terme *summa rerum* et *summum imperium* »<sup>27</sup>. Mais on peut y entrevoir quelques caractéristiques du pouvoir souverain par la description de ses attributs.

En traitant de la structure de la communauté politique, Bodin reconnaît l'existence de trois normes : la loi morale qui commande la vie de l'homme ; la loi domestique qui règle la famille ; et la loi civile qui régule les relations entre les différents familles. Parmi ces trois normes, qui organisent la vie sociale, la loi civile est la plus éminente, parce qu'elle est la norme suprême de prescription et d'interdiction. Elle est alors divisée en trois parties : le commandement (*imperium*), la délibération (*consilium*) et la sanction (*executio*). Le commandement suprême (*summum imperium*), dont les autres parties de la loi civile dérivent, peut se manifester de différentes façons, mais on y distingue quatre attributs principaux : la nomination

<sup>24</sup> Voir FRANKLIN 1973a, P. 23-53; FRANKLIN 1973.

<sup>25</sup> BODIN 1951, chap. VI, p. 376 A - 377 A.

<sup>26</sup> BODIN 1951, p. 362 B.

<sup>27</sup> BODIN 1951, p. 351 A.





des magistrats civils et l'attribution à chacun de son autorité ; le pouvoir de promulguer et d'abroger les lois civiles ; le droit de déclarer la guerre ou de conclure la paix ; l'attribution des récompenses ou des peines y compris le droit de vie et de mort<sup>28</sup>. Parmi ces attributs, le pouvoir de promulguer et d'abroger les lois civiles est considéré comme le plus important parce que le souverain peut être reconnu par son pouvoir exclusif de légiférer.

Si le souverain détient la prérogative législative, il ne peut pas être soumis aux lois qu'il a ordonné : « Ceux qui ordonnent la loi doivent être supérieurs aux lois afin de pouvoir abroger une loi périmée, y déroger, lui en opposer ou en substituer une autre, voire, si c'est nécessaire, la faire rejeter; toutes choses que ne peut entreprendre une autorité tenue par la loi »<sup>29</sup>. La souveraineté y est ainsi caractérisée comme une puissance absolue qui n'admet aucune obligation légale ni restrictions juridiques de la même façon que dans la République.

D'autres commentateurs soutiennent que la notion de la souveraineté a été modifiée entre les deux ouvrages en raison de la nécessité du renforcement du pouvoir royal face à l'intensité des conflits religieux<sup>30</sup>. Il y a eu, sans doute, un changement de ton et de style. Le caractère absolu de la souveraineté et la complète liberté de son détenteur par rapport aux lois civiles sont plus emphatiques dans le deuxième ouvrage. Peut-être est-ce une réponse au radicalisme de quelques pamphlets et écrits huguenots qui défendaient la rébellion contre le roi, après le massacre de la Saint-Barthélemy en 1572, mais surtout un principe fondamental de la notion elle-même qui est clarifiée dans la *République*.

Quelques commentateurs soutiennent que l'incohérence de la théorie bodinienne de la souveraineté est le résultat d'une tentative de concilier deux conceptions contradictoires de la loi civile : l'une qui est caractéristique de la période médiévale, dans laquelle l'origine, le contenu et la sanction de la loi sont distincts de la volonté du prince ; l'autre qui marque la modernité, dans laquelle la loi est l'expression de cette volonté. Ils arguent que, si Bodin innove, en posant le commandement du souverain à l'origine de la loi civile, il ne rompt pas avec l'idée que cette activité législative doit être soumise à des règles supérieures qui déterminent le contenu de la loi. Dans cette perspective, la validité des lois civiles n'est pas déterminée d'après leur source, mais conformément leur contenu ; et c'est toujours le contenu des lois civiles qui mérite obéissance et non la volonté de celui qui les impose<sup>31</sup>.

Mais Bodin définit la loi civile d'une manière claire et précise : elle est un acte unilatéral qui emporte un commandement et exprime la volonté du détenteur de la souveraineté. Comme la loi imposée par Dieu à la nature trouve son fondement dans la volonté divine, de même la loi civile doit son autorité à la libre volonté du souverain, bien qu'elle puisse être fondée sur de bonnes raisons: « Aussi voyons-nous à la fin des edicts et ordonnances ces mots: CAR TEL EST NOSTRE PLAISIR, pour faire entendre que les loix du Prince souverain, ores qu'elles fussent fondees en bonnes et vives raisons, neantmoins qu'elles ne dependent que de sa pure et franche volonté »<sup>32</sup>.

La loi civile n'est pas considérée comme une convention entre le souverain et les sujets. Elle n'est pas un accord qui doit être respecté par les parties. L'acte de légiférer ne peut jamais être comparé avec un compromis ou un contrat : « Il ne faut donc pas confondre la loy et le contract, car la loy depend de celuy

---

<sup>28</sup> BODIN 1951, chap. III, p. 288 A - 289 B. Il faut remarquer que ces attributs du commandement suprême sont les droits de la souveraineté exposés dans la *République*.

<sup>29</sup> BODIN 1951, chap. VI, p. 376 A.

<sup>30</sup> Voir SALMON 1973.

<sup>31</sup> Voir SHEPARD 1930; LEWIS 1968.

<sup>32</sup> BODIN 1986, chap. VIII, p. 192.



qui a la souveraineté, qui peut obliger tous ses sujets, et ne s'y peut obliger soy mesme; et la convention est mutuelle entre le Prince et les sujets, qui oblige les deux parties reciproquement »<sup>33</sup>. La loi civile se distingue encore du droit, en ce qu'elle ne porte pas nécessairement l'équité. Le droit exprime ce qui est juste, vu qu'il comporte toujours des principes équitables. Par contre, la loi civile est le commandement du souverain : « Il y a bien difference entre le droit et la loy: l'un n'emporte rien que l'équité, la loy emporte le commandement, car la loy n'est autre chose que le commandement du souverain, usant de sa puissance »<sup>34</sup>.

Donc, il n'y a pas d'ambiguïté dans la définition bodinienne de loi. La loi emporte invariablement un commandement et oblige tous ceux qui sont soumis à elle. Dans son origine se trouve uniquement la libre volonté du législateur, qui détermine son contenu et sa sanction. Dans une communauté politique, le souverain ne peut pas recevoir de lois civiles d'une autorité supérieure et en promulguer. Au contraire, il les crée librement et les décrète selon sa volonté. Sa liberté au regard des lois civiles est totale et son autonomie vis-à-vis de toute législation est absolue.

Il y a encore des commentateurs qui affirment que l'incohérence de la théorie bodinienne est conséquence de l'utilisation inadéquate du mot loi dans la description des limites de l'action du souverain. Ils soutiennent que, si Bodin emploie le mot loi pour définir le commandement du souverain en ce qui concerne la vie de la communauté politique, il ne pourrait pas l'utiliser pour déterminer les limites à l'exercice de la souveraineté, parce que ces limites ne sont pas établies par des lois mais par des principes qui n'ont pas de sanction légale<sup>35</sup>.

Il est vrai qu'il n'y a pas une définition précise de la loi divine dans l'œuvre de Bodin. Quelquefois elle est présentée comme une loi éternelle et immuable qui exprime la sagesse de Dieu ; parfois elle est décrite comme à l'origine de l'existence et de la conservation de toutes choses selon un système hiérarchique bien déterminé ; et souvent elle est associée à la loi révélée dans les Écritures, manifestation de la volonté divine, dont la transmission intégrale était assurée par la constance de la langue hébraïque, utilisée dans la création de l'univers. La loi naturelle n'est pas aussi explicitement définie. Elle apparaît fréquemment liée à la loi divine, parfois par la conjonction *ou*, parfois par la conjonction *et*, signalant soit l'alternance, soit l'équivalence. En effet, ces lois sont prises fréquemment comme synonymes. Ce qui les distingue réside dans leur manière de se manifester : la loi divine est connue par la révélation ; et la loi naturelle s'impose à la raison par l'équité qu'elle porte<sup>36</sup>.

Bodin ne précise pas non plus quelles sont les lois humaines communes à tous les peuples et qui limitent l'action du souverain. Il ne décrit pas leur contenu ni détaille leur extension. On peut supposer qu'il s'agit des lois qui sont retenues suite au processus de comparaison entre les législations de tous les peuples, projet de recherche annoncé dans la *Methodus* et réalisé dans la *Iuris universi distributio* (1578). Contrairement à ceux qui ne croyaient pas à la possibilité d'un exposé systématique du droit civil, parce qu'il était particulier et variable selon le lieu et le temps, Bodin a l'intention de l'exprimer dans un ordre simple, clair et rationnel, après avoir réuni, classé et comparé les meilleures lois de tous les peuples, en trouvant ce qu'il y a de commun entre elles.<sup>37</sup>

Donc, on ne peut pas dire qu'il y a une utilisation inadéquate du mot loi pour décrire les limites du souverain. Le mot semble bien employé, parce que les lois divines et naturelles expriment une volonté. Elles sont l'expression de la volonté de Dieu. Il faut remarquer que Bodin croit à un ordre moral d'origine divine,

---

<sup>33</sup> BODIN 1986, chap. VIII, p. 195.

<sup>34</sup> BODIN 1986, p. 221.

<sup>35</sup> Voir DUNNING 1896; DUNNING 1949.

<sup>36</sup> Voir BAZZOLI 1968.

<sup>37</sup> Voir BARROS 2003.



connue par la raison humaine, qui s'exprime objectivement comme un ensemble de normes auxquelles les hommes sont soumis. Dans sa pensée, demeurant ancrée dans une perspective métaphysique propre à son temps, la politique n'est pas encore complètement autonome par rapport à la théologie et à la morale. De la même façon, les lois humaines communes à tous les peuples affirment aussi une volonté, à savoir la délibération des divers peuples qui se manifeste dans leurs législations particulières. Elles expriment l'effort commun des êtres humains tendant à instaurer l'équité des lois divines et naturelles qui sont claires et évidentes pour tous ceux qui utilisent correctement leur raison.

Certains interprètes soutiennent que les lois de Dieu et de la nature constituent simplement des restrictions morales, parce qu'elles sont dépourvues de sanction juridique. Elles ne constituent de limites effectives qui s'imposent au souverain. Personne ne peut l'obliger à les suivre. La décision de les respecter ou non appartient seulement à la conscience du souverain. Il s'agit alors d'un problème exclusivement de conscience morale<sup>38</sup>.

Sans doute, elles ne disposent d'aucune efficacité juridique, puisqu'elles n'exercent pas de contrainte juridique sur le souverain. Il n'y a pas de sanctions légales contre le souverain qui ne les observe pas. Mais on ne peut pas ignorer les conséquences lorsqu'elles sont négligées : « Quant aux lois divines et naturelles, tous les princes de la terre y sont sujets, et n'est pas en leur puissance d'y contrevenir, s'ils ne veulent pas être coupables de lèse-majesté divine »<sup>39</sup>. Il faut signaler que le souverain est assujéti à la nécessité d'agir rationnellement, c'est-à-dire en conformité avec l'ordre objectif des choses, établie par les lois divines et naturelles. Le caractère absolu de son pouvoir de légiférer n'exclut pas la rationalité intrinsèque que doivent avoir les lois civiles. Aucune cause ne peut justifier le fait d'aller arbitrairement à l'encontre des lois divines et naturelles auxquels tous sont soumis. Si le souverain les viole, il s'expose à l'accusation de tyrannie.

Il est vrai que les sujets ne détiennent aucun pouvoir de contrainte et de punition envers un souverain qui violerait les lois divines et naturelles car ils ne sont pas leurs exécuteurs. Il appartient seulement à Dieu de punir leurs transgresseurs. Mais les sujets peuvent remettre en question la légitimité du souverain et mettre en évidence la contradiction entre sa conduite et celle qu'il devrait tenir.

De plus, les lois divines et naturelles peuvent avoir un contenu bien précis. D'abord, lorsque leurs préceptes coïncident avec les lois civiles. Si n'importe quelle loi naturelle est fixée dans la législation de la communauté politique, le souverain doit s'y soumettre, car cette norme est valable pour tous. Par exemple, il est tenu par la loi qui punit l'assassinat parce que l'interdiction légale du meurtre ne vient pas de sa puissance, mais de la loi naturelle à laquelle aucun homme ne peut se soustraire. De cette façon, le souverain est soumis à toutes les lois civiles qui ne prescrivent rien d'autre que ce qui est déjà prescrit par les lois naturelles : « Tout comme le prince souverain n'est point tenu aux lois des grecs, ni d'un étranger quel qu'il soit, aussi n'est-il aux lois des romains, et moins qu'aux siennes, sinon en tant qu'elles sont conformes à la loi naturelle qui est la loi à laquelle dit Pindare que tous rois et princes sont soumis »<sup>40</sup>.

Les lois divines et naturelles se manifestent de manière plus concrète dans deux cas. Le premier est l'obligation de respecter les contrats. Les conventions obligent les deux parties engagés à tenir leurs promesses et à maintenir leur parole<sup>41</sup>. La nécessité d'observer les conventions est spécialement constatée à travers l'analyse du serment du sacre, lorsqu'un nouveau roi promet de maintenir les lois du royaume. Dans la *Methodus*, Bodin exprime son admiration pour le serment des rois français dans lequel ils promettent de respecter les coutumes et les lois fondamentales du royaume :

<sup>38</sup> Voir CHANTEUR 1973 ; INGBER 1985.

<sup>39</sup> BODIN 1986, chap. VIII, p. 192.

<sup>40</sup> BODIN 1986, p. 221.

<sup>41</sup> Voir QUAGLIONI 1992.

Et une fois ce serment prêté il ne lui est guère loisible de violer sa parole : d'ailleurs même s'il le pouvait il ne le voudrait pas. En effet il tombe désormais sous le coup de la loi comme un particulier et il est tenu par les mêmes règles. Il ne peut pas bouleverser les lois constitutionnelles de son empire, ni rien changer aux usages des villes ni aux anciennes coutumes sans le consentement des trois ordres.<sup>42</sup>

Dans la *République*, Bodin introduit une distinction importante. Si le nouveau roi s'est prêté serment à lui-même, il doit respecter les lois du royaume qu'il avait promis de garder, de même façon que son serment, c'est à dire à lui-même selon sa conscience. Mais s'il a prêté serment à ses sujets, il est obligé de les respecter même si les lois lui sont défavorables, de la même manière qu'un particulier qui doit tenir sa promesse: « non pas que le prince soit tenu à ses lois, ou de ses prédécesseurs, mais aux justes conventions et promesses qu'il a fait, soit avec serment ou sans aucun serment, tout ainsi qu'un particulier »<sup>43</sup>. Cette obligation se justifie en ce que Dieu Lui-même est tenu par ses promesses au regard d'un principe d'équité. Ainsi, lorsque le souverain passe un contrat, il est tenu par son engagement, comme n'importe qui. Dans ce cas-là, il est un simple particulier qui doit tenir sa promesse en vertu de la loi naturelle : « La convention est mutuelle entre le prince et les sujets, qui oblige les deux parties réciproquement ; et ne peut l'une des parties y contrevenir au prejudice, et sans le consentement de l'autre ; et le prince en ce cas n'a rien par dessus le sujet »<sup>44</sup>.

L'obligation de respecter les contrats est aussi fondée sur la nécessité pour le souverain de conserver la foi de ses sujets en sa parole : « La parole du prince doit être comme un oracle, qui perd sa dignité, quand on a si mauvaise opinion de lui »<sup>45</sup>. Lorsque la parole est donnée, elle doit être maintenue, sans qu'il faille considérer si celui qui l'a reçue en est digne ou non. Comme gardien et responsable des conventions réalisées entre les sujets, le souverain ne peut violer ses promesses. Il n'est pas obligé par ceux avec qui il aurait contracté, mais par sa propre dignité.

Seules deux situations dans lesquelles cesse l'obligation de respecter les conventions sont mentionnées : si les deux parties perdent l'intérêt d'accomplir le contrat ; ou si les promesses réalisées ont été obtenues par fraude, deviennent injustes et que l'une des parties se sent lésée. Dans ces circonstances, la convention perd sa raison d'être et les deux parties peuvent se libérer de leurs engagements. Il s'agit de l'application de la maxime juridique *cessante causa, cessat effectus*, utilisée souvent par les juristes médiévaux pour justifier la rupture des contrats.

Bodin reconnaît que le souverain est parfois obligé de conclure des traités qui comportent des clauses iniques ou irréalisables. Dans ce cas-là, il ne faut pas que le souverain tienne sa parole, car son action doit être réglée en fonction du bien de la communauté politique. Il peut alors violer le traité après sa signature et faire ce qu'il considère comme équitable. Par exemple, si la conservation de l'ordre public et de la paix, qui est son but principal, est en danger à cause d'un traité, le souverain peut annuler les clauses qui il considère comme problématiques. Il peut aussi abroger les lois déjà existantes toutes les fois que celles-ci sont dépourvues d'équité : « Le prince souverain peut déroger aux lois qu'il a promis et juré garder, si la justice de celles cesse, sans le consentement des sujets »<sup>46</sup>. Dès lors que les exigences de l'équité naturelle sont respectées, le souverain est l'unique juge de ce qui est utile ou profitable à la communauté politique. Cependant, il ne peut pas imposer arbitrairement sa volonté. L'exigence d'équité s'applique toujours dès la promulgation des lois. Ainsi, le souverain demeure assujéti et limité par l'équité naturelle dont il n'est pas l'auteur.

---

<sup>42</sup> BODIN 1951, chap. VI, p. 377 B.

<sup>43</sup> BODIN 1986, chap. VIII, p. 193.

<sup>44</sup> BODIN 1986, p. 195.

<sup>45</sup> BODIN 1986, p. 194.

<sup>46</sup> BODIN 1986, p. 194.



Le second cas dans le lequel les lois divines et naturelles se manifestent de manière concrète est celui qui concerne l'appropriation du bien d'autrui. Il est en effet interdit de procéder à cette appropriation sans une juste cause : « Si donc le prince souverain n'a pas puissance de franchir les bornes des lois de nature, que Dieu, duquel il est l'image, a posées, il ne pourra aussi prendre le bien d'autrui sans cause qui soit juste et raisonnable »<sup>47</sup>.

Dans la *Methodus*, Bodin critique véhémentement la thèse de Jason de Mayno, conseiller de Louis XII, selon laquelle le roi est le détenteur de tous les droits, ci-inclus le droit de la propriété de ses sujets, car il est le légitime propriétaire de toutes les choses du royaume. L'aphorisme de Sénèque, selon lequel le pouvoir sur toutes choses appartient aux rois, excepté la propriété, qui appartient aux particuliers<sup>48</sup>, est employé pour marquer cette limite à l'action du souverain<sup>49</sup>. Certains juristes médiévaux avaient déjà fait la distinction entre la propriété des sujets (*proprietas*) et le droit de l'empereur (*jurisdictio*), qui était à peine seigneur (*dominus*) des choses nécessaires à l'application de sa juridiction. Il semble que Bodin récupère cette distinction et l'applique à sa théorie dans la *Republique*. La souveraineté comprend l'exercice de la juridiction, mais elle n'implique pas le droit de s'approprier le bien d'autrui : « et ne faut point excepter pape ni empereur comme quelques flatteurs disent, que ces deux-là peuvent prendre les biens de leurs sujets sans cause (...) c'est très mal limité, de dire qu'ils le peuvent faire de puissance absolue, et voudroit mieux dire par force et par armes qui est le droit du plus fort et des voleurs »<sup>50</sup>.

La propriété privée est considéré comme un droit naturel. De cette façon, aucun souverain ne peut s'approprier les biens de leur sujets sans violer l'équité naturelle. L'usurpation de la propriété privée est inadmissible, soit par la confiscation, soit par l'établissement des impôts sans le consentement des sujets, puisqu'elle dépasse les limites de la fonction du souverain : « il n'est pas en la puissance de prince du monde, de lever impôts à son plaisir sur le peuple, non plus que prendre le bien d'autrui »<sup>51</sup>. Il est vrai que le fait de lever ou d'exempter les sujets des tributs est un droit de la souveraineté compris dans le pouvoir de légiférer. Les actions fiscales, comme n'importe quelles lois civiles, résultent de la libre volonté du souverain. Mais le droit de lever des impôts ne peut être exercé de façon discrétionnaire à l'encontre de l'équité naturelle. Le souverain peut les lever seulement dans la mesure où cela est nécessaire pour le bien de la communauté politique. De plus, sa fonction est précisément de garantir aux sujets la propriété de leurs biens et d'assurer la protection de ce qui est propre à chacun<sup>52</sup>.

Néanmoins, Bodin reconnaît que, s'il y a un danger éminent pour la communauté politique, et lorsque l'avantage du public le demande, le souverain peut se passer du consentement des sujets et user de leurs biens pour le profit commun : « si la nécessité est urgente, en ce cas le prince ne doit pas attendre l'assemblée des États, ni le consentement du peuple, duquel de salut dépend de la prevoiance d'un sage prince »<sup>53</sup>. Dans les cas d'urgence, de la même façon que les contrats peuvent être rompus, le public doit avoir priorité sur les convenances des particuliers et le souverain peut s'approprier des biens de leur sujets sans leurs autorisation : « la raison naturelle veut que le public soit preferé au particulier, et que les sujets relaschent non seulement leurs injures et vengeances, ainsi aussi leurs biens pour la salut de la République »<sup>54</sup>.

<sup>47</sup>BODIN 1986, p. 222.

<sup>48</sup> « *Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas; omnia Rex imperio possidet, singuli dominio* ». Sénèque. *De Beneficiis* VII, 4-5

<sup>49</sup>BODIN 1951, chap. VI, p. 337 B - 338 A.

<sup>50</sup>BODIN 1986, chap. VIII, p. 221.

<sup>51</sup>BODIN 1986, p. 201.

<sup>52</sup>Voir MARONGIU 1985; WOLFE 1968.

<sup>53</sup>BODIN 1986, chap. VIII, p. 201.

<sup>54</sup>BODIN 1986, chap. VIII, p. 223.



Ainsi, les lois divines et naturelles ne sont pas de simples restrictions morales qui exercent une contrainte sur la conscience du souverain. Elles constituent des limites bien déterminés et concrètes. Le souverain a une sphère d'action définie et précise. Hors de ce domaine délimité par les lois divines et naturelles, et en l'absence de dangers pour la communauté politique, l'action du souverain perd sa légitimité pour s'appuyer seulement sur la force. La sphère d'action du souverain est encore délimitée par des principes constitutionnels de la République. Dans une monarchie, selon l'exemple donné par Bodin, le roi ne peut pas transgresser les lois fondamentales du royaume. Il n'a pas même la capacité matérielle de les outrepasser, car elles constituent le pouvoir même du roi.

Il est vrai que, entre les XIII<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, certaines dispositions extraites du droit coutumier s'établissaient comme règles du *status republicae* en France. Elles étaient considérées comme indépendantes et supérieures à la volonté du roi, qui ne pouvait pas les modifier, parce qu'elles représentaient l'expression de la volonté de la communauté politique. Dénommées quelquefois lois fondamentales, elles fixaient des prérogatives et des limites dans lesquelles le roi pouvait et devait agir. Ces règles constituaient une espèce d'ordre constitutionnel antérieur au pouvoir du roi et face auxquelles il ne pouvait pas s'imposer<sup>55</sup>.

Mais comment justifier que le souverain doive être soumis à des normes coutumières, si la loi civile, qui exprime sa volonté, peut les annuler ou les corriger ? Les coutumes acquièrent force de loi seulement lorsqu'elles sont en accord avec la volonté du souverain qui, généralement par son silence, autorise leur existence : «pour le faire court, la coutume n'a force que par la souffrance, et tant qu'il plaît au prince souverain, qui peut faire une loi, y adjoutant son emologation. Et par ainsi toute la force des lois civiles et coutumes est au pouvoir du prince souverain»<sup>56</sup>.

La question est de savoir pourquoi le souverain ne peut pas dépasser les limites imposées par ces normes alors qu'elles dépendent justement de son autorisation pour devenir valables. La raison la plus plausible est qu'elles définissent et constituent la souveraineté, malgré leurs origines coutumières. Elles sont des principes constitutionnels dont la révocation met en danger la souveraineté elle-même, puisqu'elles sont attachées à son existence<sup>57</sup> :

Quant aux lois qui concernent l'état du royaume et de l'établissement de celui, d'autant qu'elles sont annexées et unies avec la couronne, le prince ni peut déroger, comme la loi Salique; et quoi qu'il face, toujours le successeur peut casser ce qui aura été fait au prejudice des lois royales et sur lesquelles est appuyé et fondé la majesté souveraine.<sup>58</sup>

L'exemple de la loi Salique éclaircit bien l'idée des principes constitutionnels. Elle fut constamment évoquée pendant la période médiévale comme une norme de droit public qui déterminait les règles de la succession royale. Créées en accord avec les circonstances, ces règles acquièrent efficacité et respect par l'usage et la constance. Depuis le XIV<sup>e</sup> siècle, la royauté française les obéissait strictement. Aucun monarque français ne pouvait déterminer comment ni à qui son pouvoir serait transmis<sup>59</sup>.

Bodin admet que la puissance publique a besoin de règles permanentes, indépendantes de la volonté de son détenteur, comme la loi Salique, qui donnait au royaume une stabilité nécessaire. Elle assurait la continuité légitime du pouvoir dans la monarchie française : «il est certain que le roi ne meurt jamais, comme on dit, ainsi tôt que l'un est decedé, le plus proche mâle de son estoc est saisi du royaume, et en

---

<sup>55</sup> Voir RIGAUDIERE, 1990.

<sup>56</sup> BODIN 1986, chap. X, p. 308.

<sup>57</sup> Voir BURNS 1959.

<sup>58</sup> BODIN 1986, chap. VIII, p. 197.

<sup>59</sup> Voir PETOT 1970.



possession de celui auparavant qu'il soit couronné ; et n'est point deféré par succession paternelle mais bien en vertu de la loi du royaume»<sup>60</sup>.

L'autre principe constitutionnel évoqué par Bodin était l'interdiction de l'aliénation du domaine royal. La clause qui interdisait au roi français l'aliénation du domaine royal apparut pour la première fois en 1365 dans la cérémonie du sacre de Charles V. Mais l'absence d'une distinction claire entre le domaine personnel du roi et le domaine public a retardé sa reconnaissance comme loi fondamentale du royaume. Jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, cette règle était utilisée principalement pour permettre au roi de révoquer les aliénations réalisées par ses prédécesseurs. C'est seulement en 1566 que l'édit de Moulins l'institua comme une loi fondamentale du royaume. A partir de ce moment-là, le roi français ne pouvait pas aliéner le domaine royal uniquement selon sa volonté<sup>61</sup>.

Bodin reconnaît l'importance de cette loi fondamentale qui assurait la continuité de l'ordre politique : «tous les peuples et Monarques ont tenu pour loy generale et indubitable que le domaine public doit estre saint, sacré, et inalienable»<sup>62</sup>. Le principe de l'inaliénabilité du domaine royal fut défendu par lui-même en 1576 lors de sa participation aux États Généraux de Blois en tant que délégué du tiers état du Vermandois. Devant le projet du roi d'aliéner une partie du domaine royal afin de rétablir les finances du royaume ébranlées par les guerres de religion, Bodin rappela l'édit de Moulins et commanda la résistance du tiers état. Après de longs débats, la demande royale fut finalement refusée<sup>63</sup>.

### 3.

Ainsi, l'action du souverain est clairement délimitée dans la pensée de Bodin. D'un côté, elle est restreinte par les lois divines et naturelles qui acquièrent des contenus bien concrets – l'obligation de respecter les contrats et l'interdiction de s'approprier les biens d'autrui – appuyés sur des principes équitables. D'un autre côté, elle est régie par les lois fondamentales de la République – dans une monarchie, par exemple, la forme de succession au trône et l'interdiction de l'aliénation du domaine royal – établies sur les coutumes. Le souverain ne peut aller arbitrairement à l'encontre de l'équité naturelle ni des coutumes consacrées dans la tradition constitutionnelle. En effet, il n'a pas besoin de dépasser les limitations établies par les lois divines, naturelles et fondamentales de la communauté politique pour accomplir sa fonction. Tout ce qu'il lui faut pour exécuter sa fonction lui est donné par la faculté de créer, de corriger et d'annuler les lois civiles. Au-delà de cette faculté, le souverain est assujéti aux limites qui mettent sa volonté à l'abri de l'arbitraire<sup>64</sup>.

La puissance législative est considérée comme essentielle à la fonction du souverain pour la promotion du bien commun et de l'utilité publique. Cette puissance ne peut comporter aucune restriction ni charge, mais uniquement dans le domaine des lois civiles. Hors de celui-ci, l'action du souverain devient arbitraire. L'adjectif absolu n'est pas incompatible avec les limitations proposées, puisqu'elles n'impliquent aucune instance concurrente à la législation. Il ne désigne rien d'autre que l'affranchissement de toutes les entraves qui l'empêcheraient le souverain d'exercer efficacement sa fonction législative. Il ne semble donc pas y avoir de contradiction entre la définition de la souveraineté en tant que puissance absolue et l'établissement de limites dans lesquelles cette puissance est absolue. Il faut bien sûr reconnaître des tensions, des imprécisions et des ambiguïtés dans la pensée de Bodin, mais on ne peut pas dire qu'il y ait de contradiction dans sa théorie de la souveraineté.

---

<sup>60</sup> BODIN 1986, chap. VIII, p. 227.

<sup>61</sup> Voir DAVID 1950, p. 168-170 ; KANTOROWICZ 1954, p. 488-502.

<sup>62</sup> BODIN 1986c, chap. II, p. 39.

<sup>63</sup> BODIN 1998, p. 28-40.

<sup>64</sup> Voir SPITZ 1998, p. 11-30 et 103-121.





## Referências bibliográficas

- ALLEN, J. 1960. *A history of political thought in the sixteenth century*, London, Methuen, p. 394-422
- BARROS, A. 2003. «Bodin et le projet d'une science du droit», *Nouvelle Revue du XVIe Siècle*, n. 21
- BAZZOLI, M. 1968. "Il diritto naturale nella "République" di Jean Bodin », *Critica Storica*, n. 7
- BERNS, T. 2005. *Souveraineté, droit et gouvernementalité : lectures du politique moderne à partir de Bodin*, Paris, Éditions Léo Scheer
- BODIN, J. 1594. *De Republica Libri Sex*, Francofurti, Apud Ioan. Wecheli viduam, sumtib. Petri Fischeri
- BODIN, J. 1951. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem (Méthode pour la connaissance facile de l'histoire*. trad. Pierre Mesnard), dans *Œuvres Philosophiques de Jean Bodin*, Paris, PUF
- BODIN, J. 1986. *Les Six Livres de la République*, Paris, Fayard (Corpus des œuvres de philosophie de langue française), L. I.
- BODIN, J. 1986b. *Les Six Livres de la République*, Paris, Fayard (Corpus des œuvres de philosophie de langue française), L. II.
- BODIN, J. 1986c. *Les Six Livres de la République*, Paris, Fayard (Corpus des œuvres de philosophie de langue française), L. VI.
- BODIN, J. 1986d. *Les Six Livres de la République*, Paris, Fayard (Corpus des œuvres de philosophie de langue française), L. VIII.
- BODIN, J. 1998. *Recueil journalière de tout ce que s'est négocié en la compagnie du tiers Estat de France, en l'assemblée generale des trois Estat assignez par le Roy en la ville de Blois au 15 novembre 1576*
- BUDÉ, G. 1965. *L'institution du prince*, Paris, PUF
- BURNS, J. 1959. « Sovereignty and constitutional law in Bodin », *Political Studies*, n. 7
- CALASSO, F. 1951. *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milano, Giuffrè
- CHANTEUR, J. 1973. « L'idée de loi naturelle dans la République de Jean Bodin », dans *Actes du colloque international Jean Bodin*, Munich, Verlag, p. 195-212
- COOK, T. 1937. *History of political philosophy*, New York, Prentice-Hall, p. 365-396
- DAVID, M. 1950. « Le serment du sacré du IXe. au XVe. Siècle », *Revue du Moyen-Âge Latin*, n. 6, p. 168-170
- DAVID, M. 1954. *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe au XVe siècle*, Paris, Dalloz
- DUNNING, W. 1949. *A history of political theories from Luter to Montesquieu*, New York, Macmillan Company
- DUNNING, W. 1896. «Jean Bodin on sovereignty», *Political Science Quarterly*, n.11, p. 82-104



- FRANKLIN, J. 1973. « Bodin and the end of medieval constitutionalism », dans *Actes du colloque international Jean Bodin*, Munich, Verlag
- FRANKLIN, J. 1973a. *Jean Bodin and the rise of absolutist theory*, Cambridge, Cambridge University Press
- GIESEY, R. 1987. *Le roi ne meurt jamais*, Paris, Flammarion
- HINTON, R. 1973. « Bodin and the retreat into legalism », dans *Actes du colloque international Jean Bodin*, Munich, Verlag, p. 303-313
- INGBER, L. 1985. « Jean Bodin et le droit naturel », dans *Jean Bodin : Actes du colloque interdisciplinaire d'Angers*
- JACOBSEN, M. 2000. « Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne », Copenhagen, Museum Tusculanum Press University of Copenhagen
- KANTOROWICZ, E. 1954. « Inalienability: a note on canonical practice and English coronation oath in the thirteenth century », *Speculum*, n. 29
- LEWIS, J. 1968. « Jean Bodin's logic of sovereignty », *Political Studies*, n. 16
- MARONGIU, A. 1985. « Bodin et le consentement à l'impôt », dans *Jean Bodin: Actes du colloque interdisciplinaire d'Angers*, p. 365-373
- PÉRIGOT, B. 2004. « La Notion de République chez Bodin », dans *L'Œuvre de Jean Bodin : Actes du colloque tenu à Lyon à l'occasion du quatrième centenaire de sa mort*, Paris, Honoré Champion Éditeur
- PETOT, P. 1970. « La royauté française au Moyen Age », *Recueils de la société Jean Bodin Pour l'histoire comparative des institutions*, V. II
- QUAGLIONI, D. 1992. *I limiti della sovranità: il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam
- REBUFFA, G. 1972. « Jean Bodin e il "princeps legibus solutus" », *Materiali per una storia della cultura giuridica* Vol. II, Genova, Il Mulino
- RIGAUDIÈRE, A. 1990. « Loi et État dans la France du Bas Moyen-Âge », dans *L'État moderne : le droit, l'espace et les formes de l'État*, Paris, CNRS
- SABINE, G. 1937. *A history of political thought*, New York, Henry Holt and Company, p. 407-411
- SALMON, J. 1973. « Bodin and the monarchomachs », dans *Actes du colloque international Jean Bodin*, Munich, Verlag
- SHEPARD, M. 1930. « Sovereignty at the crossroads: a study of Jean Bodin », *Political science quarterly*, n. 45, p. 580-603
- SPITZ, J-F. 1998. *Bodin et la souveraineté*, Paris, PUF
- TOUCHARD, J. 2012. *Histoire des Idées Politiques*, Paris, PUF, Tome 1, p. 286-293



ULLMANN, W. 1949. « The development of the medieval idea of sovereignty », *English historical review*, n° 61

WILKS, M. 1963. *The problem of sovereignty in the later middle age*, Cambridge, Cambridge University Press

WOLFE, M. 1968. «Jean Bodin on taxes», *Political science quarterly*, n. 83

## Sobre o nascimento do poder civil em Thomas Hobbes

On the birth of civil power in Thomas Hobbes

Patrícia Nakayama  
patricianakayama@gmail.com  
Universidade Federal da Integração Latino-Americana

**Resumo:** O presente estudo oferece uma nova hipótese de leitura acerca da gênese do poder civil em Thomas Hobbes, a partir do estudo da passagem clássica do estado de natureza para o estado civil. Consideramos que tal passagem, para além das interpretações canônicas, é um *topos*, encontrado na tradição retórica, especialmente em Cícero, em seu *De inventione*. Neste contexto, o discurso eloquente aparece como elemento originário e fundamental do Estado civil. Tal apropriação por parte de Hobbes emerge dentro de uma perspectiva que trata a arte retórica como fonte de conhecimento, sobrepondo a questão do ornato da linguagem, de modo a compor um importante elemento dentro de sua concepção de poder civil.

**Palavras-chave:** estado de natureza; estado civil; poder civil; eloquência; Hobbes; Cícero.

**Abstract:** The present study offers a new hypothesis about the genesis of civil power in Thomas Hobbes, based on the study of the classical passage from the state of nature to the civil state. We consider that this passage, beyond the canonical interpretations, is a *topos*, found in the rhetorical tradition, especially in Cicero, in his *De inventione*. In this context, eloquent discourse appears as an original and fundamental element of the civil state. This appropriation by Hobbes emerges from a perspective that treats the art of rhetoric as a source of knowledge, overlaying the question of the ornateness of language in such a way as to make up an important element within his conception of civil power.

**Keywords:** state of nature; civil state; civil power; eloquence; Hobbes; Cicero.

## Breve introdução à recepção das obras retóricas clássicas por Thomas Hobbes

São inúmeras as referências dedicadas à passagem do estado de natureza para o estado civil na história da filosofia política. Tal repetição, ou rememoração, aos olhos dos contemporâneos, é vista como algo fantasioso, para outros como uma possível reconstrução histórica. Abordada a partir de diferentes matizes, é provável que a ideia da passagem do estado de natureza ao civil seja uma herança da recepção dos textos retóricos clássicos na obra hobbesiana, principalmente de Aristóteles, Cícero e da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides. Esta história foi traduzida por Thomas Hobbes e ela entrelaça a arte retórica com a vida civil ao tratar da temática da guerra. Tal entrelaço está muito presente no Estado de natureza hobbesiano. Ao tratar das causas da guerra em Tucídides, Hobbes afirma que elas são oriundas sempre de uma injúria recebida ou supostamente recebida e, por outro lado, da inveja da grandeza de outro Estado ou do receio de uma injúria futura (HOBBS, 1843, p.xxvii- xxviii). Tais concepções encontram-se nas descrições feitas na origem da guerra de todos contra todos no *Leviatã* de Hobbes.

Ao apresentar a vida e a história de Tucídides no próêmio de sua tradução, Hobbes (1843) discute uma série de comentários ao historiador provindos de autoridades antigas sobre retórica, como Cícero, Dioniso de Halicarnasso, Marcellino<sup>1</sup> e Luciano de Samósata. Segundo o argumento geral de Hobbes, Cícero tece elogiosas considerações a Tucídides e o considera o melhor modelo que já existiu em termos de eloquência e escrita da história. Já Dioniso, embora reconheça suas virtudes, o critica em diversos aspectos, mas principalmente em seu estilo obscuro e em sua disposição dos argumentos. Marcellino, por sua vez, o defende alegando que Dioniso não compreendia o historiador grego, sendo suas críticas fruto de uma não compreensão da profundidade da obra e que os problemas apontados eram, na realidade, propositais em seu estilo. Hobbes, de modo a enaltecer o historiador grego, finaliza a vida de Tucídides com uma citação de Luciano, na qual considera que o grego é o que talvez “conquiste a coroa” como escritor sobre grandes assuntos e uma fonte inesgotável de conhecimento, embora não tenha escrito sobre um grande assunto. A partir deste tratado sobre a eloquência tucidiana apresentada por Hobbes, notamos a grande devoção por parte do filósofo ao historiador, na qual destacamos um argumento central para nossa reflexão, a relação entre o argumento histórico e a elocução. Engana-se quem acredita que se trata de um mero estudo sobre estilo. Diz o filósofo, sobre os escritos de Tucídides, que há duas coisas a considerar: “a verdade e a elocução. Pois, a alma constitui-se na verdade<sup>2</sup> e o corpo da história na elocução. Esta última sem aquela é apenas uma imagem da história, e aquela sem a última é incapaz de instruir” (HOBBS, 1843, p. xx. Tradução nossa do inglês). Tal ideia se apresenta nas primeiras reflexões filosóficas sobre eloquência e sabedoria no *De Inventione* de Cícero, que diz “a sabedoria sem eloquência é pouco útil para as cidades, mas a eloquência sem sabedoria é, no mais das vezes, demasiadamente prejudicial, nunca é útil” (CÍCERO I. 1, *apud* ILUNGA, 2009, p. 41).

Tal recepção acerca da eloquência e sua relação com o saber visando o bem da república nos interessa na medida em que ilumina nossa leitura, uma abordagem crítica com relação às principais interpretações feitas sobre o estado de natureza hobbesiano, que compõem a primeira parte deste estudo. Em seguida, demonstraremos como uma interpretação que aproxima Thomas Hobbes de Cícero, especialmente em seu *De Inventione*, nos parece igualmente adequada, ampliando o poder das espadas do soberano pelas palavras, de modo a fundar o poder propriamente político no estado civil.

<sup>1</sup> Há uma única obra atribuída a este Marcellino, Vida de Tucídides, mas pouco se sabe sobre este autor. Maitland (1996) discute a incerta autoria deste texto e cita o capítulo 55 até o 57. No capítulo 55, encontramos a crítica de Dioniso de Halicarnasso ao historiador grego. Em seguida, no capítulo 57, o autor da biografia afirma que: “Penso que Tucídides empregou essas técnicas de propósito, não porque não estivesse ciente delas, mas porque ele estava juntando aquelas palavras que eram adequadas e apropriadas aos personagens subjacentes” (MARCELLINO *apud* MAITLAND, 1996, p. 547. Nossa tradução do inglês).

<sup>2</sup> Hobbes atesta o status de verdade do argumento na narrativa histórica tucidiana a partir de três argumentos. O primeiro era de que nunca ninguém o havia refutado até então. O segundo, é que ele dispunha de todos os meios necessários para relatar esta guerra, tanto das riquezas quanto pela sua posição de testemunha viva com relação aos fatos. O terceiro era de que não buscava a fama presente, mas tão somente deixar o relato para a posteridade (HOBBS, 1843, p. xx).

## Sobre a passagem do estado de natureza ao estado civil em Hobbes

Em seu estado de natureza, Hobbes nos mostra uma situação de igualdade, tanto de direito quanto de condições. Todos têm direito a todas as coisas e a desigualdade proporcionada pela conformação física acaba por se equivaler pela astúcia dos mais fracos, que podem unir-se contra o mais forte. Decorre desta situação que o direito a todas as coisas acaba por ser inútil (HOBBS, 2002, p.33) ou contradiz-se a si mesmo (HOBBS, 1928, p. 56), por não oferecer, ao final, o direito a nada, pois os homens ferir-se-iam uns aos outros quando desejassem as mesmas coisas ou simplesmente devido a pequenas intrigas (*Idem*). O desejo das mesmas coisas pode levar ao receio da injúria futura, antecipando um ato violento. Já as intrigas do passado, em razão das injúrias recebidas, geram agressões, conforme descritas por Tucídides como as origens da guerra, segundo a leitura do filósofo. Deste modo, Hobbes nos leva a concluir que, no estado de natureza, instalar-se-ia uma situação de guerra, uma guerra de cada homem contra cada outro homem. Neste estado, não há lugar para muitas ciências, dentre elas as letras, as artes, a navegação, a indústria, o cultivo da terra, pois seus frutos são incertos (HOBBS, 1974, p.79-80).

Esta passagem clássica da história da filosofia política foi problematizada por inúmeros estudiosos. A maioria desses estudos dividem-se entre (a) pensar o tema do estado de natureza a partir de uma perspectiva da história da filosofia, ou (b) de modo empírico, como um estágio passado da humanidade, ou (c) considerá-lo como uma construção lógico-hipotética. A fim de apresentar a discussão sobre o tema, com a ressalva de que seria impossível trazer todos para esta breve discussão, citaremos comentadores mais significativos para cada abordagem. Para os que (a) o interpretaram a partir de uma abordagem histórica, de modo a justificar a composição de um poder soberano absoluto, é preponderante a análise desta passagem a partir das leis naturais. Tuck (1990), por exemplo, elaborou uma paradigmática interpretação histórica sobre a questão da construção do político em Hobbes, iniciando sua empreitada por seus contemporâneos, como o jurista e filósofo Pufendorf, chegando aos estudos do século XX, perfazendo a tese de que Hobbes seria um jusnaturalista moderno. Tuck apontou que há uma ideia comum nas três principais obras de Hobbes (*Do Cidadão*, no *Elementos da Lei* e no *Leviatã*), a de que um homem no estado de natureza perceberá, em seus momentos reflexivos, que a lei da natureza o obriga a renunciar ao seu direito de julgamento privado sobre o que é considerado perigoso em casos duvidosos e a aceitar, para si mesmo, o julgamento de uma autoridade comum (1990, p.64), de modo a evitar a guerra de todos contra todos. Esta guerra conduziria o homem à ruína total. Tal perspectiva justifica-se, pois, tem como foco a ação humana com base na discussão das leis de natureza, fundamentando a leitura de um Hobbes como um teórico da lei natural moderna, de modo a desconcertar as teses de que a filosofia moral hobbesiana seria relativista. A lei natural moderna ordena a obediência aos pactos feitos, ou seja, não ignora a questão da obrigatoriedade do direito positivo<sup>3</sup>. Este trabalho resgatou historicamente uma série de interpretações sobre o filósofo inglês e encarou a situação do estado de natureza como um *locus* historicamente construído, problematizando a questão da limitação da liberdade hobbesiana, comparando-a com uma visão liberal clássica. Outra interpretação, também muito significativa da (b) corrente que considera os argumentos hobbesianos como empíricos, mas que se constitui em um nível que traz as ideias hobbesianas para discutir questões contemporâneas, é a de Kavka (1983). O estudioso definiu o estado de natureza como um estado de guerra de todos contra todos (Kavka, 1983, p.291), e considerou que tal ideia não foi aprofundada pelos estudiosos por ser considerada simples. Desenvolveu uma crítica ao próprio Hobbes por desconsiderar agremiações humanas intermediárias entre o ‘estado de natureza - anarquia e violência generalizada’ e o ‘estado civil - segurança proporcionada pelas leis civis e o aparato do Estado’. Tal falha na filosofia hobbesiana deveu-se por ignorar

<sup>3</sup> Sobre a discussão se Hobbes é um jusnaturalista ou positivista, trata-se de uma polêmica na qual é possível encontrar e defender as duas posições nos textos hobbesianos. Tal ambiguidade hobbesiana, longe de ser uma incoerência, é constitutiva de seu trabalho filosófico pois, tal como Tucídides, pretende angariar os dois lados da contenda em favor da unidade do poder soberano. Conferir Nakayama (2016) sobre a antilogia no jusnaturalismo e juspositivismo hobbesiano, estudo no qual há uma sistematização das principais interpretações sobre as duas vertentes.



a possibilidade de “cooperação atual baseada na expectativa de cooperação futura, e por simplificar demais e retratar de forma imprecisa a relação entre segurança e a concentração de poder dentro de um grupo” (KAVKA, 1983, p. 309). Levando-se em consideração estas duas objeções, segundo Kavka, o argumento da soberania absoluta tornar-se-ia mais poderoso e plausível (*Idem*). Para construir tal tese, o comentarista discutiu a passagem do estado de natureza para o civil aplicando-a às questões geopolíticas de seu tempo, incluindo reflexões sobre as armas nucleares, o dilema do prisioneiro, entre outras. Assim como Tuck, mas não pela história do pensamento, concentrou-se na análise da ação humana em função das expectativas ou julgamentos que antecipam as ações futuras. O autor critica a interpretação de McNeilly, que integra a perspectiva de comentaristas que (c) entendem a passagem do estado de natureza como um argumento lógico-hipotético. McNeilly sustenta que Hobbes, a fim de explicar o tema, emprega o método matemático na construção de sua filosofia e então confere, ao estado de guerra de todos contra todos, a “caracterização de uma dedução lógica a partir de uma definição formal” (MCNEILLY *apud* TUCK, 1990, p.295).

Ainda sobre os comentaristas que compreenderam o estado de natureza como algo não empírico, gostaríamos de trazer outras interpretações importantes como a de Lukac de Stier. A filósofa apresenta uma importante distinção entre “condição natural da humanidade” e “estado de natureza”. A primeira diz respeito a uma condição em que os homens se encontram dentro ou fora de uma sociedade civil e o estado de guerra a condição na qual não existe um poder comum (STIER, 1999, p.109). Por este motivo, a condição de guerra de todos contra todos e a condição natural da humanidade são hipóteses lógicas, obtidas a partir da análise do comportamento dos homens na sociedade civil (*Ibid.*, p. 110). Norberto Bobbio também considerou a condição de guerra de todos contra todos como uma “hipótese da razão”. Segundo Bobbio, o estado de natureza é “uma apótese de um período hipotético que contenha na prótese a afirmação da existência de um estado de natureza universal” (BOBBIO, 1991, p.36). Deste modo, ele desconsidera a possibilidade de existência histórica do estado de natureza, na qual Hobbes, mesmo tendo levado em consideração as sociedades primitivas, a ideia de guerra de todos contra todos estaria mais ligada às questões de seu tempo: “a sociedade internacional e o estado de anarquia originado pela guerra civil (...) a guerra que dilacerou seu próprio país” (*Ibid.*).

Considerar ainda que Hobbes referisse à guerra civil quando falava de estado de natureza parece verossímil, porém, como mesmo afirmou Bobbio, há também a menção de Hobbes às sociedades primitivas. Gostaríamos de destacar que o próprio inglês afirmou que “Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro” (Hobbes, 1974, p.80). Tal pista nos conduziu a outras sendas, uma vez que Hobbes tratou da guerra civil em seu *Behemoth*, e por este motivo, talvez suas referências, ao tratar do estado de natureza, fossem também outras. Sugerimos aqui que esta passagem faz menção a Cícero. A nossa hipótese é a de que Hobbes encontrou, nos tratados de eloquência de Cícero e na *Guerra do Peloponeso* de Tucídides, algo que amparasse a reflexão sobre a ausência de um poder comum. Ou seja, não foi somente a guerra civil inglesa que impulsionou a criação da ideia de estado de natureza. Talvez a reflexão sobre a eloquência atrelada às questões civis, especialmente dos tratados de Cícero e Tucídides, ampararam teoricamente a condição da ausência de um poder comum. Em outras palavras, em Cícero, Hobbes teria encontrado uma explicação para a guerra civil e em Tucídides, o amparo para a compreensão da ambiência internacional. Em ambos os casos, observamos modelos interpretativos para condições humanas sob as quais não há um poder político soberano que garanta a segurança de seus cidadãos.



## A recepção de Cícero nas obras hobbesianas: o caso do estado de natureza

Em suas primeiras reflexões acerca da ciência política, num texto de 1642, o *De Cive*, a ciência que se inicia com “Sócrates, passa por Platão, Aristóteles, Cícero e o outros filósofos, gregos, tanto quanto latinos” (HOBBS, 2002, p. 10), Hobbes nos mostra a sua fundação das cidades, através da qual encontramos também a gênese do poder político:

Devemos observar, a seguir, que cada um da multidão – a fim de que possa ter origem a cidade – precisa concordar com os demais em que, nos assuntos que qualquer um propuser à assembleia (*sic*), ele aceite o que for aprovado pela maior parte como constituindo a vontade de todos. (...) E, se algum não consentir, apesar disso os demais constituirão a cidade entre si e sem ele. Disso decorre que a cidade conserva contra quem dissente seu direito primitivo, isto é, o direito de guerra que ela tem contra um inimigo. (HOBBS, 2002, p.102)

Atentemos a esta fundação e ao modo como ela ocorre em seu sentido imagético. Há uma descrição similar em sua última obra, onde Hobbes nos mostra, ao nos contar sobre o tempo em que os homens viviam sem um poder comum, imagens de uma guerra. Entre sentimentos belicosos, o conflito é tal qual o tempo ruim. Chove ou chuveira durante dias, o sol parece esquecer-se da Terra. Aos esparsos períodos ensolarados, Hobbes compara os tempos de paz. Este tempo é similar à época em que os homens viviam sem outra segurança senão a que lhes poderia ser oferecida pela sua “própria força e sua própria invenção” (HOBBS, 1974, p.80). Atentemos para a força e para a invenção. Em seu sentido metafórico<sup>4</sup>, o que cada qual cede ao poder soberano é justamente a invenção e a força, para que ele lhe garantisse a segurança, tanto com relação a sua vida quanto a seus bens produzidos pelo seu trabalho. Em outras palavras, a força é uma analogia do emprego da violência de todos contra todos. Já a invenção, refere-se a tudo que está fora do domínio pela força física. Sobre estas duas importantes ideias funda-se o poder civil. A força é equânime no estado de natureza, justamente pelo uso da invenção. Cabe compreender o sentido desta invenção.

No contexto do século XVII de Hobbes, o termo invenção provavelmente pertencia ao campo semântico das artes do bem falar. *Invenire*, a primeira parte da arte da eloquência de Cícero, diz respeito à reflexão “acerca das coisas verdadeiras ou verossímeis que remetem à causa provável”<sup>5</sup> (CÍCERO, 1932 [I, VII, 9], p.14. Tradução nossa do latim). Esta conjectura sobre as causas prováveis é que deveria ser concedida ao soberano, assim como a força, pois ambas são fontes de poder.

Na versão latina do *Leviatã* encontraremos o termo *ingenium* no lugar de *invention* (invenção)<sup>6</sup>. Tal distinção nos interessa pela própria natureza da eloquência em Cícero, que possui, assim como em Hobbes, sua utilidade e riqueza na medida em que proporciona a vida cívica. Segundo Silver (2011), a retórica em Hobbes aparece não apenas como uma “explicação da natureza humana, mas como lógica e padrão de discurso cívico” (p.412). Provavelmente, a opção pela palavra latina *ingenium* e não *invention* se dá pela própria significação de *ingenio*, que literalmente significa inteligência, engenho. Há uma passagem no *De oratore* na qual Cícero equivale o discurso eloquente às armas, pois o utilizamos também para atacar e para ameaçar (CÍCERO, 2002, [3.54.206208], p. 480). Estas armas, diz Cícero, nascem como obra de um engenho, ou seja, mediante o pensamento e da disposição das palavras adequadas. Tal engenho, para o latino, está profundamente envolvido com a promoção da vida cívica e, desta maneira, desenvolve também um modo de ver o mundo, que alia filosofia à eloquência. Segundo Martín (2016), esta forma de conceber a realidade realiza-se em uma “arte da invenção” (*ars inveniendi*) de um discurso que se opõe ou recusa a

<sup>4</sup> A metáfora, dentro do contexto da retórica do século XVII, e sobretudo, no *Leviatã*, possui uma função maior que uma simples figura de linguagem. Segundo Martín (2016), tanto Cícero quanto o jesuíta Gracián, defendem a plasticidade da metáfora e sua capacidade de penetrar no conhecimento da realidade. A metáfora supõe, no contexto da retórica, mover o ouvinte de um lugar ao outro pelo pensamento porque, através de uma só palavra, fundem a coisa da qual se fala e toda a comparação.

<sup>5</sup> *Inventio est excogitatio rerum verarum aut veri similibum, quae causam probabilem reddant.* (CÍCERO, 1932 [I, VII, 9], p.14)

<sup>6</sup> No lugar de força e invenção, encontraremos *robore & ingenio* (HOBBS, 1668, p.64). *Robore* significa força e *ingenio*, engenho.

demonstração (*demonstrandi*) própria da filosofia: esta última recorre ao “silogismo” como princípio básico e a eloquência ao *ingenio*<sup>7</sup>, como seu alicerce imprescindível. A arte da invenção elaborada pelo *ingenio*, por sua vez, possibilita a visão das coisas relativas à vida cívica através de uma linguagem mais humana, cujas analogias e metáforas são largamente empregadas nestes discursos, distanciando-se da aridez dos textos filosóficos (p.70). O *ingenium*, portanto, constitui a arma jurídica e retórica na disseminação da visão ética e política da filosofia civil de Cícero<sup>8</sup>. Hobbes, portanto, provavelmente adota o termo *ingenium* na versão latina do *Leviatã* por se tratar de uma obra voltada para o público científico e, portanto, mais culto, buscando difundir a ideia de que, para a sobrevivência do estado civil, estas armas discursivas deveriam ser concedidas ao poder soberano, voltadas para a promoção da segurança e da fruição das coisas obtidas pelo próprio trabalho.

Através das convenções estabelecidas pelo pacto hobbesiano, as invenções (ou o engenho), como armas, não mais seriam totalmente livres. A busca pelas causas, pensando em contextos sociais do estado de natureza, dar-se-ia em torno do direito ilimitado de cada um em uma contenda. Tal conjectura acerca das causas, a invenção, passa a ser convencionalizada a partir da definição do justo e do injusto no pacto que institui o estado civil. A conjectura livre acerca de uma causa provável pode proporcionar conflito social, por exemplo, no caso de homens que desejam um mesmo bem alegando causas individuais ou como no caso de regicídios, quando um príncipe pode ser deposto devido a certas causas (HOBBS, 2002, p. 11). Neste segundo caso, é importante salientar que a condição do estado de natureza pode ser gestada dentro do estado civil, como é o caso da guerra civil. Deste modo, os pactos, para serem cumpridos no estado civil, se fazem de palavras e de espadas (HOBBS, 1974, p.107). Ainda nesta descrição, Hobbes nos conta acerca da fundação do Estado:

Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia (*sic*) de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (HOBBS, 1974, p. 111).

Contemplemos atentamente os dizeres de Hobbes acerca da fundação das cidades ou do Estado. A instituição do Estado foi algo dito e não feito. O sujeito deste dizer, impenetrável porque oculto, nos mostra que os homens concordaram, uns com os outros, em pactuar. Este pacto, este dito, prescreve a representação de todos eles por um homem ou uma assembleia e assim dão origem ao Estado. A dimensão do dizer, embora oculto, é ampla e poderosa, pois põe diante dos olhos o Estado. Não desprezemos este verbo, *dizer*, pois ele nos conduz ao lugar onde seu sujeito não é oculto. O dito que institui a urbe se mostra em Cícero. Se algo é dito, somente alguém muito eloquente poderia ter proferido tão sedutoras sentenças. Penetremos nesses caminhos, passemos a Cícero. Um lugar semelhante a este nos é descrito por Cícero em seu *De Inventione*, ao nos contar a origem da eloquência e da cidade.

A descrição se inicia com homens rústicos, que vagavam pelo campo como animais selvagens, onde a razão não tinha vez, pois era o reino da força física. Não existia justiça e, por este motivo, o engenho humano era inútil. Naquele tempo, um homem reconhecidamente sábio e forte (sem o qual não se sobressairia dentre os demais), mostrou o melhor aos homens. Estes viviam dispersos nos campos, em

<sup>7</sup> O silogismo retórico, em Aristóteles, chama-se entimema.

<sup>8</sup> O latinista Martín (2016), ao tratar do engenho em Cícero, apresenta o tema como se falasse de contrato social, ao afirmar que as virtudes nascem do engenho, com o intuito de promover a unidade do corpo social, a república (*res publica*). Dentre elas, as mais importantes são o trabalho (*labor*) e a confiança (*fides*). A ideia de *labor*, importante o século XVII, dentro do contexto da reforma protestante, designa o contato com Deus que se dá através do trabalho. Já a *fides* é a confiança entre os homens, de uns com os outros. Neste sentido, o *labor* será o papel desempenhado pela humanidade na história a fim de consolidar o corpo social. A *fides*, por sua vez, constitui os laços necessários pelo qual se comunica este *labor* entre todos os cidadãos na hierarquia correspondente, promovendo a concórdia social, de modo que não se dissolva. Afirma o latinista que poderia ser sinônimo de pacto social, pois se baseia, inevitavelmente, na confiança de seus integrantes através de palavras (verba) metafóricas que proporcionam, precisamente, a união de seus membros (p.73-74).



um cruel meio de sobrevivência, combatendo as feras. Um sábio os compeliu a se congregarem. Reuniu os homens pela razão e, através de um dizer racional, de selvagens medonhos fez mansos afáveis. A sabedoria foi capaz então, ao congregar os homens em unidade, de fundar as cidades. Do mesmo modo, os homens aprenderam habituar-se às crenças, a conservar a justiça e submeterem-se uns aos outros pela sua própria vontade, tudo isto dirigido pelos trabalhos de uma causa comum. Assim, os homens julgaram ter a vida acolhida, e tudo isso somente foi possível por persuadi-los pela arte do bem falar. Seguem as palavras de Cícero sobre a origem da eloquência e da cidade:

Em verdade, foi um tempo em que homens selvagens vagavam solitários em combater as feras e propagavam a vida através de um cruel meio de subsistência, em que a maior parte administrava [a vida] não pela razão do ânimo, mas pelas forças do corpo. Não existiam religiões divinas, tampouco a razão se cultivava por dever, ninguém conhecia núpcias legítimas, ninguém reconhecia com certeza os filhos, tampouco se conhecia a utilidade de uma justiça equânime. Assim a paixão cega, soberana temerária dos ânimos, era esgotada pelas forças do corpo para a execução do erro e da ignorância, perniciosíssimos companheiros.

Naquele tempo, um certo sábio varão, cuja magnanimidade era evidente, conheceu o quanto aquela matéria era oportuna para as coisas magnânimas, contida nos ânimos dos homens, e pôde evocar e expor o melhor do que deve ser ensinado; ele que compeliu pela razão os homens dispersos nos campos, escondidos em veladas florestas para um local e, no princípio, os congregou na honrosa união, tamanha a utilidade dessa condução. Aos insolentes reclamantes verteu, em seguida, a fala racional aos ouvintes instruídos, e de selvagens medonhos fez mansos afáveis.

Quanto a mim, o certo é que esta [a eloquência] nem se vê calada nem privada de dizer e pôde perfazer a sabedoria, quando convertesse os costumes dos homens subitamente e os conduzisse a um diferente modo de viver.

Em verdade, uma vez constituída as cidades, como seria possível que aprendessem a cultivar as crenças, a conservar a justiça e acostumassem a submeter-se aos outros pela sua vontade, em paralelo aos trabalhos voltados à causa comum, mas também julgassem a vida acolhida, a não ser que os homens fossem persuadidos pela eloquência, que não foi descoberta senão pela razão?<sup>9</sup> (CÍCERO, 1932, [I, 2, II], p.2-4. Tradução nossa do latim)

O latino, ao demonstrar a origem das cidades e da eloquência, que se dá simultaneamente, ainda introduz uma outra ideia importante, a de estado de natureza regido pelo direito natural:

Certamente, ninguém senão por um discurso comovente, grave e agradável, que tivesse desejado a justiça sem recorrer à força, embora pela força fosse muito poderoso, teria desejado sujeitar-se à justiça, submetendo-se a igualar-se dentre aqueles que poderia se sobrepor, abandonando voluntariamente um costume agradável adquirido através de sua antiguidade, por meio de um direito natural. E, assim, no princípio distante, a eloquência nascida e desenvolvida é vista, do mesmo modo, com seu ápice nas coisas da paz e da guerra, sendo da mais alta utilidade experimentada pelos homens.<sup>10</sup> (CÍCERO, 1932, [I, 2, II], p.4. Tradução nossa do latim)

---

<sup>9</sup> *Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant, nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant. Nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam aspexerat liberos, non jus aequabile quid utilitatis haberet, acceperat. Ita propter errorem atque inscientiam caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas ad se explendam viribus corporis abutebatur, perniciosissimis satellitibus. Quo tempore quidam magnus vide licet vir et sapiens cognovit quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere; qui dispersos homines in agros et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulit unum in locum et congregavit et eos in unam quamque rem inducens utilem atque honestam primo propter insolentiam reclamantes, deinde propter rationem atque orationem studiosius audientes ex feris et immanibus mites reddidit et mansuetos. Ac mihi quidem hoc nec tacita videtur nec inops dicendi sapientia perficere potuisse, ut homines a consuetudine subito converteret et ad diversas rationes vitae traduceret.*

*Age vero, urbibus constitutis, ut fidem colere et justitiam retinere discerent et aliis parere sua voluntate consuescerent ac non modo labores excipiendos communis commodi causa, sed etiam vitam amittendam existimarent, qui tandem fieri potuit, nisi homines ea, quae ratione invenissent, eloquentia persuadere potuissent?* (Cícero, 1932, [I, 2, II], p.2-4)

<sup>10</sup> *Profecto nemo nisi gravi ac suavi commotus oratione, cum viribus plurimum posset, ad ius voluisset sine vi descendere, ut inter quos posset excellere, cum eis se pateretur aequari et sua voluntate a iucundissima consuetudine recederet quae praesentim iam naturae vim obtineret propter vetustatem. Ac primo quidem sic et nata et progressa longius eloquentia videtur et item postea maximis in rebus pacis et belli cum summis hominum utilitatibus esse versata;* (CÍCERO, 1932, [I, 2 II], p.4)



Ao sucumbir à eloquência, os homens descritos por Cícero, ao mesmo tempo, geram a urbe. É importante destacar aqui que não se trata de um registro de cunho histórico, mas uma tópica retórica muito recorrente da antiguidade grega e latina, a contraposição entre a vida selvagem do campo e a vida racional cidadina. Dentro desta tópica, a origem da eloquência coincide com a origem da vida religiosa e política. Embora despercebida, a força está ali, na fundação da eloquência, pois o sábio, além de eloquente era forte, pois poderia ter recorrido à força caso desejasse em Cícero. Hobbes descreve em seu *Leviatã*, assim como Cícero, o nascimento do poder civil, que é simultâneo à gênese do Estado civil ou *civitas*. O poder civil é caracterizado justamente pelo homem artificial.

Notemos que o contrato hobbesiano possui a particularidade pela qual os contratantes são os súditos entre si e não dos súditos com o soberano: todos acordam entre si em abdicar de sua força e sua invenção em favor do soberano (HOBBS, 1974, p. 111). Em Cícero ocorre o mesmo, os homens submetem-se voluntariamente uns aos outros, num primeiro momento, a partir da eloquência, na ocasião da formação da cidade. Após sua formação, ocorre o exercício das leis civis. Tal poder só é possível pela adesão de cada pessoa natural, a partir da vontade de cada indivíduo. Por este motivo, é notável que Hobbes mantenha a ambivalência entre a pessoa natural e civil na composição do poder civil, o maior poder humano.

O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado. Ou na dependência da vontade de cada indivíduo: é o caso do poder de uma facção, ou de várias facções coligadas. Consequentemente ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas. (HOBBS, 1974, p.57)

O estado de natureza hobbesiano então não é exclusivamente uma hipótese da razão ou um momento empírico da história da humanidade, mas também o lugar (*topos*) da origem da eloquência e das cidades em Cícero, como união civil superior à vida selvagem. Embora a eloquência seja apagada na descrição hobbesiana sobre a fundação do poder político, o filósofo não omite a questão da dependência que o poder político possui de cada vontade individual que o compõe.

Quentin Skinner pesquisou as influências da arte retórica em Thomas Hobbes, mas não menciona que o estado de natureza possa ser uma tópica<sup>11</sup> retórica encontrada em Cícero. Skinner afirmou que no *De Cive* e no *Elementos da lei* Hobbes teria se “fundamentado na convicção de que qualquer autêntica ciência da política” deveria “almejar transcender e repudiar as técnicas puramente persuasivas, associadas à arte retórica” (SKINNER, 1999, p.445). Segundo nossa hipótese interpretativa, em ambas as obras encontraremos a tópica retórica da passagem do estado de natureza ao civil, na ocasião da reunião das pessoas naturais voluntariamente para a conformação da cidade (HOBBS, 2002, p.102; 1928, p.84). Skinner ainda restringiu a utilização desta arte em Hobbes como “um conjunto de técnicas linguísticas” (SKINNER, 1999, p.21), mas cremos que tais preceitos vão muito além disso. Evrigenis (2014), em seu estudo sobre o estado de natureza em Hobbes, tratou da recepção da obra de Tucídides no *Leviatã* incidindo sobre as questões relativas à retórica e à ciência, mas não elabora o estado de natureza como uma presença de Cícero. Silver (2011), outra estudiosa sobre as questões relativas à retórica em Hobbes, afirmou que a concepção hobbesiana sob a qual “o discurso age sobre a mente para o bem comum é uma ideia retórica, bastante semelhante à de Cícero” (p.400). Tal constatação também não associa o estado de natureza como uma recepção do *Da Invenção* de Cícero.

Skinner, assim como muitos comentadores, levou em consideração algumas citações de Hobbes a partir das quais ele não faria uso da arte retórica, chegando a condená-la. Um dos importantes preceitos das

<sup>11</sup> A noção de tópico retórico designa um lugar ou sede argumentativa para Cícero. O latino cita Aristóteles para definir o que é uma tópica retórica, pela qual é “o nome dado por Aristóteles para sedes, como eram, a partir das quais os argumentos eram retirados. Desta forma, definimos tópico como a sede do argumento, também como um argumento racional que torna crível o duvidoso na exposição” (CÍCERO, 2006, [II,7-9] p.386. Tradução nossa do latim).

artes do bem falar, sobretudo nos círculos dentre os quais a arte era bem disseminada, é que a arte deve ser ocultada. Um exemplo disso ocorre quando Hobbes diz em seu *De Cive* que o escreveu não para ser elogiado, mas para que o leitor não tenha seu sangue derramado por ambiciosos desejosos de conquistar o poder. Tal empreendimento não seria feito “pela persuasão e opinião dos particulares, mas pelas leis do reino” (HOBBS, 2002, p. 18). Cícero orienta que, em seu *De oratore*, para ser mais persuasivo, “deve evitar-se a suspeita de que se quer fazer ostentação do engenho” (CÍCERO, [II, 333-334] *apud* PERNOT, 2013, p.117). Ou seja, o latino adverte que não convém mencionar o emprego engenhoso das artes do bem falar. Ocultar a arte faz parte das estratégias de persuasão. Isso não significa dizer que a arte não é empregada.

Para além das interpretações supracitadas contrárias ao emprego da retórica por parte de Hobbes, em seu *Leviatã* encontramos uma passagem na qual parece que o inglês dialoga com o *De Inventione* de Cícero:

(...) enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver (HOBBS, 1974, p.82).

Hobbes defende a necessidade de todos os homens, sem exceção, renunciarem ao seu direito sobre todas as coisas (HOBBS, 1974, p. 82) num primeiro momento. Se um único homem resiste a esta lei fundamental da natureza (a qual ordena que todos os homens procurem a paz), ainda que ele seja sábio e forte, não haveria sentido em que os outros se prejudicassem, perdendo seu direito a todas as coisas à exceção dele. Num segundo momento, a maioria escolheria um soberano, fosse ele um homem ou uma assembleia, para que este mantivesse os homens em segurança. À assembleia ou ao homem escolhido, seria concedida a plena liberdade de direito a todas as coisas.

Estamos diante de um grande silêncio por parte de Hobbes ao atribuir a congregação dos homens em unidade a uma lei de natureza e não ao sábio eloquente. O ocultamento não é, de modo algum, discordância com Cícero: Hobbes sabia bem que a maioria era facilmente seduzida pela fala eloquente. O não dizer configurar-se-ia como um não suscitar das paixões, diminuindo a fala eloquente dos púlpitos que ensinava ao povo em quem acreditar e não em quê. Hobbes amplificava um dizer laico, uma lei natural, fazendo crer a toda humanidade, independente do credo, que não se tratava dos dizeres de um homem chamado Thomas Hobbes, mas de algo superior à religião e intrínseco a todos eles. Hobbes procurou apresentar um poder civil não composto somente pela soma das vontades dos homens em um dado momento específico da história humana, mas de um poder político institucionalizado, imparcial, laico e atemporal:

Além do mais, não é dos homens no poder que falo, e sim (em abstrato) da sede do poder (tal como aquelas simples e imparciais criaturas no Capitólio de Roma, que com seu ruído defendiam os que lá dentro estavam, não porque fossem quem eram, mas apenas porque lá se encontravam), sem ofender ninguém, creio, a não ser os de fora, ou os de dentro (se de tal espécie os houver) que lhes sejam favoráveis (HOBBS, 1974, Epístola dedicatória)

Há a busca de uma reforma da vontade a fim de garantir a submissão ao soberano pela conformação e condução das crenças. Assim, Hobbes deu origem a uma concepção de direito que não visa à retaliação por parte da vítima, mas que busca construir uma sociedade melhor. Tal concepção também pode ser encontrada em sua discussão com o bispo Bramhall. Ao considerar que a visão do Bispo busca “um tipo de vingança” (HOBBS, 2022, p. 225), ao contrário de sua ideia de direito, chegou à conclusão que a lei “possui como fim a disposição e necessitação da vontade para a virtude” (*Ibid.*, p. 225), uma vez que não era desejável “um homem que, por causa de uma provocação, usa seu poder, mesmo que este tenha sido obtido legitimamente, para afligir outro homem sem ter o propósito de reformar sua vontade ou a de outros” (*Ibid.*, p. 225). Há aqui uma condução das paixões pelas leis, ou seja, o medo da pena futura, proporcionando uma reforma da vontade.





A crença que Hobbes procurava conquistar em seu leitor, de modo a conduzir sua vontade, era a de que este seria autor de uma grande obra, o Estado, no qual o soberano seria o ator, de modo que “se constitui o homem natural em cidadão, o leitor em co-autor” (RIBEIRO, 1999, p.40).

As obras políticas de Hobbes nos mostram justamente como o poder era fundamentado pela crença, e decorrente dela, a opinião da maioria ao narrar episódios reais da guerra civil inglesa. Em seu diálogo *Behemoth*, ao apontar o poder dos religiosos nos conflitos da guerra civil, afirmou que “o poder dos que o detêm não possui outro fundamento que a opinião e a crença do povo” (HOBBS, 2001, p.48). Além disso, a imagem de um poder edificado na opinião e na crença seria uma máxima corrente na Inglaterra de fins do século XVII (*Idem*). Observamos também que no *Elementos da Lei* Hobbes já havia afirmado que “o mundo é governado pela opinião” (HOBBS, 1928, p. 63). Todas estas passagens conferem grande poder às artes retóricas, pois não nos esqueçamos da importância da crença, que encontramos na primeira definição de retórica: “ganhar a crença do ouvinte” (HOBBS, 1848, p.424).

A: Penso que nem a pregação dos frades ou monges, nem a dos padres em suas paróquias, se destine a ensinar aos homens em que acreditar, mas em quem. Pois o poder dos que o detêm não possui outro fundamento que a opinião e a crença do povo. (HOBBS, 2001, p.48)

Nesta passagem, Hobbes observou que o fundamento do poder é a crença e a opinião do povo. Ora, com isto podemos supor que a arte retórica é a arte que funda o poder, uma vez que somente esta arte é capaz de ganhar a crença do ouvinte. Cícero afirmou que a audição, na retórica, se dá pelo prazer da escuta e não pela força. Amplificar a eloquência e evitar o emprego da força física. Na passagem do estado de natureza para o civil, o que fez os homens submeterem-se uns aos outros, a força ou a eloquência? Ou ambas?

A mesma dúvida habita os leitores de Hobbes. O que leva os homens a se submeterem ao poder soberano, a promessa de paz e a possibilidade de crescer por sua própria indústria (livrando-se assim do medo da morte violenta) ou a força repressora do soberano?

Seria ingênuo crer apenas na submissão pela força. Embora isso ocorra de fato àquela minoria que não escolheu ao soberano, há uma submissão voluntária da maioria porque em nenhum regime é possível que exista um guarda para cada cidadão. A eloquência aparece então como algo de suma importância, inculcando na própria ideia de força algo maior do que realmente ela é, uma vez que não há uma força física para coibir a ilegalidade individual e que guardas também são cidadãos seduzidos pela obediência voluntária. Há uma amplificação da imagem das espadas para se fazer ouvir a voz do poder civil, a partir da própria eloquência. Quando se rompe o monopólio da eloquência, isto é, quando há outros eloquentes a seduzir o povo para ganhar sua crença, não há armamento suficiente que os possa reprimir. Chamemos novamente os personagens de Hobbes a fim de ilustrar nossos dizeres acerca da eloquência e da força:

B: Como foi possível então que o rei malograsse, se dispunha em cada condado de tantos soldados treinados que formariam, reunidos, um exército de 60.000 homens, e de vários depósitos de munição em locais fortificados?

A: Caso esses soldados estivessem – como eles e todos os outros súditos deviam estar – sob o mando de Sua Majestade, a paz e a felicidade dos três reinos persistiriam assim como o rei Jaime as deixara. Mas o povo estava em geral corrompido, e pessoas desobedientes eram estimadas os melhores patriotas.

(...)B: Mas como veio o povo a se tornar tão corrompido? E de que tipo era a gente que desse modo pôde seduzi-lo? (HOBBS, 2001, p.32. Destaques nossos).

Seduzir. Hobbes não poderia ter empregado outro verbo para melhor definir a condução das paixões. Do latim *seducere*, é composto de *se*, que designa afastamento, separação e *ducere*, levar, guiar, conduzir. Quando o sedutor não é o soberano, aciona-se a facção numa república, dissolvendo-se a unidade. O sedutor move o seduzido para o lado que lhe convém, como o retor move os ânimos, as paixões.



Hobbes enumera os sedutores, dentre eles os religiosos e os interessados na queda da monarquia, todos desejosos do poder político e descreve, pela boca de A, os acontecimentos históricos, o modo como seduziram a fim de insurgir o povo contra o rei. O relato abaixo descreve o começo desta escalada, quando o parlamento julga e condena os nobres:

A: A impudência é quase tudo nas assembléias (*sic*) democráticas; é a deusa da retórica, e com ela se faz convincente. Pois que homem comum não concluirá, de tão audaciosa afirmação, a grande probabilidade da coisa afirmada? Sob tal acusação o conde de Strafford foi levado a julgamento perante a Câmara dos Lordes, em Westminster Hall, pronunciado culpado e logo depois considerado traidor por uma declaração de proscrição, isto é, por Ato do Parlamento (HOBBS, 2001, p.112)

No contexto da guerra civil inglesa, a retórica operou como um visceral poder, fortalecendo a força de quem dominasse seu uso, na sedução dos seus ouvintes. À “probabilidade da coisa afirmada” Hobbes se refere à ideia do verossímil, do provável, um elemento fundamental a ser observado para o sucesso na técnica retórica de persuasão.

Um dos principais argumentos retóricos contra a monarquia, na guerra civil inglesa, foram passagens da Bíblia. A estratégia de Hobbes, a fim de liquidar o poder dos eclesiásticos que insurgiam o povo contra o rei, foi acabar com interpretações alheias ao próprio corpo do texto. Aqui destacamos que filósofo inglês nos ensina também a como ler os textos. Isto porque os eclesiásticos tiravam todos seus argumentos, portanto seu poder, incitando o medo *post mortem* a partir de interpretações da Bíblia.

Foi confrontando as passagens das Sagradas Escrituras que Hobbes nos mostrou o sentido da expressão “Reino de Deus”. Ela não significava, como para a maioria dos eclesiásticos em seus sermões, a eterna felicidade para depois desta vida, no altíssimo céu. Referia-se, em todas as passagens vistas, ao reino civil do povo de Israel, cujas leis civis eram as de Moisés. Este reino teve seu fim na eleição de Saul, ocasião em que os profetas predisseram ser restaurado por Cristo, na sua ressurreição para o julgamento do mundo. É por esta restauração vindoura que diariamente se ora, até hoje, a oração do Pai Nosso (venha a nós o vosso reino...). Se o reino de Deus não fosse um reino terrestre “não teria havido tantas discussões e guerras para determinar através de quem Deus nos fala, nem tantos padres se teriam preocupado com a jurisdição espiritual, nem rei algum a teria negado a eles” (HOBBS, 1974, p.249). Hobbes precisaria desses exemplos para demonstrar que interpretação literal não se fia no significado das palavras em si para compreender a proposição, mas, ao contrário, se apoia nos sentidos das proposições bíblicas para daí inferir os significados das palavras.

Hobbes estaria dizendo também que o significado das palavras era dado pela autoridade, e por ninguém mais. Não confundir autoridade com o autor do livro, porque “o que torna canônico um livro não é o autor, é a autoridade da igreja” (*Ibid.*, p.286). Se aqueles livros estão reunidos ali, não é por um acaso. O sentido que os reúne designa o significado das palavras. Atentemos para o fato de que na Inglaterra o Cânon é estabelecido pelo rei da Inglaterra. Em Hobbes a autoridade demarcaria os *signa* (signos), aquilo por meio do qual nos comunicamos uns com os outros. O discurso interno é diverso daquele, uma espécie de lembrança individual, constituído por *notis* (notas ou marcas) (HOBBS, 1974, p.25). No uso interno poderíamos até recorrer ao significado da palavra que consideramos mais adequado, mas quando nos comunicamos com os outros, temos que nos esforçar em buscar um sentido mais usual, se desejamos que o outro nos compreenda. A autoridade demarca o que anacronicamente designaríamos por “campo semântico”. O significado do que expressa o sentido literal está circunscrito nisso. Cada autoridade concebe um “campo” em particular.

A questão do destaque dado à autoridade também é uma ideia cara à arte retórica, pela qual a ideia de autoridade (*auctoritas*), juntamente com a ideia de peso (*grauitas*) do orador são fundamentais para a consolidação do poder civil. Segundo Pernot, um grande estudioso da história da retórica antiga, a autoridade





e o peso do orador são elementos essenciais do discurso. “Aquele que fala não é ouvido por causa das palavras em si mesmas, mas mais em função de sua posição na cidade, que confere um valor necessário ao seu discurso” (PERNOT, 2013, p.112). Do mesmo modo, encontramos tal ideia no famoso argumento de autoridade, que em Cícero aparecem também como as *auctoritates*, isto é, citações consagradas de autores legitimados por seu legado, “aportando credibilidade à causa em questão” (SARTORELLI, 2012, p. 258).

### Considerações finais

Ao fim deste pequeno estudo, procuramos demonstrar como a noção da passagem do estado de natureza para o estado civil em Thomas Hobbes pode ser lido a partir do prisma da retórica, especialmente a partir da recepção do *De Inventione* de Cícero. A situação de estado de natureza entre os estados civis pode ser lida a partir da disposição retórica apresentada por Tucídides. Tal hipótese interpretativa não pretende suplantiar as demais, nem tampouco apontar um caráter ornamental discursivo nesta filosofia política. Como procuramos demonstrar, a arte retórica na filosofia política de Hobbes vai além de um conjunto de técnicas linguísticas com o objetivo de persuadir. Muitas das ideias contidas nas artes retóricas foram empregadas na filosofia civil hobbesiana e aqui delineamos a gênese da ideia de poder civil e igualmente de sua morte, a guerra civil. Tal nascimento é embebido dos preceitos desenvolvidos nas doutrinas da eloquência, especialmente nas de Cícero e Tucídides.

Guardadas as particularidades e contextos de cada obra, o nascimento da eloquência e do poder político se dá juntamente com o nascimento da cidade, tanto em Hobbes como em Cícero. Tal analogia é possível na medida em que localizamos o emprego de uma tópica retórica ciceroniana por parte de Hobbes em sua passagem do estado de natureza ao estado civil. Isso não significa dizer que são exatamente iguais, mas que são análogas através do uso de metáforas para conduzir o leitor na fundação da vida civil. Esta condução se deu através da arte da eloquência, pela qual a tópica ciceroniana procurou conduzir o leitor inglês imerso em uma guerra civil à concórdia em obedecer a um poder unificado. Em Hobbes não encontraremos, textualmente, a figura do sábio e forte que impele toda multidão dispersa pela arte da retórica a conformar a cidade como em Cícero. Tal ausência se dá, seja porque Hobbes defende que cada um na multidão deva concordar com os demais sobre os assuntos que alguém proponha na assembleia e aceitar o que for aprovado pela maior parte, para que se possa conceber a cidade (HOBBS, 2002, p.102), seja porque ele próprio é a figura do sábio varão a conduzir seus leitores, como co-autores, do grande deus mortal, o maior poder humano, o Leviatã. Sobre a primeira opção, cabe recordar ainda que os mais poderosos nas assembleias, capazes de unificar os cidadãos em prol de suas propostas, são aqueles exímios na arte da retórica. Em outras palavras, o sábio engenhoso, de uma forma ou de outra, está presente.

A presença, por vezes propositalmente ausente, destas artes do bem falar em toda a filosofia política hobbesiana, nos auxilia a compreender que, para a edificação da vida política, tais técnicas foram fundamentais. Quando nos alijamos destas ideias, a filosofia hobbesiana nos mostra que estamos cada vez mais próximos do estado de natureza, do emprego da força física como persuasão e distanciando-nos do governo das leis, do poder propriamente político. A destruição da vida civil também passa pela arte retórica e pelo desconhecimento da tópica ciceroniana do nascimento do poder político, devido ao seu potencial de gerar a paz e a guerra.



#### Bibliografia citada

- BOBBIO, N. 1991. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- CICERO, M. T. 1932. *De L'Invention (De Inventione)*. Ed. Bilingüe, Paris: Librairie Garnier Frères.
- CICERO, M. T. 2006. *De Inventione: De Optimo Genere Oratorum; Topica*. Trad. Harry Mortimer Hubbell. In : *The Loeb Classical Library*. Massachusetts: Harvard University Press.
- CÍCERO, M. T. 2002. *De oratore*. Intr., trad. e notas de José Javier Iso. Madrid: Gredos.
- EVRIGENIS, I. D. 2014. *Images of anarchy: the rhetoric and science in Hobbes's state of nature*. New York: Cambridge University Press.
- HOBBS, T. 2001. *Behemoth ou o longo parlamento*. Trad. Eunice Ostrensky. Rev. Téc. Renato Janine Ribeiro. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- HOBBS, T. 1928. *The Elements of law natural and politic*. Edit. Ferdinand Tönnies. London: Frank Cass and Company Limited.
- HOBBS, T. 2002. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes. 3º edição.
- HOBBS, T. 1974. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. In: *Coleção os Pensadores, XIV*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural.
- HOBBS, T. 1668. *Leviathan, sive De materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*. In: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*. Amsterdam: Joannes Blaeu.
- HOBBS, T. 2022. *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. Trad. Celi Hirata. São Paulo: Editora UNESP.
- HOBBS, T. 1928. *The Elements of law Natural & Politic*. Ed., pref. e notas: Ferdinand Tönnies. London: Cambridge University Press.
- HOBBS, T. 1843. *The History of the Peloponnesian War written by Thucydides translated by Thomas Hobbes of Malmesbury*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury by Sir William Molesworth, Bart. I*. John Bohn.
- HOBBS, T. 1848. *The whole Art of Rhetoric*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury by Sir William Molesworth, Bart. VI*. John Bohn.
- ILUNGA, K. 2009. *O Da Invenção, de Marco Túlio Cícero: tradução e estudo*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: [www.teses.usp.br](http://www.teses.usp.br). Acesso em: 31/03/2024.
- KAVKA, G. S. 1983. *Hobbes's War of All Against All*. *Ethics*, Vol. 93, No. 2 (Jan., 1983), pp. 291-310. The University of Chicago Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2380421>. Acesso em: 10/12/2015.

MAITLAND, J. 1996. ‘Marcellinus’ Life of Thucydides: Criticism and Criteria in the Biographical Tradition. *The Classical Quarterly*, 46(2), 538–558. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/639807>. Acesso em: 20/12/203

MARTÍN, J. E. 2016. El Concepto de *Ingenium* Ciceroniano. *Estudios* 118, vol. xiv, otoño 2016.

NAKAYAMA, P. 2016. «La antilogía En El Iuspositivismo y el Iusnaturalismo de Thomas Hobbes». *Las Torres de Lucca. International Journal of Political Philosophy* 5, no. 9 (diciembre 20, 2016): 119–144. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/76983>. Acesso em: 30/03/2024.

PERNOT, L. 2013. *La Retórica en Grecia y Roma*. México: UNAM, 2013.

RIBEIRO, R. J. 1999. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: UFMG, 2º edição.

SARTORELLI, C. E. 2012. *Tópica e loci communes* no renascimento. *Revista contexto*, Programa semestral de Letras – UFES. 2012/2.

SILVER, V. 2011. Hobbes acerca da retórica. In: *Hobbes*. Tom Sorel (org.). Trad. André Oídes. Título original: *The Cambridge Companion to Hobbes*. São Paulo: Idéias & Letras.

SKINNER, Q. 1999. *Razão e retórica na filosofia de Thomas Hobbes*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU).

STIER, M. L.L. 1999. *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.

TUCK, R. 1990. *Hobbes*. Great Britain: Oxford University Press.

Recebido em 31 de dezembro de 2023. Aprovado em 05 de abril de 2024.

## As bases ontológicas da liberdade de opinião no *Tratado Teológico Político*

### The ontological foundations of the freedom of opinion in the *Theological-Political Treatise*

Luís César Guimarães Oliva<sup>1</sup>  
lcoliva@uol.com.br  
Universidade de São Paulo

**Resumo:** O objetivo deste artigo é explorar a noção de liberdade enquanto parte ontologicamente intransferível do direito natural humano. Não estamos falando da plena liberdade do sábio, que poucos têm de maneira prevalente, mas de uma liberdade de pensar imaginativamente, conforme seu próprio engenho, sua própria índole, e não apenas conforme o engenho do governante, ainda que este tenha o poder de definir o que é justo e piedoso. Examinaremos as bases ontológicas deste tipo de liberdade, bem como suas consequências políticas retratadas no capítulo final do *Tratado Teológico-político*. Esta liberdade de opinar, decorrência necessária da natureza humana, é acompanhada da exigência de compartilhar as opiniões com os outros, exigência tanto maior quanto maior é a virtude do indivíduo. Desse modo, conforme afetos ativos embrionários operam no ânimo, a parte intransferível dessa liberdade amplia-se num movimento virtuoso que limita o poder do governante de reprimir a expressão pública das opiniões.

**Palavras-chave:** Espinosa, liberdade, direito, virtude.

**Abstract:** The aim of this article is to explore the notion of freedom as an ontologically untransferable part of human natural right. We are not speaking of the full freedom of the sage, which few possess prevalently, but of a freedom to think imaginatively, according to one's own temperament, one's own disposition, and not merely according to the ruler's temperament, even though the ruler has the power to define what is just and pious. We will examine the ontological foundations of this kind of freedom, as well as its political consequences depicted in the final chapter of Spinoza's *Theologico-Political Treatise*. This freedom to opine, a necessary consequence of human nature, is accompanied by the requirement to share opinions with others, a requirement that grows as the individual's virtue grows. Thus, as embryonic active affects operate in the mind, the untransferable part of this freedom expands in a virtuous movement that limits the ruler's power to suppress the public expression of opinions.

**Keywords:** Spinoza, freedom, right, virtue.

---

<sup>1</sup> Esse trabalho teve apoio da Fapesp (processo 2018/19880-4).



Um dos objetivos essenciais do *Tratado Teológico-político* é determinar até onde vai a liberdade de filosofar com relação à fé. Até o capítulo XV, Espinosa demonstra que, do ponto de vista teórico especulativo, o pensar é totalmente livre e não afeta o terreno da fé, limitado a princípios práticos muito simples. Mas e a liberdade de opinar? Ela terá alguma limitação, pelo menos de ordem política? A república bem organizada é compatível com total liberdade de opiniões e difusão destas? É isso que leva Espinosa a investigar os fundamentos da república no capítulo XVI, começando pelo direito natural individual.

A apresentação do direito natural recuperará muito do que foi dito no complexo capítulo IV, sobre a lei divina<sup>2</sup>. Ali, Espinosa havia dito que: “A palavra lei, tomada em sentido absoluto, significa aquilo em conformidade com o qual cada indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agem de uma certa e determinada maneira” (Espinosa, 2004, p. 179). Este sentido de lei se refere às determinações concretas e necessárias da natureza de um indivíduo ou de todos de uma mesma espécie. Tal lei se biparte em dois tipos: o primeiro é a lei que depende da necessidade da natureza, como as leis do choque em relação à natureza dos corpos e as leis de associação da memória em relação à natureza da mente. O segundo tipo é a lei que depende da decisão humana, cujo exemplo é que os homens cedam uma parte de seu direito e se limitem a viver segundo uma regra comum. Este tipo de lei é que é chamado *direito*. Entretanto, ele não deixa de ser uma lei tomada “em sentido absoluto”, ou seja, uma determinação necessária, ainda que a necessidade se imponha de outra maneira. Trata-se de uma prescrição que os homens dão a si mesmos ou aos outros para viver com mais segurança e comodidade; em outras palavras, é a *utilidade* que comanda o estabelecimento dessas regras, particularmente no embate da potência dos homens uns com os outros, embate que pode ser não de oposição, mas de conveniência, se seguidas as regras. Em suma, é algo que depende da decisão do homem, mas nem por isso deixa de ser necessário. Isto ocorre, diz Espinosa: “porque o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta; assim, tudo aquilo que procede da necessidade da natureza humana, isto é, da própria natureza enquanto a concebemos como determinada pela natureza humana, deriva, necessariamente embora, da humana potência” (Id., p. 180). O direito é então a determinação natural que depende diretamente da potência humana, que por sua vez é parte da potência da natureza. Este segundo tipo de lei só não é mera subdivisão do primeiro porque o homem pode ser concebido em si mesmo sem o direito (sem as regras impostas pela busca do útil), mas não sem a lei do primeiro tipo. Por outro lado, visto que a busca do útil também decorre da natureza humana, o homem, na medida em que tem necessidade de segurança e comodidade, precisa da relação com os outros, relação que pode redundar em conveniência ou em contrariedade, conforme cedam ou não uma parte do seu direito com vistas a conviver bem. O direito, portanto, é uma lei enquanto decorrência necessária da natureza humana que se determina a partir da relação dos homens uns com os outros.

Mas como essa discussão é retomada no capítulo XVI? “Por direito e instituição da natureza entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais nós concebemos cada um como determinado naturalmente a existir e a operar de uma certa maneira. Os peixes, por exemplo, são por natureza determinados a nadarem e os maiores dentre eles a comerem os menores” (Espinosa, 2004, p. 325). Afora a introdução do termo “regras”, a definição de direito da natureza reproduz a definição de lei em sentido absoluto que abre o capítulo IV, explicitando algo que já se fazia pressentir naquele capítulo: a identificação entre direito e lei. Por outro lado, o capítulo XVI não limita mais o direito à lei que depende da decisão humana, até porque o exemplo é dos peixes maiores que têm o direito de comer os menores. Quando se fala de direito natural (fora da religião e da república), a distinção entre os dois sentidos de lei perde a relevância.

A identificação de direito e lei é entendida ontologicamente a partir da imanência dos indivíduos a Deus (ou Natureza):

---

<sup>2</sup> Para uma discussão mais detalhada do capítulo IV, ver Chauí, 2017, pp.279-321. Aqui nos limitaremos a uma apresentação sumária do início do capítulo para subsidiar a discussão que se seguirá.

É, com efeito, certo que a natureza, considerada em absoluto, tem supremo direito a tudo o que pode, isto é, o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem direito supremo a tudo. Visto, porém, que a potência universal de toda a natureza não é mais do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, segue-se que cada indivíduo tem o supremo direito a tudo o que pode, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua potência determinada (Id., *ibid.*).

No vocabulário que acaba de ser introduzido, a onipotência divina (que qualquer interlocutor da época aceitaria) é um direito absoluto sobre tudo. Ora, aí intervém a imanência espinosana: Deus é a Natureza, de modo que este direito absoluto de Deus é o direito absoluto da Natureza. Mas a Natureza ou Deus não é um ente separado dos indivíduos, daí que a potência dela nada mais seja do que a potência de todos os indivíduos em conjunto. Separadamente, eles compartilham a potência da Natureza de que fazem parte, mas não absolutamente, e sim somente na medida de suas forças. Assim o indivíduo tem, como a Natureza inteira, direito soberano sobre tudo, porém somente até onde vai a sua potência de indivíduo.

Na Ética, Espinosa deduz a doutrina do *conatus* a partir de sua teoria da definição. No TTP, porém, o *conatus* individual será apenas decorrência do fato de que a potência individual é parte da potência universal da Natureza: “E, uma vez que a lei suprema da natureza é que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar em seu estado, sem ter em conta qualquer outra coisa a não ser ela mesma, segue-se que cada indivíduo tem supremo direito a isso, ou seja (conforme já se disse), a existir e operar conforme está naturalmente determinado” (Id., pp.325-326). O esforço de autoconservação aparece como uma lei suprema da natureza, válida para todo e qualquer indivíduo. Afinal, se a potência da Natureza é absoluta, as potências individuais que dela fazem parte não o são, podendo ser contrárias umas às outras. Por isso a potência, que é absoluta e irrestrita na Natureza, limita-se, nos indivíduos, a um esforço de perseverar. A isso que cada indivíduo pode com seu esforço, tal indivíduo tem direito supremo, o qual não é absoluto como o da Natureza inteira, mas supremo dentro daquilo que sua potência alcança. Logo cada indivíduo tem direito a existir e operar tal como está naturalmente determinado. Seu direito não é uma abstração externa ao alcance de sua potência natural, de modo que pudesse ter direito a algo embora não o realizasse por falta de condições. Por isso não é a razão que dará os limites do direito individual, mas a efetiva potência de cada um, seja ela racional ou não. Eis por que a concepção espinosana de direito natural não se limita aos homens dotados de razão:

Tudo o que cada coisa faz segundo as leis da sua natureza fá-lo com supremo direito, pois age conforme está determinada por natureza e não pode sequer agir de outra forma. É por isso que, no respeitante aos homens, enquanto considerados como vivendo sob o império unicamente da natureza, aquele que ainda não conhece a razão ou que ainda não contraiu o hábito da virtude vive unicamente segundo as leis do apetite com o mesmo direito supremo que aquele que rege a sua vida pelas leis da razão. (Id., p. 326)

Se isso vale para qualquer coisa, também o homem irracional, ou seja, o homem enquanto não vive sob a condução da razão, tem direito àquilo que pode alcançar pelas leis do apetite, tal como o sábio tem direito àquilo que pode alcançar pelas leis da razão. Em suma, os direitos não são anteriores à potência efetiva de cada um: “O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela sã razão, mas pelo desejo e a potência” (Id., *ibid.*). A razão não poderia ser a medida do direito, a não ser que se considerasse que todos os homens antes da idade da razão, ou enquanto não estão agindo racionalmente, não têm potência. “E, todavia, eles têm de viver e conservar-se, tanto quanto depende de si, isto é, pelo impulso apenas do apetite, já que a natureza não lhes deu mais nada e lhes negou a potência atual de viver segundo a reta razão; nessa medida, são tão obrigados a viver de acordo com as leis da mente sã como um gato é obrigado a viver segundo as leis da natureza do leão” (Id., *ibid.*). Enquanto não raciocinam, os homens, bem como os outros indivíduos, não deixam de ser parte da Natureza, de ter uma potência e de esforçar-se para sobreviver. Por isso, em estado de natureza, tudo que nos parecer útil (racionalmente ou não) será lícito por sumo direito de natureza desejá-lo e adquiri-lo seja como for. Como mostrará com mais detalhe a Ética, direito, desejo e potência são sinônimos.





Daí se conclui que o direito de natureza não proíbe nada senão o que ninguém deseja e ninguém pode. Ou seja, o direito natural não é um conjunto de leis éticas da razão, contrapostas à irracionalidade dos apetites. Razão e apetites constituem o esforço de perseverar, portanto são igualmente partes do direito. Mais ainda, algumas páginas depois, em meio à demonstração de que a lei divina revelada não impera no estado de natureza, Espinosa chama a essa mesma dimensão dos apetites de *liberdade natural*. Além de ignorarem o direito divino no estado de natureza, os homens também nascem efetivamente livres das restrições ao seu direito de preservar-se pela lei do apetite. E isso, segundo Espinosa, a própria Escritura reconhece<sup>3</sup>. Este viver pelo seu próprio engenho, mesmo implicando uma determinação passional exterior, é um tipo de liberdade não racional, que não se confunde com aquela que leva à salvação.

Em seguida, para resolver as objeções sobre o soberano estar sujeito ao direito divino revelado, Espinosa aproxima a condição do soberano, em relação aos outros direitos, da condição do homem em estado de natureza, assim caracterizado:

No estado de natureza, o motivo por que cada um está sujeito ao direito revelado é o mesmo por que está sujeito a viver segundo os ditames da reta razão, ou seja, porque lhe é mais útil e necessário ao bem-estar. Se ele não quiser, tem esse direito, mas por sua conta e risco. Está, pois, obrigado a viver segundo o seu próprio critério [decreto] e não segundo o critério de outrem, da mesma forma que não está obrigado a reconhecer qualquer mortal como juiz ou como legítimo defensor da religião. E é este direito que eu afirmo que o soberano conservou. (Id., p. 336)

Portanto a liberdade natural do homem em estado de natureza, longe de ser a liberdade racional do sábio, autônomo em relação às paixões, é de fato uma liberdade de viver segundo seu próprio decreto ou apetite, sem estar mais inclinado ao direito revelado do que à reta razão, tudo dependendo do que lhe parecer mais útil. Por isso ninguém lhe aparece como juiz ou sacerdote por direito ou por natureza, de modo que ele pode consultá-los, sem contudo estar obrigado a acatá-los. É também desta condição que Espinosa aproximará, no capítulo XVII, a situação dos hebreus ao sair do Egito. Os hebreus foram libertos do direito egípcio, ainda que conduzidos de maneira passiva, e por isso ganharam um tipo de liberdade própria do estado de natureza. Não havia mais contrato, e eles, conforme seu apetite, poderiam instituir novos direitos ou ocupar terras. De fato, eles tinham retomado o direito natural a tudo que estivesse em seu poder, direito que eles poderiam conservar ou novamente transferir a outrem. E o que fizeram? “Foi através de um pacto explícito (Êxodo, cap. 24, 7) e de um juramento, que eles renunciaram *livremente*, sem serem coagidos pela força ou atemorizados, ao seu direito natural e o transferiram a Deus” (Espinosa, 2004, p. 344, *itálicos nossos*).

Não nos interessa, aqui, verificar os detalhes da transferência de direitos que fundou o Estado Hebraico, e sim os limites de toda e qualquer transferência do tipo. Para Espinosa, a concepção hobbesiana de transferência total de direitos para o soberano - restando ao súdito, afora o previsto pela lei civil, apenas o direito de defender a própria vida contra o soberano e aquilo que fica sob o silêncio da lei<sup>4</sup> - não é realizável fora do campo estritamente teórico:

Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem a sua potência e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de deixar de ser um homem. Nem tão-pouco haverá soberano algum que possa fazer tudo aquilo que quer: debalde ele ordenaria a um súdito que odiasse o seu benfeitor ou que amasse quem lhe causou dano, que não se ofendesse com injúrias, que não desejasse libertar-se do medo, e muitas outras coisas semelhantes que decorrem necessariamente das leis da natureza humana”. (Espinosa, 2004, cap. 17, p. 339)

<sup>3</sup> “Se os homens estivessem por natureza sujeitos ao direito divino, ou se o direito divino fosse um direito por natureza, era supérfluo Deus estabelecer um contrato com os homens e obrigá-los por um pacto e um juramento. Há, portanto, que admitir em absoluto que o direito divino entrou em vigor no momento em que os homens, através de um pacto explícito, se comprometeram a obedecer a Deus em tudo e como que renunciaram à sua liberdade natural e transferiram o seu direito para Deus, conforme dissemos que acontece no estado civil.” (Espinosa, 2004, p. 336, *itálicos nossos*)

<sup>4</sup> Cf. capítulos 17 e 21 do *Leviatã* (Hobbes, 2019).





Como vimos, a ontologia espinosana apresenta o homem (e aliás todos os indivíduos) como um ser cuja essência é esforço de perseverar, ou seja, potência. Se sua essência é potência, direito e desejo, é impossível transferir esta potência a tal ponto que não seja mais um homem. Algo dela tem necessariamente de restar, do contrário a transferência seria uma autodestruição, portanto um absurdo. Isto se evidencia também da parte do soberano, que não pode ter poder total sobre os súditos. Como mostrou a última citação, seus limites são as leis da natureza humana, nesse caso especificamente as leis da afetividade: ser favorecido leva ao amor, ser prejudicado leva ao ódio, etc. Se o soberano tivesse o poder de suspender tais leis, seus súditos não seriam mais homens. Ele pode até ter o poder de matá-los, mas não tem o poder de anular as leis que os regem, pelo menos enquanto eles viverem. Trata-se aqui, nos termos do capítulo IV, daquelas leis em sentido absoluto que decorrem da necessidade da natureza (como as leis associativas da memória e a lei dos choques) e não da decisão humana. E se a ontologia já demonstra a impossibilidade da transferência total, o mesmo mostra a experiência: com efeito, a transferência nunca é tal que o detentor da soberania perca todo o temor aos súditos, e a história mostra que tal medo tem razão de ser. Portanto, mesmo fazendo um pacto, cada um mantém necessariamente uma parte do seu direito, que depende das leis do seu próprio apetite, e não do apetite do governante.

O parágrafo seguinte traz uma reviravolta: se há uma parte do direito do súdito que não é transferida, mantendo-se atrelada a suas próprias decisões ou apetites, isto não quer dizer que esta esfera não possa estar também sob o poder do soberano:

Não é, efetivamente, a razão da obediência, mas sim a obediência, que faz o súdito. Porque seja qual for a razão pela qual um homem decide executar as ordens do soberano – o medo do castigo, a esperança de obter alguma coisa, o amor da pátria ou qualquer outro afeto -, a deliberação é sempre sua e, todavia, age sob as ordens do soberano. Pelo fato de um homem fazer algo por sua iniciativa não se deve imediatamente concluir que age por direito próprio e não por direito do Estado: com efeito, na medida em que o homem age sempre por sua própria deliberação e decisão, quer quando o faz por amor, quer quando é coagido pelo medo de um mal que quer evitar, ou não existe Estado nem qualquer direito sobre os súditos, ou então ele estende-se necessariamente a tudo o que pode fazer com que os homens decidam submeter-se-lhe. (Id., p. 340)

Mais uma vez, não estamos falando aqui do sábio que obedece ao soberano conhecendo as razões para isso, pois neste caso nem seria estritamente obediência. Falamos aqui do súdito que obedece sem compreender as razões da lei, mas por seus apetites, sejam eles o medo, a esperança, ou outro afeto passivo qualquer. Ora, o que o torna súdito é o fato de obedecer, independentemente de qual destes afetos o levou à obediência. Se a produção destes afetos passivos no súdito decorre da ação do soberano, devido ao afeto que for, ele está agindo por direito do Estado<sup>5</sup>, não pelo seu próprio. E tanto mais estará sob o direito do Estado aquele que obedece espontaneamente, sem coação física e mesmo sem o medo da punição, pois a plena obediência não é a ação externa, mas sobretudo a ação interna do ânimo, desde que não se a confunda, é claro, com os afetos racionais.

Note-se que Espinosa não vê contradição entre a manutenção de uma parcela intransferível do direito por parte do indivíduo e o fato de ele estar sob o direito do Estado. Na contramão de Hobbes, o súdito espinosano guarda sua potência mesmo sendo *alterius juris*. A liberdade natural operante no estado de natureza por meio dos apetites está igualmente presente no estado civil, ainda que sob restrições, sejam elas sensíveis ou não. Quanto mais sensíveis, ou seja, quanto mais o soberano prevalece pelo medo que causa, tanto mais temidos são os súditos. Quanto menos sensíveis as restrições, ou seja, quanto mais espontânea é a obediência dos súditos, tanto menos eles são temidos. Num caso ou noutro, independentemente do que isso implica para a solidez do Estado, as leis dos apetites estão operantes e algo da liberdade natural está sempre presente. O surpreendente é que, como concluirá o capítulo XVIII, a liberdade de opinião faz parte deste núcleo intransferível, cujas tentativas de supressão só produzirão violência de parte a parte:

<sup>5</sup> Aqui nos referimos ao termo latino *imperium*, de difícil tradução, e seguimos a opção do tradutor Diogo Pires Aurélio, *Estado* (em maiúscula), que embora soe um pouco anacrônica parece ser a que mais abrange do amplo campo semântico do termo original.

“Onde quer que as opiniões que cada um tem o direito de possuir, *direito a que ninguém pode renunciar*, são consideradas crime, aí, reina-se com violência” (Espinosa, 2004, cap. 18, p. 367, *itálicos nossos*). Por isso a força do Estado dependerá de haver espaço para o desenvolvimento desta liberdade de opinião insuperável.

Como dissemos, a transferência absoluta de direitos ao soberano, à maneira hobbesiana, é impossível do ponto de vista espinosano. Imaginar que o Estado controlaria totalmente o juízo dos súditos e que por isso não haveria Estado violento, é uma utopia:

Se fosse tão fácil mandar nos ânimos como nas línguas, cada um reinaria em segurança e nenhum Estado seria violento, uma vez que cada um viveria de acordo com o engenho dos governantes e só em função dos seus decretos ajuizaria do que é bom ou mau, verdadeiro ou falso, justo ou iníquo. Mas isto, como já observamos no princípio do capítulo XVII, não é possível de fazer ao ponto de o ânimo ficar completamente sujeito à jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem a tanto ser coagido, o seu direito natural, ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa. (Espinosa, 2004, cap. 20, p. 383)

Em suma, é por razões ontológicas que o controle total das mentes é utópico<sup>6</sup>. Assim como antes foi provado que a transferência total de direito é impossível, pois direito é potência e a essência do indivíduo é potência, não podendo este transferir seu direito a ponto de suprimir-se a si mesmo, também agora estamos diante do intransferível. Ocorre que pelo menos parte deste resto intransferível de potência se identifica com a faculdade de raciocinar e julgar livremente. O termo “raciocinar”, aqui, não deve nos confundir: Espinosa não está falando da plena liberdade do sábio, que poucos têm, mas de uma liberdade de pensar conforme seu próprio engenho, sua própria índole, e não apenas conforme o engenho do soberano, ainda que este tenha o poder de definir o que é justo e piedoso. Tais definições não implicam suprimir a individualidade (mesmo que passional) de cada súdito, seu universo afetivo próprio, que determina seus pensamentos e juízos. Como diz o escólio de EIIIP9, “não desejamos porque julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apetecemos e desejamos” (Espinosa, 2015). É esta a faculdade de ajuizar livremente referida na abertura do capítulo XX do TTP, não um juízo puramente intelectual. As leis afetivas, nos termos do capítulo IV, são leis universais que decorrem da necessidade da natureza humana, porém estarão na base da formação afetiva que singulariza a índole de um indivíduo ou de um povo, e portanto também das opiniões e juízos formados por eles. Por isso a imposição do governante sobre os ânimos, negando as consequências singulares necessárias das leis universais, é vivida como profunda violência, como negação de si mesmos e, no limite, negação das próprias leis da natureza:

Daí que seja tido por violento o poder exercido sobre os ânimos e que a suprema majestade pareça injuriar os súditos e usurpar o direito deles quando quer prescrever a cada um o que deve abraçar como verdadeiro ou rejeitar como falso e até as opiniões que devem incitar o seu ânimo à devoção para com Deus. Porque tudo isto pertence ao direito individual que ninguém, mesmo que queira, pode ceder. (Espinosa, 2004, cap. 20, p. 383)

O capítulo XVII havia mostrado que o direito do soberano se estende a tudo que pode fazer que os súditos decidam submeter-se. No entanto, era ainda por sua própria deliberação que o súdito se submetia (*ex proprio consilio*). Enquanto o capítulo XVII destacava o prolongamento do direito do soberano para dentro do campo íntimo da decisão, o capítulo XX destaca que este campo íntimo da decisão nunca deixa de existir como tal, a despeito de sua determinação externa. Esta dimensão afetiva, ora chamada de *ingenium*, ora de *judicium*, ora indiretamente referida pela expressão *ex proprio consilio*, faz parte da potência intransferível:

<sup>6</sup> Cumpre notar que, por um percurso não ontológico, mas fundado em sua teoria das paixões, notadamente a vanglória, Hobbes chega a um resultado próximo, mas com a importante diferença de que o soberano pode evitar suas consequências: “Não há quase nenhum princípio nem na adoração de Deus, nem nas ciências humanas, de que não possam brotar dissensões, discórdias, censuras, e assim, grau a grau, a própria guerra. E isso não acontece porque o princípio seja falso, mas devido à natureza dos homens, que, parecendo sábios a seus próprios olhos, necessariamente querem assim parecer a todos os outros. Mas, embora seja impossível impedir que tais dissensões nasçam, *elas podem contudo ser refreadas pelo exercício do poder supremo*, de modo a não constituírem qualquer óbice à paz pública”. (Hobbes, 1992, p. 121, *itálicos nossos*)

Bem sei que o discernimento [*judicium*] pode ser influenciado de muitas maneiras, algumas quase inacreditáveis, ao ponto de, mesmo não estando diretamente dominado [*sub alterius imperio*] por outrem, ele depender de tal maneira da sua palavra que se possa a justo título dizê-lo sob jurisdição deste. No entanto, por maiores que sejam os resultados a que neste domínio chegou o artifício, nunca se conseguiu que os homens não sentissem que cada um tem discernimento [*sensu*] de sobra e que variam tanto as cabeças quanto os paladares. (Id., *ibid.*)

É a este íntimo atravessado por paixões e no mais das vezes externamente determinado que Espinosa chama aqui de direito natural e liberdade. Esta dimensão o poder soberano não pode suprimir e, o que se reduz ao mesmo, o súdito não pode transferir, mesmo que ele seja totalmente *alterius juris*: “Muito embora os soberanos tenham, pois, direito a tudo e sejam considerados os intérpretes do direito e da piedade, jamais eles poderão, contudo, fazer com que os homens não julguem as coisas segundo o seu próprio engenho e, nessa medida, não sintam este ou aquele afeto” (Id., p. 384).

Se os soberanos não têm o poder de suprimir o engenho do súdito, têm eles ao menos o direito de reprimir violentamente todos que pensem diferentemente do que eles querem? Vejamos:

É certo que têm o direito de considerar como inimigos todos aqueles que não estiverem absolutamente de acordo consigo em todas as matérias; mas nós não estamos, agora, a discutir os seus direitos, estamos a discutir o que é útil. Admito que tenham direito a reinar por meio da violência e a condenar cidadãos à morte pelos motivos mais fúteis. Ninguém, todavia, pretenderá que tal possa fazer-se sem ir contra o que julga a sã razão. Além disso, como é impossível fazê-lo sem pôr em grave risco todo o Estado, podemos até negar que eles tenham absoluta potência para fazer essas e outras coisas parecidas e, por conseguinte, que eles tenham o direito absoluto. Na verdade, conforme já demonstramos, o direito do soberano é determinado pela sua potência. (Id., *ibid.*)

O texto é sinuoso, e passa de uma resposta inicialmente afirmativa à pergunta sobre se o soberano tem direito de reprimir os que divergem dele para uma posição final negativa. De início Espinosa diz que o soberano tem esse direito, mas que reprimir os súditos dessa maneira não é útil. Não sendo útil, Espinosa declara que é contrário à sã razão. Finalmente, como esta repressão põe em risco o próprio Estado, ou seja, a própria instituição do soberano, Espinosa conclui que o soberano não tem o direito absoluto de reprimir todos que divergem dele, pois seu direito não vai além de sua potência. Como vimos ao comentar o capítulo IV, o direito, enquanto lei decorrente da decisão humana, se opunha à lei natural não por não ser necessário, mas porque sua necessidade tinha por base a utilidade. A partir da utilidade, na relação entre os homens, lei e direito se tornavam igualmente necessários. Aqui, Espinosa retoma o ponto de vista da utilidade para passar de uma concepção abstrata de direito, na qual o soberano “pode” reprimir os divergentes independentemente de isso produzir sua própria impotência, a uma concepção concreta de direito perfeitamente identificado ao grau de potência, assim reduzindo o possível ao necessário.

Desse modo, tal como cada um é senhor de seus pensamentos por supremo direito de natureza e é ontologicamente incapaz de renunciar à *liberdade de pensar o que quiser*, assim também não é possível impedi-los de *dizer* toda e qualquer coisa em desacordo com o soberano. Ou seja, o direito de expressar publicamente o que se pensa é apresentado como uma decorrência natural, ainda que não absolutamente necessária, do direito de pensar por seu próprio engenho: “Os homens têm, habitualmente, o vício de confiarem aos outros as suas opiniões, ainda quando seria preferível ficarem calados. O mais violento dos Estados é, pois, aquele que nega aos indivíduos a liberdade de dizer e de ensinar o que pensam; pelo contrário, aquele onde essa liberdade é concedida a cada um é um Estado moderado” (Id., *ibid.*). Não é que o soberano não tenha direito de reprimir a liberdade de expressão, mas não tem o direito absoluto, visto que tal repressão põe em risco sua própria potência. É o que ocorre em um Estado violento. Quando esta liberdade é concedida, temos um Estado moderado, isto é, mais propenso a conservar-se.

Mas Espinosa não é totalmente surdo às preocupações de Hobbes. Fora de um certo limite, tal liberdade de expressão também pode arruinar o Estado, portanto cabe refletir qual medida desta liberdade deve ser concedida para o bem da república e qual medida põe em risco esta mesma república:

E, todavia, é inegável que tanto se podem cometer crimes de lesa-majestade por atos como por palavras, razão por que, se é de fato impossível retirar completamente esta liberdade aos súditos, também será altamente pernicioso conceder-lha por completo. Sendo assim, compete-nos aqui averiguar em que medida ela pode e deve ser concedida a cada um sem prejuízo da paz da república e do direito do soberano: é este, conforme anunciei no início do capítulo XVI, o meu objetivo principal. (Id., pp. 384-385)

Antes de mais nada, é preciso entender qual é o fim último da república, não como um modelo externo que se impõe aos homens, repondo o delírio das causas finais e a ilusão do livre-arbítrio, mas como consequência da própria essência do homem enquanto esforço de perseverar no ser. É só com base nesta potência, ou seja, neste direito natural, que se pode pensar na finalidade da república, a qual forçosamente decorre do direito dos homens, ainda que o direito comum instituído nela seja maior que todos os direitos naturais individuais. Diz Espinosa: “Dos fundamentos da república acima expostos resulta com toda a evidência que o seu fim último não é dominar nem conter os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que ele preserve o melhor possível, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a operar” (Id., p. 385). Se o estado de natureza hobbesiano é dominado pelo medo, o qual faz os indivíduos contratarem entre si para substituir o medo de uns aos outros pelo medo ao soberano, o fim da república, para Espinosa, é libertá-los do medo.<sup>7</sup> Se, à diferença de Hobbes, o fim da república espinosana não é conter os homens pelo medo e fazê-los completamente *alterius juris*, é preciso entender como a libertação do medo garante ao cidadão ser, em certa medida, *sui juris*, senhor de si mesmo, embora a formação do Estado produza um soberano com direito a quase tudo.

Neste sentido, a troca do medo pela esperança, como propõe Pires Aurélio, não basta, pois a esperança sempre convive com o medo, sendo ela uma alegria incerta, enquanto ele é uma tristeza incerta. A segurança, ou seja, a esperança da qual se suprimem as causas de dúvida, é uma alegria; não plena, pois ainda é passional, porém certa de sua realização. Não pode, portanto, ser um novo tipo de medo, nem mesmo um medo “menos pior”. Ainda que algum medo persista, como o medo da lei e da punição, não é este que move o cidadão a pactuar, mas sim o desejo de existir e operar, sem prejuízo para si e para os outros. Este desejo não é puramente individual, nem se limita à preservação da existência, como seria no universo hobbesiano. Ele também visa à preservação dos outros, pelo menos indiretamente, e à realização do direito natural de *agir*, que, por oposição a *padecer*, indica algum nível de racionalidade. Sem negar a passionalidade reinante no estado de Natureza, sobretudo através do medo, Espinosa está afirmando igualmente a presença de uma afetividade ativa que, mais do que esperança (embora esta também esteja lá, como mostrou Pires Aurélio), traduz-se por outros afetos que a Ética explorará, notadamente a Generosidade (definida no escólio de EIIP59 como o desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo só ditame da razão), que explica a preocupação com os prejuízo dos outros mencionada no TTP, e também o *Amor à Liberdade*, não definido por Espinosa, mas apresentado no fim do escólio de EVP10.

Este último afeto aparece como um dos motores para o processo ético de reordenação da vida afetiva. Ele convém com a razão e inclina os indivíduos à moderação. Diz o escólio: “quem se empenha em moderar seus afetos e apetites pelo só amor da Liberdade<sup>8</sup>, aplica-se, o quanto pode, em conhecer as virtudes e suas

<sup>7</sup> Como explica Diogo Pires Aurélio: “A paixão que Espinosa coloca na origem última do Estado é, como faz Hobbes, o medo. Simplesmente, enquanto este considera que para afastar o medo recíproco que os homens têm uns dos outros é necessário que todos temam o Estado, o autor do TTP sustenta que a melhor forma de superar essa paixão é contrapor-lhe outra, a esperança, criando as condições para que todos possam, na medida do possível, ou melhor, do ‘compossível’, exercer em segurança a sua atividade” (Espinosa, 2004, nota 3, pág. 442).

<sup>8</sup> A expressão *Amor da liberdade* também aparece no *Tratado Político*, X, 8 e, indiretamente, na Ética IV, cap. 19 e 20. No TP, surge na discussão do estado aristocrático, no qual, para ser um estado virtuoso, é preciso que os homens sejam conduzidos sem que se sintam conduzidos, mas creiam viver segundo seu próprio engenho e livre decreto. O que limita seus abusos não é o medo, mas, além da expectativa de ganho e de honras públicas, o referido Amor da liberdade. Portanto, trata-se de uma liberdade imaginada,



verdadeiras causas, e em encher o ânimo do gozo que se origina do verdadeiro conhecimento delas; mas de jeito nenhum em contemplar os vícios humanos, difamar os homens e regozijar-se com uma falsa espécie de liberdade” (Espinosa, 2015, p. 541). Como se sabe, para Espinosa o amor é a alegria associada à ideia de causa externa, neste caso, a liberdade. Isso significa que a liberdade é vista como causa de aumento de potência pelo amante, que por isso promove a existência do amado, ou seja, da própria liberdade. Esse afeto funciona como uma razão embrionária, pois move o homem para a racionalidade, para a ação e a autonomia, todos sinônimos de Liberdade, sem ainda ser propriamente tudo isso. Por isso, em vez de simplesmente reordenar os afetos segundo a ordem do intelecto, este homem que não é plenamente livre, embora ame a liberdade, apelará para a imaginação dos preceitos da razão<sup>9</sup>. Ele se esforça para conhecer as virtudes, ou seja, a potência racional e suas causas, conhecimento que, sendo obtido, enche-o de alegria. Mas o faz, como diz o escólio, “o quanto pode”, limitação que indica o caráter de exterioridade desta liberdade em relação ao amante, diferente daquela Liberdade que se identificará no fim da Ética com o Amor intelectual de Deus.

Voltando ao TTP, esta presença dos afetos ativos, mesmo que reduzida, é incontornável no homem, visto que a mente humana é constituída necessariamente pelos três gêneros de conhecimento. Daí que a liberdade, pelo menos enquanto amada, não seja um fim último meramente exterior, mas já operativo desde o estado de natureza, como uma parte ontologicamente intransferível da essência humana. Racionalidade e liberdade, por conseguinte, são não só a finalidade última, mas também a causa eficiente da formação da sociedade:

O fim da república, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos, é, pelo contrário, fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles usem livremente da razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem sejam intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim da república é, de fato, a liberdade. (Espinosa, 2004, p. 385)

Mas se algo desta liberdade está presente, de maneira intransferível, no homem em estado de natureza, sendo em parte o motor da formação da sociedade, paradoxalmente esta mesma *liberdade embrionária*, contida naquele direito de julgar e pensar o que se quiser, é uma ameaça à paz entre os homens quando se traduz em atos. É esta tradução em atos, sobretudo, que deve ser suspensa para que se forme a sociedade:

Vimos também que, para formar a república, é necessária uma só coisa, a saber, que todo o poder de decidir esteja nas mãos, ou de todos, ou de alguns, ou de um só. Na verdade, como o livre juízo dos homens é extremamente diversificado e cada um crê que só ele é que sabe tudo, sendo impossível que todos tenham a respeito de tudo a mesma opinião e falem a uma só voz, seria impossível viverem em paz se cada um não renunciasse ao direito de agir de acordo apenas com o que lhe dita a sua mente. A única coisa, pois, a que o indivíduo renunciou foi ao direito de agir segundo a sua própria lei [*decretum*], não ao direito de raciocinar e de julgar. (Id., *ibid.*)

A total diversidade e singularidade dos engenhos, aqui apresentados como *liberum iudicium* de cada um, produz uma multiplicidade irredutível à unidade quando se traduz em decretos, ou seja, juízos que determinam atos. Nesta multiplicidade irreconciliável de operações, a paz é uma quimera, por isso, para que esta se produza e para que aquela liberdade de pensar o que se quiser possa ter alguma efetividade para fora do pensamento, é preciso que cada um ceda seu direito de agir só pelo decreto de sua mente e ponha todo o poder de decretar nas mãos da assembleia geral (na democracia), de alguns (na aristocracia) ou de um só (na monarquia). Mas tal cessão não afetou seu direito de opinar e julgar em si mesmo. Donde conclui Espinosa:

---

mas que, como objeto de amor, produz efeitos convenientes com a razão. Nos dois capítulos do apêndice da Ética IV, está em discussão o amor sexual, que pode facilmente converter-se em ódio quando é causado apenas pela forma exterior dos corpos, ao passo que pode ser moderado e convir com a razão quando é causado também pela liberdade de ânimo que um amante vê e ama no outro. Enquanto objeto sedutor, esta liberdade é obviamente imaginária, mas igualmente tem efeitos convenientes com a razão.

<sup>9</sup> Sobre isso, ver Oliva, 2024.



Por isso ninguém pode agir contra as determinações do soberano sem lesar o direito deste, mas pode pensar, julgar e, por conseguinte, dizer absolutamente tudo, desde que se limite só a dizer ou a ensinar e defenda o seu parecer unicamente pela razão, sem fraude, cólera, ódio ou intenção de introduzir, por sua exclusiva decisão [authoritate sui decreti], qualquer alteração na república. (Id., ibid.)

Cedendo ao soberano o direito de decretar, ninguém pode agir contra as determinações do soberano, mas guarda o direito de opinar [*sentire*] e julgar tudo, bem como a decorrência necessária disso, o direito de dizer e compartilhar o que pensa, intrínseco ao caráter coletivo daquele Amor à Liberdade que o homem traz em si desde o estado de natureza. A restrição é que este direito de dizer e ensinar não envolva fraude nem a intenção de produzir alterações na república pela autoridade do seu próprio decreto, sem submetê-las ao decreto do soberano:

Suponhamos, por exemplo, que alguém demonstra que determinada lei é contrária à reta razão e, em consequência, considera que ela deve ser ab-rogada; se esta pessoa submeter o seu parecer à apreciação do soberano (o único a quem cabe instituir e ab-rogar leis) e se abster, entretanto, de qualquer ação contrária ao que está prescrito na mesma lei, nesse caso, ele tem, sem dúvida alguma, tanto mérito na república como qualquer cidadão exemplar; mas se, pelo contrário, o fizer para acusar de iniquidade o magistrado e o tornar odioso aos olhos do vulgo, ou se tentar subversivamente revogar essa lei ao arrepio da vontade do magistrado, então é um agitador e um rebelde. (Espinosa, 2004, pp. 385-386)

Note-se que não é a racionalidade da alteração que distingue o bom cidadão do rebelde, mas a submissão da proposta ao crivo do soberano, sem a intenção de macular sua imagem junto ao vulgo, nem de revogar a lei à revelia do soberano.

Está, portanto, clara a medida na qual a liberdade de opinião pode atribuir-se a todos sem afetar o direito dos soberanos: ela não pode tomar nada do direito de decretar do soberano. Sendo assim temos o critério para dizer quais opiniões são sediciosas na república:

[São] aquelas, evidentemente, cuja aceitação implica a imediata cessação do pacto pelo qual cada um renunciou ao direito de agir a seu próprio arbítrio. É, por exemplo, subversivo pensar que o poder soberano não tem autoridade ou que ninguém está obrigado a manter os juramentos, ou que é preciso que cada um viva a seu arbítrio e outras opiniões do mesmo gênero que estão em flagrante contradição com o referido pacto. E não é tanto pelo juízo e a opinião, é pelo fato que implicam, na medida em que o julgar assim dissolve, tácita ou explicitamente, a fidelidade prometida ao poder soberano. (Id., pp. 386-387)

São sediciosas as opiniões que dissolvem o pacto, fazendo que a transferência de poder, de fato, seja nula. Se penso e digo que o poder soberano não é *sui juris*, ou seja, que ele está sob o direito de outro senhor, ou que cada um deve viver conforme seu arbítrio, estou dizendo que não houve constituição de um direito comum maior do que todos os direitos individuais. Não é, portanto, como opiniões e juízos que elas são sediciosas, mas na medida em que implicam um fato, a dissolução implícita ou explícita da fidelidade ao poder soberano<sup>10</sup>. Todas as opiniões que não tiverem esta consequência factual, esse ato de ruptura, nada terão de sediciosas. Se outras opiniões, sem esta consequência de diluir o pacto, forem consideradas sediciosas, é porque a república já está corrompida. Nesta, os supersticiosos e ambiciosos se incomodam com os homens livres pois é no terreno da disputa de opiniões que eles querem prevalecer. Isto só é problemático quando já há influência destes grupos na esfera pública, havendo tomado um quinhão do poder soberano, agora dividido. A corrupção não está tanto no conteúdo das opiniões, que aliás poderiam ser decretos se estes supersticiosos e ambiciosos fossem os próprios soberanos. A corrupção está no fato

<sup>10</sup> Mais uma vez, vemos algo semelhante em Hobbes, ainda que sem o fundamento ontológico: “Assim, as ações de todos os homens são governadas pelas opiniões de cada um deles. Com base nisso podemos compreender, por uma inferência evidente e necessária, que para o interesse da paz é relevante que não seja divulgada aos cidadãos nenhuma opinião ou doutrina pela qual eles possam imaginar que tenham o direito de desobedecer às leis da cidade (isto é, às ordens do homem ou conselho a quem está cometido o poder soberano), ou que seja legal eles lhe resistirem, ou ainda que será menos castigado o desobediente do que o obediente” (Hobbes, 1992, p. 120). É de notar, porém, que, embora os critérios não sejam tão diversos, o controle efetivo do soberano sobre a opinião pública proposto por Hobbes é bem mais duro do que em Espinosa.



de que eles, não sendo os soberanos, dividem a soberania ao fazer a plebe crer na autoridade deles. Fora desta situação, a liberdade de opinar em nada afeta a fidelidade à república.

É claro que a liberdade (e aqui Espinosa se refere tanto à liberdade de filosofar quanto à do mero opinar) pode trazer problemas, mas isso não justifica proibi-la, visto que nunca houve algo tão sabiamente instituído que daí não surgissem alguns inconvenientes. Em outras palavras, os ganhos com a liberdade valem o risco. Ademais, o que não se pode proibir, deve ser permitido: “Quantos males não derivam da luxúria, da inveja, da avidez, do alcoolismo e outras coisas parecidas? E, no entanto, elas são toleradas porque não está no poder das leis proibi-las, apesar de realmente se tratar de vícios. Donde, com mais razão, deve ser permitida a liberdade de juízo, que é sem dúvida uma *virtude* e não pode reprimir-se” (Id., p. 387, *itálicos nossos*). Não se pode proibir a liberdade de juízo quando ela se restringe às opiniões, sem ir aos atos, pois vimos que ela faz parte daquele fundo ontológico intransferível do ser humano, que nunca entrou no pacto de criação do direito comum nem pode ser controlado por este. Aqui, aquela liberdade mínima, que ligamos a uma afetividade ativa embrionária, o Amor à Liberdade, é dita explicitamente uma virtude. Ou seja, não pode ser transferida não só porque constitui nossa base ontológica intransferível, mas porque, conforme a definição de virtude, é a dimensão de nossa potência regida pelas leis de nossa própria natureza.

Mas se poderia supor que ao menos a liberdade de expressar sua opinião possa ser reprimida e que os homens não digam qualquer palavra que contrarie as prescrições dos soberanos? Tal suposição é falsa, e aqui Espinosa se afasta mais demarcadamente de Hobbes. Não é possível interditar totalmente a expressão das opiniões:

Longe, porém, de isso poder acontecer, ou seja, de todos se limitarem a dizer o que está predeterminado, quanto mais se procura retirar aos homens a liberdade de falar, mais obstinadamente eles resistem. Não, como é óbvio, os avaros, os bajuladores e outros de ânimo impotente, para quem a suprema salvação está em contemplar as moedas no cofre e ter a barriga cheia, mas aqueles a quem a boa educação, a integridade dos costumes e a virtude tornaram ainda mais livres. (Id., p. 388)

Mesmo que a expressão das opiniões não seja uma consequência absolutamente necessária daquela liberdade embrionária e ontologicamente intransferível, ela vai tornando-se cada vez mais inevitável conforme os homens são mais virtuosos. A impotência de ânimo dos avaros e bajuladores faz que sua reduzida virtude possa ser separada da consequente expressão verbal. Já para os virtuosos, o aumento de potência intrínseco à virtude impõe esta expressão verbal, como se o Amor à Liberdade, conforme crescesse, não pudesse mais conter sua manifestação externa.

Se assim é, a quem afetarão diretamente as leis sobre a opinião? Não aos impotentes e maus, mas aos virtuosos e honestos. O escólio de EIV37 define a honestidade como o desejo do homem racional de unir-se aos outros por amizade. Portanto a honestidade tem uma definição parecida com a do afeto de Generosidade, que em certo nível já está em nossa base ontológica mínima, e cresce conforme cresce a virtude. É este impulso ativo de amizade que Espinosa vincula ao desejo de expressão verbal, logo é aos honestos, e não aos celerados, que as leis de controle da opinião mais atacam. Ora, é da constituição da maior parte dos homens, virtuosos ou não, suportar mal que sejam tidas por crime as opiniões que julgam verdadeiras e aquilo que os estimula à piedade. Por isso detestam as leis desta cepa e julgam honesto provocar sedições contra os magistrados que as criam. Eis por que, além de promoverem a infidelidade dos cidadãos, compelidos a expressar-se de maneira oposta ao que pensam, as leis de controle da opinião põem em risco direto o estabelecimento do Estado.

Em suma, pode-se dizer que, com relação aos critérios para indicar as opiniões ditas sediciosas, talvez Espinosa se afaste de Hobbes menos do que habitualmente se pensa, porém a distância se agiganta quando o autor do TTP os aplica e mostra que verdadeiramente sediciosas são as leis de controle da opinião, na medida em que os limites ontológicos de sua aplicação fazem delas a maior ameaça à estabilidade política. Esses limites se devem ao caráter necessário, mais do que meramente desejável, da liberdade de opinião.



## Referências bibliográficas

Chai, M. (2017) “A desconstrução da ideia de lei divina no capítulo IV do *Tratado teológico-político* de Espinosa”. *Cadernos Espinosanos*, n. 36, jan-jun 2017, pp.279-321.

Espinosa, B. (2004) *Tratado Teológico-político*. Tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

\_\_\_\_\_ (2015) *Ética*. Trad.: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

Hobbes, Th. (1992) *Do Cidadão*. Trad.: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_ (2019) *Leviatã*. Trad.: João Paulo Monteiro. São Paulo, Martins Fontes.

Oliva, L.C. (2024) “Entre las leyes y los dictámenes” in Ricca, G.; Brodsky, V.; García, T. (orgs.) *Spinoza en las orillas: XVII Coloquio Internacional Spinoza*. Río Cuarto: UniRío editora, pp. 183-189.

## Considerações ao redor da liberdade de ensino e do direito de resistência em Espinosa

Comments on the freedom of teaching and the right to resist in Spinoza

Daniel Santos da Silva

danidani\_ss@yahoo.com.br

Universidade Estadual do Paraná – UFPR

**Resumo:** O texto a seguir recupera alguns problemas relativos à liberdade de ensino e de palavra, tema aprofundado no vigésimo capítulo do *Tratado teológico-político*, de Espinosa, e pontualmente tratado em outras passagens de sua obra; interessa-me, a partir disso, relacionar liberdade de ensino e de palavra ao direito de resistência (como podemos compreendê-lo na obra espinosana), em três momentos: um preâmbulo, que apresenta a linha de interpretação que é desenvolvida no artigo e relaciona primariamente as problemáticas; uma segunda parte, em que lido com o problema da interpretação e dos sentidos teológicos e políticos do ensinar; enfim, uma terceira parte, em que as determinações do ensinar são conectadas à realidade politicamente constitutiva do direito de resistência. Ao fim, segue uma pequena conclusão que aponta rumos da pesquisa de que é parte o presente artigo.

**Palavras-Chaves:** liberdade; ensino; direito; poder; resistência.

**Abstract:** The following text addresses some problems relating to freedom of teaching and speech, a topic discussed in depth in the twentieth chapter of Spinoza's *Theological-Political Treatise*, and specifically addressed in other passages of his work. I am interested in relating freedom of teaching and speech to the right of resistance (as we can understand it in Spinoza's work) in three moments: a preamble, which presents the line of interpretation that is developed in the article and connect the problems; a second part, in which I deal with the problem of interpretation and the theological and political meanings of teaching; finally, a third part, in which the determinations of teaching are connected to the politically constitutive reality of the right to resistance. At the end, there is a small conclusion that points out directions for the research of which this article is part.

**Keywords:** freedom; teaching; right; power; resistance.

## Preâmbulo

No *Tratado teológico-político (TTP)*, publicado anonimamente em 1670, Espinosa (1632-1677) assume uma delicada tarefa: estabelecer parâmetros interpretativos dos sentidos das representações que seus antepassados e seus contemporâneos tiveram e têm de si próprios, de sua história. Nessa obra, método, historiografia e hermenêutica concorrem para uma das críticas mais tenazes que a Modernidade realiza contra as tiranias e as ambições dos teólogos, e nela reconhecemos, no caso de certa familiaridade, o aparato conceitual da Ética, que fundadamente recusa a transcendência divina e as causas finais. O *TTP* redimensiona histórico-criticamente as motivações que comovem coletividades e ritualizam operações que respeitam à perseverança na existência de uma entidade política como o *imperium*, ordenação imanente à multidão viva que se une sob leis e costumes comuns – o olhar recai, especialmente, sobre o povo hebreu.<sup>1</sup>

O olhar que recai sobre uma singularidade histórica permite deslindar a abertura à história efetivada nessa filosofia, e, por conseguinte, a incontornabilidade do direito natural como *potência singular* constituinte dos corpos políticos – dentro de um complexo conceitual que tem no horizonte a república livre e os modos pelos quais a liberdade pode ser assegurada. O caso do povo hebreu, sabe Espinosa, é irrepetível, e mesmo sua história mostra como diferentes sentidos de perseverança foram efetivamente mobilizados de acordo com os tempos e as necessidades conjunturais. Isso não impede que se extraiam de tal história lições dignas de imitação,<sup>2</sup> mas não é de qualquer leitura que sacamos tais lições, e faz-se indispensável buscar parâmetros pelos quais o olhar sobre a história colha de fato lições, e não deformações. Dois pontos cautelares podem, desde já, ser ressaltados: distinguir intenções particulares de quem maneja o poder (inclusive o conhecimento) das finalidades da vida comum – mais especificamente, dos fins da república;<sup>3</sup> e distinguir a adesão à vida comum da cega servidão aos poderes constituídos.

Para o bom prosseguimento do texto, creio relevante reproduzir a definição de Espinosa de direito natural, no *Tratado político (TP)*, II, 4:

(...) por direito de natureza entendo as próprias regras ou leis da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. Conseqüentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis da sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência (ESPINOSA, 2009, p. 12).

O direito natural, no texto espinosano, equivale à potência de agir e de padecer, e dá-se, enquanto esforço essencial nas coisas finitas, como resistência; resistência à dor, à morte, e, não menos, ao medo e à solidão; é nessa linha que o direito natural da multidão é a potência que define o corpo político, enquanto união de singularidades; e é daí que, tentarei mostrar, a liberdade de ensino defendida por Espinosa é altamente

<sup>1</sup> Cf. MORFINO, 2023, pp. 106-107: “Os ritos nada são senão dispositivos que visam à obediência e perdem todo significado se considerados fora da conjuntura histórico-política do povo hebraico. A eficácia dos ritos é, então, limitada ao plano político, à esfera da felicidade temporal (temporânea foelicitas), e não acessa o plano da virtude (beatitudo & virtus); isso significa que os ritos não são bons por si mesmos, mas em virtude de uma instituição (ex solo instituto, & non ex natura sunt bonae).”

<sup>2</sup> Cf. *TTP*, XVIII (ESPINOSA, 2003, p. 278): “Embora o Estado hebreu (...) pudesse ter durado indefinidamente, é, contudo, impossível tomá-lo, hoje em dia, por modelo. Nem isso, aliás, seria aconselhável. (...) A verdade é que, apesar de não poder ser imitada em tudo, ela – tal organização política – teve, ainda assim, muitos aspectos altamente meritórios que serão, pelo menos, dignos de registro e que talvez fosse aconselhável imitar.”

<sup>3</sup> Sempre vale remeter ao *Tratado político (TP)*, I, 6 (ESPINOSA, 2009, p. 9): “(...) um estado cuja salvação depende da lealdade de alguém e cujos assuntos só podem ser corretamente geridos se aqueles que deles tratam quiserem agir lealmente, não terá a mínima estabilidade. Ao invés, para que ele possa durar, as suas coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer se conduzam pela razão, quer pelo afeto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente. Nem importa, para a segurança do estado, com que ânimo os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas. A liberdade de ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma virtude privada, ao passo que a segurança é a virtude do estado.”



esclarecedora da realidade do direito de resistência em campo civil, enquanto promove meios de afirmação do direito natural constitutivo do direito comum na cidade (*civitas*), ou seja, do direito da multidão.<sup>4</sup> Nisso está implicado que não há simples passagem da guerra à paz, ou do domínio à liberdade, muito menos da natureza à *civilidade*: as condições da paz (como da segurança), da liberdade e da civilidade configuram-se cotidianamente, não como ordens dos poderes supremos, mas como relações que habitam a multidão.

Assim, veremos que as determinações relativas à liberdade de ensino, na obra de Espinosa, envolvem o respeito ético e político às singularidades e que a medida de sua utilidade não é o desejo de quem governa, de quem detém a *summa potestas*, mas é dada pela necessidade enredada pelas plurais conexões que fortalecem a potência multitudinária na comunicação virtuosa de experiências e saberes. No *TTP*, ao ritmo “apaixonado” do filósofo que procura compreender por que dominadores e dominados lutam pela servidão, une-se a proposta metódica de desvelar sentidos históricos de narrativas e imagens que “educam” coletividades singulares ou que servem à ambição de alguns – que determinam, em meio à vida civil, a prevalência do medo da morte ou da esperança de vida.<sup>5</sup>

### **Interpretar e resistir**

A relação entre tempo e legitimidade do direito era um problema vivo à época de Espinosa, e isso abria largo espaço para disputas políticas e teológicas que marcaram a Europa e disseminaram escritos interpretativos sobre a origem de constituições e de narrativas históricas e jurídicas. Na obra do filósofo de Amsterdam, diversas temporalidades operam na formação dos aparatos jurídicos e históricos dos povos – no *TTP*, ele lida com a relação entre tempo e reprodução da potência da multidão na construção de valores e leis que dependem, para sua continuidade, das maneiras pelas quais o povo revive imaginativa e simbolicamente sua própria potência de existir como unidade que atravessa as vicissitudes do tempo. Nisso está em jogo a potência de comunicar a sucessivas gerações sentidos fundantes de sociabilidades determinadas.

Alguns meandros da problemática são encarados por Espinosa no sétimo capítulo do *TTP*, a partir da proposição do método de interpretação das Escrituras, na busca pela melhor maneira de compreender os sentidos autênticos de suas narrativas; Espinosa, então, faz a engenharia reversa dos mecanismos passionais que transformaram, pela ação dos teólogos, as intenções político-sociais ou pedagógico-morais das narrativas bíblicas em instrumento de mortificação do desejo de vida e de comunidade; como bem delinea Zaltieri (2016, pp. 163-169), Espinosa está a pôr-se contra “maus professores”, e nisso vemos em ação o caráter ético-político do método proposto pelo filósofo.

Após um arco de questões que leva da demonstração do caráter imaginário das profecias à inquirição filosófica dos milagres, Espinosa postula o método de interpretação das Escrituras, o qual apoia-se na história sincera (*historia sincera*)<sup>6</sup> dos livros que compõem as narrativas bíblicas. Segundo o método,

---

<sup>4</sup> Ou seja, parte-se de uma perspectiva que distancia Espinosa do jusnaturalismo moderno e o aproxima, até certo ponto, de Maquiavel; cf, por exemplo, *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio (Discursos)*, I, 58 (MAQUIAVEL, 2007, p. 167): “Digo (...) que do defeito de que os escritores acusam a multidão (nada é mais instável e inconstante que ela) podem ser acusados todos os homens individualmente, e sobretudo os príncipes, porque qualquer um que não fosse regulado pelas leis cometeria os mesmos erros que comete a multidão irrefreada”.

<sup>5</sup> ESPINOSA, 2009, p. 45: “Deve (...) notar-se que o estado (*imperium*) que eu disse ser instituído para este fim (a concórdia) é, no meu entender, aquele que a multidão livre institui, não aquele que se adquire sobre a multidão por direito de guerra. Porque a multidão livre conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que a multidão subjugada conduz-se mais pelo medo que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura somente evitar a morte; aquela, sublinho, procura viver para si, esta é obrigada a ser do vencedor, e daí dizermos que esta é serva e aquela é livre.” Itálico meu.

<sup>6</sup> A história sincera (ou autêntica) ancora o método de interpretação no que está envolvido pela narrativa: por isso, a história da Bíblia deve explicar a natureza e as propriedades da língua em que foi escrita e da que falavam seus escritores; deve igualmente

é preciso erguer a história do objeto para, “com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento de seus autores” (ESPINOSA, 2003, p. 116).<sup>7</sup> Entretanto, a língua original dos autores não existe mais como tal e a trajetória de manipulação dos livros não foi registrada com a devida acuidade. Espinosa não pretende formalizar prescrições interpretativas, antes esforça-se para liberar a leitura do curso histórico de prejuízos sedimentados em ambições de legitimar domínios.

O esforço espinosano de liberação do olhar histórico-hermenêutico tem feição ético-política: ao expor a falácia do que diz “toda gente” (que as Escrituras ensinam a verdadeira beatitude e o caminho da salvação) e estampar outra configuração efetiva das coisas (“não há, com efeito, nada com que o vulgo pareça estar menos preocupado do que em viver segundo os ensinamentos da Sagrada Escritura”),<sup>8</sup> vê-se o peso da questão, pois o filósofo denuncia a longa extorsão de sentidos das Escrituras que fazem os teólogos, os quais querem fazer passar por verbo divino as suas próprias invenções. Apesar de muitas das determinantes para a história sincera da Bíblia serem inalcançáveis, lições “sinceras” são apreensíveis, e nenhuma delas condiz com o cego e temerário desejo de interpretá-las, mas com o estabelecimento de relações de concórdia e da segurança civil, que envolve a prática da obediência e da piedade.<sup>9</sup>

Os sentidos das narrativas não concernem à verdade, são dirigidos aos ânimos do vulgo, e nisso encontra-se um significativo fator de resistência às ambições dos intérpretes “autorizados”: a *prima significatio* das palavras está viva não nas interpretações de autoridades ou nas obras dos filósofos, e sim no uso vulgar da palavra – ou seja, é preciso, para a leitura autêntica dos sentidos das lições, saber o que a palavra significou,

---

cotejar múltiplas opiniões e sintetizar os seus principais pontos; e, enfim, deve descrever os caminhos e vicissitudes dos textos. A razão opera na interpretação, mas não deve coagir os textos a ensinarem o que ela própria prescreve (como quis Maimônides) – o verdadeiro sentido dos textos, quando acessível, encontra-se lá, onde Maquiavel apontara quando apreciou a história romana, nas suas conexões singulares, históricas, porquanto a própria história das narrativas resulta dessas conexões. Cito MORFINO, 2023, p. 295, sobre Maquiavel: “quando inicia a analisar os objetos singulares da história, ou seja, os Estados em suas durações, a filosofia da história deve ser abandonada em vantagem de um estudo das leis e das instituições que permitiram a um Estado regular e estabilizar as relações de força entre os componentes da sociedade”.

<sup>7</sup> ESPINOSA, 2003, pp. 115-116: “Muito resumidamente, o método de interpretar a Escritura não difere em nada do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele. Na realidade, assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar sua história autêntica (sincera) e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento de seus autores”. Espinosa, nesse passo, está próximo a Francis Bacon, que, pouco antes, sistematizara o método de interpretação da natureza, dependente da construção de uma sólida história natural. Para o inglês, essa história natural ainda estava por se fazer – para Espinosa, tampouco a história da Escritura havia sido realizada e, rigorosamente, nem poderia ser dali em diante, pois o tempo havia consumido as possibilidades de que isso ocorresse. Para os modernos, Maquiavel, talvez, já tivesse sabiamente apontado a direção: não se tratava de recobrar integralmente a verdade das coisas antigas, mas de extrair o sentido político das narrativas, de chegar àquilo que enlaça texto e história da comunidade. Não conhecemos a verdade das coisas antigas, visto que, “no mais das vezes, se escondem as coisas que infamariam aqueles tempos, magnificando-se e ampliando-se as outras coisas que podem glorificá-los. Porque a maioria dos escritores se atém de tal modo à fortuna dos vencedores que, para tornarem gloriosas as suas vitórias, não só aumentam aquilo que virtuosamente fizeram, como também magnificam as ações dos inimigos de tal modo que quem nascer depois em qualquer das duas províncias, na vitoriosa ou na vencida, terá razão para admirar-se daqueles homens e daqueles tempos, havendo forçosamente de amá-los. Além disso os homens odeiam as coisas por temor ou por inveja, e nas coisas passadas estão extintas essas duas poderosíssimas razões de ódio...; isso nas coisas pertinentes à vida e aos costumes dos homens, das quais não se têm testemunho tão claro” (MAQUIAVEL, 2007, pp. 177-178). Itálico meu.

<sup>8</sup> ESPINOSA, 2003, p. 114.

<sup>9</sup> Apesar das limitações da leitura histórica, esses ensinamentos, quanto à universalidade, são claros na medida em que nada envolvem de teor especulativo (sobre a natureza de Deus, de sua providência, da eternidade das leis da natureza). Conhecida a doutrina universal, deduz-se os “aspectos práticos da vida”, ou seja, os “atos particulares e exteriores de verdadeira virtude” (ESPINOSA, 2003, p. 121); Cf. DAVID, 2018, p. 158. Os limites de aplicação do método não devem incomodar, e sim, a “preguiça, para não dizer a malícia dos homens que negligenciaram a história da Escritura enquanto a podiam ainda fazer” (ESPINOSA, 2003, p. 132).





em seus inícios, para o vulgo.<sup>10</sup> O alvo primeiro do ensino, aquele a quem se dirigem em seus tempos os escritores, porta olhos e ouvidos que dignificam o que é ensinado – dignidade completamente ausente naqueles que estão preocupados “em saber como extorquir dos Livros Sagrados as suas próprias fantasias e arbitrariedades, corroborando-as com a autoridade divina” (ESPINOSA, 2003, p. 114).

O método interpretativo proposto no sétimo capítulo do *TTP* – similar ao método de interpretação da natureza – viabiliza que reconheçamos, pois, elementos de resistência às ambições teológicas, e, se ampliamos o horizonte, a ambições de domínio que se utilizam de representações e narrativas do passado em lições que *deformam* a capacidade intelectual e imaginativa de percepção do que é útil nas narrativas – deformação politicamente debilitante, pois “repugna absolutamente à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coarctar de algum modo o livre discernimento de cada um” (ESPINOSA, 2003, p. 8). A resistência para que aponto não diz respeito à ação devastadora do tempo, mas opera contra o apetite dos que instrumentalizam tempo e espaço<sup>11</sup> na deformação das mentes daqueles a quem se dirigem. .

Poderíamos antecipar alguma contradição entre a crítica espinosana à torção interpretativa em textos que visam a prática humana e a defesa da liberdade de ensino, a qual abordarei em instantes; mas há uma demarcação fundamental de critérios: os fins do corpo político, que não se misturam com a servidão. A leitura sincera da vida de Moisés, por exemplo, discerne que as leis implantadas por este têm sentido na constituição do estado de Israel; que as lições morais que atravessam as Escrituras visam à vida prática e têm como pilares a piedade e a obediência – em outras palavras, a proposta espinosana persegue singularidades históricas, como dito antes, irrepetíveis, e toda lição que pode ser transmitida pelas gerações, a partir dessas fontes, deve estar impregnada do conhecimento das condições materiais e “ideológicas” que dão sentido a ela. Por aí, pressente-se que o direito ao livre ensino, pensamento e fala, objeto do capítulo XX do *TTP*, corresponde a prevenções relativas ao caráter fundante da política, a segurança e a liberdade da república.

Vetar essas liberdades equivale, para o *imperium*, a pecar contra si, contra o direito que o constitui, que é o da multidão. No *TP*, Espinosa escreve:

Qual seja, porém, a melhor situação para cada estado, conhece-se facilmente a partir da finalidade do estado civil, que não é nenhuma outra senão a paz e a segurança de vida, pelo que o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados. É, com efeito, certo que as revoltas, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto à má situação do estado. *Porque os homens não nascem civis, fazem-se.* Além disso, os afetos naturais humanos são em toda a parte os mesmos. Assim, se numa cidade reina mais a malícia e se cometem mais pecados do que noutra, é seguro que isso nasce de essa cidade não providenciar o bastante pela concórdia nem instituir os direitos com suficiente prudência e, conseqüentemente, não manter o direito de cidade absoluto. Porque um estado civil que não elimine as causas das revoltas, onde há continuamente que reccer a guerra e onde, finalmente, as leis são com frequência violadas, não difere muito do próprio estado natural, onde cada um vive consoante o seu engenho, com grande perigo de vida (ESPINOSA, 2009, pp. 43-44, *italico meu*).

<sup>10</sup> ESPINOSA, 2015b, p.215; cf. igualmente DAVID, 2018, pp. 158-159. ESPINOSA, 2003, p. 124: “(...) uma tal tradição (a farisaica) deve ter-se como particularmente suspeita. Isso, não obstante sermos obrigados pelo nosso método a supor como isenta de corrupção uma tradição dos judeus, a saber, o significado das palavras da língua hebraica que deles recebemos. E, se duvidamos daquela, já o mesmo não sucede em relação a esta. De fato, é impossível que alguma vez tenha havido alguém que achasse utilidade em alterar o significado de uma palavra, embora seja frequente isso acontecer com o sentido das frases. Até porque é muito difícil: quem quisesse alterar o significado de uma palavra teria simultaneamente de explicar, de acordo com a maneira de ser e a mentalidade de cada um, todos os autores que escreveram na mesma língua e que empregaram essa palavra na sua aceção tradicional, ou então, teria de os falsificar com maior cautela”; é interessante ir a BALIBAR, 1989.

<sup>11</sup> Cf. MOREAU, 1994, p. 471, em que analisa como o prefácio do *TTP* faz correspondência com o apêndice à primeira parte da *Ética*, aquele se dirigindo à história, este, à natureza – como afirma o intérprete francês, as razões do finalismo “no espaço” são as mesmas do finalismo “no tempo”.

O que Espinosa traz como liberdade da república adere à continuidade do direito natural em campo civil, expresso como direito de resistência; mais que disputar a verdade – a política é um campo passional, não se deve esquecer –, o olhar espinosano, que circunstancia as singularidades envolvidas e envolventes no fazer histórico-político, tem em vista a conformidade dos atos e instituições públicos com a pluralidade que constitui a multidão, cujo direito natural é a potência do corpo político.

### **Livre ensino e direito de resistência**

Como lemos na carta 50, uma das mais conhecidas do epistolário de Espinosa:

Vós me pedis para dizer que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza (SPINOZA, 2014, p. 218).

Essa resposta de Espinosa é basilar à sua crítica das filosofias do contrato social;<sup>12</sup> o direito próprio de julgar é intransferível e o direito de guerra é a guarda da reverência direcionada à cidade,<sup>13</sup> em qualquer regime político. O horizonte da política espinosana é a democracia, em que a forma política e as disposições sociais requerem a participação de todos *por direito* e em que pouco ou nada operam os dispositivos imaginativos que “separam” multidão e poder político. A democracia, então, não é uma fórmula “encontrada” ao acaso, antes expressa a potência da multidão como constante afirmação dessa mesma potência em sua abertura à história, e a concepção espinosana da liberdade de ensino demarca um campo inalienável de resistência a apropriações particulares e ambiciosas do curso dessa história e de seus determinantes éticos e políticos.

Dos “ensinamentos” que os teólogos fizeram brotar das narrativas bíblicas o que se segue é o bloqueio entre o sentido dos ensinamentos e a mente de quem quer aprender; a interposição dos desejos imoderados de quem prega assim lições é um atropelo das singularidades – na impossibilidade concreta de eliminar as diferenças, o exercício desse poder “pedagógico” é contraditório, do ponto de vista do capítulo XX do *TTP*, aos fins do *imperium* político, ou melhor, fere diretamente os fundamentos deste. No capítulo XVI da mesma obra, ao enquadrar os fundamentos da república, Espinosa adverte sobre a lei universal da natureza humana:

Manda a lei universal da natureza humana que ninguém despreze o que considera ser bom, a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano, nem aceite um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem. (...) sublinho que é aquele bem ou mal que parece ser o maior ou o menor, respectivamente, para quem escolhe, já que as coisas podem não ser necessariamente assim como ele julga. Essa lei está tão firmemente inscrita na natureza humana que temos de colocá-la entre aquelas verdades eternas que ninguém pode ignorar. Dela resulta necessariamente que só por malícia alguém prometerá renunciar ao direito que tem sobre todas as coisas, e que só por medo de um mal maior ou na esperança de um maior bem que alguém cumprirá tais promessas (ESPINOSA, 2003, pp. 237-238).

<sup>12</sup> Cf. SILVA, 2020, pp. 89-95; Espinosa se afasta de muitos modernos, enfaticamente do contratualismo de Thomas Hobbes e de sua ideia de transferência do direito natural, que implica o abafamento da faculdade de resistir ou do direito de resistência; alguns autores, como Althusius, lidam com a resistência institucional e representativa como forma de limitar a autoridade da *potestas* que toma o rumo da tirania, tendência forte entre os monarcômacos, como bem detalha BOVE, 1996, pp. 278-285.

<sup>13</sup> Lemos no *TP*, IV, 5 (ESPINOSA, 2009, pp. 39-40): “Vemos, assim, em que sentido podemos dizer que a cidade tem leis e pode pecar. Na verdade, se entendermos por lei o direito civil, aquilo que pode ser defendido pelo próprio direito civil, e por pecado aquilo que o direito civil proíbe que se faça, isto é, se tomarmos esses termos no sentido genuíno, não podemos por nenhuma razão dizer que a cidade está adstrita às leis ou que pode pecar. Porque as regras e as causas do medo e da reverência, que a cidade tem de observar por causa de si, não contemplam os direitos civis mas o direito natural, porquanto não podem ser defendidas pelo direito civil mas pelo direito de guerra; e a cidade não as tem por nenhuma outra razão a não ser aquela por que o homem, no estado natural, para poder estar sob jurisdição de si próprio, ou para não ser seu inimigo, tem de abster-se de se matar, precaução esta que sem dúvida não é uma obediência mas uma liberdade da natureza humana”.



Tal regra não é, claramente, uma prescrição dada exteriormente ao indivíduo – ela condiciona a obediência, e não vice-versa, e não pode ser ignorada ou falseada, ainda que, para a imensa maioria dos indivíduos, ela não seja adequadamente compreendida. Como sabemos, essa compreensão adequada não está em nenhuma base contratual que funda o *imperium* e institui a soberania, pois é justo dos afetos comuns que decorre a constituição civil, em que uma temporalidade comum existe como multiplicidade operante. Por isso é na segurança que a potência da multidão fortalece os laços que a constituem – no estado civil, os encontros são mediados por medos e esperanças comuns, por costumes, leis, tudo que pode ser abrangido “educativamente” como nuclear para a afirmação da existência de todos e de cada um.

Por isso a liberdade de ensino defendida pela filosofia espinosana é oposta radicalmente à licenciosa transmissão de qualquer conteúdo que expresse ambições particulares tanto quanto ao monopólio estatal ou religioso do que deve ser ensinado.<sup>14</sup> Mais uma vez: nada na ética e na política de Espinosa pode ser apartado das afirmações naturais das potências singulares, que se dão relacionalmente, já que são os afetos comuns que fundamentam a realidade do campo político, das concretas formas de sociabilidade. Não há proeminência do indivíduo em relação ao todo da cidade, certamente, mas o papel da singularidade nessa filosofia nos faz enxergar o vínculo entre censura e violência, na medida em que os efeitos daquela são devastadores para a segurança comum, gerando medo e não liberdade, servidão, não concórdia.

A segurança civil depende da livre cooperação entre os constituintes do corpo político, e o livre ensino é fulcral à comunicação da virtude, esforço de perseverança orientado pela razão, a qual se produz na história das comunidades, não sendo dada como uma faculdade alheia à vida e seus enfrentamentos nos cotidianos éticos e políticos das comunidades. Esse enredamento da razão na vida coletiva dá sentido ao bem comum como afirmação do direito de resistência da multidão contra a apropriação particular dos sentidos mesmos da sociabilidade. Como sublinha Marilena Chaui (2018), a cooperação democrática supõe a afirmação das diferenças e a permanente produção de direitos – do que podemos deduzir o vínculo entre segurança e liberdade (contraposto ao vínculo imaginário entre segurança e violência do *imperium*); o direito natural dos indivíduos e da multidão baliza a finalidade do *imperium*, que é “libertar os indivíduos do medo”.

Neste caso, não se deve confundir obediência e servidão – podemos remeter a um sentido complexo de civilidade que, da obra maquiaveliana, ecoa nessas linhas da obra de Espinosa, e também na aproximação, no *Tratado político*, entre segurança e virtude pública. Há e deve haver, do ponto de vista da segurança, a total liberdade de pensamento, de julgamento e de ensino no interior do corpo político, já que a multiplicidade de opiniões, além de inevitável, pode gerar conflitos benéficos à liberdade da multidão – a civilidade é como que um critério que atravessa a livre cooperação (que pode ser conflitiva) e impede que os indivíduos *ajam* no sentido de tentar introduzir mudanças sociais e políticas a partir unicamente de suas iniciativas. Ilustrativamente, Espinosa pede que

Suponhamos, por exemplo, que alguém demonstra que determinada lei é contrária à reta razão e, em consequência, julga que ela deve ser revogada; se esta pessoa submeter a sua opinião à apreciação dos poderes soberanos (a quem cabe exclusivamente promulgar e revogar leis) e se abster, entretanto, de qualquer ação contrária ao que está prescrito na mesma lei, nesse caso, ela é, sem dúvida alguma, tão bom servidor do Estado como qualquer cidadão exemplar (...) (ESPINOSA, 2003, p. 303).

O *imperium* não corre riscos com o livre ensino e com o livre pensamento, e legislar contra a multiplicidade equivale a legislar contra si, porque o direito civil é definido pela potência da multidão, potência atravessada de paixões. A segurança e a liberdade não dependem do arbítrio de cada um, ao contrário, são arruinadas na prevalência do privado sobre o público – seguir a lei convém à razão, não pelo que exige um contrato

---

<sup>14</sup> Como bem mostra OLIVEIRA, 2010, pp. 201-202, educação pública e religiosa se equivaliam no contexto de Espinosa: a educação tinha como intento a formação do “homem de fé”; sobre o monopólio estatal das doutrinas a serem objetos de ensino, cf. HOBBS, 2014, pp. 273-274.



(cenário imaginativo mas operante), e sim pela constituição mesma do corpo político, que se dá pela potência comum. O consenso não importa pela unanimidade, mas pelo *modo de fazê-lo*; como é pelo *modo de ensinar* que a liberdade é fortalecida sem prejuízo coletivo.

Espinosa tem em mente a democracia como o exercício da segurança pública e da liberdade, e quem ensina, assim como quem é ensinado, insere-se necessariamente nos múltiplos processos da vida coletiva, o que implica o constante movimento de exigência e produção de direitos – por meios que incluem os conflitos e as divisões sociais e evitam os confrontos, os *facciosimos*, pelo que se torna viável o consenso como construção comum. Não é o que se ensina o problema, mas sim considerar prerrogativa desse ato a sobreposição aos semelhantes, o que acarreta a licença, não a liberdade. Na licença, que corrompe a própria imagem do público, opera uma “dialética passional” nociva entre quem detém o poder e o povo, em que há ódio mútuo, em que o poder teme o povo e o oprime.

### Conclusão

O conceito de civilidade, aqui apenas encaminhado, engloba a liberdade de ensino como atividade conjunta de libertação, em que os fins da república não se separam do exercício da potência da multidão – potência múltipla, que abriga conflitos, mas que por isso mesmo abre-se à história pela permanente produção de direitos. A defesa do livre ensino, no *TTP*, convém ao que escreve Espinosa no nono capítulo ao fim da quarta parte da *Ética*: “em coisa alguma pode alguém mostrar mais sua destreza no engenho e na arte do que em educar os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão” (ESPINOSA, 2015a, pp. 497-499). A relevância dessas questões tem sido o ponto de partida de uma pesquisa que se figura, germinalmente, nas considerações aqui tecidas.

Como aponta Espinosa, no apêndice à primeira parte da *Ética*, há o esforço (em todos, mesmo no vulgo) de inteligir e explicar as coisas da natureza, e é preciso destrinchar a complexidade que faz desse esforço uma entrada para que preconceitos finquem “profundas raízes” em nossas mentes (ESPINOSA, 2015a, p. 113). Essa complexidade se faz na história e em como lidamos com nossa imersão nela, com o movimento de tudo, com as ligações afetivas cujas singularidades podem se perder da vista na passagem do tempo e na deformação de sentidos educativos por aqueles que são incitados pela (im)potência do desejo de domínio.

Pensar profundamente a potência da educação em Espinosa, assentada politicamente na liberdade tocada no texto, requer afinar a pesquisa à sensibilidade democrática e às configurações institucionais que impedem, no próprio transcorrer da vida em comum, que as ambições particulares se imponham a coletividades e transformem a liberdade em licença, o comum em desigualdade. Do mesmo modo como a felicidade do indivíduo reclama a comunicação de bens, a força de uma singularidade política – da cidade – exige a diversidade de opiniões, a liberdade de ensino e de expressão, sem o que as artes e as ciências restam como fachadas legitimadoras de domínios (ou seja, não existem enquanto arte e ciência).

A sequência da pesquisa irá aproximar-se mais de Maquiavel, através de algumas brechas lançadas acima; espinosanamente, de qualquer maneira, é indissociável da educação democrática que as singularidades sejam assumidas em sua realidade constitutiva do campo político, o que implica a liberdade de pensamento e ensino como autodeterminação comunicante da multidão, o que necessita da segurança, não do medo, da ameaça, da lamentação ou do riso que humilha.<sup>15</sup> É da constituição multitudinária do corpo político que segue o laço entre segurança e liberdade.

---

<sup>15</sup> Cf. SANTIAGO e OLIVEIRA, 2020.

## Referências bibliográficas

- BALIBAR, E. 1989. Spinoza, the Anti-Orwell: the fear of the masses. *Rethinking marxism*, vol. 2, n. 3, pp. 104-139.
- BOVE, L. 1996. *La strategie du conatus: affirmation et resistance chez Spinoza*. Paris: Vrin.
- CHAUI, M. 2018. Democracia: criação de direitos. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 45, n. 143, p. 409-422, set./dez.
- DAVID, A. 2018. O vulgo e a interpretação da obra de Espinosa. *Cadernos espinosanos*, n. 39, pp. 141-162, julho-dezembro.
- ESPINOSA, B. (2003) *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- ESPINOSA, B. 2009. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- ESPINOSA, B. 2105a. Ética. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos/USP. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- ESPINOSA, B. 2015b. *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução Homero Santiago, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.
- HOBBS, T. 2014. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes.
- MAQUIAVEL, N. 2007. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF, revisão técnica de Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes.
- MOREAU, P. 1994. *Spinoza: L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.
- MORFINO, V. 2023. *O tempo e a ocasião: O encontro Espinosa Maquiavel*. Trad. Daniel Santos da Silva. São Paulo: Ed. Contracorrente.
- OLIVEIRA, F. B. 2010. Espinosa e a liberdade de ensinar". *Pro-Posições*, Campinas, v. 21, n. 1 (61), p. 197-212, jan./abr.
- SANTIAGO, H; OLIVEIRA, F. B. 2020. Ética espinosana e filosofia da educação. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 43, pp. 15-53, jul.-dec.
- SILVA, D. S. DA. 2020. *Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa*. Campinas: Edunicamp.
- SILVA, D. S. DA. 2023. Gênese do político e vida civil. O contrato social tensionado entre Hobbes e Espinosa. In: CASELATO, L. *Thomas Hobbes: do poder à soberania do estado*. Cotia, São Paulo: Ed. Cajuína, pp. 15-41.
- SPINOZA. 2014. *Obra completa II: correspondência completa e vida*. Trad. J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva.
- ZALTIERI, C. 2016. Non frangere sed firmare: Spinoza, A Teacher without Pedagogy. *Diálogos, revista del departamento de filosofía Universidad de Puerto Rico*, ano XLVIII, n. 100, diciembre, pp. 159-194.

Recebido em 27 de março de 2024. Aprovado em 05 de abril de 2024.

## O Estado mínimo é um Estado de direito? Nozick contra Locke

Does the minimal state respect the rule of law? Nozick against Locke

Paulo Baptista Caruso MacDonald  
paulo.macdonald@gmail.com  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS

**Resumo:** Os requisitos formais do ideal de Estado de direito respondem por alguns dos princípios mais caros ao liberalismo, a saber: a igualdade perante o direito, a segurança no usufruto dos direitos individuais e a previsibilidade na aplicação de sanções. A instituição do Estado no pensamento de Locke se dá exatamente em busca desses fins. Na linha de sua teoria política, o presente artigo pretende mostrar a necessidade da constituição de uma autoridade pública para que os requisitos formais do ideal de Estado de direito possam ser cumpridos, bem como argumentar que a concepção libertária de Estado mínimo apresentada por Nozick é incapaz de satisfazê-los.

**Palavras-chave:** Estado mínimo, Estado de direito, libertarianismo, liberalismo, estado de natureza, autoridade pública.

**Abstract:** The formal requirements of the rule of law embody some of the most cherished principles of liberalism, namely: equality before the law, security in the enjoyment of individual rights, and predictability in the application of sanctions. The establishment of the state in Locke's political thought precisely aims to achieve these ends. In line with his theory, this article seeks to show the necessity of setting up a public authority to fulfill the formal requirements of the rule of law and to argue that Nozick's libertarian conception of a minimal state is incapable of satisfying them.

**Keywords:** minimal state, rule of law, libertarianism, liberalism, state of nature, public authority.





O ideal de Estado de direito é parte essencial da concepção liberal da limitação do poder que uma pessoa possa exercer sobre qualquer outra, com especial preocupação para a limitação do poder que pode ser exercido por meio dos aparatos estatais. Embora haja variação quanto aos modos de caracterizar esse ideal, há certos requisitos formais que devem ser necessariamente atendidos para o exercício legítimo do poder do Estado, o qual se deve dar por meio de regras gerais, públicas, não retroativas, claras, consistentes entre si, estáveis e possíveis de serem cumpridas, as quais definem tanto os deveres das autoridades como os limites de sua atuação<sup>1</sup>.

Para Locke, como veremos, além do cumprimento de tais requisitos formais, que corresponderiam à forma jurídica de exercício do poder, o poder do Estado também se encontraria limitado pelo respeito às razões de sua instituição: tornar mais segura e eficaz a proteção de direitos naturais que a razão humana pode reconhecer como atribuídos a todos os indivíduos. Como pretendemos esclarecer, para o autor apenas aquilo que poderíamos denominar um Estado de direito seria capaz de cumprir esse objetivo, de tal forma que apenas um Estado de direito estaria apto a exercer legitimamente o poder político. Por outro lado, a ausência do Estado tornaria a proteção dos direitos oriundos da lei da natureza bastante incerta e instável. Haveria, portanto, para o filósofo inglês, uma relação estreita entre o ideal de Estado de direito e a eficácia do direito natural.

Robert Nozick, na primeira parte de sua obra *Anarquia, Estado e utopia*, de 1974, não põe em questão essa relação, mas contesta a necessidade da instituição de uma autoridade propriamente pública para que os direitos naturais sejam efetivamente protegidos. Partindo de uma concepção lockeana de estado de natureza e de lei natural, mostra como transações feitas entre indivíduos em busca da proteção de seus direitos naturais levaria à formação de uma figura muito semelhante à de um Estado, sem que houvesse nenhuma possibilidade de reivindicação de poder legítimo além daquele conferido pelo somatório de tais transações individuais. Em outras palavras, para Nozick, não haveria a constituição de uma autoridade pública que estivesse autorizada a agir em nome da comunidade submetida ao seu poder, uma vez que as ações a que a agência de proteção dominante em um determinado território estaria autorizada com respeito a cada indivíduo se daria nos limites estabelecidos pela lei da natureza e pelas transações feitas entre ela e cada um deles. Por carecer de maiores poderes frente aos indivíduos, essa figura análoga à do Estado seria, segundo o argumento de Nozick, necessariamente um Estado mínimo, consistindo em uma violação dos direitos individuais qualquer extensão de seu poder (como, por exemplo, a pretensão de legislar).

Neste artigo, tentaremos mostrar que, ao desconstruir o vínculo entre a efetividade dos direitos naturais e a constituição do Estado como autoridade pública, Nozick acaba por atingir as condições para o cumprimento dos requisitos do ideal de Estado de direito, tão caros a Locke e ao liberalismo de um modo geral. Dito de outra maneira, o modelo de Estado mínimo apresentado por Nozick não poderia ser um Estado de direito.

## 1 A concepção de Estado de direito de John Locke

Para compreender como Locke concebe o exercício do poder político dentro da moldura daquilo que reconheceríamos como um Estado de direito, é necessário reconstruir, ainda que de forma abreviada, o contexto de instituição do governo civil segundo o autor. As razões que levam os indivíduos a abandonarem certos direitos que possuíam no estado de natureza em favor de uma autoridade civil delimitam, na obra do autor, tanto o escopo como o modo legítimo de sua atuação.

Locke concebe o estado de natureza como um estado de liberdade, mas não de licenciosidade. A lei da natureza, cognoscível por todos por meio da razão, proibiria qualquer dano à vida, integridade física, liberdade ou posses dos demais (LOCKE, 1988, p. 270-271). A mesma lei de natureza também autorizaria

---

<sup>1</sup> Valho-me aqui da conhecida formulação apresentada por Lon Fuller (FULLER, 1969, p. 33-94).

que os indivíduos a impusessem aos outros, executando-a com suas próprias mãos (LOCKE, 1988, p. 271-272). Isso lhes concederia o direito de punir os infratores na medida necessária tanto para a reparação dos danos sofridos quanto para a prevenção de novas violações de direitos (LOCKE, 1988, p. 272). Embora a lei de natureza não forneça os detalhes sobre a punição devida em cada tipo de caso e como ela deve ser executada, certamente ela interdita o abuso de tal direito de fazer justiça com as próprias mãos, o qual se revelaria em ações desproporcionais aos fins de reparação e prevenção (LOCKE, 1988, p. 274-275).

Um tal direito recíproco de jurisdição, que todo indivíduo teria sobre todo indivíduo, seria consequência da igualdade entre todos os homens quanto à sua liberdade natural (LOCKE, 1988, p. 304). Na condição natural, não haveria razão para considerar que alguns estariam submetidos à autoridade ou arbítrio de outros, em uma relação de assimetria. Relações de autoridade entre seres humanos adultos seriam, para Locke, algo que poderia apenas ser legitimamente instituído pela vontade livre daqueles que participam da relação, como um meio de preservar e fortalecer a própria liberdade (LOCKE, 1988, p. 305-306).

Segundo o autor, não faltariam razões para que indivíduos livremente instituísem o poder político, concebido como “o direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade, e de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da comunidade de dano exterior; e tudo isso tão somente com vistas ao bem público.” (LOCKE, 1988, p. 268)<sup>2</sup>

As razões se dariam principalmente pelas inconveniências apresentadas pela autotutela dos direitos pelos indivíduos, os quais poderiam atuar como juízes em sua própria causa, tendendo a ser parciais em sua aplicação da lei de natureza sobre os conflitos em que eles próprios ou seus amigos se encontram envolvidos. Além disso, a sede de vingança poderia facilmente fazer com que extrapolassem a justa medida de punição a quem tenha violado seus direitos, o que poderia facilmente desencadear uma descontrolada espiral de violência (LOCKE, 1988, p. 275-276). Faltariam, portanto, no estado de natureza:

- a. o estabelecimento de parâmetros comuns e detalhados de certo e errado para julgar os conflitos, uma vez que a vagueza da lei de natureza permitiria uma interpretação equívoca pelas partes em litígio, ainda mais estando o seu juízo distorcido pelo autointeresse (LOCKE, 1988, p. 351, 358-359);
- b. a definição de um juiz como um terceiro às partes em conflito, o qual esteja acima de qualquer suspeita de ter o interesse de favorecer ou desfavorecer qualquer uma delas, e o qual tenha também o devido distanciamento em relação ao caso para poder ter a medida adequada da resposta cabível de acordo com os critérios preestabelecidos (LOCKE, 1988, p. 351);
- c. um sistema unificado e eficaz de execução das decisões sobre o conflito, o que torna a efetivação da justiça dependente de circunstâncias completamente alheias e instáveis, como a superioridade de força daqueles dispostos a defender a lei da natureza em comparação à de seus violadores em cada contenda (sendo que, em função dos dois problemas precedentes, nem sempre é claro aos demais qual das partes está com a razão) (LOCKE, 1988, p. 351).

O governo civil institui-se para corrigir esses três defeitos do estado de natureza, tornando mais certo e seguro o usufruto dos direitos e liberdades individuais. Para tanto, devem ser renunciados pelos agora cidadãos dois dos direitos de que gozavam na condição natural:

---

<sup>2</sup> Cabe lembrar que o termo “propriedade” é muitas vezes empregado por Locke como um termo genérico para os direitos protegidos pela lei de natureza (vida, integridade física, liberdade e posses) (LOCKE, 1988, p. 350).

- a. o direito de “fazer tudo aquilo que considerasse adequado para a própria preservação e para a preservação do resto da humanidade”, o qual será substituído pela liberdade que lhe for conferida pelas leis civis (LOCKE, 1988, p. 352-353);
- b. o direito de fazer justiça com as próprias mãos como executor da lei da natureza, colaborando agora com as autoridades instituídas para tanto, de acordo com o estabelecido pela lei civil (LOCKE, 1988, p. 353).

A renúncia mútua de tais direitos constitui, portanto, uma condição necessária, segundo Locke, para remediar os defeitos do estado de natureza. Mas ela não é suficiente para se ter o efeito pretendido. A demanda por regras jurídicas e decisões de conflitos que possam ser reconhecidas por todos a elas submetidas, e cuja execução possa coordenar esforços conjuntos, depende também de que uma autoridade comum seja instituída:

“E assim todo homem, concordando com outros em formar um corpo político sob um único governo, assume a obrigação para com todos os membros dessa sociedade de submeter-se à decisão da maioria e acatá-la.” (LOCKE, 1988, p. 332)

Para resolver os problemas do estado de natureza, uma tal autoridade comum teria então de assumir as funções (1) jurisdicionais, para que os conflitos sejam decididos por um terceiro imparcial cuja autoridade pode ser reconhecida pelas partes que litigam (LOCKE, 1988, p. 326-327); (2) legislativas, para definir de modo claro e público o que é lícito e o que é ilícito, juntamente com a previsão das consequências para os atos ilícitos (LOCKE, 1988, p. 329-330, 358-359); (3) executivas, para garantir o cumprimento das leis e decisões judiciais<sup>3</sup>. Embora essas funções tenham que estar coordenadas pela atuação de um poder político unificado, elas não podem, de modo algum, encontrar-se concentradas na mesma pessoa ou órgão. Afinal, isso não seria outra coisa senão reproduzir a situação do estado de natureza, em que cada homem reúne os direitos de interpretar, aplicar e executar a lei da natureza, com o agravante de os aparatos do Estado criarem de modo estável uma assimetria de forças quase intransponível pelo cidadão que tem seus direitos violados pela própria autoridade política (LOCKE, 1988, p. 328). Não é mera coincidência o fato de Locke ter sido um dos maiores críticos daquilo que denunciava como governos absolutistas (LOCKE, 1988, p. 276). A separação das funções seria inclusive o modo de garantir que o próprio governo opere dentro dos limites estabelecidos pelas leis e em seu cumprimento, como fica claro nesta passagem:

“E como pode ser tentação demasiado grande para a fraqueza humana, a qual é capaz de tomar conta do poder, que as mesmas pessoas que têm o poder de elaborar as leis também tenham nas mãos o poder de executá-las, podendo de tal modo isentarem-se de obedecer às leis que criam e amoldar a lei, tanto em sua elaboração quanto em sua execução, em favor de sua vantagem própria, e assim passarem a ter um interesse distinto do resto da comunidade, contrário ao fim da sociedade e do governo. Portanto, em comunidades bem ordenadas, nas quais o bem do todo é levado em conta como se deve, o poder legislativo é depositado nas mãos de diversas pessoas que, devidamente reunidas, têm em si, ou conjuntamente com outras, o poder de criar leis; depois de as fazerem, separando-se novamente, ficam sujeitas às leis que criaram, o que consiste em um vínculo novo e mais estreito para que tenham o cuidado de elaborá-las tendo em vista o bem público.” (LOCKE, 1988, p. 364)

Chegamos, com isso, na preocupação central de Locke com que a autoridade civil cumpra com aquilo que chamaríamos contemporaneamente de requisitos formais do ideal de Estado de direito, os quais seriam responsáveis por tornar previsível a atuação das autoridades e trazer segurança jurídica aos cidadãos:

“Todo o poder que o governo possui, destinando-se apenas ao bem da sociedade, da mesma forma que não deve ser arbitrário ou caprichoso, também deve ser exercido mediante leis estabelecidas e promulgadas, para que tanto as pessoas possam saber qual o seu dever, encontrando-se garantidos e seguros dentro dos limites do direito, como também para que os governantes sejam mantidos dentro de seus devidos limites e não fiquem tentados pelo poder

---

<sup>3</sup> Principalmente com respeito a tais funções “executivas”, não deve haver confusão com aquilo que atribuímos ao poder executivo nos estados contemporâneos.

que têm nas mãos a empregá-lo para certos objetivos e mediante certas medidas desconhecidos pelas pessoas e que elas não estariam dispostas a aceitar.” (LOCKE, 1988, p. 360)

Encontramos implícitos nessa passagem, que visa submeter a regras jurídicas preestabelecidas a atuação das autoridades, as exigências de generalidade, publicidade, não retroatividade<sup>4</sup>, clareza, consistência e estabilidade. Tais requisitos formais, conforme visto, não provêm de uma linha argumentativa paralela: ao contrário, o Estado apenas pode servir de remédio aos males presentes no estado de natureza se exercer suas funções de acordo com o modelo de um Estado de direito. Nenhuma outra forma de exercício de poder seria compatível com os direitos atribuídos a todos os indivíduos pela lei da natureza; por outro lado, resta claro que não haveria para o autor outra maneira de sanar as falhas que ele reconhece no estado de natureza.

## 2 O Estado mínimo de Robert Nozick

Apesar de não ser claramente afirmado em seu texto, podemos argumentar que o libertarianismo de Nozick se fundamenta nestas premissas fundamentais: (1) os indivíduos têm direitos sobre si mesmos e sobre coisas externas; (2) esses direitos devem ser concebidos como direitos absolutos de propriedade; (3) há condições para a aquisição original desses direitos (que ele não apresenta); (4) a vontade do indivíduo em relação à transferência ou renúncia desses direitos deve ser sempre respeitada; (5) os indivíduos têm direito à compensação por violações de seus direitos; (6) violadores de direitos podem ser punidos. Podemos reconhecer uma inspiração lockeana nas premissas (1), (3), (5) e (6).

Com esses pontos de partida em mente, Nozick tenta demonstrar em sua obra *Anarquia, Estado e utopia* que (1) o Estado mínimo libertário surgiria de um mecanismo de mão invisível no mercado de proteção, sem violar os direitos de ninguém; (2) qualquer expansão adicional do Estado inevitavelmente violaria os direitos de alguém; e (3) isso corresponderia a um estado de coisas desejável. Nesta seção, tentarei primeiro mostrar que o Estado mínimo de Nozick - o único estado legítimo, em sua opinião - inevitavelmente entra em conflito com a ideia de Estado de direito, já que os mecanismos de mercado impedem o cumprimento de um de seus requisitos formais mais elementares: a igualdade perante o direito. Em seguida, desenvolverei a noção de autoridade pública, ausente no libertarianismo, como condição necessária para satisfazer a a igualdade perante o direito.

O Estado mínimo de Nozick surge do comportamento de consumidores e fornecedores no mercado de proteção, que é propenso a criar monopólios de fato. Os indivíduos teriam motivos para contratar agências para proteger seus direitos e preferir as agências dominantes, que poderiam oferecer melhor proteção, às concorrentes menores. Essas agências menos poderosas seriam forçadas a se fundir com a dominante ou a sair do mercado. No final, o monopólio natural da agência dominante seria estabelecido apenas por meio de uma rede de contratos privados com seus clientes. Sendo responsável por “todas as funções de detecção, captura, determinação judicial de culpa, punição e exigência de compensação” (NOZICK, 1974, p. 13), ela desempenharia todas as funções de um Estado mínimo e apenas elas.

No entanto, para conquistar esse monopólio sobre um território, a agência dominante precisa lidar de maneira justa com os independentes, pois eles se recusaram a contratar seus serviços. Como a agência teria o direito de julgar um independente em conflito com um de seus clientes, se apenas uma das partes em disputa a autorizou?

---

<sup>4</sup>Os três primeiros requisitos também estão contemplados nesta passagem: “[aqueles que exercem o poder legislativo] têm de governar por meio de leis estabelecidas e promulgadas, que não poderão variar em casos particulares, devendo ao invés haver a mesma regra para ricos e pobres, para o favorito na corte ou o camponês no arado.” (LOCKE, 1988, p. 363)



Neste ponto, Nozick apela ao direito da agência dominante de julgar e punir independentes por empregar qualquer procedimento não confiável ao aplicar a lei da natureza de Locke contra os clientes. Esse direito se baseia na noção de que é errado empregar procedimentos que tragam um risco injustificável de punir inocentes ou punir excessivamente pessoas culpadas. Sempre que alguém é submetido a um procedimento no qual não pode confiar (porque é irracional ou suas regras não foram anunciadas publicamente), ela tem o direito de resistir em legítima defesa (NOZICK, 1974, p. 96-101).

Apesar da centralidade dos direitos para explicar a legitimidade do Estado mínimo, muitas coisas permanecem indeterminadas na teoria de Nozick. Em seu trabalho, não encontramos diretrizes claras sobre quais limites os direitos naturais de propriedade e contrato deveriam ter. Pelo contrário, ele até levanta objeções contra pontos cruciais da teoria da aquisição original de Locke sem oferecer uma alternativa para seu lugar.

O problema é que, sempre que esses direitos estão em disputa, uma decisão claramente definida sobre as posições legais das partes deve ser tomada. Como Hume observou: “Pois, seja qual for o caso, com relação a todos os tipos de vício e virtude, é certo que direitos, obrigações e propriedades não admitem tal graduação imperceptível; em vez disso, um homem ou bem tem propriedade plena e perfeita, ou nenhuma; ou bem está totalmente obrigado a realizar qualquer ação, ou não tem nenhuma obrigação.” (HUME, 1896, p. 529).

Direitos naturais vagos e abstratos, como os de Nozick, podem justificar decisões contraditórias em casos individuais. Quando ocorre a transferência de direitos de propriedade em uma compra e venda entre ausentes? Quem deve suportar as perdas de um acidente quando o preço já foi pago, mas os bens ainda não foram entregues? Ou uma pergunta mais fundamental: o que constitui um contrato válido? Eu transferei a propriedade da minha casa se eu balançar a cabeça afirmativamente quando alguém sugere trocá-la por um par de sapatos velhos?

Não se espera que uma teoria de direitos naturais resolva esse tipo de pergunta. No entanto, teorias de direitos naturais geralmente abrem espaço para a constituição legítima de uma autoridade pública responsável por criar regras legais que resolvam essas questões. Como vimos na primeira seção, para Locke, a disputa interminável entre indivíduos sobre a determinação da lei da natureza para o caso concreto representa um inconveniente que só poderia ser remediado com a instituição de uma autoridade pública com poder legislativo.

No entanto, não encontramos espaço para uma autoridade pública legítima na obra de Nozick. A agência protetora dominante, como mencionado, tem apenas relações contratuais privadas com seus clientes. Ela age em nome de cada um individualmente, mas não está autorizada a agir como um corpo político unificado. Seu monopólio é apenas uma questão de fato, explicado por um mecanismo de mão invisível. Nenhum direito especial de representação pública é concedido.

Isso faria mesmo alguma diferença, ou seria apenas uma distinção teórica? Como pretendo mostrar, isso faz toda a diferença no que diz respeito ao Estado de direito. De fato, o contrato com uma agência protetora pode garantir alguma previsibilidade na medida em que os termos e condições acordados estabelecem os limites do poder discricionário da agência em interpretar e proteger os direitos naturais. Se esse tipo de previsibilidade for tudo o que é necessário de uma concepção de Estado de direito, não há incompatibilidade com o libertarianismo. Minha preocupação, todavia, é com a ideia de que os julgamentos devem se basear em regras jurídicas preexistentes para garantir a igualdade perante o direito, o que não pode prescindir da autoridade pública.





Não há impedimento na teoria de Nozick para que uma agência protetora tenha um contrato diferente com cada um de seus clientes (NOZICK, 1974, p. 13). O oposto seria, de acordo com o seu ponto de vista, uma restrição inadmissível à liberdade de escolha das pessoas. Isso implica não apenas que as pessoas podem adquirir planos diferentes de proteção de seus direitos, mas também, sendo seus direitos naturais vagos e abstratos, podem até negociar o plano de sempre serem favorecidas por alguma interpretação possível da lei da natureza que atenda aos seus interesses em uma disputa com alguém que adquiriu um plano de proteção de menor valor. Retomando alguns dos exemplos dados acima: as perdas relacionadas a um acidente com um bem não entregue sempre seriam suportadas pela outra parte, seja ela compradora ou vendedora, e um contrato pode ser considerado inválido sempre que a sua validade possa ser posta em dúvida e isso corresponda ao interesse do adquirente do plano mais caro.

Não é difícil imaginar as graves consequências para a estabilidade de todo o sistema contratual que isso traria, mas essa não é a questão que nos interessa neste artigo. O problema que quero destacar é a possibilidade de comprar um tratamento diferenciado em disputas sobre direitos. Isso não seria apenas algo que o libertarianismo de Nozick permitiria em tese, mas que dificilmente aconteceria na prática. Levando os mecanismos de mercado da mão invisível tão a sério quanto o autor os levou, podemos facilmente imaginar nos termos da teoria econômica marginalista a oferta de um plano básico por um valor  $n$  e de planos acima desse valor que concedem o direito de o adquirente sempre ser favorecido pela agência protetora em qualquer disputa com alguém que tenha pago por um plano mais barato, desde que alguma interpretação favorável de seus direitos naturais esteja disponível.

Um libertário poderia aceitar essa consequência perturbadora e afirmar que não haveria, em nenhum sentido relevante, arbitrariedade nesse mecanismo. A igualdade perante o direito seria, para ele, desprovida de valor se não pudesse ser derivada das premissas fundamentais. Podemos imaginar esse tipo de reação à incompatibilidade entre o libertarianismo e o Estado de direito. Nozick chega a sugerir que estar vinculado a qualquer coisa que não sejam os direitos naturais de outras pessoas ou obrigações contratadas pelo indivíduo consistiria em deferir ao paternalismo em detrimento da autonomia (NOZICK, 1974, p. 214).

No entanto, mesmo na hipótese de isso não implicar uma incoerência no interior do pensamento libertário, a rejeição da igualdade perante o direito torna o libertarianismo ainda menos atraente, revelando sua semelhança com ordens políticas pré-modernas baseadas em uma rede de pactos entre particulares, como o feudalismo (FREEMAN, 2018, p. 87-88). De Rousseau a Hayek, de Locke a Kant, de Fuller a Raz, o respeito igualitário pelos seres humanos depende de julgamentos que decidem casos particulares de acordo com regras gerais preexistentes.

Exceto pelos admiradores da distopia de Nozick, não encontramos motivo para aceitar um julgamento cujo resultado pode depender do preço que cada parte pagou a uma agência de proteção ao contratar seu plano. O mercado de proteção pode ser um excelente modelo para explicar a corrupção no funcionamento de instituições em sociedades profundamente desiguais, mesmo que o dinheiro não seja o único fator que explica a violação da aplicação igual das regras jurídicas. No entanto, uma tal dinâmica nunca poderá reivindicar legitimidade.

Parece não haver necessidade de fornecer muitos argumentos para sustentar que as decisões sobre disputas só podem ser legítimas se afirmarem estar aplicando ao caso concreto regras que vinculam igualmente todos. Mas quais são as condições necessárias para atender a esse requisito? Vimos que as regras jurídicas não podem surgir de uma rede de contratos privados. Elas podem advir da legislação, precedentes ou costume. Nas duas primeiras alternativas, o papel indispensável da autoridade pública é evidente: a legislação deve ser promulgada por um corpo legislativo estabelecido, e o precedente a ser seguido no julgamento do caso em discussão é sempre uma decisão que foi tomada anteriormente por





tribunal cuja autoridade é reconhecida. O que diríamos quanto ao costume, que não é produzido pela atividade de qualquer autoridade?

Normas costumeiras não podem ser consideradas fontes de regras jurídicas uniformes a menos que aplicadas por uma autoridade reconhecida. Como acontece com o direito natural no estado de natureza, na ausência de autoridade judicial, todos são simultaneamente intérpretes e executores de normas costumeiras (HART, 2012, p. 91-99). Não há esperança de um julgamento imparcial, já que qualquer pessoa pode ser juiz em causa própria. Somente quando regras acerca do exercício da jurisdição são introduzidas, estabelecendo qual interpretação e execução seriam levadas em consideração e por qual procedimento, a igualdade perante o direito pode fazer sentido. Somente a presença de autoridade pública, portanto, torna possíveis reivindicações de julgamento imparcial fundamentadas em um conjunto de regras jurídicas.

Se a aplicação não arbitrária do direito consuetudinário também depende da instituição da autoridade pública, podemos concluir que a autoridade pública é necessária para a igualdade perante o direito. E a autoridade pública é precisamente o que Nozick orgulhosamente rejeita. O monopólio conquistado pela agência protetora dominante por meio de um mecanismo de mercado de mão invisível é apenas um monopólio de fato; em outras palavras, a agência protetora dominante não tem o direito exclusivo de exercer suas atividades dentro de um território.

Introduzir a autoridade pública possibilita a igualdade perante o direito, mas não a garante. Outra condição necessária, mas ainda insuficiente, para a uniformidade do sistema jurídico é a exclusividade da autoridade a ser instituída. Uma autoridade única publicamente reconhecida deve exercer jurisdição para um caso específico, para evitar que vários tribunais emitam decisões contraditórias. Isso implica a necessidade de que alguma autoridade única possa alegar agir em nome de todo o corpo político, como vimos ser defendido por Locke na seção anterior. A noção de representação pública, totalmente ausente na ideia de Estado de Nozick, é necessária para que o Estado de direito possa existir.

Os outros pré-requisitos para a igualdade perante o direito são bem conhecidos, sendo comumente expostos pela literatura. Eles são encontrados, por exemplo, na noção de devido processo legal. Além dos requisitos de julgamento imparcial e justo, necessários para descobrir os fatos do caso particular e tratá-los de acordo com o que está estabelecido em regras preexistentes, é essencial tornar público qual regra jurídica foi aplicada ao caso concreto para que as partes possam aceitar a decisão como legítima. De maneira semelhante ao devido processo legal, exigido em virtude da posição epistêmica do juiz de ignorância inicial em relação aos fatos do caso, a publicidade dos critérios utilizados para fundamentar a decisão é necessária para o respeito à igualdade perante o direito poder ser conhecido por todos, levando em consideração a posição epistêmica das partes. Caso contrário, a decisão teria que ser aceita como oracular, o que entra em conflito com a autonomia daqueles que são submetidos ao julgamento da autoridade.

Além da publicidade dos fundamentos da decisão judicial, a conformidade com o direito só pode ser reconhecida pelas partes (e pela sociedade em geral) se as regras jurídicas correspondentes também estiverem publicamente disponíveis para elas. Não é exigido que tenham conhecimento efetivo delas, mas a condição muito mais fraca de que, uma vez apresentadas como fundamentos da decisão, possam ser reconhecidas como normas do sistema que de alguma forma existiam antes do julgamento.

Todas essas considerações sobre aquilo que requer uma concepção mínima de Estado de direito vem a reforçar a tese de Locke segundo a qual apenas com a presença da autoridade pública tais requisitos podem vir a ser satisfeitos. O Estado mínimo de Nozick é, portanto, incapaz de cumpri-los. Na próxima seção, tentaremos deixar mais claro por quê.

### 3 A incompatibilidade do Estado mínimo nozickeano com o Estado de direito lockeano

Nozick apresenta como a grande força de seu argumento o fato de sua concepção mínima de Estado – e nada além do Estado mínimo seria legítimo – ser o produto esperado de transações individuais em um mecanismo de mão invisível dentro do marco normativo do estado de natureza. Em outras palavras, o único Estado legítimo para Nozick não seria uma criação artificial com o efeito de romper com a dinâmica do estado de natureza, mas sim o produto esperado dessa condição. Como o argumento seria dirigido a anarquistas, os quais sustentam a impossibilidade de qualquer poder análogo ao exercido pelas autoridades estatais ser legítimo, pode-se mesmo considerar o argumento, ao menos sob essa perspectiva, como bem sucedido.

No entanto, o único Estado legítimo para Nozick não cumpre com o requisito fundamental de legitimidade do exercício da função jurisdicional segundo os autores liberais, a começar por Locke: que um tal poder seja exercido dentro do quadro normativo de um Estado de direito. Esta condição é algo não apenas bastante distinto do modo como a jurisdição é exercida por cada indivíduo no estado de natureza como também – especialmente para o filósofo inglês – constitui a principal razão para que o direito de aplicar e impor a lei da natureza em nome próprio seja renunciado de modo a possibilitar a instituição da autoridade pública.

É precisamente a noção de autoridade pública que Nozick pretende atacar: salvo em condições historicamente improváveis de um contrato social ter sido deliberadamente firmado entre indivíduos<sup>5</sup>, os direitos a todos atribuídos pela lei da natureza impediriam a instituição de algo como uma autoridade pública legítima. A legitimidade da agência de proteção dominante, a qual teria conquistado o monopólio *de facto* para o exercício de direitos estaria baseada no conjunto de contratos que possui com cada indivíduo e na autorização que teria para exercer a jurisdição em conflitos entre seus clientes e pessoas que optaram por não contratar seus serviços. Essa agência, por conta disso, não estaria investida de poder para legislar, o que lhe permitiria estabelecer de antemão os critérios a serem utilizados em sua atuação em regras gerais, públicas, não retroativas, claras, consistentes entre si e estáveis<sup>6</sup>.

O Estado mínimo nozickeano não teria, portanto, condições de cumprir aquilo que Locke concebeu como condições necessárias para a legitimidade do exercício do poder jurisdicional. O que é pior: se o argumento desenvolvido na segunda seção for correto, permitiria inclusive uma espécie de leilão de planos de proteção por parte das agências, permitindo o favorecimento daqueles que adquiriram os planos mais caros sempre que a vagueza e a equivocidade da lei natural permitir uma interpretação que lhes seja mais benéfica. Isso seria uma violação frontal ao preceito de que os critérios de tratamento “não poderão variar em casos particulares, devendo ao invés haver a mesma regra para ricos e pobres” (LOCKE, 1988, p. 363).

Nozick não precisa discordar de Locke que contratos individuais que não instituem um corpo político unificado são incapazes de retirar as pessoas do estado de natureza (LOCKE, 1988, p. 276-277). No entanto, ele não vê problema algum onde Locke apontaria a persistência dos problemas que tornam a execução da lei da natureza incerta, perigosa e ineficaz:

“O homem, tendo nascido, conforme se provou, com direito à perfeita liberdade e ao gozo irrestrito de todos os direitos e privilégios da lei da natureza, de modo igual a qualquer outro homem ou grupo de homens do mundo, tem, por natureza, o poder não somente de preservar a sua propriedade — isto é, a sua vida, liberdade

<sup>5</sup> Ainda assim, como Nozick deixa claro no nono capítulo de sua obra, esse “contrato social” seria muito mais semelhante ao contrato de fundação de uma sociedade empresarial com o estranho objeto de dispor de parte da liberdade de seus integrantes (NOZICK: 1974, p. 276-294). Não parece haver espaço no pensamento do autor para instituições de direito público que possam ser pensadas de modo categorialmente distinto daquelas de direito privado.

<sup>6</sup> No que diz respeito ao requisito de as regras não criarem obrigações impossíveis de serem cumpridas, podemos pressupor que a mera conformidade com a lei da natureza já o satisfaria, pois ela não demandaria das pessoas nada que esteja fora de seu alcance fazer ou deixar de fazer.

e bens — contra os danos e investidas de outros homens, mas também de julgar e punir as infrações a essa lei por outros conforme estiver persuadido que a ofensa mereça, mesmo com a própria morte nos crimes em que o caráter hediondo do fato o exija, de acordo com a sua opinião. Contudo, como qualquer *sociedade política* não pode existir nem subsistir sem ter em si o poder de preservar a propriedade e, com vistas a isso, punir os delitos de todos os membros dessa sociedade, haverá *sociedade política* somente quando cada um dos membros renunciar ao próprio poder natural, passando-o às mãos da comunidade em todos os casos que não lhe impeçam de recorrer à proteção da lei por ela estabelecida. E assim, excluindo-se todo julgamento privado de qualquer cidadão particular, a comunidade toma-se árbitro em virtude de regras estáveis estabelecidas, imparciais e as mesmas para todas as partes, e, por meio de homens, que derivam a autoridade da comunidade para execução dessas regras, decide todas as diferenças que porventura surjam entre quaisquer membros da sociedade com respeito a qualquer questão envolvendo direitos, e pune os delitos cometidos por qualquer membro contra a sociedade com as penalidades estabelecidas pela lei. Dessa forma, é fácil distinguir quem está e quem não está em sociedade política. Os que estão unidos em um corpo único e possuem lei comum estabelecida e judicatura para a qual apelar, com autoridade para decidir controvérsias entre eles e punir os infratores, *estão em sociedade civil* uns com os outros. Aqueles, porém, que não têm em comum esse poder de apelar, quero dizer, sobre a Terra, ainda se encontram no estado de natureza, sendo cada um, onde não há outro, juiz por si mesmo e executor, o que constitui, conforme mostrei anteriormente, o perfeito *estado de natureza*.” (LOCKE, 1988, p. 323-324, grifo nosso)

O abismo entre as concepções de ambos os autores, que partem de uma mesma lei da natureza, abre-se precisamente nas passagens grifadas. Para Locke, a jurisdição só pode ser propriamente exercida como aplicação de regras jurídicas publicamente estabelecidas por uma autoridade que legisla em nome da sociedade política; para Nozick, essas exigências não são apenas dispensáveis como também a sua satisfação apenas poderia corresponder ao exercício de um poder legítimo na situação historicamente improvável de ter havido consentimento expresso por parte de todos aqueles submetidos a um tal poder com respeito aos termos precisos do modo como o poder é exercido<sup>7</sup>. De qualquer modo, são exatamente essas as diferenças que fazem com que o Estado mínimo nozickeano não possa ser um Estado de direito nos termos idealizados por Locke: este dependeria da existência de autoridades públicas instituídas por regras específicas (LOCKE, 1988, p. 397-398), algo que se encontra fora daquilo que pode ser construído a partir das premissas normativas do autor americano<sup>8</sup>.

### Considerações finais

As teorias políticas libertárias, como a de Nozick, caracterizam-se por conferir um caráter absoluto aos direitos de propriedade e de contrato, como se o seu conteúdo fosse natural, inequívoco e auto-evidente e como se consistissem nas condições necessárias e suficientes para a proteção da liberdade e autonomias humanas. Esses dois institutos de direito privado – propriedade e contrato, e apenas eles – estariam na base de qualquer construção normativa legítima, seja o resultado dela a escravidão, a venda de órgãos vitais, o monopólio desregulado sobre o fornecimento de algum bem essencial, ou uma brutal concentração de riqueza. Qualquer intervenção jurídica que tentasse impedir esses resultados, que parecem frontalmente contrários a qualquer concepção razoável de liberdade e autonomia (razoável no sentido de não ser restritiva e reducionista, e de dar conta desses exemplos como comumente são tomados, isto é, como paradigmas de violação de direitos humanos), seria acusada de violar direitos individuais. Para os libertários, o exercício do poder encontra como única restrição o respeito à propriedade dos outros (inclusive aquela que teriam sobre o seu próprio corpo) e o cumprimento de contratos firmados com eles.

Em oposição ao que posteriormente foi sustentado pelos libertários, Locke reconhece que as relações entre poder e direito são categorialmente distintas no estado civil em comparação com o modo como se dão no estado de natureza. Apenas a instituição de uma autoridade pública é capaz de criar o poder legítimo

---

<sup>7</sup> Não serão objeto deste artigo analisar em que medida essa exigência se aproxima da exigência de consentimento do contratualismo lockeano e se Locke, de forma não intencional, também acaba por impor condições que nenhum (ou quase nenhum) Estado real tenha satisfeito na história.

<sup>8</sup> Mesmo na hipótese tratada no nono capítulo de sua obra, conforme explicado na nota 5.



de criar direito, o qual deve limitar o próprio exercício de poder pela autoridade em nome da segurança jurídica dos indivíduos. Na ausência do poder político – como no Estado mínimo de Nozick – inexistente tal segurança (LOCKE, 1988, p. 350), não podendo ser esse Estado mínimo um Estado de direito.

#### Referências bibliográficas

FREEMAN, Samuel. 2018. *Liberalism and distributive justice*. New York: Oxford University Press.

FULLER, Lon L. 1969. *The morality of law*. New Haven: Yale University Press.

HART, Herbert L. A. 2012. *The concept of law*. Oxford: Oxford University Press.

HUME, David. 1896. *A treatise on human nature*. Oxford: Clarendon Press.

LOCKE, John. 1988. *Two treatises of government*. Cambridge: Cambridge University Press.

NOZICK, Robert. 1974. *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books.

Recebido em 30 de dezembro de 2023. Aprovado em 05 de abril de 2024.

## Raymond Aron e os direitos humanos: uma contribuição possível ao debate entre Claude Lefort, Marcel Gauchet e Pierre Manent

Raymond Aron on human rights: a potential contribution to the debate between Claude Lefort, Marcel Gauchet, and Pierre Manent

Felipe Freller

felipe@freller.net

Universidade de São Paulo / FAPESP<sup>1</sup>

**Resumo:** Alguns textos de Raymond Aron serão mobilizados como uma contribuição possível ao debate sobre os direitos humanos travado entre Claude Lefort, Marcel Gauchet e Pierre Manent (três autores que nutriram um diálogo intelectual com Aron). Por um lado, Aron será apresentado como uma fonte de inspiração para a crítica de Gauchet e Manent à “política dos direitos humanos”. O núcleo dessa crítica consiste no esforço para pensar conjuntamente os pontos de vista do poder e do direito, em contraste com a dissociação entre poder e direito vista por Lefort na revolução democrática moderna. Por outro lado, argumentarei que Aron aproxima-se de Lefort, e afasta-se de Gauchet e Manent, com sua recusa de assimilar os direitos humanos a uma filosofia individualista. Tanto Aron como Lefort destacam a dimensão crítica dos direitos humanos: eles expressam uma crítica da sociedade moderna em nome dos ideais dessa mesma sociedade.

**Palavras-chave:** Direitos humanos; Democracia; Poder; Direito; Individualismo; Filosofia política francesa contemporânea

**Abstract:** I will present some of Raymond Aron's texts as a contribution to the debate on human rights between Claude Lefort, Marcel Gauchet, and Pierre Manent (three authors who have an intellectual dialogue with Aron). On one hand, Aron will be presented as a source of inspiration for Gauchet's and Manent's critique of the “politics of human rights”. The core of this critique consists in the effort to think together the points of view of power and law, in contrast with the dissociation between power and law seen by Lefort in the modern democratic revolution. On the other hand, I will argue that Aron comes close to Lefort, and distances himself from Gauchet and Manent, by his refusal to assimilate human rights to an individualistic philosophy. Both Aron and Lefort emphasize the critical dimension of human rights: they express a critique of modern society in the name of the ideals of that same society.

**Keywords:** Human Rights; Democracy; Power; Law; Individualism; Contemporary French Political Philosophy

---

<sup>1</sup> Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que financiou a pesquisa de pós-doutorado de que este artigo é resultante, por meio do processo nº 2021/03135-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), e do processo nº 2021/13308-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Uma versão preliminar e resumida deste artigo foi apresentada em francês nos “Lundis du Panthéon” do Centre Thucydide da Université Paris-Panthéon-Assas, no dia 16 de outubro de 2023, tendo recebido comentários importantes de Agnès Louis (a debatedora da sessão) e de Philippe Raynaud, Benjamin Brice, Jean-Vincent Holeindre e Maxence Brischoux, pelos quais agradeço enormemente. Também agradeço imensamente a Philippe Urfalino, o supervisor de meu estágio de pesquisa no Centre d'Études Sociologiques et Politiques Raymond Aron da École des Hautes Études en Sciences Sociales (CESPRA-EHESS) com Bolsa Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE) da FAPESP, de novembro de 2022 a outubro de 2023, pelos comentários e sugestões de leituras incorporadas a este artigo. Agradeço, finalmente, aos dois pareceristas anônimos, cujos comentários qualificados permitiram aprofundar e precisar alguns pontos do argumento.

## Introdução

O ensaio “Droits de l’homme et politique”, publicado por Claude Lefort, em 1980, na revista *Libre* (e republicado, em 1981, em *L’invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*), tornou-se imediatamente um clássico da reflexão contemporânea sobre os direitos humanos (FAUSTO, 2018, p. 194). Tratava-se de um momento crítico para a reflexão sobre esse assunto, na medida em que a década de 1970 havia sido o palco de uma proeminência mundial inédita da linguagem dos direitos humanos (MOYN, 2014, p. 2): os Acordos de Helsinque de 1975 haviam obrigado até mesmo a União Soviética e seus satélites no Leste europeu a se comprometer formalmente com os direitos humanos, impulsionando um movimento de dissidentes que adquirira rápida visibilidade entre os intelectuais do Ocidente; a campanha contra a tortura da Anistia Internacional havia atingido enorme repercussão, levando a organização não governamental a receber o Prêmio Nobel da Paz em 1977; com a posse de Jimmy Carter como Presidente dos Estados Unidos, naquele mesmo ano, os direitos humanos haviam entrado na retórica oficial da política externa norte-americana; a esquerda latino-americana também começava a conferir uma nova centralidade ao tema em sua luta contra as ditaduras militares; entre outros fenômenos históricos. Como argumenta Moyn (2010), em um contexto em que outras utopias definhavam, os direitos humanos emergiam como uma nova utopia segundo a qual cada indivíduo do planeta deveria receber proteção internacional.

No contexto particular francês, o ensaio de Lefort procurava responder a uma pergunta que havia sido formulada para um encontro organizado pela revista *Esprit*, e com a qual o autor inicia seu artigo: “Os direitos humanos são uma política?” (LEFORT, 1994, p. 45).<sup>2</sup> Em linhas gerais, podemos afirmar que o esforço principal de Lefort consiste em afirmar a natureza política dos direitos humanos, em oposição à abordagem moralizante e despolitizante do tema pelos *nouveaux philosophes*,<sup>3</sup> o alvo provável do autor quando ele se insurge contra os que “não fazem mais do que invocar a humanidade do homem para defendê-la contra as agressões do Estado – de um Estado maléfico, qualquer que seja sua natureza” (LEFORT, 1994, p. 47). Lefort tem por ponto de partida a luta dos dissidentes do Leste europeu referida no parágrafo acima, a qual sacudiu os entendimentos sobre os direitos humanos até então prevalentes na esquerda francesa. Em função dessa luta tão bem recepcionada pelos intelectuais do Ocidente, “esses direitos não parecem mais formais, destinados a encobrir um sistema de dominação; vemos investir-se neles uma luta real contra a opressão” (LEFORT, 1994, p. 47). Todavia, o objetivo do autor não era

---

<sup>2</sup>Todas as traduções das citações originalmente em francês foram realizadas por mim. Optei por traduzir a expressão “droits de l’homme”, empregada pelos autores de que trata este artigo, por “direitos humanos”, uma vez que é raro, em português, o emprego da expressão “direitos do homem” no contexto da filosofia e da política contemporâneas (a expressão “direitos do homem” aparecendo em português, via de regra, apenas em um contexto mais historiográfico de tradução das Declarações revolucionárias do fim do século XVIII). Embora não haja espaço para aprofundar aqui esta reflexão, cabe notar que os próprios usos linguísticos consagram certas interpretações da história intelectual dos direitos humanos. O fato de os franceses usarem a expressão “droits de l’homme” (embora, cada vez mais, apareça a expressão “droits humains”, para resolver a ambiguidade do conceito de “homem” como ser humano ou apenas ser humano masculino) sinaliza um entendimento segundo o qual a discussão sobre esse assunto remete às Declarações do século XVIII, carregando disputas sobre o significado histórico da Revolução Francesa. A expressão “direitos humanos”, tal como usada preferencialmente em português e, por exemplo, em inglês, pressupõe muitas vezes um distanciamento entre o conceito de direitos humanos do século XX, oriundo da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e dos movimentos transnacionais dos anos 1970, e os “direitos do homem” das Declarações do século XVIII. Para um aprofundamento dessa discussão, ver LACROIX; PRANCHÈRE, 2016, p. 17-20. Os autores defendem, contra parte da “nova historiografia” sobre os direitos humanos, que não há um abismo conceitual entre os “direitos do homem” do século XVIII e os “direitos humanos” do século XX.

<sup>3</sup>Os principais intelectuais que, na segunda metade dos anos 1970, ficaram conhecidos como “novos filósofos” foram André Glucksmann e Bernard-Henri Lévy. François Dosse caracteriza a “nova filosofia” como uma das vias influentes do antitotalitarismo francês dos anos 1970, a qual derivou da crítica do totalitarismo a ideia de uma confrontação eterna entre o indivíduo e o Estado. Glucksmann e Lévy tornaram-se figuras midiáticas importantes após a publicação da versão francesa de *Arquipélago Gulag*, de Alexander Soljenitsin, em 1974. A segunda via do antitotalitarismo francês dos anos 1970 identificada por Dosse é a da “segunda esquerda” (*deuxième gauche*), à qual o autor associa Lefort (DOSSE, 2018, Chap. 9). Sobre a abordagem dos direitos humanos pelos “novos filósofos” e a divergência de Lefort em relação a essa abordagem, ver também: MOYN, 2012, p. 293-294.





apenas mobilizar os direitos humanos para condenar o totalitarismo soviético, mas também fazer da luta por eles a base de uma nova relação com a política no Ocidente,<sup>4</sup> encarando os direitos humanos como “princípios geradores da democracia” (LEFORT, 1994, p. 69). Assim, para Lefort, os direitos humanos não são a utopia de proteção internacional de cada indivíduo do planeta referida criticamente por Moyn. Eles constituiriam antes um dos fundamentos da revolução democrática moderna, caracterizada pelo “fenômeno de desincorporação do poder e de desincorporação do direito acompanhando a desaparecimento do ‘corpo do rei’, no qual encarnava-se a comunidade e mediatizava-se a justiça” (LEFORT, 1994, p. 64). Pela dinâmica moderna dos direitos humanos, engendrar-se-iam novas relações entre o poder e o direito, e essas novas relações abririam, por sua vez, a possibilidade de novas reivindicações como as que estavam emergindo na França desde 1968 (ligadas à família, à sexualidade, às condições dos presos, à gestão das empresas, à proteção da natureza etc.), questionando os fundamentos da sociedade estabelecida.

O ensaio de Lefort rapidamente suscitou vivas reações, inclusive nos meios intelectuais que o autor frequentava. Um texto importante a esse respeito é “Les droits de l’homme ne sont pas une politique”, publicado por Marcel Gauchet na então recém-criada revista *Le Débat*, no mesmo ano de 1980 (republicado em *La démocratie contre elle-même*, de 2002). Gauchet havia sido, até então, uma espécie de discípulo informal de Lefort: fora seu aluno na Universidade de Caen no final dos anos 1960, e, na década de 1970, ambos haviam participado do comitê de redação da revista *Textures*, depois da revista *Libre*, símbolos da esquerda antitotalitária. Em 1971, os dois intelectuais haviam publicado juntos em *Textures* o importante ensaio “Sur la démocratie: le politique et l’institution du social” (LEFORT; GAUCHET, 1971) – um texto que Gauchet havia redigido com base em um curso ministrado por Lefort em 1966-67, e que posteriormente suscitou um desentendimento entre eles, pois Gauchet acusou Lefort de ter se apropriado de ideias inseridas pelo aluno sem o devido crédito (GAUCHET, 2005, p. 29). O artigo de Gauchet de 1980 não menciona Lefort, mas, em entrevista posterior, o autor afirma que eram suas divergências políticas que podiam ser lidas implicitamente nos dois textos sobre os direitos humanos de 1980 (GAUCHET, 2005, p. 205).<sup>5</sup>

Para Gauchet, tratava-se de responder negativamente à questão apresentada pela revista *Esprit*, à qual Lefort havia respondido positivamente (embora de maneira reformulada): como diz o título do artigo, “os direitos humanos não são uma política”. Como Lefort, Gauchet havia recebido com entusiasmo o movimento dos dissidentes do Leste europeu (o antitotalitarismo de esquerda era o que os unia). Porém, ele começava a ver com preocupação a transformação dos direitos humanos em agenda política não somente para os dissidentes, mas também para o Ocidente democrático. Sob a bandeira da ampliação constante dos direitos individuais, jazeria “uma impotência para conceber um futuro *diferente* para esta sociedade” (GAUCHET, 2002a, p. 10; itálico do autor). A súbita emergência dos direitos humanos como horizonte central da esquerda intelectual seria o índice de uma nova onda de individualismo, pela qual a bandeira da autonomia individual se desvincularia do domínio do conjunto da sociedade sobre si mesmo que torna essa autonomia possível.

Em 1981, é a vez de Pierre Manent criticar “Droits de l’homme et politique” de Lefort, mas, ao contrário de Gauchet, de maneira explícita. A crítica é formulada no artigo “Démocratie et totalitarisme. À propos de Claude Lefort”, publicado na revista *Commentaire*. Manent não havia sido discípulo de Lefort, mas mantinha um debate intelectual com ele desde que publicara uma resenha de *Le travail de l’œuvre Machiavel*, em 1973 (MANENT, 2010, p. 98). De resto, Lefort, Gauchet e Manent frequentavam o grupo de estudos informal conduzido por François Furet na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em

---

<sup>4</sup>No curso do ensaio, a pergunta formulada para o encontro da revista *Esprit* é reformulada, e Lefort chega à seguinte questão: “a luta pelos direitos humanos torna possível uma nova relação com a política?” (LEFORT, 1994, p. 68).

<sup>5</sup>Sobre o papel de Gauchet na disputa pelo legado intelectual de Lefort, em comparação com outro ex-discípulo do filósofo, Miguel Abensour, ver: INGRAM, 2006.

Paris, a partir de 1977, quando Furet havia se tornado presidente daquela instituição.<sup>6</sup> Ao contrário de Lefort e de Gauchet, Manent nunca teve uma identidade política de esquerda (ao menos desde o início de sua trajetória como intelectual). Suas referências principais sempre foram a filosofia católica, Leo Strauss e Raymond Aron. Entretanto, curiosamente, Manent começa sua crítica de “Droits de l’homme et politique” sugerindo “que é preciso também defender Marx contra Lefort” (MANENT, 1981, p. 579). Com efeito, o autor concede a Lefort que os direitos humanos podem criar vínculos entre os indivíduos no espaço público, porém afirma que o autor de “Droits de l’homme et politique” negligenciou a tendência mais profunda da “revolução democrática” moderna, a qual, como teriam percebido Marx e Tocqueville, consistiria na separação dos indivíduos, no “egoísmo” (para o primeiro) ou no “individualismo” (para o segundo). Longe de uma sociedade civil forte e autônoma, o movimento por cada vez mais direitos engendraria uma sociedade fraca e atomizada, cada vez mais dependente do Estado para a realização desses direitos.

Esse debate entre Lefort, Gauchet e Manent teve um impacto importante sobre a filosofia política francesa das últimas quatro décadas. Lefort e Manent prosseguiram essa controvérsia em outros textos.<sup>7</sup> Nas décadas seguintes, Gauchet e Manent, que se tornaram personalidades importantes na intelectualidade francesa, radicalizaram sua crítica da “política dos direitos humanos”. A partir de “Quand les droits de l’homme deviennent une politique”, publicado em *Le Débat* em 2000, Gauchet não considera mais os direitos humanos como um simples horizonte problemático da esquerda intelectual, mas, mais profundamente, como o âmago de uma deriva radical das democracias contemporâneas. Estas teriam passado a ter nos direitos individuais sua norma reguladora quase exclusiva, de modo que os princípios democráticos se erigiriam contra a organização prática da democracia como autogoverno coletivo, fazendo a democracia se voltar contra si mesma e entrar em crise (GAUCHET, 2002b). Manent, analogamente, considera que os direitos humanos, ou os direitos individuais (as duas expressões são utilizadas pelo autor, muitas vezes, de maneira intercambiável), tornaram-se o princípio exclusivo de nossa vida social, tornando impossível “a produção do bem comum pela comunidade dos cidadãos” (MANENT, 2015, p. 27-28).

Após essa introdução ao debate entre Lefort, Gauchet e Manent sobre os direitos humanos (em geral pouco conhecido do público brasileiro, apesar da importante influência da obra de Lefort em nosso país), apresento o aporte específico a esse debate que pretendo trazer por meio deste artigo. Esse aporte consiste na apresentação de alguns textos do filósofo e sociólogo Raymond Aron como uma contribuição possível a essa contenda. Como se sabe, os três autores travaram um diálogo intelectual, mais ou menos explícito, com a obra de Aron.<sup>8</sup> A importância do autor de *L’Opium des intellectuels* para o círculo intelectual a que eles pertenciam era tão grande, que o centro fundado por eles na EHESS em 1984, a partir do seminário informal liderado por Furet, teve por nome *Institut Raymond Aron*. Não obstante, embora Aron tenha trabalhado o tema dos direitos humanos pelo menos desde os anos 1960, voltando ao assunto na mesma época em que Lefort, Gauchet e Manent iniciavam o debate que apresentei acima, ele praticamente não é mencionado por nenhum dos três autores quando se trata dos direitos humanos. Na perspectiva a ser defendida neste artigo, os textos de Aron sobre os direitos humanos podem trazer duas contribuições principais ao debate entre Lefort, Gauchet e Manent.

<sup>6</sup> Entre outros relatos sobre esse grupo de estudos, que serviria de base para a formação do primeiro *Institut Raymond Aron* (hoje *Centre d’Études Sociologiques et Politiques Raymond Aron – CESPra*), ver: ROSANVALLON, 2018, p. 137-143.

<sup>7</sup> Lefort respondeu às objeções de Manent em “Les droits de l’homme et l’État-Providence” (LEFORT, 1986). Eles retornam a essa polêmica na entrevista “Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent” (LEFORT, 2007a). Manent retomou seus argumentos contra a “política dos direitos humanos” de Lefort em seu *Cours familier de philosophie politique* (MANENT, 2004, p. 176-181) e, mais recentemente, no artigo “L’action politique devant l’indétermination démocratique” (MANENT, 2019).

<sup>8</sup> Aron foi o orientador de Lefort em sua tese sobre Maquiavel e um dos teóricos com os quais o autor de *La complication* dialoga a respeito da interpretação do totalitarismo (LEFORT, 1999, p. 89-109). Manent foi assistente de Aron no *Collège de France*. Gauchet afirma que os principais livros de Aron foram importantes para sua formação intelectual (GAUCHET, 2005, p. 31-32), e sua interpretação do totalitarismo dialoga com o conceito aroniano de “religião secular” (GAUCHET, 2013).



A primeira contribuição consiste no esclarecimento de uma das fontes intelectuais da crítica de Gauchet e Manent à “política dos direitos humanos”. O livro de Justine Lacroix e Jean-Yves Pranchère, *Le procès des droits de l’homme. Généalogie du scepticisme démocratique*, de 2016, constitui um dos principais esforços recentes de genealogia das críticas contemporâneas aos direitos humanos, situando-as perante os ataques intelectuais aos “direitos do homem” desferidos desde a Revolução Francesa. Os autores estabelecem uma classificação de três tendências principais da crítica contemporânea aos direitos humanos: uma crítica “antimoderna” (a qual parte de uma condenação intransigente da modernidade enquanto tal), uma crítica “comunitarista” (a qual aquiesce aos valores modernos, mas deplora os excessos individualistas das últimas décadas, os quais inviabilizariam a produção coletiva do bem comum), e uma crítica “radical” (a qual denuncia o papel ideológico e disciplinar dos direitos humanos na sociedade capitalista) (LACROIX; PRANCHÈRE, 2016, p. 29). Mais recentemente, em *Les droits de l’homme rendent-ils idiot ?*, de 2019, Lacroix e Pranchère nos falam de uma crítica que associa os direitos humanos ao neoliberalismo, uma crítica que os liga a uma “cultura do narcisismo”, e uma crítica que os vincula ao “fim do político” (LACROIX; PRANCHÈRE, 2019, p. 9-10). Na primeira parte deste artigo, procurarei apresentar alguns aspectos do pensamento de Aron como constituindo uma crítica dos direitos humanos de natureza bastante diferente das elencadas por Lacroix e Pranchère. Poderíamos apresentá-la como uma crítica liberal, pelo fato de Aron ser comumente associado ao liberalismo. Contudo, o ponto central é a postura realista de Aron, a qual contesta a dissociação entre o ponto de vista do direito e o ponto de vista do poder. Como veremos, essa postura se choca com as relações entre poder e direito pensadas por Lefort, com base em sua visão da revolução democrática moderna. Argumentarei que esse aspecto do pensamento de Aron que contrasta com o de Lefort serviu como uma das fontes de inspiração para a crítica de Gauchet e de Manent à “política dos direitos humanos”.

A segunda contribuição de Aron que pretendo sublinhar consiste no fato de que suas posições sobre os direitos humanos não são simples antecipações da crítica de Gauchet e de Manent a Lefort. Pelo contrário, a visão de Aron sobre os direitos humanos apresenta similaridades com a de Lefort, e essas similaridades entre Aron e Lefort são úteis para indicar os limites das perspectivas de Gauchet e de Manent, principalmente no que diz respeito à redução dos direitos humanos aos direitos do indivíduo. Na segunda parte do artigo, argumentarei que a postura realista de Aron não o conduz a associar estreitamente os direitos humanos ao individualismo, como o fazem Gauchet e Manent. Em linha próxima à de Lefort, Aron enfatiza a dimensão crítica dos direitos humanos como mais importante do que sua dimensão individualista. Nas Considerações finais, retomarei as maneiras diferentes como Aron e Lefort articulam as instâncias do poder e do direito, para concluir que, apesar dessas diferenças importantes, ambos são atentos aos dilemas e ambiguidades da “política dos direitos humanos”.

## I. O realismo aroniano como inspiração para a crítica de Gauchet à “política dos direitos humanos”

Como vimos, Lefort insiste, em 1980, que o movimento dos dissidentes do Leste europeu revelou para a esquerda francesa que os direitos humanos não são apenas formais e destinados a encobrir um sistema de dominação, mas podem ser o motor de uma luta real contra a opressão. Esse mote pode ser considerado como uma boa introdução à abordagem de Aron sobre os direitos humanos, desde pelo menos os anos 1960. Em seu *Essai sur les libertés*, de 1965, o autor concorda com Marx que as “liberdades formais” podem ser vãs sem as condições materiais para sua realização, mas mobiliza a Revolução Húngara de 1956 para demonstrar que, quando essas liberdades formais são suprimidas em nome da “liberdade real”, a luta pelos direitos subjetivos e de participação política torna-se uma das principais bandeiras a mobilizar as massas e os intelectuais (ARON, 2014, p. 55-58). Durante o auge do confronto ideológico da Guerra Fria, nos anos 1950 e 1960, Aron consolida a imagem pública de um liberal que se importa com os direitos formais, em oposição à corrente dominante da intelectualidade francesa, então identificada ao marxismo, a qual considerava que a condenação dos regimes comunistas em nome das “liberdades burguesas” servia a escusos fins contrarrevolucionários.

A paisagem intelectual francesa começa a se alterar na década de 1970. Na esteira da publicação da versão francesa de *Arquipélago Gulag*, de Alexander Soljenítsin, em 1974, a crítica do totalitarismo soviético torna-se a posição hegemônica entre os intelectuais franceses, inclusive de esquerda – embora a publicação do livro do dissidente soviético deva ser considerada apenas como o símbolo de um processo muito mais complexo envolvendo as relações entre o mundo intelectual e o mundo político francês, um processo cujas origens vão além de 1974 (CHRISTOFFERSON, 2004). No final dos anos 1970, Aron parecia ter obtido uma vitória tardia contra seu ex-amigo e rival intelectual, Jean-Paul Sartre. Nas palavras de Tony Judt: “Na pira funerária do radicalismo sartriano, uma nova geração de intelectuais franceses começou a erigir um monumento à razão aroniana” (JUDT, 2014, p. 193).

No entanto, Aron não viu com plena satisfação o triunfo mundial da linguagem dos direitos humanos aludido na introdução deste artigo. O incômodo do autor com o novo clima intelectual reinante na virada dos anos 1970 para os anos 1980 é visível em uma seção do livro de entrevistas de 1981, *Le Spectateur engagé*, intitulada “Les droits de l’homme ne font pas une politique” – uma alusão ao título do artigo de Gauchet publicado no ano anterior. Interrogado sobre o lugar central que os direitos humanos haviam passado a ocupar na cena intelectual após o impacto de *Arquipélago Gulag*, Aron comemora o fato de que os intelectuais de esquerda começaram enfim a “renegar o sofisma segundo o qual, para criar uma sociedade perfeita, tem-se o direito de cometer, no imediato, todos os crimes possíveis” (ARON, 2004a, p. 401). Porém, ele remete “o movimento dos direitos humanos”, mais especificamente, a “uma evolução dos homens de 68” (ARON, 2004a, p. 402). “O culto dos direitos humanos em uma parte do mundo intelectual” seria o resultado da “ausência de uma ideologia podendo substituir o comunismo” (ARON, 2004a, p. 403). Na ausência de uma ideologia de substituição, a referência aos direitos humanos tornaria possível criticar, ao mesmo tempo, o governo, a revolução e o terrorismo, para o qual parte dos militantes de 1968 havia descambado, especialmente na Itália: “é uma maneira de não se engajar em combates duvidosos, e todos os combates políticos são duvidosos. Nunca é a luta entre o bem e o mal, é o preferível contra o detestável. (...) Ora, a defesa dos direitos humanos (...) é um combate puro, não duvidoso” (ARON, 2004a, p. 405).

Aron insiste particularmente na impossibilidade de fundar uma política externa sobre a base dos direitos humanos, sobretudo quando se trata de uma potência mundial como os Estados Unidos da América:

Quando se trata de política externa, não, não se pode fazer uma política externa a partir da ideia do respeito aos direitos humanos. Se os Estados Unidos tivessem como princípio absoluto só reconhecer como aliados os regimes que respeitam os direitos humanos, pergunto-me quanto Estados, fora da Europa Ocidental, poderiam ser aliados dos Estados Unidos (ARON, 2004a, p. 404).

Não é por acaso que o autor direciona a questão dos direitos humanos para o âmbito da política externa e da diplomacia. Aron foi um importante pensador das relações internacionais, e sua teorização sobre esse domínio é fundamental para a compreensão de sua filosofia política de maneira global. Para compreender o lugar que os direitos humanos podem ter na política externa, tal como concebida por Aron, é preciso voltar-se para sua discussão sobre “as antinomias da ação diplomático-estratégica”, na quarta parte de seu livro monumental *Paix et guerre entre les nations*, de 1962. Nessa parte de seu tratado de teoria das relações internacionais, voltada à dimensão da “praxeologia”, Aron procura construir uma alternativa para a antinomia clássica entre realismo e idealismo. Uma abordagem puramente moral e normativa da ação diplomático-estratégica é descartada, pois ela seria contraproducente em um cenário internacional caracterizado como um estado de natureza hobbesiano, isto é, no qual não há uma autoridade acima dos Estados capaz de impor a paz, o que implica o risco permanente da guerra e o reconhecimento de um papel conferido à força na resolução dos conflitos. O autor caracteriza a diplomacia idealista como tendendo ao fanatismo: “ela divide os Estados em bons e maus, em pacíficos (*peace-loving*) e belicosos; ela imagina uma paz definitiva pela punição dos primeiros e pelo triunfo dos segundos” (ARON, 2004b,





p. 572; expressão em inglês no original). De acordo com Aron, a boa conduta diplomático-estratégica não pode ter por finalidade o triunfo absoluto de um ideal (por exemplo, os direitos humanos); ela deve se guiar pela *prudência*:

Ser prudente é agir em função da conjuntura singular e dos dados concretos, não por espírito de sistema ou por obediência passiva a uma norma ou pseudonorma; é preferir a limitação da violência à punição do pretense culpado ou a uma justiça dita absoluta; é dar-se objetivos concretos, acessíveis, conformes à lei secular das relações internacionais, não objetivos ilimitados e talvez desprovidos de significação, como “um mundo em que a democracia estaria em segurança”, ou “um mundo do qual a política de potência teria desaparecido” (ARON, 2004b, p. 572).

Todavia, essa crítica de Aron ao que ele chama de “ilusões idealistas” a respeito da ação diplomático-estratégica não o leva a abraçar o realismo vulgar da escola realista norte-americana de relações internacionais, representada por George Kennan e Hans Morgenthau. Aron acusa essa escola de reduzir toda a política (tanto a interna como a externa) às relações de poder e de interesse, negligenciando a dimensão dos regimes políticos, das ideias e dos valores, a qual tem um impacto importante na ordem internacional:

O verdadeiro realismo, hoje, consiste em reconhecer a ação das ideologias sobre a conduta diplomático-estratégica. (...) ninguém compreende a diplomacia-estratégia de um Estado se não conhecer seu regime, se não tiver estudado a filosofia dos que o governam. Estabelecer como princípio que os chefes do partido bolchevique concebem os interesses nacionais de seu Estado como quaisquer outros governantes da Rússia é condenar-se à ininteligência da prática e das ambições da União Soviética (ARON, 2004b, p. 587).

Assim, para Aron, a ação diplomático-estratégica não pode ter por objetivo o triunfo absoluto de uma ideia, mas tampouco pode ela ser desprovida de ideias, ou desprezar o papel dos ideais e dos valores que constituem um regime político: “a maioria dos Estados hesita em desprezar abertamente uma ideia que reivindica” (ARON, 2004b, p. 569). É sobre a base desse realismo matizado<sup>9</sup> que devemos entender a posição de Aron sobre o papel dos direitos humanos na política externa.

O autor desenvolve esse tema no que é provavelmente seu último artigo escrito em vida, “La politique des droits de l’homme”, escrito em 1983 (o ano de sua morte), publicado em inglês em 1985, e republicado pela revista *Commentaire* em 1993 (ARON, 1993). Nele, Aron analisa criticamente as contradições da “política dos direitos humanos” de Jimmy Carter, especialmente no que diz respeito à pressão pela liberalização do regime iraniano, a qual acaba tendo consequências catastróficas ao culminar na Revolução Iraniana de 1979. Repetindo o que já afirmara em *Paix et guerre entre les nations* e *Le Spectateur engagé*, o autor critica a ideia de uma política externa que tenha por objetivo último o triunfo dos direitos humanos, e sugere que a obsessão com essa ideia tornaria a relação dos Estados Unidos difícil com as zonas culturais em que o apelo aos direitos humanos não encontra a mesma repercussão que na Europa. Ao mesmo tempo, ele prega que a política externa norte-americana não pode abandonar totalmente a referência aos direitos humanos e apoiar indiscriminadamente autocracias que os violam de maneira aberta, pois isso equivaleria a trair os ideais em nome dos quais os Estados Unidos se opõem à União Soviética, descredenciando o campo ocidental da Guerra Fria. Em suma, Aron procura encontrar uma alternativa entre o realismo puro e o moralismo absoluto, defendendo que os direitos humanos tenham um lugar na política externa, mas sem se apresentar como uma norma absoluta e exclusiva.

O fundamental, aqui, é o esforço de Aron para pensar o lugar dos direitos humanos *do ponto de vista do poder*, colocando-se no lugar dos formuladores da política externa de uma potência mundial como os Estados Unidos. Sua preocupação é pensá-los politicamente, não moralmente. Pensar politicamente, para

---

<sup>9</sup>Sobre o debate a respeito do melhor qualificativo para caracterizar o realismo aroniano (“realismo constitucionalista”, “realismo histórico-crítico”, “maquiavelismo moderno”, “realismo neoclássico” etc.), ver, entre outras referências: DOYLE, 1997; CAMPI, 2002; BATTISTELLA, 2012.

o autor, implica colocar-se a questão: “O que eu faria no lugar dos ministros?” (ARON, 2004a, p. 257).<sup>10</sup> A dimensão do direito (e, portanto, dos direitos humanos) evidentemente tem seu lugar na política, principalmente em uma política liberal. Porém, o esforço intelectual de Aron consiste em não pensar as reivindicações de direitos isoladamente da questão do que os governantes deveriam fazer; em suma, *não separar os pontos de vista do direito e do poder*. O amadurecimento intelectual de Aron está ligado justamente a seu afastamento e a sua crítica do pensamento político do filósofo Alain (em cuja revista, *Libres Propos*, o jovem Aron havia colaborado, de 1928 a 1933), o qual ele caracteriza, em 1952, como um pensamento da “resistência eterna dos governados contra os poderes” (ARON, 1997, p. 21). Para o Aron maduro, não se trata de resistir, desobedecer ou desprezar o poder, mas de pensar seu bom exercício.

Essa maneira aroniana de criticar os excessos da “política dos direitos humanos”, na medida em que essa política se afasta completamente do ponto de vista do poder, parece-me constituir uma linhagem importante da crítica contemporânea aos direitos humanos, uma linhagem que não se enquadra na classificação de Lacroix e Pranchère apresentada na introdução deste artigo. Defenderei a seguir que essa modalidade aroniana de crítica à “política dos direitos humanos”, não considerada por Lacroix e Pranchère, constitui uma fonte de inspiração intelectual importante para as formulações de Gauchet e Manent sobre essa questão.

Apesar da proximidade pessoal entre Aron e Manent, é Gauchet que me parece ter bebido mais diretamente da inspiração aroniana a esse respeito. No livro de entrevistas *La condition historique*, de 2003, ele explica que seu famoso artigo de 1980, “Les droits de l’homme ne sont pas une politique”, representava uma ruptura com a extrema esquerda com a qual ele havia se identificado até então. Essa extrema esquerda encontrava-se, em sua visão, em um processo de conversão ao “revoltismo”, ou seja, à atitude política que consiste em não desejar mais a revolução, mas antes o aprofundamento da democracia por meio de reivindicações radicais e de protestos das margens da sociedade, apoiando-se frequentemente na bandeira da ampliação dos direitos humanos. Sua crítica dessa atitude evoca implicitamente a crítica de Aron àqueles que não se preocupam com a questão do que fazer no lugar dos governantes:

A espontaneidade dos protestos consiste em reclamar direitos ou expressar reivindicações com as quais a oligarquia no poder é deixada para se virar, lavando as mãos das consequências. A estética da intransigência e o culto da ruptura escondem uma atitude profundamente demissionária. (...) A aspiração ao governo em comum supõe, inversamente, assumir até o fim as consequências de suas condutas. A democracia, justamente compreendida, passa pela confrontação de concepções de conjunto da vida coletiva. Não querer o poder é simpático; isso não impede que seja entre aqueles que se dão os meios de exercê-lo que essa confrontação ocorre (GAUCHET, 2005, p. 204-205).

Em suma, o que Gauchet critica acima de tudo, em “Les droits de l’homme ne sont pas une politique”, é a atitude de uma esquerda que se refugia na moral para não pensar o poder e, de maneira mais geral, a política. Assim como Aron havia criticado a concepção de Alain de uma “resistência eterna dos governados contra os poderes”, Gauchet critica e ironiza a esquerda que, após abandonar o marxismo-leninismo e sua obsessão pela tomada revolucionária do poder, restringe sua imaginação política à resistência ao poder:

---

<sup>10</sup>Vale a pena citar o trecho inteiro de *Le Spectateur engagé* em que Aron evoca essa pergunta, pois ele é icônico de seu pensamento:

“Em meu retorno da Alemanha, em 1932 – eu era muito jovem –, tive uma conversa com o secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros, Paganon. Ele me disse: ‘Conte-me suas histórias’. Fiz um discurso de graduado pela École Normale Supérieure, evidentemente brilhante – na época, meus discursos eram brilhantes. Depois de quinze minutos, ele disse: ‘Tudo isso é muito interessante, mas, se você estivesse em meu lugar, o que faria?’. Ora, eu fui muito menos brilhante na resposta a essa questão.

A mesma história me aconteceu, mas invertida, com Albert Ollivier. Ele havia escrito em *Combat* um artigo, também brilhante, contra o governo. Eu lhe disse: ‘Em seu lugar, o que você faria?’. Ele me respondeu: ‘Não é meu trabalho. O ministro deve encontrar a solução, eu critico’. Então eu lhe respondi: ‘Eu não tenho exatamente a mesma concepção de meu papel de jornalista’. E devo dizer que, graças ao Sr. Paganon, durante toda a minha vida, como jornalista, eu sempre me coloquei a questão: ‘O que eu faria no lugar dos ministros?’” (ARON, 2004a, p. 257).



Há uma maldição intrínseca ao poder; não se pode, sobretudo, tentar tomar um poder que transformará automaticamente o empreendimento de emancipação em empreendimento de opressão; nada da política que suja, só da moral que lava e que salva; tudo que podemos fazer é resistir. Oprimam-nos politicamente, nós faremos moralmente o resto. Resistente procura opressor (GAUCHET, 2002a, p. 10).

O próprio apontamento de Gauchet em relação à “obliteração da dimensão do futuro em nossas sociedades, a impotência em se figurar um futuro” (GAUCHET, 2002a, p. 12), que ele remete ao “colapso da escatologia revolucionária” (GAUCHET, 2002a, p. 12) e a sua substituição pelo “revoltismo”, pode ser relacionado à crítica de Aron ao pensamento de Alain, o qual, em seu culto da revolta contra os poderes, seria voltado “para o passado ou para o eterno, não para o futuro” (ARON, 1997, p. 31).

É verdade que essa crítica de Gauchet não é voltada diretamente a Lefort, e que ela teria alguma dificuldade em se aplicar plenamente ao autor de “Droits de l’homme et politique”. Como vimos na introdução deste artigo, Lefort não foge da política para se refugiar na moral. Pelo contrário, seu esforço é para sublinhar a dimensão *política* dos direitos humanos, em oposição à abordagem moralizante e despoliticizante dos *nouveaux philosophes* (um alvo comum a Lefort e a Gauchet). Não obstante, Lefort trabalha com uma compreensão da política e do político que, embora parcialmente tributária da obra de Aron, estabelece em termos diferentes a relação entre poder e direito, afastando-se da preocupação aroniana de unir os pontos de vista do direito e do poder, com base na questão do que fazer no lugar dos governantes.

É o próprio Lefort quem assinala que sua compreensão da relação entre o político e a política é parcialmente tributária da obra de Aron. Lefort (2007b, p. 995) menciona com aprovação a passagem do Capítulo 1 (“De la politique”) de *Démocratie et totalitarisme* de Aron (livro publicado em 1965, com base em curso proferido na Sorbonne no ano universitário 1957-58), em que o sociólogo francês evoca dois sentidos diferentes e complementares da palavra “política”: “designa-se pela mesma palavra ‘política’, por um lado, um setor particular do conjunto social e, por outro lado, o próprio conjunto social, observado de certo ponto de vista” (ARON, 2023, p. 26). Moyn argumenta que essa distinção proposta por Aron inaugura no pensamento francês uma concepção fundacional do político, para além da política como subsistema social. Lefort seria influenciado por essa sugestão de Aron, mas a teria levado muito mais longe ao fundamentá-la em uma teoria da dimensão simbólica do político, oriunda de sua formação na fenomenologia (MOYN, 2016, p. 300-301).<sup>11</sup>

Assim, embora influenciado pelo “primado da política” teorizado por Aron (2023, p. 28-37), Lefort radicaliza essa ideia e a funda sobre outras bases, chegando a conclusões diferentes sobre a relação entre democracia e totalitarismo.<sup>12</sup> No Capítulo 1 de *Démocratie et totalitarisme*, Aron especifica dois sentidos de sua compreensão do “primado da política”. O primeiro sentido se refere ao fato de que é o regime político que estabelece as diferenças relevantes entre os dois tipos de sociedade industrial existentes em sua época, o ocidental e o soviético. O segundo sentido da expressão “primado da política” “é um sentido humano” (ARON, 2023, p. 35): “o político concerne mais diretamente o sentido mesmo da existência”, na medida em que “a organização da autoridade engaja a maneira de viver de modo mais direto do que qualquer outro aspecto da sociedade” (ARON, 2023, p. 35). A política é o setor da vida social que “nos revela o caráter humano ou não humano de toda a coletividade” (ARON, 2023, p. 36). Desse modo, embora as sociedades ocidentais e as sociedades soviéticas sejam apenas duas variantes da sociedade industrial, assemelhadas em muitos aspectos no que diz respeito ao modo de produção das riquezas e à organização do trabalho, é a política que permite, para Aron, estabelecer distinções entre essas sociedades e escolher qual é mais conforme a ideais humanos.

<sup>11</sup> Tangenciei essa questão em FRELLER, 2023, p. 8-9.

<sup>12</sup> É interessante observar que Aron fala em “primado *da* política” (ARON, 2023, p. 28; itálico meu), ao passo que Lefort atribui a seu ex-orientador a ideia de “primado *do* político” (LEFORT, 2007b, p. 995; itálico meu). Isso indica que, embora Aron não empregasse explicitamente o contraste entre o político e a política que se popularizaria nas décadas seguintes, Lefort lê na chave desse contraste a distinção aroniana entre a política como setor particular do conjunto social e a política como o conjunto social observado de certo ponto de vista.

Ora, Lefort critica Aron por não ter levado longe o suficiente o primado do político e por ter relativizado a distinção entre democracia e totalitarismo, ao apresentar os dois regimes como duas variantes da sociedade industrial. O essencial da crítica de Lefort a Aron tem por alvo o ceticismo deste último em relação à ideia do “sentido de um fenômeno globalmente apreendido”:

Em resumo, direi que a obstinação em combater toda filosofia dogmática da História, em recusar a ideia de um sentido último e, de modo geral, seus princípios epistemológicos o incitam [Aron] a recusar a ideia mesma do sentido de um fenômeno globalmente apreendido, a ideia do sentido de um “conjunto”; ou seja, incitam-no a sustentar que somente os elementos que compõem um conjunto são inteligíveis. Assim, deveríamos admitir que nem o comunismo, nem o nazismo, ainda menos o fascismo – que ele chega a excluir do quadro dos regimes totalitários – apresenta características específicas e absolutamente novas. É-nos finalmente sugerido que a oposição entre democracia e totalitarismo é apenas relativa (LEFORT, 2007b, p. 996).

Contra a ideia de Aron de duas variantes da sociedade industrial passíveis de serem diferenciadas pelo regime político (essa própria distinção sendo, em parte, relativa), Lefort sustenta que a democracia e o totalitarismo são duas formações sociais completamente diferentes e opostas. Para chegar a essa conclusão, o autor se baseia em um conceito do político que se ancora na noção de “ideias geradoras da constituição do social” (LEFORT, 1990, p. 8). É com base nessa noção que devemos entender sua abordagem, já referida na introdução deste artigo, dos direitos humanos como “princípios geradores da democracia” (LEFORT, 1994, p. 69). Os direitos humanos estariam atrelados a uma nova sociabilidade democrática baseada em princípios totalmente inéditos de constituição do vínculo social: “para além das regras da competição e, de modo mais geral, da obra constitucional, a democracia requer uma mutação que tem alcance filosófico” (LEFORT, 1990, p. 17). Para Lefort, a desconfiança de Aron em relação às filosofias dogmáticas da História limita sua apreensão dessa grande mutação histórica, que o autor de *L'invention démocratique* chama, na esteira de Tocqueville, de “revolução democrática”.

O âmago dessa “revolução democrática” moderna é, para Lefort, a disjunção entre o poder e o direito. Mais precisamente, segundo o autor, “a dissociação da instância do poder e da instância do direito” já se encontrava “no princípio do Estado monárquico” (LEFORT, 1994, p. 64), na medida em que

o príncipe, no Estado monárquico cristão, precisava respeitar direitos, que eram direitos adquiridos, múltiplos e particulares – por exemplo, os do clero, da nobreza, das cidades e dos Estados, das corporações –, e tratava-se de direitos que se enraizavam em um passado cuja memória ele não tinha a faculdade de abolir, que emanavam de uma espécie de pacto (LEFORT, 1994, p. 64).

Mas “o desintringimento do poder e do direito” (LEFORT, 1994, p. 64), juntamente com a do saber, radicalizar-se-ia verdadeiramente com a revolução democrática moderna e o advento dos direitos humanos. Isso porque “a noção de direitos humanos acena doravante para um lócus indominável (*foyer immaîtrisable*); o direito vem a figurar, em relação ao poder, uma exterioridade indestrutível” (LEFORT, 1994, p. 64). Desse “lócus indominável” que é o direito separado do poder, seria possível, mesmo sem realizar uma revolução ao estilo marxista-leninista, colocar em questão o conjunto da sociedade estabelecida, de maneira contínua e progressiva. Afinal, os direitos humanos estão sempre “em excesso sobre toda formulação produzida: o que significa ainda que sua formulação contém a exigência de sua reformulação, ou que os direitos adquiridos são necessariamente chamados a sustentar direitos novos” (LEFORT, 1994, p. 67).

Resulta dessa compreensão da “revolução democrática” moderna a possibilidade de uma “política dos direitos humanos” (LEFORT, 1994, p. 70) que, contrariamente ao espírito aroniano que, segundo a interpretação aqui defendida, inspira a crítica de Gauchet, não procura conciliar os pontos de vista do direito e do poder. Essa “política dos direitos humanos” se ancora em reivindicações por mais direitos que se apresentam externamente ao poder, e que “não esperam uma solução global dos conflitos pela conquista ou destruição do poder estabelecido” (LEFORT, 1994, p. 71). Não se trata exatamente do “revoltismo”, tal como caracterizado por Gauchet, uma vez que Lefort, em oposição aos *nouveaux philosophes*, não erige



a resistência ao poder em fetiche moral, mas procura fazer dos direitos humanos o vetor de uma nova política, capaz de transformar a sociedade em diversos setores. Por outro lado, não se trata tampouco do realismo aroniano, pois a preocupação com o ponto de vista do poder e com a questão do que fazer no lugar dos governantes é abandonada, juntamente com toda perspectiva de pensar globalmente (e não setorialmente) um novo projeto de sociedade. Assim, a “política dos direitos humanos” de Lefort é passível de uma crítica inspirada na reflexão de Aron (concorde-se com essa crítica ou não: o ponto aqui é apenas que ela faz sentido, não que ela está necessariamente correta). Essa crítica de inspiração aroniana deveria ser acrescentada à classificação de críticas contemporâneas aos direitos humanos realizada por Lacroix e Pranchère, e ela informa a parte mais sólida de “Les droits de l’homme ne sont pas une politique” de Gauchet.

## II. Confluências entre Aron e Lefort: a dimensão crítica dos direitos humanos como mais importante do que sua dimensão individualista

Por outro lado, como já sugeri na introdução deste artigo, a posição de Aron sobre os direitos humanos não é a mesma de Gauchet e de Manent, servindo mesmo para indicar os limites das perspectivas apresentadas por esses dois intelectuais contemporâneos. Para compreender a distância de Aron em relação aos dois autores contemporâneos, é preciso voltar-se agora para o problema filosófico mais geral que o orienta em sua interrogação dos direitos humanos – um problema bastante diferente do de Gauchet ou de Manent.

O ponto de partida desta seção será um texto sobre os direitos humanos escrito por Aron em 1968, por ocasião do aniversário de vinte anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU. Trata-se do artigo “Pensée sociologique et droits de l’homme”, republicado na coletânea *Études politiques*, em 1972. Como é frequente, o autor começa seu texto com uma série de questões, a principal sendo a seguinte: “os direitos humanos ainda pertencem à filosofia de nosso tempo?” (ARON, 1972a, p. 216-217). Trata-se, para Aron, de questionar se a filosofia universalista e individualista que embasou as Declarações dos direitos do homem do final do século XVIII ainda tem algum sentido em pleno século XX, à luz notadamente do pensamento sociológico, o qual modificou completamente a consciência contemporânea por meio do relativismo histórico e cultural e da apreensão das condições sociais da vida individual. Trata-se igualmente de questionar se a inclusão, no século XX, dos direitos econômicos e sociais à lista dos direitos humanos desnatura o sentido desses direitos, por meio da mistura entre objetivos desejáveis e imperativos categóricos, como haviam acusado diversos autores liberais. No fundo, o aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos apresenta a Aron uma oportunidade para retomar e aprofundar a dialética entre “liberdades formais” e “liberdades reais”, a qual ele havia trabalhado no já mencionado *Essai sur les libertés*.

Quanto à primeira questão, o autor responde sem ambiguidade que a filosofia individualista do direito natural, subjacente às Declarações revolucionárias que nos servem de referência para pensar os direitos humanos, foi completamente superada pelo pensamento sociológico. Quando a Declaração Universal dos Direitos Humanos foi adotada, em 1948, ninguém mais acreditava, como em 1789, que “o objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem” (ARON, 1972a, p. 222). Mesmo assim, e é isso que mais nos interessa nesse texto de Aron, esse “anacronismo”, por assim dizer, não diminuiria em nada a dignidade dos direitos humanos no século XX. Afinal, argumenta o autor, o fundamental dos direitos humanos não é a filosofia universalista e individualista pela qual eles se expressaram, por razões históricas, no final do século XVIII. Escrevendo como um sociólogo, Aron afirma que os direitos humanos tiram seu significado de um conteúdo histórico. No contexto da Revolução Francesa, eles expressavam a rebelião da burguesia contra as classes privilegiadas do Antigo Regime. É nesse conteúdo histórico que deveríamos buscar a dignidade dos direitos humanos, não em sua pretensa universalidade. Como resume o autor:

a revelação das origens históricas devolve aos direitos humanos sua dignidade, despojando-o de sua ilusória universalidade. Toda declaração de direitos aparece, finalmente, como a expressão idealizada da ordem política ou social que certa classe ou certa civilização se esforça para realizar (ARON, 1972a, p. 232).

Aron mobiliza essa compreensão histórica e sociológica dos direitos humanos para encaminhar a segunda questão a que me referi, relativa à eventual deturpação da natureza dos direitos humanos causada pela inclusão de direitos econômicos e sociais na lista inicialmente mais enxuta composta pelos direitos civis e políticos. O autor revela-se bastante crítico dessa tese, então encampada por diversos liberais de perfil mais “clássico”. O alvo principal da crítica de Aron é o filósofo inglês Maurice Cranston, que havia defendido, em um livro de 1962 chamado *Human rights today*, a tese segundo a qual os direitos “tradicionais” (civis e políticos) têm uma natureza diferente da dos econômicos e sociais. Os primeiros seriam imperativos categóricos, devendo ser aplicados a todos os indivíduos incondicionalmente. Os segundos seriam “nobres ideais”, objetivos válidos de serem perseguidos por uma sociedade, mas cuja aplicação não seria incondicional, e sim dependente de condições práticas de realização.

Ora, segundo Aron, não se pode estabelecer essa hierarquia entre direitos incondicionais e “nobres ideais” sem retornar a uma filosofia individualista e universalista superada pelo pensamento sociológico. Se os direitos humanos não exprimem um direito intrínseco ao indivíduo universal e abstrato, mas antes as aspirações de uma classe ou de uma sociedade, é preciso reconhecer que as sociedades democráticas e desenvolvidas do século XX incorporaram o ideal dos direitos econômicos e sociais, com base no raciocínio segundo o qual as “liberdades formais” precisam da sustentação de “liberdades reais”. Portanto, Aron não deplora, como outros liberais, a extensão da noção tradicional de direitos humanos aos domínios econômico e social. Ele se limita a advertir que essa extensão foi paga por um enfraquecimento da noção mesma de direito: ao passo que o direito de propriedade, por exemplo, aparecia no século XVIII como inviolável e sagrado, a mesma sacralidade não poderia ser atribuída a uma lista cada vez mais extensa de direitos desejáveis, incluindo férias remuneradas, seguro-desemprego etc. A compreensão sociológica deve, ao mesmo tempo, aceitar o alargamento da noção tradicional de direitos humanos e constatar que esse processo envolve o enfraquecimento da noção de direitos sagrados e incondicionais:

Devemos celebrar a extensão aos domínios político e social da noção tradicional de direitos humanos? Devemos deplorar que esses direitos tenham perdido ou pareçam ter perdido seu caráter incondicional e como que sagrado? Provavelmente, devemos aceitar as duas conclusões ao mesmo tempo: nossa época tem o mérito de ter alargado o número de assuntos e a amplitude dos objetos dos direitos proclamados universais, mas esse alargamento se paga por um enfraquecimento (ARON, 1972a, p. 231).

É um raciocínio semelhante que embasa a crítica de Aron à concepção de liberdade de Friedrich Hayek (ARON, 1972b; ARON, 2014, p. 116-130). O economista austro-britânico havia definido a liberdade como a garantia de uma esfera privada em que o indivíduo é senhor de si mesmo, obedecendo apenas a leis gerais e estando protegido da pressão para se tornar um instrumento para a realização de fins estabelecidos por outros indivíduos. Ora, Aron critica justamente a ausência de um embasamento sociológico para semelhante ideal político. Nas sociedades industriais, todas as empresas coletivas fazem dos indivíduos instrumentos para a realização de fins estabelecidos por seus chefes. O sociólogo francês critica sobretudo o caráter unilateral do ideal de Hayek: a proteção da esfera privada e o *rule of law* podem ser aspectos importantes da liberdade moderna, mas eles não podem ser pensados como o todo da liberdade, como o objetivo exclusivo a ser perseguido pela sociedade, como se esse ideal fosse dotado de uma espécie de prioridade metafísica. Na visão de Aron, a sociedade moderna tem por ambição conferir diversas liberdades ao indivíduo, e, no contexto em que ele escreve, a economia mista, a democracia liberal e o *Welfare State* parecem-lhe constituir o melhor compromisso entre essas diversas liberdades (ARON, 2014, p. 118). A Declaração Universal de 1948 não seria mais do que a enunciação desses ideais a que a sociedade liberal-democrática desenvolvida do século XX legitimamente aspira.



Mais recentemente, na filosofia política normativa anglo-saxã desenvolvida sob o impulso da obra de John Rawls, algumas tentativas foram feitas para delimitar quais seriam os direitos humanos básicos. Um filósofo como Henry Shue critica uma visão como a de Cranston, a qual havia expulsado os direitos econômicos da lista dos direitos humanos fundamentais. Segundo Shue (1980), *alguns* direitos econômicos, notadamente o direito à subsistência, deveriam figurar ao lado do direito à segurança e a algumas liberdades como direitos humanos básicos, ou seja, como direitos indispensáveis para o usufruto de outros direitos. Rawls concorda que existe um número limitado de direitos humanos básicos (à vida – incluindo a subsistência e a segurança –, à liberdade, à propriedade e à igualdade formal), os quais deveriam ser exigidos mesmo de sociedades não-ocidentais e não liberais, como um dos princípios do “Direito dos Povos” (RAWLS, 1999, p. 65). Embora Shue e Rawls critiquem a visão de Cranston, que excluía dos direitos humanos fundamentais a totalidade dos direitos econômicos, eles compartilham a visão segundo a qual existe um número restrito de direitos humanos básicos, o qual é menor do que o número de direitos enunciados na Declaração Universal de 1948. Como afirma Álvaro de Vita, reiterando esse entendimento, e fazendo alusão ao artigo 24 da Declaração Universal, “o direito a férias anuais remuneradas, por exemplo, não pode ser colocado no mesmo plano moral que os direitos à vida, à liberdade e à subsistência” (VITA, 2008, p. 205, n. 14). Ora, a crítica de Aron poderia se aplicar igualmente a esse argumento mais contemporâneo. Os motivos de Shue, Rawls e Vita para considerar alguns direitos como mais básicos do que outros podem ser válidos. No entanto, o raciocínio desses autores poderia levar à conclusão de que a Declaração Universal de 1948 simplesmente fez uma confusão conceitual ao misturar direitos básicos e não-básicos, embora desejáveis. O que a análise de Aron permite perscrutar é quais ideais históricos e sociais uma Declaração como a de 1948 expressa; quais instituições ela critica; quais objetivos ela coloca; e quais compromissos políticos ela impele a realizar.<sup>13</sup>

Nessa discussão, centrada na performance histórica das Declarações de direitos, Aron aproxima-se do que será a posição de Lefort sobre os direitos humanos, afastando-se da que será a de Gauchet e de Manent. O importante, aqui, é a ruptura do vínculo, fundamental para Gauchet e Manent, entre direitos humanos e individualismo. Como vimos, Aron interpreta uma declaração de direitos como “a expressão idealizada da ordem política ou social que certa classe ou certa civilização se esforça para realizar”. Isso significa que o essencial dos direitos humanos não reside na filosofia individualista pela qual eles se exprimiram no final do século XVIII, por razões históricas contingentes. O essencial dos direitos humanos reside antes em sua dimensão *crítica*. Como afirma Aron, a respeito da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948: “a Declaração de 1948, por sua própria ambiguidade, cumpre a função histórica de toda declaração: ela critica a sociedade moderna em nome dos ideais que ela mesma se deu” (ARON, 1972a, p. 233).

Sob esse aspecto, a interpretação de Lefort sobre os direitos humanos se inscreve na linhagem da de Aron. Como Aron, Lefort argumenta que a filosofia individualista do século XVIII não exprime o aspecto principal das Declarações revolucionárias dos direitos do homem. O individualismo constituiria a dimensão *ideológica* dos direitos humanos, mas essa dimensão ideológica ocultaria um fenômeno mais importante: a dissociação das esferas do poder, do direito e do saber operada pela revolução democrática moderna, juntamente com a desincorporação dessas esferas e da sociedade.<sup>14</sup> Vimos, na seção anterior, que, para Lefort, a dinâmica de reivindicações de novos direitos aberta pela dissociação entre as esferas do poder e do direito permite um questionamento constante dos fundamentos da sociedade e das instituições estabelecidas. “A partir do momento em que os direitos humanos são colocados como referência última,

---

<sup>13</sup>No campo da filosofia política normativa anglo-saxã, as concepções minimalistas dos direitos humanos são criticadas também por Charles Beitz, quem procura abarcar os direitos humanos a partir de sua prática global contemporânea, não a partir de uma teoria filosófica prévia como a do direito natural, como fazia Cranston (BEITZ, 2009).

<sup>14</sup>Como explica Fausto (2018, p. 199, n. 5), Lefort vê nas Declarações revolucionárias do final do século XVIII “uma ideologia ‘às avessas’: as *Declarações* se apresentariam, no plano imediato, como um discurso individualista, mas elas introduziriam, de fato, essencialmente, não o fechamento de cada homem em si mesmo, mas, o seu contrário, a ‘comunicação’ entre os homens”.





o direito estabelecido é consagrado ao questionamento. (...) Ora, lá onde o direito está em questão, a sociedade, entendamos a ordem estabelecida, está em questão” (LEFORT, 1994, p. 67). Em suma, Aron e Lefort concordam que a dimensão crítica dos direitos humanos é mais importante do que sua dimensão individualista. O que os direitos humanos fazem é questionar a sociedade existente (um questionamento possibilitado pela estrutura da própria sociedade moderna), não necessariamente propor uma ordem social em que os indivíduos são cada vez mais isolados e voltados para si mesmos.

Gauchet e Manent, por outro lado, afastam-se, neste ponto importante, da argumentação aroniana. Em contraposição a Lefort, eles consideram que o individualismo não é apenas uma manifestação ideológica historicamente contingente dos direitos humanos, mas que ele é intrínseco à “política dos direitos humanos”. Para sustentar essa visão, eles conferem um peso ao individualismo das filosofias contratualistas dos séculos XVII e XVIII na determinação da dinâmica política dos direitos humanos que não é atribuído nem por Aron, nem por Lefort.

Na genealogia histórico-conceitual da modernidade democrática realizada por Gauchet, guiada pelo conceito de “saída da religião”, as teorias do direito natural e do contrato social dos séculos XVII e XVIII têm um papel fundamental. Elas teriam sido precedidas pela “revolução estatal” (GAUCHET, 2007, p. 101) operada ao longo do século XVI e consolidada pela Paz de Vestfália de 1648 – uma revolução que teria erigido o Estado como o soberano legítimo de uma comunidade humana que se autonomiza em relação ao domínio religioso, embora a dominação do Estado (de direito divino) pegasse emprestada a marca da dominação religiosa. As teorias do direito natural moderno (o objeto do Capítulo VI, “La fondation en droit et l’invention de l’individu”, do primeiro tomo de *L’avènement de la démocratie, La révolution moderne*, de 2007) constituem, para Gauchet, a segunda etapa da revolução moderna. Essa segunda etapa atingiria o princípio de legitimidade da nova autoridade política soberana, a qual passaria a se estabelecer

sobre a base do direito subjetivo de seus membros. É assim que aparece no mundo, pela alavanca do direito, um ser destinado a assumir nele um lugar cada vez mais considerável: o indivíduo. Pois o que está em jogo, nessa invenção do contrato social, é muito mais do que um princípio abstrato de legitimidade. Está em jogo um princípio concreto de composição do coletivo, uma dinâmica geral das relações entre os seres (GAUCHET, 2007, p. 100).

Assim, na filosofia da História de Gauchet, o individualismo não é uma simples linguagem ideológica pela qual os direitos humanos teriam se expressado inicialmente. O indivíduo de direito fundado pelas teorias contratualistas dos séculos XVII e XVIII, o qual constituiria o solo intelectual dos direitos humanos, serviria de base a um novo “princípio concreto de composição do coletivo”, uma nova “dinâmica geral das relações entre os seres”. Segundo o autor, esse individualismo dos direitos humanos é um dos elementos constitutivos da democracia moderna. Contudo, esta teria se formado, historicamente, como um regime misto, em que o princípio de legitimidade individualista constituído pelos direitos humanos teria se equilibrado com o elemento político que o precedeu (a soberania coletiva na forma do Estado-Nação moderno) e com o elemento social-histórico que se impõe às consciências a partir do século XIX (isto é, a ideia de que existe uma sociedade com consistência própria, a qual é movida por uma dinâmica histórica que se projeta para a produção de um futuro diferente do passado e do presente).

Gauchet interpreta a crise da democracia iniciada em meados dos anos 1970 como um desequilíbrio desse regime misto provocado pela predominância exclusiva do elemento jurídico-individualista em detrimento dos demais, suscitando um verdadeiro retorno às filosofias do direito natural: “nós estamos, assim, em um momento de ressurgimento do direito natural, em que o imperativo fundacional reencontra uma primazia que ele não tinha mais desde o século XVIII” (GAUCHET, 2007, p. 31). As consequências principais seriam a despolitização da democracia e o apagamento de uma imagem de futuro a guiar a dinâmica social. Em suas





formulações mais recentes (sobretudo no quarto tomo de *L'avènement de la démocratie, Le nouveau monde*, de 2017), Gauchet argumenta que foi a “ideologia dos direitos humanos” (GAUCHET, 2017, p. 551) que permitiu a neoliberalização da sociedade, na medida em que essa ideologia difundiu a ideia segundo a qual a sociedade se resumiria a indivíduos com direitos. A ideologia neoliberal teria se imposto como um complemento a essa ideologia dos direitos humanos, uma vez que apenas o mecanismo do mercado poderia fazer funcionar uma sociedade composta por indivíduos abstratos de direito: ele forneceria, em suma, “um modelo generalizável das relações entre seres desvinculados” (GAUCHET, 2017, p. 550). Por meio desse diagnóstico, Gauchet se distingue de outras críticas do neoliberalismo que têm dominado o debate intelectual da esquerda contemporânea (cf. WEDIN, 2023, p. 13), uma vez que não se trata, para ele, de contestar a ideologia do *Homo economicus* com base na reivindicação de mais direitos, mesmo sociais ou econômicos. A democracia só voltará a se equilibrar se a dimensão jurídico-individualista, da qual o *Homo economicus* é um simples complemento, voltar a ser contrabalançada pelo quadro político do Estado-Nação e pela orientação histórica capaz de figurar um movimento em direção a um futuro diferente do passado e do presente. Sem esse equilíbrio entre política, direito e História, a democracia permanecerá, para Gauchet, em uma crise caracterizada pela proeminência de princípios de legitimidade que se voltam contra a realização prática da democracia como autogoverno coletivo.

Embora Manent não compartilhe da filosofia da História de Gauchet, orientada pelo conceito de “saída da religião”, as teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são igualmente importantes para sua compreensão da modernidade, não apenas como fundamentos ideológicos ou princípios de legitimidade, mas como paradigmas da dinâmica social moderna. Manent interpreta a democracia moderna, a partir da noção toquevilliana da democracia como estado social que se opõe à aristocracia, como um eterno retorno ao estado de natureza das teorias contratualistas dos séculos XVII e XVIII, em que todos os indivíduos são considerados livres e iguais, e as únicas relações sociais válidas seriam as estabelecidas voluntária e consensualmente:

A democracia tende a colocar os homens em uma espécie de estado de natureza; e ela requisita que eles reconstituam a sociedade a partir dessa base. O processo real da democracia, tal como descreve Tocqueville, é quase exatamente uma réplica do procedimento intelectual comum aos principais teóricos do contrato social: criticar as instituições aristocráticas existentes em nome dos direitos elementares do indivíduo, tais como eles são deduzidos do – e prevalecem no – estado de natureza; elaborar a ideia de um estado de natureza completo, em que todas as relações entre os homens seriam uma ilustração desses direitos; mostrar como os homens podem sair do estado de natureza e criar uma sociedade que não viola seus princípios, como os violam as sociedades aristocráticas criticadas em nome desse estado de natureza (MANENT, 2006, p. 46-47).

Em diálogo mais direto com Lefort, Manent acusa o autor de “Droits de l’homme et politique” de negligenciar esse aspecto individualista e separador dos direitos humanos, tais como derivados do constructo intelectual do “estado de natureza”. Em seu *Cours familier de philosophie politique*, o autor afirma que “se Marx é cego aos efeitos vinculantes dos direitos humanos na sociedade nova, talvez Lefort seja insensível demais aos efeitos separadores desses direitos, e particularmente dos que ele chama com aprovação de ‘novos direitos’” (MANENT, 2004, p. 179). Manent cita o exemplo dos novos direitos da mulher, os quais lhe permitem encontrar um lugar na sociedade independentemente do laço conjugal, portanto, como indivíduo separado e independente dos demais. O filósofo não chega a afirmar que os “novos direitos” seriam contrários a todo vínculo social, mas sim que eles obrigam todo laço humano a se tornar voluntário, livremente consentido por indivíduos previamente independentes e separados. Tocqueville é novamente mobilizado no argumento, desta vez com o propósito (curioso) de “nos ajudar a reconciliar Marx e Lefort” (MANENT, 2004, p. 180). O argumento de Manent reside na distinção, trabalhada em *Tocqueville et la nature de la démocratie*, entre a “natureza da democracia”, a qual separa os indivíduos, e a “arte da democracia”, a qual permite que eles estabeleçam novos vínculos sociais com base em sua vontade:

Poderíamos dizer, seguindo a inspiração de Tocqueville, que o homem democrático só aceita se vincular se estiver seguro de que o fará de forma absolutamente livre. Portanto, ele deve primeiro se desvincular completamente,

antes de – e a fim de – poder se vincular legitimamente. Mesmo quando seu propósito é vincular-se, seu primeiro movimento consiste em desvincular-se. Tal é a ambivalência que trabalha nossa alma sob o reino dos direitos humanos (MANENT, 2004, p. 181).

Assim, para Gauchet e Manent, os direitos humanos são indissociáveis da filosofia individualista do contrato social, tal como formulada nos séculos XVII e XVIII. Eles podem ter se acomodado a outros princípios para viabilizar o regime democrático moderno a partir de meados do século XIX, mas a lógica implacavelmente individualista dos direitos humanos teria voltado a se impor de maneira exclusiva a partir das últimas décadas do século XX, desequilibrando novamente a democracia e dificultando sua realização prática.<sup>15</sup> Para Aron e Lefort, ao contrário, a filosofia individualista do contrato social é historicamente contingente na história dos direitos humanos, e a importância desses direitos reside em outros aspectos da experiência moderna. Embora Aron e Lefort também mobilizassem frequentemente Tocqueville em suas interpretações da modernidade democrática, o medo dos excessos do individualismo não é o aspecto do pensamento tocquevilliano que eles mais enfatizam, chegando mesmo, em alguns momentos, a contestar que esse seja um risco relevante para a experiência democrática.<sup>16</sup> Aron, por exemplo, observa que a indiferença dos indivíduos entre si é *uma* das atitudes possíveis na sociedade moderna, em períodos tranquilos, porém que as fases de paixão coletiva foram igualmente importantes e, muitas vezes, mais perigosas do que as fases de recolhimento individualista temidas por Tocqueville (ARON, 2014, p. 134).

Embora Gauchet e Manent provavelmente estejam corretos ao sublinhar a importância do individualismo na dinâmica moderna, assim como o retorno com força dessa tendência nas últimas décadas, Aron e Lefort parecem-me trazer uma contribuição importante com a ideia de que o individualismo não constitui a dimensão mais importante dos direitos humanos enquanto tais. Para essa contribuição, é fundamental o foco desses autores naquilo que eu chamei de performance histórica das Declarações de direitos, em contraste com um foco mais normativo (presente em Cranston, e posteriormente em autores como Shue, Rawls e Vita) em quais seriam os direitos humanos realmente básicos. Aron e Lefort estão menos preocupados com a fundamentação filosófica dos direitos humanos do que com as causas e os efeitos históricos das Declarações (efeitos que, por vezes, contrariam a própria linguagem ideológica das Declarações, marcada pelo individualismo). Dos quatro autores analisados neste artigo, eles são justamente os que se detêm mais pausadamente nos textos das Declarações de direitos, buscando apreender seu significado histórico e social. Ao se analisar cuidadosamente essas Declarações (tanto as revolucionárias do final do século XVIII quanto a Declaração Universal de 1948), em meio à diversidade de direitos proclamados, o que se destaca é a crítica a certos aspectos das sociedades existentes, juntamente com a aspiração a corrigir as mazelas apontadas. A pouca atenção aos textos específicos das Declarações e a seu significado histórico é, por outro lado, a principal crítica que pode ser feita a uma abordagem como a de Manent. Como criticam Lacroix e Pranchère (2019, p. 86),

ele [Manent] nunca analisa o sentido e a história política dos direitos humanos em si mesmos. Deixando de lado o texto das grandes Declarações, como se estas não tivessem feito mais do que repetir os princípios do individualismo possessivo de Hobbes ou de Locke, sua crítica evita entrar no conteúdo desses “direitos humanos” cuja história real começa com as revoluções do fim do século XVIII, prolonga-se nas insurreições populares do século XIX, e continua nas instituições do direito social do século XX.

<sup>15</sup> Manent não adota o mesmo conceito de Gauchet a respeito da democracia moderna como regime misto, mas segue o mesmo raciocínio segundo o qual a democracia moderna foi viável quando os direitos humanos se equilibraram com outros princípios menos individualistas. Por exemplo, em *Situation de la France*, ele sugere que a laicidade da Terceira República Francesa fazia parte de uma trindade, em que o Estado laico se combinava com uma sociedade de costumes cristãos e uma nação “sagrada”, representada por uma autoridade estatal forte. A laicidade teria se tornado muito mais problemática, e insuficiente para garantir o vínculo social, a partir do momento em que ela se transforma na expressão “de uma vida comum religiosamente neutra e de um Estado simplesmente protetor dos direitos individuais” (MANENT, 2015, p. 33).

<sup>16</sup> Tocqueville é um autor fundamental para os quatro intelectuais discutidos neste artigo (Aron, Lefort, Gauchet e Manent), os quais o interpretam seguindo balizas bastante diferentes. Sobre a importância da recepção e das batalhas interpretativas sobre Tocqueville na filosofia política francesa contemporânea, ver: AUDIER, 2004.



A incorporação dos direitos econômicos e sociais à lista “tradicional” de direitos humanos é um aspecto significativo dessa história, na medida em que essa ampliação abala a filosofia individualista e universalista do século XVIII que inspirou as primeiras Declarações de direitos. Como argumenta François Ewald, com base em uma perspectiva foucaultiana, o direito social que funda o Estado de Bem-Estar Social do século XX assenta-se em uma episteme completamente diferente da do direito natural moderno dos séculos XVII e XVIII. Contra o individualismo deste último, o direito social do século XX se baseia na mesma episteme que deu origem às ciências humanas, particularmente à sociologia, tendo por referência principal a “sociedade”, mais do que o “indivíduo” (EWALD, 1986, p. 580).

É preciso ressaltar que, em suas análises sobre a performance histórica da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, especialmente no que diz respeito à fusão entre direitos civis, políticos, econômicos e sociais, tanto Aron como Lefort indicam consequências ambíguas, e por vezes negativas, dessa fusão. Vimos que Aron critica teóricos liberais como Cranston e Hayek por não perceberem que, de um ponto de vista sociológico, é legítimo considerar os direitos econômicos e sociais como objetivos da sociedade liberal-democrática industrial moderna em pé de igualdade com o objetivo dos direitos civis e políticos. Ao mesmo tempo, vimos também que essa posição antiminimalista não impede o sociólogo francês de observar que o alargamento do escopo dos direitos humanos teve por preço o enfraquecimento da noção desses direitos como sagrados e incondicionais. Lefort é igualmente sensível a essa ambiguidade resultante da maneira como a Declaração Universal de 1948 funde os direitos civis, políticos, econômicos e sociais. Vimos, na primeira seção deste artigo, o entusiasmo do filósofo francês com a “política dos direitos humanos”, a qual consiste em reivindicar sempre direitos novos a partir dos já existentes, uma vez que os direitos humanos estão sempre “em excesso sobre toda formulação produzida” (LEFORT, 1994, p. 67). Não obstante, no artigo “Droit international, droits de l’homme et politique”, de 2005, Lefort critica os aspectos da Declaração Universal de 1948 que minimizam o contraste entre regimes democráticos e totalitários, chegando a sugerir que a conexão entre direitos humanos e democracia era mais evidente na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. O autor aponta que, na Declaração Universal de 1948, “os direitos humanos são apresentados como um ‘ideal a alcançar’, de modo que a incitação a fazê-los respeitar não é de natureza a incomodar governos de tipo totalitário ou autocrático” (LEFORT, 2007c, p. 1031-1032). Quanto à fusão entre direitos civis, políticos, econômicos e sociais, Lefort a interpreta como um compromisso precário entre as democracias ocidentais e os regimes totalitários que reivindicavam a ideia comunista:

A conjugação dos direitos econômicos e sociais – ao menos tais como formulados – com os direitos políticos e civis tem por efeito apagar a distinção entre direitos fundamentais e direitos condicionados. Ela atesta um compromisso que não consegue dissimular a oposição entre representantes de dois tipos de regime (LEFORT, 2007c, p. 1032).

Aron já havia apontado esse compromisso precário com sua afirmação segundo a qual “a Declaração de 1948 critica a sociedade liberal em nome do ideal socialista e a sociedade socialista em nome do ideal liberal” (ARON, 1972a, p. 234). Em outras palavras, a Declaração Universal dos Direitos Humanos critica simultaneamente a ausência de “liberdades formais” nos países socialistas e a ausência de “liberdades reais” nos países capitalistas. No âmago desse compromisso precário e instável entre liberdades formais e liberdades reais, encontra-se a capacidade da linguagem dos direitos humanos de estabelecer combinações variadas, e por vezes contraditórias, de individualismo e de coletivismo. Em vez do projeto unilateralmente individualista criticado por Gauchet e Manent, os direitos humanos apresentam uma maleabilidade em sua articulação entre o indivíduo e a coletividade, sempre guiados pelo objetivo (apontado por Aron) de criticar a sociedade existente em nome dos ideais dessa mesma sociedade. De todo modo, como percebem Aron e Lefort em suas leituras da Declaração Universal de 1948, os resultados da maneira como essa crítica é articulada podem ser ambíguos.

## Considerações finais

Assim, embora o esforço de Aron para unir os pontos de vista do poder e do direito possa ter servido de inspiração intelectual para a crítica de Manent, e principalmente de Gauchet, à “política dos direitos humanos” de Lefort, como sugeri na primeira seção deste artigo, a maneira como Aron teoriza os direitos humanos nos ajuda a vislumbrar alguns dos limites da posição de Gauchet e de Manent. Ao enfatizar o aspecto crítico dos direitos humanos como mais importante do que sua dimensão individualista, em linha argumentativa que guarda semelhanças com a que adotará Lefort, a posição de Aron nos auxilia a perceber os limites da redução dos direitos humanos aos direitos do indivíduo isolado – redução que, como demonstram Lacroix e Pranchère (2016), percorre as críticas aos “direitos do homem” desde a Revolução Francesa, ganhando um novo impulso nos escritos recentes de Gauchet e de Manent. Os direitos humanos podem tanto criticar o sufocamento do indivíduo nas sociedades em que ele tem poucas liberdades, quanto criticar a ausência de solidariedade social em uma sociedade capitalista-liberal que deixa os indivíduos à própria sorte. Na formulação dessa última crítica, o direito social desenvolvido no século XX se baseia em uma episteme que parte da sociedade e não mais do indivíduo, como demonstra Ewald (1986).

Se as abordagens de Aron e de Lefort se aproximam nessa ênfase na dimensão crítica dos direitos humanos como mais importante do que sua dimensão individualista, elas se distanciam na maneira de articular as instâncias do poder e do direito. Como procurei explorar no final da primeira seção deste artigo, esse distanciamento está ligado a uma divergência mais profunda sobre o alcance filosófico da “revolução democrática” moderna. Como sugere Lefort em “Raymond Aron et le phénomène totalitaire”, de 2000, a desconfiança de Aron em relação às filosofias dogmáticas da História o leva a minimizar a ideia (cara a Lefort, sob a inspiração de Tocqueville) de uma grande transformação moderna que erige uma totalidade social totalmente nova chamada democracia, o que o conduz, em última instância, a relativizar a própria distinção entre democracia e totalitarismo. Propondo-se a explorar a revolução democrática moderna em toda a sua profundidade e sutileza, Lefort encontra nessa grande mutação histórica a disjunção entre poder, direito e saber e a emergência do “homem” indeterminado como o novo ancoradouro do direito. Com base nessa “exterioridade indestrutível” (LEFORT, 1994, p. 64) que o direito passa a ter em relação ao poder após a revolução democrática moderna, o autor interpreta e elogia a “política dos direitos humanos” então em curso como constituída por uma série de reivindicações de direitos que se apartam de um projeto global de poder e de uma concepção de conjunto da sociedade.

Provavelmente por desconfiar das grandes filosofias da História e reduzir a democracia a um regime constitucional-pluralista caracterizado por uma “imperfeição de fato” (distinta da “imperfeição essencial” do totalitarismo), Aron não parece derivar grandes consequências da disjunção entre o poder e o direito, buscando conciliar os dois pontos de vista a partir da questão do que fazer no lugar dos governantes. É esse esforço para conciliar os pontos de vista do direito e do poder que se choca com a política lefortiana dos direitos humanos baseada em reivindicações desvinculadas de qualquer projeto global de poder e de qualquer concepção de conjunto da sociedade. É, assim, sobre bases aronianas que se articula a crítica de Gauchet ao “revoltismo” da “política dos direitos humanos”, com seu risco de, ao autonomizar o direito em relação ao poder e às visões de conjunto da sociedade, produzir impotência política e a obliteração de uma imagem diferente de futuro.

Apesar dessa divergência entre Aron e Lefort, procurei mostrar que ambos são sensíveis aos resultados ambíguos da fusão entre direitos civis, políticos, econômicos e sociais operada pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Embora Aron situe sua reflexão política do ponto de vista dos agentes do poder (por exemplo, dos formuladores da política externa de uma potência mundial como os Estados Unidos), ao passo que Lefort tem por referência movimentos de reivindicação de direitos externos ao poder, ambos são atentos aos dilemas, dificuldades e desafios que não deixam de acompanhar a “política dos direitos humanos”.



## Referências bibliográficas

- ARON, Raymond. 1972a [1968]. Pensée sociologique et droits de l'homme. In: *Études politiques*. Paris: Gallimard.
- ARON, Raymond. 1972b [1961]. La définition libérale de la liberté : À propos du livre de F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*. In: *Études politiques*. Paris: Gallimard.
- ARON, Raymond. 1993 [1983]. La politique des droits de l'homme. *Commentaire*, n. 64, p. 705-717.
- ARON, Raymond. 1997 [1952]. *Introduction à la philosophie politique: démocratie et révolution*. Paris: Éditions de Fallois.
- ARON, Raymond. 2004a [1981]. *Le Spectateur engagé: entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*. Paris: Éditions de Fallois.
- ARON, Raymond. 2004b [1962]. *Paix et guerre entre les nations*. Paris: Calmann-Lévy.
- ARON, Raymond. 2014 [1965]. *Essai sur les libertés*. Préface de Philippe Raynaud. Paris: Fayard/Pluriel.
- ARON, Raymond. 2023 [1965]. *Démocratie et totalitarisme*. Paris: Gallimard.
- AUDIER, Serge. 2004. *Tocqueville retrouvé: genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN et Éditions de l'EHESS.
- BATTISTELLA, Dario. 2012. Raymond Aron, réaliste néoclassique. *Études internationales*, v. 43, n. 3, p. 371-388.
- BEITZ, Charles. 2009. *The idea of human rights*. Oxford: Oxford University Press.
- CAMPI, Alessandro. 2002. Raymond Aron et la tradition du réalisme politique. In: BACHELIER, Christian; DUTARTRE, Élisabeth (Orgs.). *Raymond Aron et la liberté politique: actes du colloque international de Budapest tenu les 6 et 7 octobre 2000*. Paris: Éditions de Fallois.
- CHRISTOFFERSON, Michael Scott. 2004. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970s*. Nova York/Oxford: Berghahn Books.
- DOSSE, François. 2018. *La saga des intellectuels français 1944-1989, II: l'avenir en miettes 1968-1989*. Paris: Gallimard.
- DOYLE, Michael. 1997. *Ways of War and Peace: realism, liberalism, and socialism*. Nova York: Norton.
- EWALD, François. 1986 [1984]. *L'État providence*. Paris: Bernard Grasset.
- FAUSTO, Ruy. 2018. Claude Lefort e a crítica de "A propósito da questão judaica" de Marx: dialética e ideologia. *Discurso*, v. 48, n. 1, p. 193-219.
- FRELLER, Felipe. 2023. O liberalismo à luz do antitotalitarismo: Revisitando a crítica schmittiana da despolitização liberal nas leituras de Rosanvallon e Gauchet sobre o liberalismo clássico. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 40, p. 1-30.



GAUCHET, Marcel. 2002a [1980]. Les droits de l'homme ne sont pas une politique. In: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard.

GAUCHET, Marcel. 2002b [2000]. Quand les droits de l'homme deviennent une politique. In: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard.

GAUCHET, Marcel. 2005 [2003]. *La condition historique*: entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron. Paris: Gallimard.

GAUCHET, Marcel. 2007. *L'avènement de la démocratie, I*: la révolution moderne. Paris: Gallimard.

GAUCHET, Marcel. 2013. *L'avènement de la démocratie, III*: à l'épreuve des totalitarismes, 1914-1974. Paris: Gallimard.

GAUCHET, Marcel. 2017. *L'avènement de la démocratie, IV*: le nouveau monde. Paris: Gallimard.

INGRAM, James D. 2006. The politics of Claude Lefort's political: between liberalism and radical democracy. *Thesis Eleven*, n. 87, p. 33-50.

JUDT, Tony. 2014 [1998]. *O peso da responsabilidade*: Blum, Camus, Aron e o século XX francês. Tradução de Otacílio Nunes. Rio de Janeiro: Objetiva.

LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. 2016. *Le procès des droits de l'homme*: généalogie du scepticisme démocratique. Paris: Seuil. E-book.

LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. 2019. *Les droits de l'homme rendent-ils idiot ?* Paris: Seuil et La République des Idées.

LEFORT, Claude. 1986 [1984]. Les droits de l'homme et l'État-Providence. In: *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*. Paris: Seuil.

LEFORT, Claude. 1990. Renaissance de la démocratie ? *Pouvoirs – Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n. 52, p. 5-22.

LEFORT, Claude. 1994 [1980]. Droits de l'homme et politique. In: *L'invention démocratique*: les limites de la domination totalitaire. Paris: Fayard.

LEFORT, Claude. 1999. *La complication*: retour sur le communisme. Paris: Fayard.

LEFORT, Claude. 2007a [1996]. Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent. In: *Le temps présent: écrits 1945-2005*. Paris: Belin.

LEFORT, Claude. 2007b [2000]. Raymond Aron et le phénomène totalitaire. In: *Le temps présent: écrits 1945-2005*. Paris: Belin.

LEFORT, Claude. 2007c [2005]. Droit international, droits de l'homme et politique. In: *Le temps présent: écrits 1945-2005*. Paris: Belin.

LEFORT, Claude; GAUCHET, Marcel. 1971. Sur la démocratie: le politique et l'institution du social. *Textures*, n. 2-3, p. 7-78.





- MANENT, Pierre. 1981. Démocratie et totalitarisme. À propos de Claude Lefort. *Commentaire*, n. 16, p. 574-583.
- MANENT, Pierre. 2004 [2001]. *Cours familial de philosophie politique*. Paris: Gallimard.
- MANENT, Pierre. 2006 [1982]. *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: Gallimard.
- MANENT, Pierre. 2010. *Le regard politique: entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini*. Paris: Flammarion.
- MANENT, Pierre. 2015. *Situation de la France*. Paris: Desclée de Brouwer.
- MANENT, Pierre. 2019. L'action politique devant l'indétermination démocratique. *Esprit*, p. 123-135.
- MOYN, Samuel. 2010. *The last utopia: human rights in history*. Cambridge/Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- MOYN, Samuel. 2012. The politics of individual rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort. In: GEENENS, Raf; ROSENBLATT, Helena (Orgs.). *French liberalism from Montesquieu to the present day*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOYN, Samuel. 2014. The return of the prodigal: the 1970s as a turning point in human rights history. In: ECKEL, Jan; MOYN, Samuel (Orgs.). *The breakthrough: human rights in the 1970s*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- MOYN, Samuel. 2016. Concepts of the political in twentieth-century European thought. In: MEIERHENRICH, Jens; SIMONS, Oliver (Orgs.). *The Oxford handbook of Carl Schmitt*. Nova York: Oxford University Press, 2016.
- RAWLS, John. 1999. *The law of peoples: with "The idea of public reason revisited"*. Cambridge/Londres: Harvard University Press.
- ROSANVALLON, Pierre. 2018. *Notre histoire intellectuelle et politique 1968-2018*. Paris: Seuil.
- SHUE, Henry. 1980. *Basic rights: subsistence, affluence, and U.S. foreign policy*. Princeton: Princeton University Press.
- VITA, Álvaro de. 2008. *O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- WEDIN, Tomas. 2023. Samuel Moyn and Marcel Gauchet on the relationship between human rights, neoliberalism, and inequality. *Nordic Journal of Human Rights*, v. 41, n. 4, p. 471-489.

Recebido em 27 de dezembro de 2023. Aprovado em 20 de março de 2024.

## Phénoménologies du politique: droit, pouvoir et violence entre Schmitt et Derrida.

Phenomenologies of the political: law, power and violence between Schmitt and Derrida.

Fenomenologias do político : direito, poder e violência entre Schmitt e Derrida

Gabriel Rezende

[gabriel.rezende@academico.ufpb.br](mailto:gabriel.rezende@academico.ufpb.br)

Universidade Federal da Paraíba – UFPB

**Resume:** À partir d'une lecture de Carl Schmitt proposée par Jacques Derrida, nous interrogeons, dans cet article, l'architecture conceptuelle moderne qui organise en système les notions de « pouvoir », « État », « politique » et « droit ». Dans son *Politiques de l'amitié*, Derrida développe la thèse selon laquelle une importante tradition intellectuelle occidentale, dont l'apex est l'œuvre de Schmitt, aurait voulu isoler le « sens » du politique par le truchement d'une téléologie de l'inimitié. Il montre, alors, que cette téléologie est traversée par des contradictions insurmontables, et que le projet d'une phénoménologie du politique est voué à l'échec. Nous allons ajouter une couche supplémentaire à celle de la critique de Derrida. En lisant les textes qui gravitent autour de *Le nomos de la terre*, le magnum opus de Schmitt, nous explorons le partage moderne entre deux échelles de violence. La première, organisée par un droit public européen, est celle qui a connu une politique centrée sur l'État et son peuple. La seconde, marquée par une violence sans limites, est celle dont le but est l'appropriation complète des terres et des corps découverts dans le Nouveau Monde. Nous soutenons que le politique dépendait non seulement d'une téléologie contradictoire, mais aussi d'une décharge de sa pulsion d'annihilation.

**Mots-clés:** Phénoménologie; Politique; Droit; Pouvoir; Violence; Déconstruction.

**Abstract:** Based on a reading of Carl Schmitt proposed by Jacques Derrida, this article examines the modern conceptual architecture that organizes the notions of « power », « State », « politics » and « law » into a system. In his *Politics of Friendship*, Derrida develops the thesis that an important Western intellectual tradition, whose apex is the work of Schmitt, tried to isolate the meaning of politics through a teleology of enmity. He demonstrates, then, that this teleology is permeated by insurmountable contradictions, and the project of a phenomenology of the political is doomed to failure. We will add another layer to this critique. By reading the texts that revolve around Schmitt's magnum opus *The nomos of the Earth*, we explore the modern division between two levels of violence. The first, organised by European public law, is the one that has seen the political realm centred on the State and its people. The second, marked by unlimited violence, is the one whose aim is the complete appropriation of the lands and bodies discovered in the New World. We argue that the meaning of politics depended not only on a contradictory teleology, but also on a discharge of annihilation.

**Keywords:** Phénoménologie ; Politics ; Law ; Power ; Violence ; Deconstruction.



**Resumo:** A partir de uma leitura de Carl Schmitt proposta por Jacques Derrida, interroga-se, neste artigo, a arquitetura conceitual moderna que organiza em sistema as noções de “poder”, “Estado”, “política” e “direito”. Em seu *Políticas da amizade*, Derrida desenvolve a tese segundo a qual uma importante tradição intelectual ocidental, cujo ponto de cumeada é a obra de Schmitt, teria sido responsável por tentar isolar o “sentido” do político por meio de uma teleologia da inimizade. Ele mostra, assim, que esta teleologia é atravessada por contradições insuperáveis, e que o projeto de uma fenomenologia do político é fatalmente um fracasso. Nós acrescentaremos uma camada suplementar a esta crítica de Derrida. Lendo os textos que gravitam ao redor de *O nomos da terra*, o *opus magnum* de Schmitt, exploraremos a partilha moderna entre duas escalas de violência. A primeira, organizada por um direito público europeu, é aquela que conheceu uma política centrada no Estado e em seu povo. A segunda, marcada por uma violência sem limites, é aquela cujo fim é a apropriação completa de terra e corpos descobertos no Novo Mundo. Nós argumentamos que a política dependia ali não somente de uma teleologia contraditória, mas também de uma descarga de sua pulsão de aniquilação.

**Palavras-chave :** Fenomenologia; Política; Direito ; Poder ; Violência ; Desconstrução.

## 1 Introduction

Dans sa *Théorie de la constitution*, Carl Schmitt affirme que le juriste allemand Joseph Held a eu le grand mérite d'avoir formulé, au XIXe siècle, une définition négative de peuple : le peuple serait « l'ensemble de tous les sujets de l'État », c'est-à-dire tous ceux qui sont « gouvernés, par opposition au gouvernement (*Regierung*) et à la magistrature (*Obrigkeit*) » (HELD, 1857, p. 110). Schmitt reformulera cette idée à sa façon en employant encore un de ses fameux binarismes : « [le peuple] peut seulement dire *oui* ou *non* » (SCHMITT, 1928, p. 252)<sup>1</sup>.

Cette formule fait plus que de construire une notion abstraite d'acclamation. Elle inscrit la problématique du peuple dans une histoire longue de l'État, et la conditionne aux mêmes contraintes conceptuelles. L'arrière-plan de ces réflexions est la phrase d'ouverture de *La notion du politique* : « Le concept d'État présuppose le concept du politique » (SCHMITT, 1979 [1963], p. 7). Ainsi, le peuple qui donne son assentiment ou son désaccord, comme s'il s'agissait d'une logique bivalente, devient l'effet de constitution ou d'autoconstitution d'une entité qui prend une décision fondamentale, à savoir la décision concernant la distinction entre « l'ami » et « l'ennemi ». Schmitt est convaincu que le mot « peuple » ne désigne pas une entité naturelle, mais l'effet concret d'une activité créatrice qui lui donne une « forme »<sup>2</sup>. Créer, dans ce contexte, signifie décider de ce qui est le plus fondamental, de la constitution même de l'État, c'est-à-dire de l'« unité d'un peuple [*Einheit eines Volkes*] ». Union et déliaison composent la logique d'un système dont la pierre de touche est le politique.

Parmi les auteurs qui se sont intéressés à ces réflexions de Schmitt, Jacques Derrida a offert une des lectures les plus déroutantes. L'étrangeté de la lecture de Derrida a certes un rapport avec l'étrangeté des sources et de références théoriques qui vont soutenir son argument. En particulier, on y constate un rapprochement inouï entre Schmitt et la phénoménologie de Husserl, que nous aurons l'occasion de mieux préciser par la suite. Mais on est également déconcerté par la façon dont l'auteur de *Politiques de l'amitié* fera jouer Schmitt contre lui-même. Pour simplifier de manière un peu violente les conclusions de Derrida, on pourrait dire qu'il constate que le maximum de politique est, si l'on suit Schmitt jusqu'au bout de son raisonnement, la fin du politique. Et cette fin entraîne avec elle tout un édifice théorique qui s'effondre.

Et pourtant, est-ce le dernier mot ? Est-ce que la lecture de Schmitt ne présente guère d'intérêt pour ceux qui cherchent, par exemple, à comprendre les rapports entre droit et pouvoir, c'est-à-dire droit et violence dans la tradition politique occidentale ? Nous serions tentés de répondre à ces questions par la négative. Et pour le faire, nous allons suivre un double parcours interprétatif. Il va nous falloir d'abord comprendre les enjeux principaux du véritable démontage conceptuel auquel Derrida soumet la notion de « politique » et, derrière elle, la notion d'inimitié (*Feindschaft*). Il y est beaucoup question d'une phénoménologie du politique comprise comme tentative parfois désespérée, de la part de Schmitt, d'en sauver le sens dernier. La conséquence majeure de ce parcours sera la description d'une « téléologie contradictoire » où la distinction ami-ennemi perd sa consistance et défait le lien entre « politique », « État » et « pouvoir/violence ». Selon Derrida, cela reste la condition nécessaire pour penser une démocratie au-delà de l'autochtonie et de l'eugénisme.

Dans la seconde partie de cet article, nous proposons une lecture en parallèle. À partir des textes de Schmitt des années 1940 et 1950 qui gravitent autour de *Le nomos de la terre*, nous suggérerons que Derrida a ignoré un élément central dans son analyse : la configuration globale du *nómos* ; la division de la terre entre un espace régit par le droit public européen (*ius publicum europaeum*) et un espace de pure appropriation

---

<sup>1</sup> Malgré les formidables traductions de Schmitt en Français, j'ai choisi, sauf indication contraire, de retraduire à partir des éditions allemandes.

<sup>2</sup> Voir l'usage que Schmitt fait de ce mot à l'égard de l'Église Catholique (SCHMITT, 1984[1925]).



et pure violence (le *Nouveau Monde*). Notre hypothèse est la suivante : s'il y a une phénoménologie du politique, celle-ci est limitée à une partie du globe terrestre et à un nombre restreint de collectifs humains. Plus qu'un simple constat, cette affirmation héberge la logique même du système politique moderne, qui suppose un mécanisme d'externalisation de ses paradoxes et de ses violences. Il y a politique et, donc, pouvoir parce qu'on peut projeter dans d'autres espaces la non-politique, le non-État et le non-pouvoir.

## 2 Schmitt : dernier phÉNOMÉnologue du politique

« O mes amis, il n'y a nul amy ». Avec ces mots de Montaigne, citant un propos rapporté d'Aristote, Derrida interroge l'interprétation canonique de l'amitié et son corrélat, la *fraternisation*, en tant que paradigmes du lien politique en Occident. Il ne serait pas inutile de rappeler que, chez Aristote, le propre de la politique (comprise comme *politiké*) consistait à promouvoir un maximum d'amitié (ARISTOTE, 2013, [1234b]). C'est pourquoi une communauté serait d'autant plus communautaire qu'elle se révélerait amicale et juste. La figure du « frère » y occupe une place ambivalente. Elle renvoie et à l'amitié la plus profonde et à la fermeture d'un ordre génétique et tellurique qui met à péril la notion de « commun ». L'on verra se développer, dans *Politiques de l'amitié*, l'hypothèse selon laquelle nulle démocratie digne de ce nom ne peut se passer d'une (autre) amitié qui s'arracherait à cette fraternisation naturaliste.

Pour comprendre pourquoi, dans ce contexte, Derrida s'intéresse à une œuvre comme celle de Schmitt, marquée par l'enseigne de l'inimitié, il faut comprendre la place qu'occupe ce juriste catholique conservateur dans cette même tradition politique. Pour Derrida, l'image de Schmitt est celle d'un guetteur assiégé dont les racines se plongent dans le sol d'un vaste droit européen :

Du coup, un tel « veilleur » aurait été plus sensible que tant d'autres à la fragilité, à la précarité « déconstructible » des structures, des frontières et des axiomes qu'il voulait à tout prix protéger, restaurer ou « conserver ». Cette lucidité, à savoir le courage de sa peur, l'a aussi conduit à multiplier, dans l'affolement d'une stratégie défensive, les alliances les plus paradoxales, mettant ainsi à nu des combinatoires formelles dont nous aurions toujours le plus grand besoin de méditer encore aujourd'hui la possibilité : comment se fait-il qu'à certains égards le discours schmittien le plus farouchement conservateur se reconnaisse tant d'affinités avec les mouvements en apparence les plus révolutionnaires de ce temps, de Lénine à Mao ? Quel aurait été leur ennemi commun ? (DERRIDA, 1994, p. 102).

Le problème central auquel Schmitt s'affronte, toujours selon Derrida, est celui de sauver le sens du politique là où il est en train de disparaître. Les immenses transformations sociales, l'ascension de la technique et les dynamiques géopolitiques de l'entre-deux-guerres ne seraient, pour lui, que l'effet d'un normativisme libéral corrosif. L'ordre politique européen centré sur l'État se voyait de plus en plus neutralisé tandis qu'un retour du discours de la guerre juste s'érigait en nouvel humanisme dépolitisant sur la scène internationale.

### 2.1 L'essence régionale du politique

Schmitt revendique un critère propre au politique ; un critère qui distingue son mode d'existence de tous les autres domaines de la pensée et de l'action humaines. Pour le faire, il recourt à un codage, un schématisme binaire qui rend le politique capable de créer des distinctions selon deux valeurs qui lui sont propres<sup>3</sup> : « La distinction spécifiquement politique, à laquelle les actions et mobiles politiques peuvent être attribués, c'est la distinction entre ami et ennemi » (SCHMITT, 1979, p. 26.).

En s'arrêtant sur ce codage, Derrida juge que le concept du politique formulé par Schmitt doit être compris, en vérité, comme une phénoménologie du politique. Le code serait, ainsi, le résultat d'une « neutralisation

<sup>3</sup>J'emploie le terme de « codage », ici, à la manière de Niklas Luhmann (LUHMANN, 1992, p. 184). Pour une analyse comparée de la pensée de Luhmann et de Schmitt, voir l'important *Potere e secularizzazione* de Giacomo Marramao (1985).

proprement phénoménologique » qui, tout en excluant les dimensions morales, religieuses, esthétiques, économiques, etc., réduit la « phénoménalité proprement politique » à la « possibilité réelle » d'un combat à mort entre l'ami et l'ennemi (DERRIDA, 1994, p. 154).

Pour mieux déterminer les contours de ce que nous appellerons une « lecture husserlienne de Schmitt », il faut suivre la logique d'un argument qui est déjà à l'œuvre dans des textes comme *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* ou l'« Introduction » à *L'origine de la géométrie*, et qui atteint son paroxysme dans *La voix et le phénomène*. La phénoménologie, selon Derrida, aurait éprouvé une limitation du projet philosophique en atteignant la limite du « sens ». Car il existerait une inadéquation fondamentale entre *eidos* (pure généralité essentielle) et temps visible à partir de la notion husserlienne de « genèse ».

La thèse de Derrida est que la genèse hantait la philosophie de Husserl bien avant que celui-ci ne se lance dans un projet de phénoménologie génétique dans les années 1920 et 1930. Par « genèse » on peut comprendre deux choses différentes à la fois. D'une part, il s'agit de l'émergence absolue et inconditionnelle du sens, de la création pure. De l'autre, il s'agit du *devenir* en tant que construction temporelle différée, c'est-à-dire scindée entre un passé retenu et un avenir projeté. En effet, Husserl a donné maintes indications quant à la place centrale qui occupait le « sens » et la « signification » dans sa propre image de la philosophie : « si la logique est la science de l'unité théorique en général, il devient aussitôt évident que la logique doit être la science des significations comme telles » (HUSSERL, 1961, p. 106). Reconsidérer la phénoménologie à l'aide de la notion de « genèse » permet à Derrida d'affirmer que la problématique centrale de la pensée husserlienne est « le sens originaire de la temporalité ou [la] temporalité originaire du sens » (DERRIDA, 1991, p. 160). Voici la manière dont il formule cette question :

N'est-ce pas précisément le problème de la genèse que de savoir comment ce qui est présent *a priori* dans l'histoire ne peut-être révélé qu'au terme de la synthèse historique et comment l'histoire peut être créatrice de ce qui apparaît comme « déjà là » ? Cela sans que l'on puisse affirmer que l'acte de la production précède absolument le sens ou inversement. Comment des essences peuvent-elles être révélées par une genèse si elles sont dans le sens plein et absolu du terme des essences ? Pourquoi ont-elles besoin d'une genèse pour apparaître ? Si, au contraire, la genèse n'est plus révélatrice mais créatrice des essences, en vertu de quel sens préalable de la genèse ces essences nous apparaîtront-elles comme absolues et nécessaires ? (DERRIDA, 1991, p. 160).

Du psychologisme de la *Philosophie de l'arithmétique* à l'idéalisme des *Idées*, en passant par le réalisme logiciste des *Recherches logiques*, Husserl aurait toujours fait preuve des difficultés engendrées par ces paradoxes de la genèse : comment expliquer le surgissement historique d'entités censées être *toujours déjà* présentes ? Même au moment où Husserl introduira la notion de « téléologie » comme condition de possibilité du sens en général, il ne pourra pas échapper, selon Derrida, aux limites de l'empirisme et du formalisme<sup>4</sup>.

## 2.2 Les paradoxes de la genèse

En affirmant que Schmitt propose une phénoménologie du politique, Derrida veut souligner l'existence de ces mêmes paradoxes génétiques qui conduisent « le politique, voire l'éthique, à l'onto-phénoménologique » (DERRIDA, 1994, p. 23). Son étude sur Schmitt reconstruit une tradition de pensée typiquement moderne — qui remonterait au moins à Hegel — dont la caractéristique principale serait la place centrale accordée à l'« hostilité » dans sa définition du politique. On y divise deux éléments centraux. D'abord, la différenciation fonctionnelle d'un champ politique autonome. Ensuite, la présence d'une « négativité oppositionnelle » comme condition de toute définition proprement politique du politique : en d'autres termes, l'hostilité opère comme un moteur spéculatif d'autoréférences. Le parallèle avec la phénoménologie s'établit dans la nécessité de fonder le sens :

<sup>4</sup> Cf. *La genèse et la trace : Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, de Paola Marrati (MARRATI, 1998).



●  
●

Nous avons parlé de phénoménologie il y a un instant (et il s'agit aussi d'une phénoménologie de l'ami comme de l'ennemi) parce qu'il y va bien du « phénomène du politique », comme le dit Schmitt lui-même, et du sens de ce phénomène, de la présentation de sa présence après réduction eidétique de tout ce qu'il n'est pas, mais aussi parce qu'il y va bien, du même coup, d'une phénoménalisation comme révélation, manifestation, dévoilement (DERRIDA 1994 : 154).

Si Schmitt entend, selon Derrida, dégager le sens du politique, il doit être à même d'expliquer son origine temporelle. L'alternative classique est la suivante : soit on décrit une structure *a priori*, une forme idéale indépendante, intemporelle et immuable qui garantit l'objectivité de la signification ; soit on décrit le surgissement empirique (et psychologique) de la signification dans un fait singulier, sans pourtant s'occuper de sa dimension objective indépendante des contextes. Ce dilemme se présente autant à Husserl qu'à Schmitt, se reproduisant à partir d'une logique sinon similaire, au moins largement isomorphe.

Le point de départ de cet isomorphisme serait une récusation directe de toute genèse idéale ôtée au vécu. Chez Husserl, cela prendrait la forme d'une critique adressée à Kant ; chez Schmitt, le vécu se traduirait par une insistance sur le « concret », ainsi que par une critique de l'idéalisme libéral. Mais aucun de ces auteurs ne peut admettre une retombée dans l'empirisme naïf qui confond la réalité avec une « chose de la nature » (HUSSERL 1976 : 43). Pour retourner aux choses mêmes, il faut des conditions d'accès au sens, c'est-à-dire une des diverses réductions phénoménologiques<sup>5</sup>.

En nous conseillant de voir chez Schmitt une réduction eidétique du politique, Derrida lance les bases pour une enquête sur sa genèse. Nous allons tenter de saisir ce mouvement en le segmentant en deux étapes distinctes :

a) Dans un premier moment, le sens du politique doit être lié à un vécu concret, à l'actualité historique d'une genèse mondaine. Sans cette apparition dans la réalité temporelle, nous n'avons qu'une image formaliste et abstraite du sens. Il doit y avoir une « première fois »<sup>6</sup>, une origine du sens en acte. Le problème est que, à cause d'une nécessité eidétique, cette première fois doit déjà avoir un sens et, si cela est le cas, ce sens peut être projeté avant son origine empirique. Le propre du sens n'est autre chose que la possibilité de sa répétition — dans un langage plus derridien, on dirait qu'il est itérable. Dans *L'origine de la géométrie*, Husserl affirmait que l'énonciation scientifique (modèle de toute autre objectivité possible) doit être dite « une fois pour toutes », reproductible indéfiniment dans l'identité. Le sens idéal signifie justement qu'un objet peut se détacher de son actualité concrète et être reproduit à l'infini, c'est-à-dire se projeter vers un passé immémorial et un avenir sans limites. Un exemple illustre ce point : la proposition selon laquelle la plus courte distance entre deux points est une ligne droite a dû être énoncée pour la première fois par quelqu'un, par un géomètre primordial, un proto-Euclide. Cet énoncé, cependant, ne devient pas vrai à partir de ce fait. Il doit étendre sa validité dès avant sa première énonciation, puisque son contenu doit être valable pour la période de temps qui précède la première formulation. La validité de l'énoncé est *ex tunc*, et non *ex nunc*. Cela implique que le sens précède la genèse qui, pourtant, doit le constituer. En d'autres termes, l'axiome a été « toujours » vrai. Or, si la genèse doit déjà avoir sens, elle est, donc, une répétition, une « seconde fois ». Comme l'explique Derrida dans sa fameuse « Introduction » : « L'attitude phénoménologique est d'abord une disponibilité de l'attention pour l'avenir d'une vérité qui, toujours déjà, s'annonce » (Derrida 1962 : 164).

---

<sup>5</sup> C'est pourquoi le philosophe français Jocelyn Benoist, en commentant les rapports entre la pensée de Husserl et la notion de « signification », dira que l'idée de « remplacer les choses par leur sens » est une « définition générique, schématique mais juste, de la réduction » (Benoist 1997 : 19).

<sup>6</sup> La lecture de Derrida, sur ce point, est largement tributaire des analyses de Husserl dans *L'origine de la géométrie* (HUSSERL, 1962, p. 175).



À l'égard des thèses de Schmitt, les difficultés surviennent au moment où nous essayons de comprendre si la distinction entre « ami » et « ennemi » est une structure *a priori* ou, comme l'auteur semble défendre, quelque chose de « concret et existentiel » (SCHMITT, 1979 [1963], p. 17). Si Schmitt a raison, alors comment peut-on expliquer les qualités noématiques de ses deux termes ? Comment peut-on expliquer qu'« ami » et « ennemi » puissent avoir un sens *en général*, et non pas simplement une existence épisodique, contingente et relative ?

b) Selon Derrida, le problème de la genèse et la nécessité de chercher le sens du politique obligent Schmitt à introduire une modulation à statut logique discutable : l'idée d'une « possibilité réelle ». On lit dans *La notion du politique* : « Ici, il s'agit non pas de fictions ou normativités, mais de l'effectivité ontologique et de la possibilité réelle de cette distinction » (Schmitt 1979 [1963] : 15). En d'autres mots, il y a du politique si et seulement si l'on peut constater l'actualité de la possibilité d'un conflit. Car, écrit Schmitt : « il appartient au concept d'ennemi l'éventualité, sous-jacente au domaine du réel, d'un conflit » (Schmitt 1979 [1963] : 20).

Quel est l'enjeu ici ? Oscillant entre deux registres apparemment contradictoires, l'actualité et la potentialité, la guerre comme manifestation révélatrice du politique est à la fois la signification du politique et un événement, c'est-à-dire un fait, une singularité. La répétition fait face à l'irrépérable, et le sens du commencement ne peut être cherché que rétrospectivement. Le problème est que cette rétrospection doit (toujours) déjà porter en soi le sens cherché, fût-ce de manière naïve, pour se mettre en mouvement (DERRIDA, 1962, p. 19).

Pour Derrida, Schmitt, ainsi comme Husserl, emploie une stratégie de déparadoxalisation qui consiste à créer une « téléologie du retour ». La référence de Derrida, à ce sujet, est l'idée de téléologie telle qu'elle apparaît dans les manuscrits de Husserl à partir de 1925. Lié au thème de l'intentionnalité, le *télos* évoque une « tâche » infinie de réactualisation de la sphère du sens. Cette tâche suppose une idée (Kant *sensu*), une idée jamais présentable ou actualisable qui guide pourtant la raison. À l'origine du sens, selon Husserl, nous ne pouvons trouver qu'une idée infinie dans laquelle *Arkhé* et *télos* coïncident pleinement. Ce passage où Derrida étudie la constitution des objets mathématiques pourrait décrire aussi bien la constitution du politique chez Schmitt :

Quand Husserl consacra plus loin quelques lignes à la production et à l'évidence du sens géométrique comme tel et dans son contenu propre, il ne le fera donc qu'*après* avoir déterminé en général les conditions de son objectivité et de l'objectivité des objectivités idéales. On ne peut ainsi éclairer le sens pur de la praxis subjective qui a engendré la géométrie que rétroactivement et à partir de son résultat. Le sens de l'acte constituant ne peut se déchiffrer que dans la trame de l'objet constitué. Et cette nécessité n'est pas une fatalité extérieure, mais une nécessité essentielle de l'intentionnalité. Le sens *originnaire* de tout acte intentionnel *n'est que* son sens *final*, c'est-à-dire la constitution d'un objet (au sens le plus large de ces mots). C'est pourquoi seule une téléologie peut s'ouvrir un passage vers les commencements (DERRIDA, 1962, p. 54-55).

L'exemple de la géométrie est particulièrement éclairant : le sens de l'acte constituant originnaire, d'après ce même Husserl lu par Derrida, est la possibilité infinie de réactivation qui s'y inscrit ; c'est un projet inachevé où les futures géomètres doivent (au sens le plus prescriptif du terme) toujours retourner à un acte instaurateur plus ou moins fictif pour expliciter ce que la « géométrie » aurait toujours voulu dire. Une géométrie non euclidienne, dans ce cas, reste une *géométrie* parce qu'elle s'inscrit dans une tradition téléologique où l'on peut toujours réactiver le geste d'Euclide. La solution au paradoxe de la genèse consisterait à affirmer que l'origine du sens est, en vérité, un projet infini ; la projection d'un noyau d'essence jamais atteignable et pourtant pleinement opératoire.



### 2.3 Une téléologie paradoxale

Pourtant, Schmitt semble, à première vue, refuser telle solution, puisqu'il affirme ne pas s'occuper de buts et de finalités idéales, sinon d'une espèce de présupposition élémentaire. C'est pourquoi les efforts interprétatifs de Derrida consistent à montrer que Schmitt introduit, subrepticement, un contenu téléologique dans ses analyses en postulant la guerre comme une *limite*.

Après avoir élaboré les rapports entre le politique et la *Staatslehre* ; et après avoir essayé de définir le politique selon un seul critère (*Kriterium*), Schmitt doit répondre, dans *La notion du politique*, à une question de nature synthétique : si le sens du politique est donné par la distinction ami-ennemi, quel est le sens de la distinction ami-ennemi elle-même ? Sa réponse est la suivante : « Le sens de cette distinction entre l'ami et l'ennemi est d'exprimer le degré le plus extrême d'intensité (*den äußersten Intensitätsgrad*) relatif à l'union et à la désunion, à l'association ou à la dissociation » (SCHMITT, 1979 [1963], p. 15). Derrida reprend cette idée et essaye de la réduire à ses éléments principaux. Malgré les protestations de Schmitt contre les lecteurs qui lui reprochent de faire une théorie de l'ennemi au lieu d'une théorie de la distinction ami-ennemi, Derrida regarde la *Feindschaft* comme le garant de l'intelligibilité du système schmittien. Car l'« ennemi » est un concept intensif qui projette son sens vers la possibilité d'un cas extrême de conflit. En d'autres mots, cette notion présuppose que l'opposition entre *ego* et *alter* puisse arriver à un niveau d'intensité extrême caractérisé par un conflit sans aucun arbitrage possible.

Avant d'étudier proprement l'interprétation de Derrida, revenons un instant aux propos de Schmitt. Quand l'auteur de *La notion du politique* introduit la distinction « ami-ennemi », il paraît vouloir s'assurer que sa définition du politique résiste à deux tentations. D'abord, la tentation de décrire le politique comme l'effet de surface d'un autre système d'action, notamment l'économie, la religion et la morale. Ensuite, la tentation d'offrir un concept substantialiste du politique. Il y a, ici, une présupposition en termes de philosophie du langage et ontologie des concepts selon laquelle les définitions correspondent, en réalité, à délimitation de l'usage d'un ensemble spécifique de catégories. Définir le politique équivaldrait à entrer en possession de catégories singulièrement politiques, c'est-à-dire des critères politiques. Le critère est toujours un outil de jugement et, comme le suggèrent les mots qui gravitent autour du verbe *krínō*, il sert à distinguer, à trier, à séparer et à choisir. Alors, le politique ne peut pas être considéré comme autonome s'il ne détient pas ses distinctions spécifiques. Nous savons que Schmitt répond à cette contrainte en introduisant la distinction « ami-ennemi ». Mais comment éviter la tentation d'une définition substantialiste ? Il ne suffit pas de définir la politique à travers un critère distinctif, si ce critère est composé de termes singuliers substantifs. Pour éviter cette objection, Schmitt emploie un concept qui traverse la philosophie dès la fin du XIXe siècle : l'intensité. En définissant la distinction entre ami et ennemi comme le degré extrême d'intensité par rapport à l'union et à la désunion des collectifs humains, il peut traiter les notions d'« ami » et d'« ennemi » non comme figures extensives, des substances composées de parties quantifiables, mais comme des changements qualitatifs de grandeurs séquentielles et non numérisables. C'est pourquoi il affirme que, concernant la nature de l'ennemi, il suffit de dire qu'il est « dans un sens particulièrement intensif, quelque chose d'existentiellement autre et étranger » (SCHMITT 1979 [1963], p. 14). Il n'y a pas une substance extensive dans cette proposition ; il n'y a qu'une variation de degré qui tend vers une limite ou qui ne fournit qu'une approximation. Cette limite est, justement, le cas extrême de conflit.

Derrida souligne une nuance décisive dans ce raisonnement : l'*extremen Konfliktfall* de Schmitt oriente le sens du politique, mais, en principe, ne peut jamais se présenter en tant que tel. Dans le chapitre 3 de *La notion du politique*, Schmitt emploie de manière constante ce syntagme de « possibilité réelle » pour désigner un conflit existentiel présupposé par toute distinction véritablement politique. Le problème de la genèse que nous avons évoqué précédemment nous permet, à présent, de comprendre ce geste. La « possibilité » dont parle Schmitt doit être effectivement donnée pour opérer la médiation entre le

factuel et le transcendantal, entre l'aspect empirique et l'idéalité du sens : « Schmitt ne veut pas dissocier la modalité quasi transcendantale du possible et la modalité historico-événementielle de l'éventuel » (DERRIDA, 1994, p. 116).

La définition de « conflit », apparemment la dernière de cette chaîne conceptuelle, est attribuée à la « possibilité réelle de la mort [*Tötung*] » (SCHMITT 1979 [1963], p. 15). Mais là où Schmitt entend clôturer le système, il s'ouvre une brèche. Comme le montre Derrida, si le politique ne comporte aucune « définition d'essence », aucune « définition exhaustive », alors tout se joue à partir du concept intensif d'un conflit possible et éventuel. Un combat se présente, en essence, comme une limite mathématique, et une distinction *politique* est d'autant plus *politique*, dit Schmitt, « qu'elle s'approche du pont le plus extrême de regroupement ami-ennemi » (SCHMITT, 1979 [1963], p. 17). La lecture phénoménologique proposée par Derrida montre que ce « sens » dépend toujours d'une intensification dont l'apex est une hostilité inatteignable, voire impossible à rendre présente. C'est l'horizon du politique ; c'est son *télos*. Ainsi comme chez Husserl l'« idée » garantissait toute présence sans jamais pouvoir être présentée *in totum*, aussi la « possibilité réelle de la guerre », chez Schmitt, établit le politique sans aucune donation présente.

Or, cette téléologie ne peut être qu'une téléologie contradictoire. Son caractère paradoxal éclate au grand jour lorsque sa validité, assurée par l'opérateur modal de la « possibilité réelle », entre en crise. Comment peut une idée entrer en crise ? Comment peut une « possibilité réelle » entrer en crise ? Ces questions ne représentent pas, pour Schmitt, un exercice purement spéculatif. Il entend leur donner un caractère central dans son diagnostic d'époque, qui consiste à affirmer la fin du *ius publicum europaeum*, c'est-à-dire la grande époque du droit européen inaugurée après la « découverte » du Nouveau Monde, et dont le centre était occupé par l'État. La crise de ce modèle, affirme Schmitt, est entraînée par un libéralisme qui, dans son essence, est une force dépolitisante<sup>7</sup>.

Si l'inimitié politique joue le rôle de limite mathématique, d'horizon insaisissable de l'intensification des hostilités armées en général, sa crise doit révéler une impureté d'origine, une dépendance de l'idéalité à l'égard des événements factuels. Voilà qui est la ligne de réflexion suivie par Derrida dans *Politiques de l'amitié*. Les transitions du vieux droit public européen visibles à partir des neutralisations de la technique, du retour de la guerre juste et, surtout, de l'avènement de la figure du partisan sont, selon la lecture de Derrida, la densification de l'imbrication entre *arkhé* et *télos* représentée par la notion de « possibilité réelle de la guerre ». Cela signifie que l'idée inscrite à l'origine du politique commande une explicitation contradictoire, une téléologie paradoxale dont la limite est, à la fois, le maximum de politique et la fin du politique. En d'autres mots, si l'on passe à la limite, si on touche à cette valeur inatteignable de violence, si on rend le *télos* présent, on arrive au zénith du politique et à sa dissolution.

Pour avancer ce raisonnement, Derrida montrera que la dépolitisation, un des sujets principaux des réflexions de Schmitt dans le deuxième Après-guerre, équivaut à une perte totale des frontières entre l'ami et l'ennemi. À l'époque où le libéralisme devient un credo universel et sert de fondement pour de nouvelles institutions internationales consacrées à la paix, on observerait une neutralisation du codage politique moyennant une interdiction de l'inimitié. Schmitt est ainsi l'auteur de la disparition de l'ennemi, et de sa substitution par un régime global qui proscrit la guerre comme mécanisme de résolution de conflits entre les nations.

---

<sup>7</sup> S'il est vrai que la cible principale des attaques de Schmitt est le libéralisme, on constate que très souvent ses analyses se dirigent vers une conjoncture plus large. Dans la *Théologie Politique*, Schmitt écrit : « Rien aujourd'hui n'est plus moderne que la lutte contre la politique. Des Américains liés au marché financier, des techniciens de l'industrie, des socialistes marxistes et anarcho-sindicalistes révolutionnaires, tous sont d'accord pour dire que l'objectivité de la vie économique (*Sachlichkeit des wirtschaftlichen Leben*) doit se substituer à la non-objectivité de la domination politique (*unsachlich Herrschaft der Politik*) » (SCHMITT, 1934, p. 82).



L'auteur de *La notion du politique* voit dans l'universalisation de la doctrine libérale, notamment de la valeur cardinale d'« humanité », la ruse politique par excellence. Pour construire la paix perpétuelle, le libéralisme ferait appel au dépassement des anciennes inimitiés publiques et des distinctions basées sur l'appartenance individuelle ou collective à un peuple concret. Sous prétexte de neutraliser les conflits politiques, il introduit en contrebande, toujours selon Schmitt, une nouvelle forme d'hégémonie. Une hégémonie d'autant plus politique qu'elle se prétend apolitique. Le problème réside dans le fait que, en s'opposant à cette tendance expansionniste, on ne devient pas un adversaire sur un pied d'égalité avec les libéraux : on est tout simplement exclu de l'humanité. Voilà ce qui serait nouveau, dit Schmitt.

Schmitt, tel que lu par Derrida, est celui qui soutient que la dépolitisation est en réalité une hyper-politisation, ouvrant ainsi la voie au déchaînement le plus complet de l'hostilité. Dans un monde où l'ennemi disparaît et toute opposition existentielle est comprise comme criminalité, on arrive, paradoxalement, à un niveau extrême d'opposition existentielle. Il n'y a que la violence sans frontières, sans limites ; violence comme extermination, annihilation, anéantissement. Ce phénomène, dont le Traité de Versailles serait l'exemple *princeps*, signifie non seulement la fin d'une équité inhérente à l'ordre du *ius publicum europaeum*, mais aussi le retour en force de la guerre absolue. Derrida interprète la crise schmittienne du droit européen comme si le *télos* du politique (le degré maximal d'inimitié) aurait été atteint et, donc, rendu présent.

La *Théorie du partisan*, écrite trente ans après *La notion du politique*, fait la description de ce passage. À travers de nombreuses analyses historiques qui vont de Lénine à Mao et de Staline à Salan, Schmitt conclut que les concepts traditionnels du *ius publicum europaeum*, notamment l'idée d'une régulation juridique de la guerre, ne sont plus capables d'expliquer les phénomènes politiques du temps présent. Car l'ennemi conventionnel, de qui l'on peut espérer le respect du droit et, éventuellement, la grâce, a été remplacé par l'ennemi absolu, de qui l'on ne peut espérer que la terreur et l'annihilation. En lisant les textes écrits par Schmitt à partir des années 1950, on peut suivre son raisonnement en cinq points : (i) le libéralisme rompt avec la logique (politique) du *ius publicum europaeum*, en la remplaçant par une idée d'humanité dans laquelle il n'y a pas d'ennemis ; (ii) la notion d'« humanité » entraîne un impératif de paix qui interdit la guerre comme mécanisme de résolution des conflits ; (iii) il y a des personnes qui ne sont pas d'accord avec la notion d'humanité avancée par le libéralisme ; (iv) parce qu'il part d'un postulat d'homogénéisation, le libéralisme traite ses adversaires comme des ennemis de l'humanité ; (v) l'ennemi du libéralisme est un ennemi de l'humanité, une sorte d'humain non humain qui devient l'ennemi absolu. La conséquence incontrôlable de cette dissolution menée à terme par le libéralisme est l'ascension des combattants irréguliers, des partisans, des guerres révolutionnaires et la construction d'une guerre d'annihilation absolue. Une fois défait le monde du *ius publicum europaeum*, ce sont les guerres civiles fratricides qui illustrent mieux l'aboutissement de la téléologie politique. Là où « le frère d'hier se révèle être l'ennemi le plus dangereux » (SCHMITT, 1963, p. 85), on assiste au déchaînement d'une violence maximale. Mais, à l'intérieur d'une idée d'humanité, ne sommes-nous pas tous frères, membres du genre humain ? À la limite, toutes les guerres sont maintenant des guerres fratricides.

Derrida identifie une contradiction fondamentale dans cet argument de Schmitt. Selon lui, il y a en effet une « déconstruction du politique » qui intervient au cœur de la distinction politique fondamentale entre ami et ennemi. Or, si le politique est défini par un maximum d'hostilité porté vers l'ennemi ; et si le maximum d'hostilité porté vers l'ennemi n'est atteint qu'à l'occasion de la guerre (révolutionnaire) fratricide, alors, dans son *télos*, le politique est la guerre menée contre le frère, compris comme l'ami par excellence, et l'ennemi par excellence. On arrive à une contamination irréductible entre l'ami et l'ennemi, c'est-à-dire à l'indistinction entre « ami » et « ennemi » et, par conséquent, la perte du sens du politique : « La guerre absolue dont parle Schmitt, la guerre révolutionnaire qui porte la théorie du partisan à son extrémité, la guerre qui viole toutes les lois de la guerre, cela peut être une guerre fratricide. Et faire ainsi revenir la figure fraternelle de l'ami » (DERRIDA, 1994, p. 171).





## 2.4 Une téléologie de la violence

Dans le chapitre 6 de *Politiques de l'amitié*, Derrida affirme que l'inimitié absolue fait saillir, contre l'intention même de Schmitt, une couche de violence originaire. Le concept d'« ennemi » dont s'utilise l'auteur de *La notion du politique* inaugure une synthèse inattendue entre fraternisation et violence. Schmitt finit par nous donner une version hyper-naturaliste du frère — tant d'un point de vue génétique que d'un point de vue tellurique — et un horizon de violence dépourvu de limites. Voilà l'accusation de Derrida : Schmitt n'aura jamais quitté le registre théologique, il n'aura jamais réussi à démarquer clairement les offices du théologien et du juriste. Les deux figures s'entremêlent dans sa pensée, où la mise à mort de l'ennemi tend vers un maximum d'hostilité et violence. Le politique, ce « politique-ci » — formule que Derrida emploie à maintes reprises — ne peut acquérir son sens qu'à partir du *télos* de l'annihilation de cet ami-ennemi. L'image du droit des gens moderne décrite par Schmitt — on aura l'occasion de mieux l'étudier dans la section prochaine —, comprise comme mise en parenthèse de la violence absolue entre les États européens, ne tiendra donc pas, et le *ius publicum europaeum*, basé sur une certaine configuration du code ami-ennemi, n'est pas le contraire de la dépolitisation ; il n'est pas non plus le contraire de l'hyper-politisation qui libère les forces d'anéantissement fratricides. Car si l'on croit que le politique peut être isolé ou réduit à son essence hostile, il faut présupposer la possibilité d'une violence déchaînée.

C'est justement devant un tel constat que Derrida pense ses « politiques de l'amitié ». En effet, Schmitt y opère comme métonymie d'une tradition politique fondée sur l'imbrication entre violence absolue et fraternisation. Derrida souhaite contester précisément ce lien, c'est-à-dire l'idée de l'unité d'un peuple fondée sur une décision de fraternisation. Peut-on songer à un peuple démocratique qui ne fait pas appel au sang, au sol, à la naissance et à la nature pour penser son lien ? Peut-on imaginer la déliaison sous un mode autre que l'inimitié ? Devant la devise aristotélicienne, « O mes amis, il n'y a nul ami », Derrida résume la question fondamentale qui oriente son travail :

L'orientation particulière de cet essai-ci sur l'amitié, quant au nom de la démocratie et quant à la déconstruction d'un certain concept de la démocratie au nom de la démocratie, pourrait prendre la forme suivante, aujourd'hui, aujourd'hui encore et peut-être plus que jamais : comment déconstruire le lien essentiel d'un certain concept de la démocratie à l'autochtonie et à l'eugénie sans pour autant renoncer au nom de démocratie ? Ni à son historicité ? Mais comment penser cette historicité à laquelle aucune histoire jamais ne fut égale ? (DERRIDA, 1994, p. 126).

Si, comme disait Schmitt, « l'État est, selon l'emploi langagier actuel, le statut d'un peuple organisé dans un espace territorial fermé » (SCHMITT 1979 [1963] : 11), alors il faut mettre en question la liaison même entre terre, peuple et État. Essayons de voir la gamme de problèmes qui s'ouvrent à partir de là.

## 3 Violence et partage global de l'espace

Devant le démontage conceptuel qu'opère Derrida sur l'édifice théorique de Carl Schmitt, il peut paraître insolite de continuer à interroger le code ami-ennemi et l'opérateur « possibilité réelle ». Car si le sens du politique ne peut pas être sauvé, c'est-à-dire isolé, alors son codage est de très peu d'intérêt. Nous allons maintenant nous diriger vers une autre partie du *corpus* schmittien, les textes qui gravitent autour de *Le nomos de la terre*, publié en 1950. Nous le ferons non pour dévoiler les peurs subjectives de l'auteur (AUGSBERG, 2010), ou pour recadrer ses idées dans le schème normativisme-réalisme (KOSKENNIEMI, 2004). Nous souhaitons démontrer que, par un effet de *re-entry* de la déconstruction dans la déconstruction, on voit surgir une des conséquences les plus inquiétantes de la pensée de Schmitt : la distinction ami-ennemi, à l'époque du *ius publicum europaeum*, dépendait d'une organisation concrète des échelles globales de violence. Au lieu d'une dynamique inconnue d'annihilation de l'autre, le droit public européen a toujours eu un rapport avec une forme de violence sans limites qu'il a réussi à exporter en dehors de ses territoires.





Avec le terme « *nómos* », qu'il cherche à restaurer dans sa force originelle, Schmitt atteint le point culminant de sa critique du normativisme<sup>8</sup>. Au lieu de traduire « *nómos* » par « loi » (*Gesetz*) ou par « norme », il cherche à reconstruire son sens héraclitéen en s'éloignant d'une décadence normativiste qui aurait débuté avec la philosophie platonicienne. Le juridique acquiert chez Schmitt la dimension existentielle d'une réalité localisable géographiquement. La terre serait la mère du *nómos* (SCHMITT, 1974, p. 13) ; elle l'envelopperait, fixerait ses frontières et le ferait apparaître comme signe public de l'ordre. En jouant sur l'homophonie entre *Ordnung et Ortung*, entre ordre et localisation, Schmitt affirme que le droit aura toujours été une affaire de la terre ferme, une synthèse entre spatialisation et ordination qui anime le phénomène fondamental de la prise de terre (*Landnahme*) : « Le mot grec pour cette première mesure de tous les critères subséquents, pour la première appropriation de terre, considérée comme première partition et classification de l'espace, pour la première division et distribution, c'est le mot de *nómos* » (SCHMITT, 1974, p. 36).

Après des analyses historiques qui vont de l'antiquité classique jusqu'à la *Respublica christiana*, on lit dans *Le nomos de la terre* une minutieuse description de la transition d'un *nómos* préglobal à un *nómos* global. Ce mouvement fait tout l'intérêt du livre. Il s'agit, bien sûr, d'expliquer le surgissement d'un nouvel ordre mondial nommé *ius publicum europaeum*, le grand droit public européen qui a régi les relations entre les puissances étatiques dès le XVI<sup>e</sup> siècle. Schmitt approfondit ainsi un sujet qui était à peine visible dans ses écrits sur le décisionisme et sur la codification du politique en amis et ennemis : la nécessité de penser l'ordination juridique concrète à partir de ses différentes géolocalisations.

Quoiqu'on puisse critiquer ses constantes idéalizations historiques<sup>9</sup>, *Le nomos de la terre* nous présente un intéressant contre-discours de fondation du corps politico-juridique. La création du moderne droit des gens est présentée sans recours aux *Ur-szenen* contractualistes, puisque sa scène primitive n'est plus celle d'une assemblée de frères, mais l'image d'un voyage. La découverte du Nouveau Monde, grand acte de prise de terre et fondation du droit, bouleverse la structure essentiellement terrestre des ordres locaux préglobaux. En mettant en œuvre une nouvelle dialectique entre terre ferme et mer libre, ce *nómos* se constitue comme le premier *nómos* global, c'est-à-dire le premier à présupposer un monde rond, navigable et circumterrestre. En foi de quoi, les États souverains européens, dits « puissances », vont exercer leur pouvoir les uns contre les autres à travers un jeu marqué par une double échelle : l'au-delà et l'en deçà des lignes d'amitié.

Voilà la grande conclusion de Schmitt : « Avec ces considérations à propos de l'importance de la prise de terre en droit des gens, on peut comprendre en termes d'histoire du droit et philosophie du droit l'événement basilaire dans l'histoire du droit des gens européen — la prise de terre d'un Nouveau Monde » (SCHMITT, 1963, p. 13). Cet espace purement appropriable a établi un changement de sens dans la division médiévale entre territoires chrétiens et non-chrétiens. Avec l'appropriation de terres du Nouveau Monde, la politique devient d'autant plus *géographique* que la géographie devient politique. Dès lors que les cartes commencent à représenter un monde réellement global, des frontières également globales seront tracées pour diviser ou distribuer la terre (SCHMITT, 1995 b, p. 441). Schmitt revisite les célèbres « Lignes d'amitié » des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, qui, généralement à partir de l'Équateur, du tropique du Cancer ou d'un méridien quelconque, délimitaient les frontières entre l'Europe et un au-delà certain, une zone de violence impitoyable.

Il faut donc préciser ce point : les Amériques formaient non pas un espace où les règles du droit international public étaient « suspendues », mais un lieu comportant une autre normativité, le *droit du plus fort*. Si l'on songe à ce syntagme de « Beyond the line », dont les pirates anglais faisaient couramment usage, on

<sup>8</sup> Une critique qui, d'ailleurs, n'a jamais caché son effrayant antisémitisme (SCHMITT, 1991, p. 209).

<sup>9</sup> Voir, à ce sujet, le livre de W. Hooker : *Carl Schmitt's international thought* (HOOKER, 2009, p. 22).



conclut que cette partie de la terre ne connaissait que la pure appropriation violente. Selon Schmitt, l'idée d'une Europe unifiée par le *ius publicum europaeum*, ce qu'il appelle « l'en deçà des lignes », dépendait historiquement et philosophiquement du contraste avec l'« au-delà ». C'est pourquoi, à la question de savoir si la prise des terres du Nouveau Monde a eu un impact sur la configuration du moderne droit des gens, le philosophe Jean-François Kervégan répond : « Oui, car il importait que la compétition féroce que se livraient les Européens sur les océans et au-delà d'eux ne se prolonge pas, en tout cas pas sous les mêmes formes, sur le continent lui-même » (KERVEGAN, 2011, p. 229). L'existence d'un espace proprement politique (l'Europe) relève de l'au-delà des lignes d'amitié.

L'opposition entre ces deux registres, un « au-delà » et un « en deçà », est lourde de conséquences pour réfléchir à la lecture phénoménologique esquissée par Derrida. On se rend compte que le code ami-ennemi est traversé par un tiers, par une troisième valeur qui ne se laisse pas réduire à l'emprise de la seule hostilité. Et cela est d'autant plus révélateur que cette intrusion du tiers n'est pas formulée, chez Schmitt, pour dénoncer les mécanismes d'appropriation et les massacres coloniaux. Son objectif déclaré est de comprendre l'émergence historique du principe de l'État et décrier le retour, au XXe siècle, des discours humanistes sur l'unité du monde. Sa manière très particulière de narrer les événements historiques qui nous mènent à cette transition constitue en réalité une lamentation quant à la fin du *ius publicum europaeum*. Nous touchons là quelque chose de très proche de cette téléologie politique que nous avons décrite dans le chapitre précédent.

Cette idée s'exprime clairement dans la distinction entre « guerre » et « guerre totale »<sup>10</sup>. Les guerres que les peuples européens ont connues entre 1648 et 1914 pouvaient sûrement être sanguinaires, affirme Schmitt, mais elles comportaient des limites. Son objet était un combat dans lequel les « vaincus bénéficiaient d'une véritable protection apportée par l'équilibre européen » (SCHMITT, 1995a : 389). Cette préoccupation constante de pointer l'égalité des rapports de force et pouvoir suggère que la régulation des conflits entre les États n'obéissait pas simplement à des critères normatifs formels. Le *ius publicum europaeum* est un ordre concret, plutôt qu'un ensemble de normes. Le droit de la guerre (*Kriegsrecht*) est, en effet, une limitation de la guerre (*Hegung des Krieges*) due, d'un côté, à une égalité en termes de pouvoir militaire, et, de l'autre, à un destin commun du patrimoine juridique et culturel européen. Ces conditions étaient donc réservées aux peuples européens. La fin du *ius publicum europaeum* signifie la fin de cet équilibre et, par conséquent, du droit de la guerre qui était le noyau essentiel (*Kern*) du droit international (SCHMITT, 1950a, p. 64). Le nouveau concept de guerre totale apparu après la Première Guerre mondiale marque la disparition de ces limites. En contraste avec l'ennemi typique du *ius publicum europaeum*, celui qui s'oppose à l'ami et, en le faisant, sert de fondement au cadre politique de l'État, Schmitt constate le retour d'une inimitié plus proche de la figure de l'ennemi religieux du moyen âge, des pirates ou — nous le soulignons — des « « peuples » sauvages [*wilde* « Völker »] » (SCHMITT, 1950a, p. 114) : la guerre totale devient ainsi guerre d'annihilation.

Mais si cela est le cas, il ne s'agit pas proprement d'un retour, puisque l'extermination de ces peuples dits « sauvages » est, par définition, contemporaine au *ius publicum europaeum*. Cette annihilation est, selon l'aveu de Schmitt lui-même, la condition de possibilité de la grande époque des États européens. Or, nous constatons de manière frappante que le codage politique « ami-ennemi » dépendait alors d'une troisième valeur, d'une autre distinction qui ne pourrait jamais être assimilée à l'inimitié intraeuropéenne.

---

<sup>10</sup> Cf. l'analyse d'Emmanuel Tuchscherer sur ce qu'il appelle un « virage vers la guerre totale » chez Schmitt à partir de 1937 (TUCHSCHERER, 2003).



### 3.1 Une autre possibilité réelle

Le « nouveau » concept de guerre totale, tel qu'il apparaît dans le panorama européen de l'Après-guerre, va impliquer l'existence d'ennemis conçus comme criminels, d'États voyous qui ne bénéficient pas, selon l'argument schmittien, des garanties du *Kriegsrecht*, et doivent être annihilés. Parce que le *ius publicum europaeum* est vu comme un mécanisme singulier de retenue de la violence, *Le nomos de la Terre* et tous les textes qui l'entourent incarnent une grande scène de nostalgie où son auteur devient aussi un personnage : « je suis le dernier représentant conscient du jus publicum europaeum, son dernier enseignant et chercheur au sens existentiel » (Schmitt 1950b : 50).

Est-ce possible alors de reprendre la lecture husserlienne de Schmitt proposée par Derrida ?

Derrida, nous l'avons vu, lit chez Schmitt la schématisation d'une tradition très profonde liant le politique à la figure de l'ennemi. Schmitt n'a pas pour autant eu l'illusion de décrire un système universel, malgré les effets mondiaux de son modèle. Il savait que la distinction ami-ennemi impliquait non pas la définition matérielle d'un concept, mais un critère récursif fondé sur une différence. En lisant *La notion du politique* rétrospectivement à partir de *Le nomos de la terre*, il devient de plus en plus clair que la différenciation fonctionnelle d'un domaine politique moderne est le résultat d'une dynamique spatiale asymétrique. En d'autres termes, la modernité politique — avec les prédicats qu'on y associe traditionnellement — était circonscrite à un espace, et elle recouvrait un nombre extraordinairement restreint de collectifs humains : les États européens reconnus devant un droit international (lui aussi européen) et ses « peuples ».

Nous pouvons maintenant proposer une autre interprétation au syntagme « possibilité réelle », tout en complexifiant la « lecture husserlienne de Schmitt » : la « possibilité réelle », cet opérateur modal qui qualifie le combat à mort entre amis et ennemis et, par conséquent, définit le politique, recèle une téléologie contradictoire *parce qu'elle* s'appuie sur une différence de deuxième degré, à savoir celle entre l'au-delà et l'en deçà des fameuses lignes globales. Selon Schmitt, la « possibilité réelle » n'est pas un indice purement spirituel (SCHMITT, 1979 [1963], p. 28), elle vise un degré de réalité. Pour devenir membre de ce grand club étatique du droit des gens<sup>11</sup>, il fallait non seulement partager l'horizon culturel de l'Occident, mais aussi atteindre un certain niveau de pouvoir, surtout militaire. Au lieu d'une réciprocité abstraite de droits et devoirs dans l'ordre international, la souveraineté, concept-clef dans ce contexte, signifie une identité basée sur le principe factuel d'équivalence de forces. En son fond, le droit public européen dont Schmitt fera le deuil, cet espace maintenant en train de disparaître où se jouait la distinction ami-ennemi, reste intrinsèquement lié à la parité de pouvoir, c'est-à-dire à l'équilibre militaire entre les États. C'est pourquoi Schmitt affirme que, au moment de la découverte, le Nouveau Monde ne peut pas surgir comme un nouvel ennemi (SCHMITT, 1979 [1963], p. 55). Or, le sens de l'être-ennemi de l'ennemi n'émerge qu'à l'intérieur de ce cadre d'équilibre européen.

Aux yeux de la plupart des juristes modernes, les populations qui résidaient dans les Amériques n'atteignaient ni un prétendu stade de civilisation ni un niveau adéquat d'organisation du pouvoir pour être intégrées à cette communauté d'États plus ou moins égaux. Ainsi, le Nouveau Monde fut décrit comme un espace vide<sup>12</sup>. D'après de Schmitt, et malgré les efforts argumentatifs de quelqu'un comme Francisco de Vitoria, le passage au *ius publicum europaeum* a signifié le passage à un régime de compétition accru entre les puissances étatiques qui visaient à occuper ces territoires récemment « découverts » en Amérique. La grande question juridique de la période est la suivante : comment qualifier juridiquement la prise des

<sup>11</sup> L'expression provient de Martti Koskenniemi (2004, p. 82)

<sup>12</sup> Au chapitre II de *Le nomos de la terre*, Schmitt analyse les différences entre la pensée théologique de Francisco Vitoria et la pensée des juristes modernes concernant les « titres », c'est-à-dire les droits européens à la « Conquista » (SCHMITT, 1950a, p. 69 et seq).

terres du Nouveau Monde ? Réponse : « Le titre légal de l'*occupatio* correspondait à la réalité de la période, d'autant plus qu'il présupposait la distinction, en droit international, entre des territoires européens et non européens. Le Nouveau Monde était ouvert à l'occupation » (SCHMITT, 1950a, p. 101).

S'il y a « possibilité réelle », c'est à cause de cette division géographique de fond. En effet, là où Schmitt isole le code ami-ennemi pour faire une espèce de phénoménologie du politique, on doit reconnaître que l'ouverture à la lumière de la phénoménalité dépendait de l'occlusion d'une violence qui ne se donne pas sous l'horizon du *sens politique*. En dehors du politique, la violence reste intraduisible dans la structure juridique du *ius publicum europaeum*. Les titres légaux, comme celui d'*occupatio*, ne fonctionnent pas comme des foncteurs qui associeraient des réalités au-delà des lignes d'amitié aux réalités d'en deçà. Ces termes ne servent qu'à constituer l'au-delà comme un espace « infini d'altérité » où toute lumière est absente, toute violence permise et tous les corps appropriables.

### 3.2 Une autre citation

Si les fils rouges de *Politiques de l'amitié* se trament autour d'une citation reportée — de ce « O mes amis... » qui voyage en retour de Montaigne à Aristote —, on pourrait décrire les propos de Schmitt comme le destin d'une autre citation. Cette fois-ci, il s'agit d'une citation de Bacon retrouvée dans *De jure naturae et gentium* de Pufendorf et qui fait référence, elle aussi, à Aristote. Bacon déduit du fait que les Américains mangeaient de la chair humaine et immolaient des gens à ses divinités le droit de déclarer la guerre contre eux. Selon lui, les Américains sont « *per ipsum jus naturae proscripti* » (PUFENDORF, 1998, p. 846) – proscrits par le droit naturel, ou comme Schmitt préfère le traduire, « proscrits par la nature elle-même ». À cela, Schmitt ajoute : « Les Indiens de l'Amérique du Nord ont été donc vraiment exterminés [*denn auch wirklich ausgerottet worden*] » (SCHMITT, 1950a, p. 43).

Cet argument, qui emprunte à *La politique* d'Aristote un vocabulaire devenu classique, apparaît dans le *corpus* schmittien à deux reprises. D'abord conçu comme une note de bas de page à *La notion du politique*, il réapparaît, presque sans aucune modification, dans la deuxième partie de *Le nomos de la terre*. Cela montre un accord de fond entre les deux textes, malgré tous les indubitables changements d'avis qui ont traversé la carrière intellectuelle de Schmitt. Entre 1932 et 1950, ce point restera intact : c'est toujours au nom d'une certaine idée de l'humanité que l'on opère une exclusion de l'humanité.

Schmitt ne mobilise pas pour autant cet argument pour critiquer la violence exterminatrice qui décima les populations américaines. Lorsqu'il en est question, il adopte souvent le ton neutre et professoral d'une explication scientifique. Les choses se modifient, néanmoins, quand il s'agit de la limite historique du *ius publicum europaeum*. En face de celui-ci, Schmitt construit une véritable « mélancolie politique » (cf. MARRAMAIO, 2004), et sa pensée dévient aussi bien le deuil de la distinction ami-ennemi que la lamentation d'une violence déchaînée au sein du territoire européen. Il n'y a rien de particulièrement étonnant dans ce constat. En effet, on reconnaît ici une caractéristique fondamentale de cette phénoménologie schmittienne, à savoir le fait que la constitution du sens politique dépend de l'occultation de ses paradoxes. La distinction entre amis et ennemis n'était finalement possible qu'à cause d'un tiers, d'un sujet qui ne peut être ni ami ni ennemi, des populations qui ne peuvent pas constituer un peuple au sens « politique », c'est-à-dire selon les règles conventionnelles et coutumières du droit international européen.

Revenons un instant à la lecture proposée par Derrida pour marquer notre divergence. Selon Derrida, c'est parce que Schmitt souhaite proposer une phénoménologie du champ politique qu'il se voit confronté aux paradoxes de la genèse du sens — l'origine du sens étant toujours déjà une répétition —. Par conséquent, l'auteur de *La notion du politique* adopterait une stratégie similaire à celle de Husserl, consistant à supposer une téléologie, un avenir du sens qui ne serait autre chose que la réactualisation d'un acte fondateur. C'est



à ce stade que nous nous éloignons de l'interprétation de Derrida. Car si *arkhè* et *télos* coïncident dans le schème de cette téléologie du sens schmittienne, c'est parce que l'au-delà des lignes d'amitié fonctionne comme une charnière. La liaison entre origine et fin n'est pas seulement l'effet d'une idée régulatrice au sens kantien, mais aussi le résultat de la décharge d'une violence destructrice pourtant interdite à l'intérieur du *ius publicum europaeum*. Le concept d'« ennemi » peut toujours être décrit comme un concept intensif, mais il engendre maintenant un autre type de passage à la limite ; un passage assez littéral. L'ennemi est celui qui, d'un côté, représente la négation de notre existence tout en respectant le cadre juridico-politique d'un droit de la guerre. De l'autre côté, ce même ennemi est celui avec qui la conflictualité peut traverser les lignes d'amitié et devenir une compétition, sans aucune règle autre que la violence, pour l'appropriation des terres et des corps sauvages<sup>13</sup>. Autrement dit, l'inimitié est un indice d'extériorisation des paradoxes de la genèse du politique ; elle agit comme le mécanisme d'exportation d'une conflictualité réglée vers un espace de pure appropriation. Voilà comment le politique peut devenir autonome ; voilà comment Schmitt essaye d'en préserver le sens. Le *ius publicum europaeum* n'est pas seulement la possibilité réelle de gérer les conflits intraeuropéens à partir d'un droit de la guerre, mais aussi la décharge de ses excédents de violence lorsque le système politique se révèle incapable de contenir ses forces d'extermination. L'inimitié est moins un convertisseur universel (ou un traducteur) qu'une valve de sortie.

#### 4 remarques conclusives

Pour Schmitt, qui sont ces « Indiens » ? Qui sont ces personnes qui ont été exterminées au fur et à mesure que la compétition européenne entrait dans leurs terres ? Les éléments classiques de la définition de l'État élaborés à l'époque de la *Staatslehre* germanique éclaircissent la réponse de Schmitt: les habitants des espaces au-delà des lignes d'amitié formeraient des populations, mais non pas des peuples (*Staatsvölker*) ; ils auraient des terres, mais non pas des territoires (*Staatsgebiete*) ; ils seraient capables d'exercer la force, mais non pas d'avoir un pouvoir de domination (*Herrschergewalt*) (JELLINEK, 1941, p. 394 et seq.).

Certes, cela n'est pas inconnu des théoriciens de l'État, pour qui le Moyen Âge représentait une pluralité d'associations de personnes qui ne constituaient pas des États. Selon Jellinek, il leur manquait précisément la « qualité subjective d'un peuple » (JELLINEK, 1914, p. 407). La question qui relève de l'espace de friction entre Schmitt et Derrida est pourtant d'un autre ordre. Car il ne s'agit plus seulement de constater ou non l'existence d'un peuple : il s'agit plutôt de comprendre le mouvement typiquement moderne d'une autonomisation du politique et du juridique. Ce mouvement dépend, d'un côté des lignes d'amitié, d'une différenciation fonctionnelle où politique, économie et morale se séparent. En d'autres mots, il faut que le sens du politique puisse émerger. De l'autre côté des lignes, ce sens ne sera jamais présent, et la pure appropriation sera virtuellement infinie. La condition de possibilité du « pouvoir », compris comme élément constitutif du droit public européen, est l'annihilation des peuples dits sauvages.

*L'autokhtôn*, celui qui tire son être de la terre, ne constitue-t-il pas le point de convergence de tous ces discours ? Car l'autochtonie désigne une sorte d'accusation anthropologique fondamentale, une fusion entre les espaces au-delà des lignes d'amitié et la « subjectivité » de l'autre. Ce qui reste implicite dans la délimitation du sens du politique à un ensemble restreint de groupements humains est l'impossibilité de distinguer le corps de l'autre et la terre. Les deux forment le même espace d'appropriation, le même objet de la concurrence des puissances étatiques : n'est-ce pas le but du politique ?

---

<sup>13</sup>J'emploie le mot de « sauvage », bien entendu, en refusant le sens dépréciatif du terme.



## 5 Références Bibliographiques

ARISTOTE, *Éthique à Eudème*. Paris : Flammarion, 2013.

AUGSBERG, Ino. « Carl Schmitt's Fear. Nomos - Norm - Network », *Leiden journal of international law* n. 23, v. 4, p. 741–757, 2010.

BENOIST, Jocelyn. *Phénoménologie, sémantique, ontologie : Husserl et la tradition logique autrichienne*. Paris : P.U.F., 1997.

DERRIDA, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris : P.U.F., 1991.

DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié : suivi de l'oreille de Heidegger*. Paris : Galilée, 1994.

DERRIDA, Jacques. « Introduction ». In : HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Paris : P.U.F., 1962.

HELD, Joseph von. *System des Verfassungsrechts der monarchischen Staaten Deutschlands mit besonderer Rücksicht auf den Constitutionalismus*. Würzburg : Verlag der Stahelschen Buch und Kunststhandlung, 1857, tomo I.

Hooker, William. *Carl Schmitt's international thought*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Husserliana III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Nijhof, 1976.

HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Paris : P.U.F., 1962.

HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques 2: recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Trad. Hubert Elie et al. Paris : P.U.F., 1961.

JELLINEK, Georg. *Allgemeine Staatslehre*. Berlin : Verlag von O. Häring, 1914.

KERVEGAN, Jean-François. *Que faire de Carl Schmitt ?*. Paris: Gallimard, 2011.

KOSKENNIEMI, Martti. « International Law as Political Theology : How to read the Nomos der Erde? ». *Constellations* n. 11, v. 4, p. 492–511, 2004.

KOSKENNIEMI, Martti. *The gentle civilizer of nations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

LUHMANN, Niklas. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

LUHMANN, Niklas. *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

MARRAMAIO, Giacomo. *Dopo il leviatano*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

MARRAMAIO, Giacomo. *Potere e secularizzazione. La categorie del tempo*. Roma: Editori Riuniti, 1985.

MARRATI, Paola. *La genèse et la trace : Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*. Boston : Kluwer Academic Publishers, 1998.



PUFENDORF, Samuel. « De jure naturae et gentium ». In: PUFENDORF, S. *Gesammelte Werke* 4.2. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

SCHMITT, Carl. *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 1928.

SCHMITT, Carl. « Die Raumrevolution. Durch den totale Krieg zu einem totalen Frieden ». In: SCHMITT, C. *Staat, Großraum, Nomos*. Berlin : Duncker & Humblot, pp. 388–394, 1995b.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1934.

SCHMITT, Carl. « Die letzte globale Linie ». In: SCHMITT, C. *Staat, Großraum, Nomos*. Berlin: Duncker & Humblot, pp. 441–452, 1995a.

SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979 [1963].

SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde. im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin : Duncker & Humblot, 1950a.

SCHMITT, Carl. *Ex captivitate salus*. Köln : Greven Verlag, 1950b.

SCHMITT, Carl. *Glossarium*. Berlin : Duncker & Humblot, 1991.

SCHMITT, Carl. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart : Klett Cotta, 1984.

SCHMITT, Carl. *Theorie des Partisanen* : Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen. Berlin : Duncker & Humblot, 1963.

TUCHSCHERER, Emmanuel. « Le décisionnisme de Carl Schmitt : théorie et rhétorique de la guerre ». *Mots. Les langages du politique*, s/v, n. 73, s/p (en ligne), 2008.

Recebido em 29 de dezembro de 2023. Aprovado em 28 de março de 2024.



## Poderes, instituições e normas: a autoridade como fundamento das decisões judiciais

Powers, institutions, and norms: authority as the foundation of legal decisions

Olívia Brandão Melo Campelo  
oliviabrandaomelo@hotmail.com  
Universidade Federal do Piauí – UFPI

Alysson Fernando Paiva  
alyssonfernandoprof@gmail.com  
Universidade Federal do Piauí – UFPI

**Resumo:** O artigo discute a causa da coexistência de decisões divergentes em um sistema jurídico. Será analisada sob a perspectiva fática da atuação dos tribunais. O artigo se baseia na teoria institucional de John Searle, abordando fatos institucionais, poderes deônticos e a relação entre lei e linguagem. A linguagem jurídica, aberta e abstrata, possibilita uma variedade de possíveis aplicações. Decisões *contra legem* são possíveis devido à diversidade de critérios interpretativos e o fundamento de decisões se basearem preeminentemente na autoridade do julgador. Trata-se de uma pesquisa qualitativa que utiliza do método dedutivo.

**Palavra-chave:** Decisão judicial, Tribunal, Supremo Tribunal Federal, Linguagem, Autoridade.

**Abstract:** The article discusses the cause of the coexistence of divergent decisions in a legal system. It will be analyzed from the factual perspective of the courts' actions. The article is based on John Searle's institutional theory, addressing institutional facts, deontic powers, and the relationship between law and language. Legal language, being open and abstract, allows for a variety of possible applications. Decisions against the law are possible due to the diversity of interpretative criteria and the fact that decisions are primarily based on the authority of the judge. This is a qualitative research that uses deductive method.

**Keywords:** Judicial decision, Court, Supreme Federal Court, Language, Authority.

## Introdução

O crime de estupro de vulnerável entrou para o rol de crimes hediondos a partir da interpretação do STJ<sup>1</sup>. Por outro lado, o mesmo STJ entendeu pela relativização do estupro de vulnerável a partir da observação de elementos como a pouca diferença de idade entre o acusado e a vítima, concordância dos pais da vítima e nascimento de filho<sup>2</sup>. Em 2017, O STF, a corte constitucional do país, decidiu pela interpretação oposta:

EMENTA Agravo regimental no recurso ordinário em habeas corpus. Estupro de vulnerável. Vítima menor de quatorze anos. Consentimento e existência de relacionamento amoroso. Irrelevância. Presunção absoluta de violência. Precedentes. Agravo regimental não provido. 1. “Para a configuração do estupro de vulnerável, é irrelevante o consentimento da vítima menor de 14 anos” (BRASIL. Superior Tribunal Federal. HC nº 122.945/BA, Primeira Turma, Rel. Min. Marco Aurélio, DJe de 4/5/17).

Essas duas interpretações divergentes e contraditórias convivem juntas na prática jurídica brasileira. Embora seja possível criticar a falta de harmonia em duas das maiores instâncias jurídicas do país, deve-se reconhecer o fundamento comum da possibilidade de coexistir, dentro do ordenamento jurídico, duas posições diametralmente opostas. Mas, se o direito é a solução de litígios a partir da aplicação de leis, como decisões divergentes geram efeitos jurídicos? Qual a razão da possibilidade dessas decisões? O presente artigo, ao responder a última questão elucidará a primeira questão.

O artigo parte da teoria institucional de John Searle. Primeiro será analisado o conceito de fatos institucionais e função de status desenvolvidos pelo autor. Em seguida será relacionado ao conceito de poderes deonticos, quando então será desenvolvido um conceito de autoridade baseado na teoria de John Searle. Em seguida, será desenvolvida a relação entre lei e linguagem. A lei usa necessariamente de um vocabulário abstrato e aberto, que deverá ter seu sentido adjudicado por um intérprete autoritativo. Podem ser atribuídas diversas interpretações a uma mesma lei, a partir de considerações semânticas ou pragmáticas. A conclusão é a de que a atividade decisória é fundada, em primeira instância, sobre a autoridade do julgador. Decisões divergentes subsistirão necessariamente em um ordenamento jurídico, uma vez que diferentes sujeitos detentores de autoridade decisória aplicam critérios pragmáticos ou semânticos.

Será uma pesquisa qualitativa, utilizando-se do método dedutivo. A pesquisa dará ênfase à teoria social desenvolvida por John Searle. Dessa forma, a primeira parte do trabalho buscará elucidar conceitos como fatos institucionais, função de status, poderes deonticos e atos declarativos. Esses conceitos serão explanados e apresentados sob a ótica da prática jurídica. Posteriormente a atividade decisória será tendo em vista os aspectos particulares da linguagem jurídica, tais como a vagueza e a ambiguidade.

<sup>1</sup> RECURSO ESPECIAL REPRESENTATIVO DE CONTROVÉRSIA. ARTIGO 543-C DO CPC . PENAL E PROCESSO PENAL. ESTUPRO E ATENTADO VIOLENTO AO PUDOR NA FORMA SIMPLES. CRIMES ANTERIORES À LEI Nº 12.015/09. CARACTERIZAÇÃO DA NATUREZA HEDIONDA. 1. Os crimes de estupro e atentado violento ao pudor, ainda que em sua forma simples, configuram modalidades de crime hediondo porque o bem jurídico tutelado é a liberdade sexual e não a integridade física ou a vida da vítima, sendo irrelevante, para tanto, que a prática dos ilícitos tenha resultado lesões corporais de natureza grave ou morte. 2. As lesões corporais e a morte são resultados que qualificam o crime, não constituindo, pois, elementos do tipo penal necessários ao reconhecimento do caráter hediondo do delito, que exsurge da gravidade mesma dos crimes praticados contra a liberdade sexual e merecem tutela diferenciada, mais rigorosa. Precedentes do STJ e STF. 3. Recurso especial representativo de controvérsia provido para declarar a natureza hedionda dos crimes de estupro e atentado violento ao pudor praticados antes da edição da Lei nº 12.015/09, independentemente que tenham resultado lesões corporais de natureza grave ou morte. Acórdão sujeito ao regime do art. 543-C do CPC e da Resolução STJ 08/2008. (BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. REsp 1110520/SP, Rel. Ministra MARIA THEREZA DE ASSIS MOURA, TERCEIRA SEÇÃO, julgado em 26/09/2012, DJe 04/12/2012)

<sup>2</sup>“(…) 3. Um exame acurado das nuances do caso concreto revela que a conduta imputada, embora formalmente típica, não constitui infração penal, haja vista a ausência de relevância social e de efetiva vulneração ao bem jurídico tutelado. De fato, trata-se de dois jovens namorados, cujo relacionamento foi aprovado pelos pais da vítima, sobrevivendo um filho e a efetiva constituição de núcleo familiar (...)” (BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. AgRg no RHC 136.961/RJ, Rel. Ministro REYNALDO SOARES DA FONSECA, QUINTA TURMA, julgado em 15/06/2021, DJe 21/06/2021).





## 1. Fatos institucionais e função de status

É possível existir linguagem sem o direito, mas não há um direito sem linguagem. As aplicações da linguagem são infinitas. A linguagem é usada para perguntas, respostas, afirmações, promessas, ameaças, narrar um acontecimento, negociar. Dentre as várias funções cotidianas da linguagem, enfatiza-se aqui a sua função de *fazer coisas*; isto é, usar a linguagem para realizar modificações concretas na vida social. Essa é a base da teoria dos atos de fala de John L. Austin (1962). A partir dessa teoria inicial, Searle construiu sua própria teoria dos atos de fala (1969) que, nos anos seguintes, se desdobrou em uma ampla e rica teoria da social (2010).

Esta teoria afirma que a linguagem é uma força criadora de estruturas sociais. Fato atestado no poder da linguagem de ressignificar entes e condutas a partir de certas convenções sociais. Essa ressignificação acontece através de regras constitutivas e regras regulativas (SEARLE, 2007, p. 88). Vamos começar a analisar o que são regras constitutivas e o que são regras regulativas.

### 1.1. Regras constitutivas e reguladoras.

Regras reguladoras regulam condutas que já existem anteriormente e de forma independente<sup>3</sup>. Veja o exemplo de regras de etiqueta. As regras de trânsito são um bom exemplo de regras reguladoras. Transitar pela rua é uma ação anterior a qualquer regra que regule essa conduta. Alguns países exigem que os automóveis transitem pelo lado esquerdo; outros, como o Brasil, pelo direito. Regras de etiqueta são um exemplo notório de regras reguladoras. A necessidade de comer antecede qualquer regra sobre como comer. Regras reguladoras, portanto, criam ajustes a condutas que já existem. Regras constitutivas, por outro lado, criam novas condutas.

O jogo de xadrez não existe sem as regras que constituem o jogo de xadrez (SEARLE, 1969, p. 33). Um observador externo, por exemplo, que não entende nada de xadrez, apenas veria duas pessoas sentadas uma de frente para outra, movendo peças de formato diferente sobre um tabuleiro quadriculado. Sem as regras constitutivas não se pode dizer que há um jogo de xadrez, um jogo de futebol. Portanto elas são a razão da existência da própria conduta. Agora pode-se dizer que alguém está comendo peixe mesmo se ela desrespeitar todas as regras reguladoras sobre *como* comer um peixe.

As regras constitutivas podem ser resumidas com a fórmula: *x conta como y, se z*<sup>4</sup>. John Searle chama-as de locução de “*conta como algo*.” O dinheiro, por exemplo, sob uma perspectiva puramente material é apenas um pedaço de papel sem valor nenhum. Mas dentro de um contexto específico “*conta como*” um valor de troca em uma transação comercial.

A linguagem é o fundamento das regras constitutivas<sup>5</sup>. De outra forma, essas regras não poderiam sequer ser comunicadas e reproduzidas por outros seres humanos. Um treinador de cães pode ensinar ao animal algumas regras reguladoras. Dessa forma, o cão espera sentado o momento de receber a ração; fica quieto quando tentam botar-lhe a coleira; não urina e defeca em locais públicos. Porém, é impossível para um cão

---

<sup>3</sup>Como ponto de partida, podemos dizer que as regras reguladoras regulam formas de comportamento independentes ou já existentes, por exemplo, muitas regras de etiqueta regulam as relações interpessoais, que existem independentemente das regras. Mas as regras constitutivas não apenas regulam, eles criam ou definem novas formas de comportamento. As regras do futebol ou xadrez, por exemplo, não apenas regulam como jogar futebol ou xadrez, assim como que criam muitas possibilidades de jogar esses jogos (SEARLE, 1969, p. 33).

<sup>4</sup>Em *Mind, Language and Society* Searle afirma que: “Regras constitutivas sempre têm a mesma forma lógica (...) Elas são sempre da forma lógica que considera que algo conta como tendo este ou aquele status.” (2008, p. 123-124, tradução nossa).

<sup>5</sup>Dessa forma, afirma em *making the social world* que linguagem é a “mais fundamental de todas as instituições (SEARLE, 2010, p. 10).”



entender o jogo de xadrez e é impossível para um cão entender que o dinheiro possui um valor para transações comerciais. Esses fatos, simples para um humano, dependem de um aparato linguístico e conceitual que não é encontrado em nenhuma outra espécie do planeta terra<sup>6</sup>. Essas regras constitutivas, por outro lado, não teriam utilidade nenhuma se não fosse a aceitação coletiva. Um jogo de xadrez se torna impossível se apenas uma das partes aceita as regras do jogo. Isso quer dizer que, além de depender da aceitação coletiva, as regras constitutivas do xadrez possuem uma existência objetiva, independentemente da aceitação de algumas pessoas. Alguém que não saiba as regras do xadrez não conseguiria sequer começar a jogar. Mas com um pouco de curiosidade e tempo disponível, pode aprender as regras constitutivas daquele jogo e passar a jogá-lo com outras pessoas que também conhecem e aceitam aquelas regras. Essas duas pessoas, no momento de uma partida de xadrez, estarão envolvidas em uma intencionalidade coletiva.

A intencionalidade coletiva foi estudada por diferentes autores como Bratman (1992); Tuomela (2005); Searle (2010, 1996). O seu conceito, no entanto, pode ser sumarizado a partir da entrada *collective intentionality* na *Plato Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

A intencionalidade coletiva é o poder das mentes de serem conjuntamente direcionadas a objetos, questões de fato, estados de coisas, metas ou valores. A intencionalidade coletiva se manifesta em uma variedade de modos, incluindo intenção compartilhada, atenção conjunta, crença compartilhada, aceitação coletiva e emoção coletiva. Atitudes intencionais coletivas permeiam nossas vidas cotidianas, por exemplo, quando dois ou mais agentes cuidam ou criam uma criança, lamentam a perda de um ente querido, fazem campanha por um partido político ou torcem por um time esportivo. Elas são relevantes para filósofos e cientistas sociais porque desempenham papéis cruciais na constituição do mundo social. (SCHWEIKARD e SCHMID, 2021, Tradução nossa)

A Intencionalidade, por outro lado, é uma propriedade de nossa consciência estar direcionada para algo. “Se, por exemplo, eu tiver uma crença, deve ser uma crença de que determinada coisa é desse ou daquele modo; se tiver um temor, deve ser um temor de alguma coisa ou de algum acontecimento (...). (SEARLE, 2002, p. 1)” Quando alguém acredita que está chovendo, sua crença é a de que “está chovendo.” Quando alguém deseja chá, seu desejo tem por objeto “o desejo de beber chá.” Segundo Searle, cada intencionalidade possui um modo psicológico e um conteúdo proposicional (2002, p. 8). Portanto, o desejo de jogar xadrez apresenta o modo psicológico desejo e o conteúdo proposicional jogar xadrez. A intencionalidade também pode ser coletiva, quando envolve algum contexto social. “Uma importante aplicação da intencionalidade coletiva é a atribuição coletiva de função a pessoas e objetos. As funções são sempre relativas à intencionalidade e constituem uma classe importante de funções. (SEARLE, 2010, p. 44, tradução nossa)” Duas pessoas dançando valsa realizam suas ações através de uma intenção compartilhada dos passos da dança. A ação não seria possível se qualquer um dos executantes não tivesse uma expectativa de como o outro deveria se comportar. Essa expectativa é inerente às convenções sociais: “A coisa essencial sobre convenções é que elas são arbitrárias, mas uma vez estabelecidas, concedem aos participantes o direito a expectativas específicas. Elas são normativas. (Searle, 2010, p. 87, tradução nossa).” Ao ter uma expectativa do comportamento do outro, em uma ação coletiva, um indivíduo consegue ajustar sua própria conduta.

---

<sup>6</sup> O poder da linguagem de constituir uma realidade social é sumarizado no pensamento de Lênio Streck: “Isto porque é pela linguagem que, simbolizando, compreendo; logo, aquele real, que estava fora do meu mundo, compreendido através da linguagem, passa a ser realidade. Dizendo de outro modo: estamos mergulhados em um mundo que somente aparece (como mundo) na e pela linguagem. Algo só é algo se podemos dizer que é algo. (...) A construção social da realidade implica um mundo que pode ser designado e falado com as palavras fornecidas pela linguagem de um grupo social (ou subgrupo). O que não puder ser dito na sua linguagem não é parte da realidade desse grupo; não existe, a rigor”. (STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*, 1999, p. 178).



## 1.2. Fatos Brutos e Institucionais

A constituição das regras constitutivas e relatórias não se dão em um vácuo, mas sobrepõe-se aquilo que de acordo com a filósofa britânica G.M. Anscombe chamou de fatos brutos (1958). Searle utiliza essa distinção em seu próprio projeto de uma teoria social. Fato bruto é um fato que independe de observadores. O fato de existir neve no topo do Everest, existir um fundo do oceano ou um lado escuro da lua, independem da agência humana (SEARLE, 1995, p. 121). Os fatos institucionais, por outro lado, dependem de convenção humana. No tópico anterior foi visto que a intencionalidade coletiva permite que os agentes humanos atuem coletivamente. E foi visto que algumas condutas são constituídas ou reguladas através de regras. Estas condutas determinadas por regras constitutivas ou reguladas são os fatos institucionais. Toda a realidade social (a soma dos fatos institucionais) é fundada sobre estas regras regulatórias e regras constituídas enquanto são reconhecidas pela intencionalidade coletiva dos membros de uma comunidade. Dentro desta realidade social está incluído o direito. O direito, portanto, é um fato institucional<sup>7</sup>.

A promulgação de uma lei envolve a criação de uma regra constitutiva. Transportando a equação das regras constitutivas para a linguagem jurídica, percebe-se que um mandato é legalmente válido se atender os requisitos estabelecidos em lei. Conduta x é crime (y) se assim estabeleceu a lei z. Uma lei é válida se atingiu os critérios formais. Estas regras constitutivas (e, por conseguinte, a lei) estipulam poderes deônticos a determinados agentes humanos, permitindo-lhes realizar certas funções essenciais à vida social.

## 1.3. Poderes deônticos e função de status

As regras constitutivas dos fatos sociais adjudicam determinados poderes reconhecidos. Searle denomina esses poderes como poderes deônticos, que envolvem direitos, deveres, obrigações, requerimentos e autorizações (2010, p.8). “Os poderes deônticos são poderes que existem apenas porque são reconhecidos e aceitos como existentes. Às vezes, os apoiamos com força física - no caso do direito penal, por exemplo - mas as forças policiais e os exércitos também são sistemas de deontologias. (SEARLE, 2010, p. 88, tradução nossa).” Searle classifica três tipos de poderes deônticos: “1. O poder deôntico positivo, quando tenho direitos. 2. O poder deôntico negativo, quando tenho obrigações. 3. O poder deôntico condicional, meu poder, por exemplo, de votar no Partido Democrata se me registrar como democrata. (MANEE, 2018, p. 95, tradução nossa).”

As regras constitutivas criam fatos institucionais que, por sua vez, geram poderes deônticos. “O teste mais simples para determinar se um fenômeno ou fato é genuinamente institucional é perguntar: Sua existência implica poderes deônticos, como os poderes de direitos, deveres, obrigações, requerimentos e autorizações? (SEARLE, 2010, p 95, tradução nossa)” Dessa forma, as regras constitutivas do xadrez impõe aos jogadores uma jogada por turno. O xeque-mate implica no dever de reconhecimento da vitória. No âmbito jurídico, o poder legalmente constituído de contratar, por exemplo, estipula direitos e deveres recíprocos entre os contratantes. Em um contexto decisional, cada uma das partes do processo tem direitos e deveres garantidos segundo as regras processuais, que também devem ser observadas pelo juiz no momento da decisão.

Segundo o professor Nelson Juliano, o direito é constituído por diferentes tipos de artes (2008). A arte do advogado é diferente da arte do juiz, que, por sua vez, é diferente da arte do promotor ou do procurador da república. Embora trabalhem com as mesmas fontes, a lei, estes exercem no cotidiano jurídico funções diferentes (MATOS, N.J. C., 2008, p. 27). Por motivos de economia textual, aqui será analisada apenas a função do advogado e do juiz. A função do advogado é pleitear o direito através da redação da redação de

---

<sup>7</sup> Para mais informações sobre a aplicação da teoria de Searle ao direito ver: Fletcher GP. Law. In: Smith B, ed. John Searle. Contemporary Philosophy in Focus. Cambridge University Press; 2003:85-101.



uma tese – uma defesa penal, uma petição, contestação, etc.. O juiz, por outro lado, recebe a tese e, através de uma fundamentação, defere ou indefere o pedido. Mas qual a ontogênese dessas funções de pleitear e deferir ou indeferir? A resposta deve ser encontrada dentro da estrutura realidade social.

“O aspecto diferencial da realidade humana social, o modo no qual ele difere de outras formas de realidade animal que eu conheço, é que os humanos tem a capacidade de impor funções sobre objetos e pessoas, funções que estes objetos e pessoas não poderiam cumprir somente em virtude da sua estrutura física (...) As pessoas e objetos estão aptas a realizar certas funções em virtude do fato de que elas tem um status coletivamente reconhecido que as permite realizar as referidas funções de um modo que não teriam se não tivessem o reconhecimento coletivo do status.” (SEARLE, 2010, p. 7, tradução nossa)

Uma peça de xadrez é apenas um objeto material se não forem-lhes atribuídas determinadas funções dentro das regras constitutivas do xadrez. Dessa forma, a peça que tem a forma de um cavalo executa movimentos em L, enquanto as peças que tem forma de torre executam movimentos latitudinais e longitudinais. E o jogo de xadrez só funciona se os jogadores reconhecerem as respectivas funções de cada uma das peças que compõem o jogo de xadrez. Searle conceitua a função de status como

“(...) uma função que é realizada por um objeto, pessoa, ou outro tipo de entidade, a qual pode ser realizada somente em virtude do fato de que a comunidade na qual a função é realizada atribui um certo status ao objeto, pessoa ou entidade em questão, e a função é realizada em virtude da aceitação coletiva ou reconhecimento do objeto, pessoa ou entidade como tendo tal status.” (SEARLE, 2010, p. 94, tradução nossa)

Os juízes, os advogados, os professores, os membros do ministério público, os promotores: todos possuem uma função de status coletivamente reconhecida, que pautam suas condutas profissionais. Mas o fundamento da própria condição de inteligibilidade da função de status atribuída a um objeto ou pessoa é a linguagem, que determina a condição de representabilidade cognitiva da função de status.

“A linha de pedras X, agora tem o status de fronteira Y, mas este status pode existir somente se os participantes na instituição têm uma linguagem rica suficiente para representar isso. Isto é, eu faço uma distinção entre simples disposições para atuar, as quais não requerem uma linguagem, dos casos nos quais há uma deontologia institucional. Tal deontologia pode existir somente se ela é representada como existindo.” (SEARLE, 2010, p. 95, tradução nossa)

A questão da capacidade da linguagem representar algo para os indivíduos é essencial na formação da realidade social. Um exemplo baseado em discrepâncias culturais pode revelar o poder das representações na conduta dos indivíduos. Levy Bruhl, antropólogo do século XIX, escreveu sobre o modo de mentalidade primitiva. Constatou que, as tribos primitivas de Papua Nova Guiné tinha uma noção bem diferente de propriedade, em relação ao modo de pensar europeu. O número de objetos privados é diminuto. Desconhecem o comércio e a acumulação de riquezas. Dessa forma, não possuem uma linguagem que expresse noções sobre o que é propriedade privada, comércio e riquezas (LEVY-BRUHL, 2005, p. 155-156).

Após se constatar que linguagem é essencial para a comunicabilidade de regras constitutivas, das regras regulatórias e para a comunicabilidade da transformação da função de status de objetos e pessoas, percebe-se que petição de um advogado é apenas um pedaço de papel com tinta se não atender aos requisitos formais que dão ao papel escrito a *função de status* de uma petição jurídica. Assim como uma sentença judicial depende, para produzir efeitos, de seus requisitos formais, ditados pelas regras constitutivas da atividade decisional. Essas petições e sentenças, elementos essenciais da atividade jurídica funcionam como atos declaratórios. Essa afirmação será explicada no próximo tópico.

#### 1.4. Atos ilocutórios e Atos declaratórias

Os atos de fala se distinguem em atos locutórios, ilocutórios e perlocutórios (AUSTIN, 1962). Ato locutório é a simples ação de pronunciar uma palavra; isto é, quando alguém diz gato pronuncia determinadas articulações de consoantes e vogais em duas sílabas para produzir os sons *ga-to* (AUSTIN, 1962, p. 94).

Ato ilocutório é o ato que o locutor realiza quando diz algo; o locutor pode querer afirmar, algo, prometer, convencer (AUSTIN, 1962, p. 98). Os atos perlocutórios, por outro lado, são os efeitos produzidos no ouvinte, que pode se sentir persuadido, convencido ou ameaçado (AUSTIN, 1962, p. 101). Dos diversos tipos de atos ilocutórios, esse trabalho se deterá na análise dos atos declaratórios tal qual descritos por John Searle em *A Classification of Illocutionary acts* (1976). Estes atos instituem e alteram uma situação de fato a partir de sua simples pronúncia. “Declarações causam alguma alteração no status ou condição do objeto ou objetos mencionados exclusivamente em virtude do fato de que a declaração foi realizada com sucesso. Essa característica das declarações as distingue das outras categorias. (SEARLE, 1976, p. 14, tradução nossa)” Estes atos declaratórios, para serem operacionalizáveis, precisam cumprir uma série de requisitos socialmente exigidos:

Além disso, deve existir uma instituição extralinguística e o falante e o ouvinte devem ocupar lugares especiais dentro dessa instituição. É somente dentro de instituições como a Igreja, a lei, a propriedade privada, o Estado e uma posição especial do falante e do ouvinte dentro dessas instituições que se pode excomungar, nomear, doar e legar posses ou declarar guerra. (SEARLE, 1976, p. 14, tradução nossa)

Dessa forma, um simples *sim* fora do contexto de um casamento não produz nenhum efeito. O *sim* provoca efeitos apenas se pronunciado em um contexto específico de evento matrimonial. Os atos declarativos constituem boa parte da atividade jurídica.

A função de status do juiz refere-se à posição e o papel que o magistrado desempenha no sistema judiciário de aplicar ou não a lei a partir de um ato declarativo. Esse poder de aplicar ou não a lei implica na capacidade de sua decisão mover o aparato estatal para cumprir esta decisão (operacionalidade), alterando a situação jurídica de sujeitos e objetos. Dessa forma, sua decisão pode mudar a situação jurídica de um imóvel, no momento de uma adjudicação compulsória; pode transformar inocentes em culpados; pode autorizar o cumprimento de prisões; reconhecer ou não a existência de um dano moral. Essa possibilidade de optar ou não pela aplicação da lei implica em um certo grau de discricionariedade. Optar ou não por alguma coisa denota um poder fazer ou não-fazer. Embora não seja uma autoridade absoluta, já que presume-se que os juízes precisam seguir a lei no momento de sua decisão, o caso inicial demonstra que é possível mais de uma posição ser adotada diante do mesmo caso concreto. Não necessariamente juízes de um tribunal são unânimes em uma decisão; tampouco é certo que todos terão o mesmo argumento no momento de decidir.

## 2. Lei e Linguagem

Uma decisão jurídica é um ação fundada por regras constitutivas contidas nos diversos textos jurídicos. Para ser operacionalizada, precisa cumprir certos requisitos ditados pelas regras constitutivas da própria atividade decisional. Na nossa sociedade: ser realizada por alguém com autoridade para tal (sujeito com função de status de decidir) e fundamentada em norma, nos termos do art. 93, inciso IX, da CF: “todos os julgamentos dos órgãos do Poder Judiciário serão públicos, e fundamentadas todas as decisões, sob pena de nulidade (...)”. Decisões proferidas fora desses requisitos estipulados em lei não possuem legalidade.

A lei pode ser entendida como prescrição escrita que emana da autoridade soberana de uma dada sociedade e impõe a todos os indivíduos a obrigação de submeter-se (GIBBS, 1968, p. 430). Dessa forma, a lei é uma regra constitutiva criada por uma autoridade competente; possui, portanto, função de status de regular condutas humanas produzindo poderes deonticos<sup>8</sup>. A linguagem legal, no entanto, possui limitações e essas limitações estão relacionadas à natureza da atividade decisional.

---

<sup>8</sup> Joseph Raz, de maneira mais ampla, definiu funções primárias e secundárias das leis: “As quatro funções primárias da lei - prevenir comportamentos indesejáveis e garantir comportamentos desejáveis, que são realizados no direito penal e na responsabilidade civil; fornecer facilidades para acordos privados entre indivíduos, encontrados no direito privado, direito



## 2.1. Vagueza e Ambiguidade

Os comportamentos sociais são em número maior do que a norma pode prever. O texto legal é dessa forma genérico e impreciso<sup>9</sup>. Paulo Nader define como características da linguagem normativa a bilateralidade, generalidade, abstratividade, imperatividade, coercibilidade (2014, p.103). Desses caracteres, a abstratividade necessariamente torna a linguagem jurídica vaga e ambígua.

Visando a atingir o maior número possível de situações, a norma jurídica é abstrata, regulando os casos dentro do seu denominador comum, ou seja, como ocorrem via de regra. Se o método legislativo pretendesse abandonar a abstratividade em favor da casuística, para alcançar os fatos como ocorrem singularmente, com todas as suas variações e matizes, além de se produzirem leis e códigos muito mais extensos, o legislador não lograria o seu objetivo, pois a vida social é mais rica do que a imaginação do homem e cria sempre acontecimentos novos e de formas imprevisíveis. Benedetto Croce, ao formular a noção da lei, refere-se à sua condição abstrata: “lege è un atto volitivo che ha per contenuto una serie o classe di azioni”. Tanto a generalidade quanto a abstratividade, embora constituam características típicas das normas jurídicas, não chegam a ser essenciais a estas, como anota Massimo Bianca, pois há situações especiais em que as normas se revelam individuais e concretas (NADER, 2014, p. 56).

Ambiguidade é uma característica linguística resultante da capacidade de uma palavra possuir diferentes significados. Essa característica deriva da polissemia e da homonímia. Na polissemia, uma palavra abrange múltiplos sentidos. Na homonímia as diferentes palavras compartilham a mesma forma, mas têm significados distintos (RODD; GASKEL; MARSLEN-WILSON, 2002, p. 245). A resolução da ambiguidade muitas vezes é obtida por meio do contexto, que atua como um filtro interpretativo, direcionando a seleção do sentido apropriado. Nesse processo, a compreensão da mensagem depende da habilidade do leitor ou ouvinte em discernir as nuances contextuais que especificam a interpretação desejada.

A vagueza, por outro lado, é a presença de casos limítrofes de sentido (POSCHER, 2016, p. 273). Dessa forma, criança é uma palavra vaga, uma vez que é impossível delimitar, com clareza, quando alguém deixa de se tornar um bebê para se tornar criança para se tornar um adulto<sup>10</sup>.

A vagueza está relacionada com outras qualidades da linguagem, como generalidade e ambiguidade, que podem aparecer nas mesmas expressões linguísticas. “Criança” é ambíguo, vago no sentido de uma prole imatura e geral no tocante a meninos e meninas. Isso torna a atribuição de performances a uma das características linguísticas de uma expressão uma tarefa complexa. É indispensável para a lei criar regulações que abarquem uma grande quantidade de casos. A generalidade é a característica da linguagem que permite à lei fazê-lo. Até mesmo nos casos em que um maior grau de generalidade está, às vezes – mas não necessariamente – correlacionado com um maior grau de vagueza, não é a vagueza, mas é a generalidade que faz isso acontecer. Em uma leitura mais benevolente de H.L.A. Hart, podemos dizer que ele poderia ter razão, afinal: a vagueza “é o preço a se pagar pelo uso de termos genéricos de classificação”; não é, no entanto, um valor com o que a lei esteja preocupada. (POSCHER, 2016, p. 283)

A vagueza pode existir apenas em um tipo de comunicação não-natural, uma vez que estes adquirem sentido através de intenções comunicativas. Quando se anda na floresta e se vê uma fumaça emergindo acima das árvores, intuímos imediatamente fogo – que pode vir tanto de um incêndio quanto de uma chaminé. O sinal é inconclusivo da origem da fumaça, mas não é vago. No contexto da decisão judicial,

---

penal e responsabilidade civil; provisão de serviços e redistribuição de bens encontrados nos sistemas legais; e resolver disputas não regulamentadas encontradas em tribunais e órgãos judiciais - são discutidas no capítulo. Também são abordadas as funções secundárias e indiretas da lei. As funções secundárias da lei incluem a determinação de procedimentos para alterar a lei e a regulamentação do funcionamento dos órgãos aplicadores da lei.” (Raz, Joseph, ‘The Functions of Law’, The authority of law: Essays on law and morality. Oxford, 1979. p. 163).

<sup>9</sup>Para Eros Roberto Grau: “Não é um mal injustificável, de toda sorte, este de que padece a linguagem jurídica. E isso porque, se as leis devem ser abstratas e gerais, necessariamente hão de ser expressas em linguagem de textura aberta.” (GRAU, Eros Roberto. Ensaio e discurso sobre a interpretação/aplicação do direito. 4ª Ed. São Paulo: Malheiros, 2008).

<sup>10</sup>Este assunto é abordado com mais profundidade no livro *Notas sobre derecho y lenguaje* de Genaro Carrió: Carrió, Genaro. *Notas sobre derecho y lenguaje* / Genaro R. Imprenta: Buenos Aires, Abeledo-perrot, 1990.



por outro lado, muitas vezes os julgadores não se atêm somente à questões semânticas. É possível, por exemplo, definir uma decisão através da consideração de elementos pragmáticos.

No contexto da decisão jurídica, será realizada uma distinção entre *interpretação jurídica fundada em aspectos semânticos* e *interpretação jurídica fundada em aspectos pragmáticos*. Conceitua-se a interpretação semântica refere-se à análise do significado das palavras, termos ou expressões em relação à realidade que representam. Ela busca destacar o significado correto dos signos, distinguindo e eliminando associações imprecisas, e envolve a investigação da conotação e denotação dos elementos linguísticos. Por outro lado, a interpretação pragmática foca nos efeitos interacionais que uma decisão tem dentro de uma comunidade. No contexto jurídico, a interpretação pragmática leva em conta os valores morais, culturais e sociais da comunidade, examinando como os dispositivos legais afetam uma determinada comunidade. Um exemplo famoso de considerações semânticas e pragmáticas de uma decisão ocorre no caso *Garner v. Burr*<sup>11</sup>. A legislação proibiu o uso de veículo em uma via pública sem pneus pneumáticos. Lawrence Burr adaptou rodas de ferro ao seu galinheiro e o arrastou pela estrada com seu trator. Burr foi processado com base na lei, sendo inicialmente absolvido em 1º instância, que entenderam que um galinheiro não se enquadrava na definição de veículo. Entretanto, o tribunal de apelação reverteu tal decisão. O *Lord Chief Justice* argumentou que as regulamentações tinham múltiplos propósitos, incluindo a proteção das vias, e o galinheiro, ao possuir pneus de ferro em vez de pneus pneumáticos, poderia danificar as estradas. Ele criticou a interpretação restritiva dos magistrados em relação ao termo veículo. O *Lord Chief Justice* concluiu que a lei abrangia qualquer objeto sobre rodas puxado por um trator ou outro veículo motorizado. Portanto, afirmou que um delito ocorrera, classificando o galinheiro como um veículo nos termos da Lei de Tráfego Rodoviário de 1930 (MARMOR, 2014, p. 10).

A decisão pode ser vista sob os aspectos semânticos e pragmáticos. A primeira decisão levou em conta apenas os valores semânticos da palavra veículo, tentando definir se era ou não hipótese de imputação. O tribunal de apelação levou em conta fatores pragmáticos no momento da decisão. Portanto, era impossível determinar *a priori* a decisão “correta” uma vez que diferentes critérios levam a diferentes resultados. A própria determinação sobre o que é ou não veículo, em virtude da vagueza do termo, não pode ser estabelecida *a priori*.

## 2.2. Decisão jurídica e operacionalidade do direito

O texto jurídico abre a possibilidade de várias interpretações possíveis. Juristas comumente discutem a interpretação mais autêntica ou mais útil, mas a doutrina não cria operacionalidade<sup>12</sup> do direito. A única *interpretação autorizada* é o do sujeito que possui função de status para decidir qual a interpretação mais adequada, para usar de linguagem kelseniana (1994, p. 234). É, portanto, um ato declaratório que cria a operacionalidade do direito. Mas qual o papel do texto legal dentro desta discricionariedade? Se não há interpretações verdadeiras ou falsas qualquer interpretação é possível?

O artigo começa com duas posturas distintas sobre o crime de estupro de vulnerável. Uma realizada pelo STJ e outra pelo STF. Essas duas interpretações divergentes convivem juntas na prática jurídica brasileira. Embora seja possível criticar a falta de harmonia em duas das maiores instâncias jurídicas do país, deve-se reconhecer o fundamento comum da possibilidade de coexistir. O fundamento comum destas decisões é a autoridade, entendida aqui como constituída através função de status conferida aos

<sup>11</sup> Uma análise do caso pode ser encontrada em: MARMOR, Andrei, ‘Varieties of Vagueness in the Law’, *The Language of Law* (Oxford, 2014; online edn, Oxford Academic, 19 June 2014), <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198714538.003.0004>,

<sup>12</sup> O conceito de operacionalidade aqui proposto é o da qualidade daquilo que está em condições de produzir efeitos.

sujeitos que compõem os tribunais. A decisão jurídica é sempre um ato declaratório<sup>13</sup> estruturado em três níveis: (1º) Autoridade; (2º) Decisão; (3º) Operacionalidade. É simples justificar essa ordem. Antes da tomada de qualquer decisão judicial, há um sujeito ou um corpo de sujeitos intitulados para tal ação. E essa decisão gera consequências reais para pessoas reais (operacionalidade)

### 2.3. Da reversão das decisões jurídicas

Um ato declaratório pode ter sua operacionalidade suspensa de duas formas (i) seus efeitos são ignorados, (ii) é revertida por outro ato declaratório. No âmbito jurídico, formal em sua própria natureza, a falta de produção de efeitos gera tão somente a ineficácia da decisão. Imagine uma sentença autorizando a prisão de um foragido. Ela é operacionalizada até onde permite a mobilização das forças policiais. Não é uma garantia que o foragido seja encontrado.

Quanto à possibilidade de sua reversão, é necessário entender que a decisão jurídica, a partir da burocracia moderna, é registrada por razões de continuidade da execução do serviço público<sup>14</sup>. Toda decisão burocrática e, por conseguinte, toda decisão judicial é formal, pública e escrita, sujeita a *accountability*. Tribunais são organizações burocráticas como qualquer outra (GUIMARÃES; GUARIDO FILHO; LUZ, 2020). Por ser uma decisão pública e levada a registro, ela só pode ser reformada por outra decisão. Revogar uma decisão judicial não é um processo que pode ser realizado unilateralmente por outro tribunal, de acordo com a independência dos julgadores expressa no artigo 131 do Código de Processo Civil: “o juiz apreciará livremente a prova, atendendo aos fatos e circunstâncias constantes nos autos, ainda que não alegados pelas partes; mas deverá indicar na sentença, os motivos que lhe formaram o convencimento.” Os juízes e os tribunais possuem autonomia decisória. Soma-se a isso o princípio da coisa julgada: “Art. 502. Denomina-se coisa julgada material a autoridade que torna imutável e indiscutível a decisão de mérito não mais sujeita a recurso.” Uma decisão judicial, dessa forma, é revisada sempre em caráter excepcional, através de recursos dirigidos à instâncias superiores que poderão aplicar critérios interpretativos diferentes.

### Conclusão

Jeremy Bentham afirmou que o estudo do direito se dá da forma como ele é ou como ele deveria ser. Criou, com essa distinção, o conceito de *Expositure jurisprudence* e *Censorial jurisprudence* (BENTHAM, 2000, p. 234). A *censorial jurisprudence* deve estudar o direito como ele deveria ser. Essa distinção originalmente se aplicava à distinção entre as atividades jurídicas e políticas, mas o presente trabalho demonstrou que esta divisão também pode se aplicar sobre a atividade dos tribunais. A avaliação do trabalho dos juízes pode ser avaliado de forma a se analisar criticamente suas decisões. Mas também pode ser analisada sob a perspectiva de como ela é, ou seja, sob a perspectiva fática.

<sup>13</sup>John Searle distingue ações institucionais de ações naturais. As últimas causam mudanças naturais; as primeiras, mudanças institucionais. No direito, ações institucionais se chamam atos jurídicos. (LAGIER, Daniel González. *The Paradoxes of Action: Human Action, Law and Philosophy*. Illustrated edition. Springer Science & Business Media, 2013. p. 116-117).

<sup>14</sup>A continuidade é outro elemento-chave da organização burocrática. A autoridade racional-legal exige regras e procedimentos uniformes para documentos escritos e comportamento oficial. Os arquivos de uma burocracia (ou seja, seus registros passados) fornecem-lhe uma memória organizacional, permitindo-lhe seguir precedentes e procedimentos operacionais padrão. A capacidade de utilizar procedimentos operacionais padrão torna as organizações mais eficientes, diminuindo os custos associados a qualquer transação específica. Os arquivos organizacionais registram procedimentos, comportamentos anteriores e registros de pessoal. Eles também permitem que uma organização seja contínua e, portanto, independente de qualquer liderança específica. No geral, a continuidade é vital para a capacidade de uma organização de manter sua identidade e até mesmo sua cultura. Sem seus registros, seria impossível manter transações fundamentadas na legalidade. Rockman, Bert. “bureaucracy”. *Encyclopedia Britannica*, 26 Dec. 2023, <https://www.britannica.com/topic/bureaucracy>. tradução nossa. Acesso em 30 de dezembro de 2023.

O presente trabalho não busca defender uma discricionariedade absoluta da atividade judiciária. Ela lembra, pelo contrário, que a atividade decisional vai muito além da mera aplicação da lei. Mas o poder judiciário é uma estrutura burocrática vital no meio de uma sociedade. Essa estrutura divide-se em níveis hierárquicos e funcionais distintos. A atividade decisional, por outro lado, parte do princípio de que há diversos modos de aplicação da lei. Foi demonstrado nas páginas anteriores a diversidade de critérios que conduzem as decisões jurídicas. É natural que diversos julgadores adotem critérios divergentes no momento da apreciação do mesmo caso. Esses fatos ajudam a entender as perguntas colocadas no início do artigo.

Mas se o direito é a solução de litígios a partir da aplicação de leis, como decisões *contra legem* geram efeitos jurídicos? Uma decisão *contra legem* é uma decisão contra o conteúdo semântico de uma lei. Ainda resta, no entanto, um outro critério que pode ser adotado: o critério pragmático. A decisão que relativizou o estupro de vulnerável levou em conta elementos pragmáticos como forma de estabelecimento de exceção. O STF, por outro lado, preferiu dar ênfase aos critérios semânticos. Mas qual a razão da possibilidade destas divergências? Sob o aspecto fático, a atividade decisional é realizada por uma pluralidade de agentes detentores de uma função de status decisória. Essa pluralidade de agentes encontra-se distribuída em uma estrutura burocrática. Diferentes julgadores aplicarão divergentes critérios no momento de suas decisões. É impossível estabelecer *a priori* qual o critério será aplicado, uma vez que somente o sujeito detentor da função de status de julgar pode estabelecer esse critério. A reconsideração dos critérios aplicados somente se dá em um novo contexto decisional, quando outro agente detentor da mesma função de status pode escolher manter o critério original ou adotar um novo critério na tomada de decisão.

Resumindo, pode-se afirmar que (i) na prática judicial, as decisões são tomadas por sujeitos detentores de um status-função que lhes conferem autoridade para a interpretação “autêntica” (no sentido kelseniano); (ii) a prática jurídica é orientada por normas abstratas, necessariamente vagas e ambíguas, que geram diferentes possibilidades interpretativas; (iii) decisões *contra legem* geralmente são tomadas a partir de considerações pragmáticas. Conclui-se, portanto, que é impossível a constituição de um sistema jurídico perfeitamente coerente, porque diferentes agentes detentores de status-função de julgadores tem diferentes critérios para a aplicação da lei no caso concreto.

#### Referências bibliográficas

ANSCOMBE, Elizabeth. On Brute Facts. Analysis (Vol. 18, No. 3, Jan., 1958). Publicado por: Oxford University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/pss/3326788>. 1958

AUSTIN, J. L. How to do things with words. Oxford: Clarendon Press. 1962

BARROSO FILHO, Angerico Alves. External control versus internal and administrative control: analysis of the supposed conflict of competency between the Nacional Council of Justice (CNJ) and the Federal Accounts Office (TCU). n. 139 (2017): Revista do TCU, p. 52-71. 2017

BENTHAM, Jeremy. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Jeremy Bentham. 1781. Batoche Books. Kitchener. 2000.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. REsp 1110520/SP, Rel. Ministra MARIA THEREZA DE ASSIS MOURA, TERCEIRA SEÇÃO, julgado em 26/09/2012, DJe 04/12/2012

BRASIL. Superior Tribunal Federal. HC nº 122.945/BA, Primeira Turma, Rel. Min. Marco Aurélio, DJe de 4/5/17

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. AgRg no RHC 136.961/RJ, Rel. Ministro REYNALDO SOARES DA FONSECA, QUINTA TURMA, julgado em 15/06/2021, DJe 21/06/2021

BRATMAN, Michael. 1992. Shared Cooperative Activity, *The Philosophical Review*, Vol. 101, No. 2, 327-341. 1992

Carrió, Genaro. *Notas sobre derecho y lenguaje* / Genaro R. Imprenta: Buenos Aires, Abeledo-perrot, 1990

FLETCHER, G.P. Law. In: Smith B, ed. John Searle. *Contemporary Philosophy in Focus*. Cambridge University Press; 2003:85-101.

GIBBS, Jack P. (1968). Definitions of Law and Empirical Questions. *Law & Society Review*, 2 (3): 429–446. 1968

GRAU, Eros Roberto. *Ensaio e discurso sobre a interpretação/aplicação do direito*. 4ª Ed. São Paulo: Malheiros, 2008

GUIMARAES, T. A., GUARIDO FILHO, E. R., & Luz, B. B. de C. (2020). Courts as organizations: Governance and legitimacy. *Brazilian Administration Review*, 17(4), e200032. <https://doi.org/10.1590/1807-7692bar2020200032>. 2020

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Tradução de João Baptista Machado. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LAGIER, Daniel González. *The Paradoxes of Action: Human Action, Law and Philosophy*. Illustrated edition. Springer Science & Business Media, 2013.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *A mentalidade primitiva*. Tradução: Souza Campos, E. L. de. Editora TEODORO. Niterói, 2015.

MANEE, Samal H. R. (2018). Exploring Searle's Social Ontology. *Philosophical Alternatives Journal / Filosofski Alternativi*, 2(2), 90-101. 2018

MARMOR, Andrei. *Varieties of Vagueness in the Law*, *The Language of Law* (Oxford, 2014; online edn, Oxford Academic, 19 June 2014), <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198714538.003.0004>. 2014

MATOS, Nelson Juliano Cardoso. *O dilema da liberdade: alternativas republicanas à crise paradigmática no direito: o caso da judicialização da política no Brasil*. Universidade Federal de Pernambuco. 2008.

NADER, Paulo. *Introdução ao estudo do direito*. 36.a ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

POSCHER, Ralf. Ambiguity and Vagueness in Legal Interpretation. In: P. TIERSMA; L. SOLAN (ed.), *Oxford Handbook of Language and Law*. Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 128-144. Tradução de Rafael Giorgio Dalla Barba (PPGD/Unisinos). 2013

RAZ, Joseph. *The authority of law: Essays on law and morality*. Oxford, 1979.

ROCKMAN, Bert. *Bureaucracy*. *Encyclopedia Britannica*, 26 Dec. 2023, <https://www.britannica.com/topic/bureaucracy>. tradução nossa. Acesso em 30 de dezembro de 2023



RODD, Jennifer; GASKELL, Gareth; MARSLEN-WILSON, William. Making sense of semantic ambiguity: Semantic competition in lexical access. *Journal of Memory and Language*, 2002

SEARLE, John. *Freedom and neurobiology: reflections on free will, language and political Power*. New York: Columbia University Press, 2007.

SEARLE, John. *Making the social world: The structure of human civilization*. Oxford University Press. 2010.

SEARLE, John. *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*. New York, Basic Books, 1998.

SEARLE, John. *The construction of social reality*. Simon and Schuster. 1995.

SEARLE, John. *Intencionalidade*. WMF Martins Fontes; 1ª edição. 2002.

SEARLE, John. 1969. *Speech Acts: Na Essay in the Philosophy of Language*. London: Cambridge University Press. 1969

SEARLE, John R. A Classification of Illocutionary Acts. *Language in Society*, vol. 5, no. 1, 1976, pp. 1–23. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/4166848>. (Acessado em 31 de março de 2024). 1976

SCHWEIKARD, David P. e SCHMID, Hans Bernhard. Collective Intentionality, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/collective-intentionality/>>. 2021

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999

TUOMELA, R.; MILLER, K. We-Intentions. *Philosophical Studies*, 53, p. 367-389. 1988

Recebido em 30 de dezembro de 2023. Aprovado em 05 de abril de 2024.

## Meditação sobre a noção comum de justiça

Gottfried Wilhelm Leibniz

Tradução, apresentação e notas de Celi Hirata

celi@ufscar.br

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

**Resumo:** Apresenta-se a tradução para o português do texto *Méditation sur la notion commune de justice*, de G. W. Leibniz, acompanhada de notas explicativas e de uma curta introdução.

**Palavras-chave:** justiça; direito; poder; caridade.



## 1. Introdução

Presumivelmente redigido entre 1702 e 1703<sup>1</sup>, *Meditação sobre a noção comum de justiça* é um dos principais textos sobre a justiça e os pilares mais fundamentais do direito escritos por Leibniz, que foi jurista de profissão.<sup>2</sup> Partindo de questões formuladas na filosofia platônica, tanto no *Eutífron* como na *República*, o autor defende que a justiça é um valor absoluto e universal e que os princípios do direito são verdades eternas, tanto quanto os princípios lógicos e as verdades da matemática. O alvo principal de Leibniz é Hobbes, a quem o autor equipara Trasímaco, famoso porta-voz da tese de que a justiça é o que agrada o mais forte. Mas não só: também alveja indiretamente Descartes, que abre a porta para a arbitrariedade dos valores morais com a sua teoria da livre criação das verdades eternas. Para Leibniz, a justiça é a mesma para Deus e para os homens, sendo anterior ao estabelecimento dos Estados e das leis e independente do poder instituído.

Uma vez estabelecido que a justiça não é arbitrária nem fundamentada no poder, Leibniz busca seu parâmetro. Como é característico de seu procedimento, ele começa citando uma definição aceita e meramente nominal (justiça como vontade constante de proceder de tal maneira que ninguém tenha razão para queixa) para mostrar que sua real compreensão conduz a admitir mais do que inicialmente assumido<sup>3</sup>. Por uma gradação contínua, o autor mostra que a justiça não consiste somente em não fazer o mal a outrem, mas também em fazer-lhe o bem, identificando-a com a *caridade* – concepção de justiça que se aplica não só aos seres humanos, mas também a Deus.

Buscando a noção *comum* de justiça, Leibniz não procura apenas uma noção *una* que seja comum ao âmbito humano e divino, aos soberanos e aos particulares, mas também empenha-se em acomodar à sua teoria as diferentes máximas canônicas da ação justa: *não prejudicar ninguém, não fazer ao outro o que não se quer que se faça a si mesmo, atribuir a cada um o que lhe é devido, viver de maneira honesta, proba e piedosa*. Como é característico de sua filosofia, Leibniz situa suas reflexões no horizonte das questões e formulações clássicas. Para o filósofo jurista, o verdadeiro ponto de vista para julgar o que é justo reside em colocar-se no lugar do outro<sup>4</sup>, e é a partir de sua concepção de justiça que critica as teorias de Robert Filmer sobre o direito paternal e o direito escravocrata.

Afora seus posicionamentos sobre a justiça, Leibniz trata de outras questões, dentre as quais se destaca a defesa do financiamento da pesquisa científica dos seres microscópicos por parte dos governantes. Não por acaso, ao que tudo indica, o escrito teria como destinatária uma monarca: a rainha Sofia-Carlota<sup>5</sup>, antiga pupila e grande amiga de Leibniz.

O manuscrito, redigido em francês e dividido em duas partes, encontra-se transcrito na compilação organizada por Georg Mollat *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften* (pp. 41-70), de

<sup>1</sup>De acordo com as estimativas de Patrick Riley (2003, p. 67).

<sup>2</sup>Leibniz se formou em direito na Universidade de Leipzig em 1666, e exerceu a função de juiz em Mainz, em 1670, e em Hanover, em 1678. Além disso, foi conselheiro de justiça em Brunswick, em 1696, e da Prússia, em 1700.

<sup>3</sup>Uma amostra bem significativa desse procedimento pode ser visto no tratamento da substância no *Discurso de Metafísica*: partindo de uma definição tradicional, Leibniz extrai consequências que não são nada ortodoxas.

<sup>4</sup>Uma questão que emerge a partir disso é a compatibilização dessa concepção com a doutrina leibniziana de ponto de vista, de acordo com a qual a perspectiva de cada substância é o que a individualiza, de tal maneira que é impossível dois indivíduos terem o mesmo ponto de vista. Há, assim, uma diferença de registro entre o plano moral e o plano metafísico.

<sup>5</sup>Em uma carta à Rainha Sofia-Carlota, de 05 de agosto de 1703, Leibniz menciona a intenção de enviar-lhe o presente texto, que teria surgido de uma discussão com Georg Ludwig e Sofia de Hanover, pais da monarca: “Tendo conversado com o Senhor Eleitor, em presença da senhora Eleitora, sobre a natureza da bondade e da justiça, se é uma coisa arbitrária ou se é fundamentada nas razões eternas, como os números e as figuras, escrevi um pequeno discurso a esse respeito e não sei se ousarei um dia apresentar essas bagatelas aos olhos de Vossa Majestade.” (A I, 22, p. 529).

1885, e mais recentemente na antologia de textos leibnizianos sobre direito *Le droit de la raison*, organizado por René Sève (Paris: Vrin, 1994, pp. 107-136). Também consultamos para a nossa versão a tradução de Patrick Riley para o inglês, constante na coletânea de escritos políticos de Leibniz organizada por este especialista, o *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972, pp. 45 – 64).

Meditação sobre a noção comum de justiça, de G. W. Leibniz

## I

Concorda-se que tudo o que Deus quer é bom e justo. Mas resta a questão se é justo e bom porque Deus quer, ou se Deus quer porque é bom e justo, isto é, se a justiça ou a bondade é arbitrária ou se consiste em verdades necessárias e eternas da natureza das coisas, como os números e as proporções<sup>6</sup>. A primeira opinião foi adotada por alguns filósofos<sup>7</sup> e por alguns teólogos tanto da Igreja Católica como da reformada<sup>8</sup>. Mas os teólogos reformados de hoje normalmente rejeitam essa doutrina, como fazem também todos os nossos teólogos e a maior parte daqueles da Igreja Católica.

De fato, ela destruiria a justiça de Deus. Pois por que razão o louvaríamos se a noção de justiça não acrescenta nada à noção de sua ação? E dizer *stat pro ratione voluntas*<sup>9</sup> – que minha vontade seja a razão – é propriamente o mote do tirano. Além disso, essa opinião mal discerniria Deus e o Diabo. Pois se o Diabo, isto é, uma potência<sup>10</sup> inteligente, invisível, muito grande e muito malfeitora, fosse o mestre do mundo, esse diabo ou esse deus não deixaria de ser mau, mesmo que fosse necessário honrá-lo pela força, tal como alguns povos honram deuses imaginários desse tipo, por esperança de fazê-los cometer menos malefícios. Eis porque algumas pessoas excessivamente devotadas ao direito absoluto de Deus, que acreditaram que ele poderia condenar justamente os inocentes e que até mesmo isso talvez acontecesse, lesaram os atributos que tornam Deus amável e, tendo destruído o amor de Deus, não deixaram senão o temor. De fato, aqueles que acreditam, por exemplo, que as crianças mortas sem batismo são lançadas nas chamas eternas devem ter uma ideia muito débil da bondade e da justiça de Deus e lesam, sem se dar conta, o que há de mais essencial na religião.

Além disso, as santas escrituras nos dão uma ideia completamente diferente dessa substância soberana, falando tão frequentemente e tão claramente da bondade de Deus, e introduzindo-o como uma pessoa que se justifica contra as queixas. E, na história da criação do mundo, as Escrituras dizem que Deus considerou o que havia feito e o considerou bom,<sup>11</sup> isto é, estava contente com a sua obra e tinha razão para estar. É uma maneira de falar humana<sup>12</sup> que parece ser empregada propositalmente para mostrar que a bondade das ações e produções de Deus não dependem de sua vontade, mas da natureza daquelas. Caso contrário, ele só precisaria observar o que ele quer e faz para determinar se é bom e se justificar em relação a si mesmo

<sup>6</sup> A interrogação de Leibniz recupera a questão que Sócrates colocara a Eutifron a respeito da piedade: é piedoso o que é amado pelos deuses, por ser amado por eles, ou é amado pelos deuses o que é piedoso em si mesmo? (Platão, *Eutifron*, 10 d-e).

<sup>7</sup> Leibniz provavelmente estaria se referindo a Descartes, Hobbes e Pufendorf, entre outros.

<sup>8</sup> Leibniz provavelmente estaria se referindo a Calvino.

<sup>9</sup> Juvenal, *Sátiras*, VI, 223.

<sup>10</sup> Traduzi o termo “puissance” ora por “potência”, ora por “poder”, a depender dos usos da língua portuguesa, e o adjetivo “puissant” por “poderoso.” Como um dos pontos centrais do escrito reside justamente em desvincular a justiça do poder, Leibniz utiliza quase sempre o termo *puissance* (correlato do termo latino *potentia*, que denota a capacidade de ação e a posse dos meios para a realização de um efeito) e não *pouvoir* (correlato de *potestas*, que denota um poder autorizado e investido de direito). De fato, há apenas uma ocorrência de “pouvoir” no texto, quando Leibniz se refere à autoridade legítima que um pai ou uma mãe adquire sobre os filhos pela geração e pela educação (o uso do termo está sinalizado na nota 44).

<sup>11</sup> Gênesis, 1, 31.

<sup>12</sup> Cf. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, §2.



enquanto soberano sábio. Assim, todos os nossos teólogos e a maior parte daqueles da Igreja Católica, como também os antigos padres da igreja e os mais sábios e estimados dentre os filósofos pertenciam ao segundo partido, para o qual a bondade e a justiça possuem seus fundamentos independentes da vontade e da força.

Platão, nos seus diálogos, introduz e refuta um certo Trasímaco, que, ao querer explicar o que é a justiça, apresenta uma definição que, se fosse aceitável, autorizaria vigorosamente o partido que combatemos. Pois justo, diz ele, é o que convém ou apraz ao mais poderoso.<sup>13</sup> Se fosse assim, uma sentença de uma corte soberana ou de um juiz supremo jamais seria injusta; tampouco um homem mau, mas poderoso, seria censurável. E, o que é pior, uma mesma ação poderia ser justa ou injusta dependendo dos juizes, o que seria ridículo. Uma coisa é ser justo; outra, passar-se por tal e tomar o lugar da justiça.

Um filósofo inglês célebre, chamado Hobbes, que se notabilizou por seus paradoxos, quis sustentar quase a mesma coisa que Trasímaco. Pois, de acordo com ele, Deus tem o direito de fazer tudo porque ele é todo-poderoso.<sup>14</sup> Isso é o mesmo que não distinguir o direito e o fato. Pois uma coisa é o que se pode, outra, o que se deve. É esse mesmo Hobbes que acredita, e praticamente pela mesma razão, que a verdadeira religião é aquela do Estado.<sup>15</sup> E, por conseguinte, se o imperador Claudio, que publicou por um édito que *in libera re publica crepitus atque ructus liberos esse debere*<sup>16</sup>, tivesse estabelecido o deus *Crepitus* entre os deuses autorizados, ele teria sido um verdadeiro deus e seria digno de culto.

É dizer, em termos encobertos, que não há religião verdadeira e que ela não passa de uma invenção dos homens. Da mesma maneira, dizer que justo é o que agrada ao mais poderoso é o mesmo que dizer que não há justiça certa e determinada, que proíbe de fazer o que se quer fazer e se pode fazer impunemente, por mais maléfico que seja. Assim, traições, assassinatos, envenenamentos e suplícios de inocentes seriam todos justos se bem-sucedidos. Trata-se efetivamente de mudar a natureza dos termos e falar uma linguagem diferente daquela dos outros homens. Até hoje entendeu-se por justiça algo que não se reduz ao que prevalece sempre. Acredita-se que um homem feliz pode ser mau e que uma ação impune pode

---

<sup>13</sup> Platão, *República*, I, 338c. A crítica endereçada a Trasímaco contrasta com a posição do jovem Leibniz exposta no primeiro problema do *De Arte Combinatoria*, de 1666: “Trasímaco diz bem, na *República* de Platão, livro I, que justiça é o que é mais útil ao mais poderoso. Pois num sentido próprio e simples, Deus é mais poderoso que os outros. Num sentido absoluto, um homem não é mais poderoso que outro, já que é possível que um homem forte seja assassinado por um que é mais fraco. Ademais, utilidade para Deus não é questão de proveito, mas honra. Portanto, a glória de Deus é obviamente a medida de toda lei.” (Leibniz, *Philosophischen Schriften* IV, 43). Neste texto de juventude, o autor afirma a diferença entre a justiça divina e a humana, tal como Hobbes, cujo pensamento teve grande impacto na primeira filosofia de Leibniz. No plano humano, a justiça não consistiria na utilidade do mais poderoso, como em Deus, mas sim no meio-termo entre o proveito próprio e o alheio, ou seja, na realização do que é mais útil a cada um, sem que os outros sejam prejudicados.

<sup>14</sup> “Em seu reino natural, o direito que Deus tem a reinar, e a punir os que infringem suas leis, provém exclusivamente de ser irresistível o seu poder.” (Hobbes, *Do Cidadão*, XV, § 5. Tradução de Renato J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 242). O jovem Leibniz, em contraste, endossa o posicionamento de Hobbes num opúsculo de 1669, fundamentando o direito divino em sua onipotência: “O que Deus quer, o todo-poderoso quer. *O todo-poderoso tem direito em tudo*, como Hobbes demonstrou no *Elementis de Cive*. O que aquele que tem direito em tudo quer é justo” (Leibniz, *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege polonorum*, §8, A IV, 1, p. 10). Sobre a relação de apropriação e de crítica da teoria hobbesiana da justiça por parte de Leibniz, cf. Hirata, *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*, cap. 4.

A fundamentação da justiça divina na onipotência é exposta mais amplamente por Hobbes na sua controvérsia com o bispo John Bramhall (*Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*), debate que foi lido e comentado por Leibniz no terceiro apêndice dos *Ensaio de Teodiceia*: “A mera potência de Deus, sem nenhum outro auxílio, basta para justificar qualquer ação que ele realiza [...] O que ele faz é justo porque ele faz [...] Uma potência irresistível justifica real e verdadeiramente todas as ações de quem a possui. Menos potência não. E porque tal potência se encontra apenas em Deus, ele precisa ser justo em todas as suas ações”. (Hobbes, *Questões sobre a liberdade, a necessidade e o acaso*. Tradução de Celi Hirata. São Paulo, Editora Unesp, 2022, p. 162-3). Leibniz curiosamente reproduz o modo como Bramhall caracteriza Hobbes, a saber, como um filósofo de “paradoxos”.

<sup>15</sup> Cf. Hobbes, *Do Cidadão*, XV, § 16 e 17.

<sup>16</sup> “Em uma república livre, os peidos e os arrotos deveriam ser livres.” Suetonius, *Vita Claudii*, cap. 32.



ser injusta, isto é, que ela pode merecer ser punida, de maneira que se trata apenas de saber por que ela merece tal, sem que esteja em questão se a pena será aplicada ou não, ou se algum juiz a proclamará.

Havia dois tiranos na Sicília chamados Denis, pai e filho. O pai foi mais malvado que o filho; ele tinha estabelecido a tirania por meio da destruição de muitos homens honestos. Seu filho era menos cruel, mas mais apegado à desordem e à luxúria. O pai foi feliz e se manteve no poder, e o filho foi deposto e se tornou professor em Corinto para poder ter o prazer de mandar sempre e de usar uma espécie de cetro, ao manejar a vara com a qual se castiga as crianças. Dir-se-ia que as ações do primeiro foram mais justas que as ações do segundo porque ele foi feliz e ficou impune? E não seria permitido à história censurar um tirano feliz? Além disso se vê todos os dias que os homens, tanto interessados como desinteressados, queixam-se das ações de alguns poderosos e as consideram injustas. Assim a questão é tão somente se eles se queixam com razão e se a história pode censurar justamente as inclinações e as ações de algum príncipe. Se isso for concedido, deve-se admitir que os homens entendem por justiça e por direito outra coisa do que aquilo que apraz ao poderoso que fica impune, por não haver juiz capaz de corrigi-lo.

É verdade que no universo inteiro ou no governo do mundo felizmente calha que aquele que é mais poderoso é ao mesmo tempo justo e não faz nada de que alguém tenha direito de se queixar. E é preciso considerar certo que encontraríamos, se entendêssemos a ordem universal, que não é possível fazer melhor do que ele faz. Mas o poder não é a razão formal que o torna justo. Caso contrário, se o poder fosse a razão formal da justiça, todos os poderosos seriam justos, cada um na proporção de seu poder, o que é contrário à experiência.

Trata-se, pois, de encontrar essa razão formal, isto é, o porquê desse atributo, ou essa noção que deve nos ensinar no que consiste a justiça e o que os homens entendem por uma ação justa ou injusta. E é preciso que essa razão formal seja comum a Deus e ao homem. Caso contrário, seria um erro atribuir sem equívoco o mesmo atributo a ambos. Trata-se de regras fundamentais do raciocínio e do discurso.

Admito que há uma grande diferença entre a maneira pela qual os homens são justos e pela qual Deus é, mas essa diferença reside apenas no grau.<sup>17</sup> Pois Deus é justo perfeitamente e inteiramente, e a justiça dos homens é amalgamada com injustiça, faltas e pecados, em razão da imperfeição da natureza humana. As perfeições de Deus são infinitas e as nossas são limitadas. Assim, se alguém quiser sustentar que a justiça e a bondade de Deus possuem regras completamente diferentes que aquela dos homens, é preciso que ele reconheça ao mesmo tempo que se trata de duas noções diferentes, e que atribuir a justiça a ambos é ou equivocação voluntária ou um autoengano grosseiro. Escolhendo, pois, qual das duas noções deve ser tomada propriamente por aquela da justiça, será preciso ou que não haja verdadeira justiça em Deus, ou que não haja justiça nos homens, ou talvez que não haja em nenhum dos dois, e que, no fundo, não saibamos bem o que dizemos, ao falar da justiça, o que equivaleria a destruí-la, com efeito, não deixando senão o nome, tal como fazem também aqueles que a tornam arbitrária e fazem com que ela dependa do bel-prazer de um juiz ou de um poderoso, pois uma mesma ação aparentará justa e injusta a diferentes juízes.

É mais ou menos como se alguém quisesse sustentar que a nossa ciência, por exemplo, a dos números, que denominamos aritmética, não concorda com a de Deus ou dos anjos, ou que talvez toda verdade seja arbitrária e dependa do bel-prazer. Por exemplo, 1, 4, 16, 25 etc. são números quadrados, a saber, que se produzem pela multiplicação de 1, 2, 3, 4, 5 etc. por si mesmos, dizendo-se que uma vez um é um, duas vezes dois é quatro, três vezes três é nove etc. Ocorre também que os números ímpares sucessivos consistam

---

<sup>17</sup> “Em Deus essa consequência é boa: ele a fez, portanto ele a fez bem. Não significa, pois, que não tenhamos nenhuma noção de justiça em geral que não possa convir também à de Deus; e tampouco que a justiça de Deus tenha regras diferentes da justiça conhecida dos homens [...] O direito universal é o mesmo para Deus e para os homens.” (Leibniz, *Ensaio de Teodiceia*. Tradução de Tessa Lacerda e Celi Hirata. São Paulo: Martins Fontes, 2023, p. 58).



nas diferenças entre os números quadrados sucessivos. Pois a diferença entre 1 e 4 é 3, a diferença entre 4 e 9 é 5, entre 9 e 16 é 7, e assim por diante, o que se observa também nas células dos quadrados notados na margem.<sup>18</sup> Pois além de um pé quadrado, o espaço de dois pés é quadrado, isto é, o espaço de quatro vezes um pé quadrado possui três células a mais, e o espaço de três pés ao quadrado, isto é, o espaço de nove vezes um pé quadrado possui cinco células a mais que o precedente, e assim por diante. Ora, teríamos razão em sustentar que não é assim para Deus e para os anjos e que eles veem e descobrem nos números o contrário do que descobrimos neles? Não teríamos razão de ridicularizar um homem que sustentasse isso e que não soubesse a diferença que há entre as verdades eternas e necessárias, que devem ser as mesmas por toda parte, e entre o que é contingente, ou modificável, ou arbitrário?<sup>19</sup>

O mesmo se aplica à justiça. Se é um termo fixo que possui algum significado determinado, em uma palavra, se não é um simples som destituído de sentido, como *blitiri*,<sup>20</sup> esse termo ou essa palavra “justiça” terá alguma definição ou noção inteligível. E de toda definição se pode extrair consequências certas pelo emprego de regras incontestáveis da lógica. E é justamente o que se faz quando se constróem as ciências necessárias e demonstrativas que não dependem de fatos, mas tão somente da razão, como são a lógica, a metafísica, a aritmética, a geometria, a ciência dos movimentos e também a ciência do direito, que não são fundadas nas experiências e nos fatos, mas antes servem para dar a razão dos fatos e a regulá-los de antemão<sup>21</sup>; o que ocorreria no direito, mesmo quando não houvesse nenhuma lei no mundo.

O erro daqueles que fazem a justiça depender do poder se origina em parte do fato de que eles confundiram o direito e a lei. O direito não poderia ser injusto – seria uma contradição -, mas a lei pode sê-lo. Pois é o poder que estabelece e mantém a lei. E se esse poder carece de sabedoria e de vontade boa, ele pode estabelecer e manter leis muito más. Mas, felizmente para o universo, as leis de Deus são sempre justas e ele está em condições de mantê-las, como o faz sem dúvida, embora isso nem sempre seja visível e imediato - para o que possui boas razões, sem dúvida.

Trata-se, pois, de determinar a razão formal da justiça e aquela medida a partir da qual devemos avaliar as ações para saber se são justas ou não. Já podemos antevê-la com base em tudo que acabamos de dizer. A justiça não é senão o que está em conformidade com a bondade e a sabedoria conjugadas em conjunto. O fim da bondade é o maior bem. Mas para reconhecê-lo é necessário a sabedoria, que não é senão o conhecimento do bem, assim como a bondade não é senão a inclinação a fazer o bem a todos e a impedir

---

18

1	1	1	1	0	1	4	9	16	25	etc.
3	2	2	2		1	3	5	7	9	etc.
5	4	3	3							
7	6	5	4							

<sup>19</sup>“Existem princípios que são comuns às coisas divinas e às humanas e isto foi muito bem observado pelos teólogos. De fato, os princípios físicos, reconheço-o, são somente humanos: por exemplo, que o ferro não flutua na água, que uma virgem não dá à luz, pois a potência absoluta de Deus, que está acima da natureza, pode fazer que suceda o contrário. Porém, os princípios lógicos e metafísicos são comuns às coisas divinas e humanas porque regem a esfera da verdade e do ser em geral, que é comum a Deus e às criaturas. Tal princípio metafísico é: o mesmo não pode ser e não ser, o todo é maior do que a parte, igualmente os princípios lógicos, ou seja, as formas silogísticas, que inclusive Deus e os anjos têm de admitir como verdadeiros. (Leibniz, *Dialogus inter Theologum et misososophum*, A VI, 4, p. 2215). Cf. também *Monadologia*, § 46; *Discurso de Metafísica*, § 2. Leibniz é um crítico voraz da tese cartesiana da livre criação das verdades eternas.

<sup>20</sup>Termo grego que denota “nulidade”.

<sup>21</sup>Quanto a essa equiparação da necessidade e da universalidade das regras da lógica e dos princípios da justiça, ou das verdades eternas da metafísica e da geometria, por um lado, e das regras da bondade, da justiça e da perfeição, cf. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, § 2.





o mal, a menos que seja necessário para um maior bem ou para impedir um mal maior. Assim, a sabedoria reside no entendimento, a bondade, na vontade e a justiça, por conseguinte, reside em ambos. A potência é outra coisa. Mas se ela sobrevém, faz com que o direito se torne fato e que aquilo que deve ser exista também realmente, na medida em que a natureza das coisas o permite. E é o que Deus faz no mundo.

Mas, dado que a justiça tende ao bem e que a sabedoria e a bondade que formam a justiça em conjunto se relacionam ao bem, pergunta-se o que é o verdadeiro bem. Respondo que não é senão o que serve à perfeição das substâncias inteligentes, donde é evidente que a ordem, o contentamento, a alegria, a sabedoria, a bondade e a virtude são essencialmente bens e não poderiam jamais serem ruins, que o poder é naturalmente um bem, isto é, por si, porque, estando todo o restante igual, é melhor possuí-lo do que não possuí-lo. Mas ela só se torna um bem certo quando se vincula com a sabedoria e a bondade. Pois o poder de um perverso só serve para afundá-lo ainda mais na infelicidade, cedo ou tarde, pois lhe dá o meio de cometer mais malefícios e de merecer uma punição maior à qual não escapará, dado que há um monarca do universo perfeitamente justo cuja penetração infinita e potência soberana não se poderia evitar.

E como a experiência mostra que Deus permite (por razões desconhecidas por nós, mas que são indubitavelmente muito sábias e fundadas num bem maior) que haja muitos perversos que são felizes nesta vida e muitos bons que são infelizes, o que não estaria de acordo com as regras de um governo perfeito, tal qual é aquele de Deus, segue-se necessariamente, caso isso não seja retificado, que haverá uma outra vida e que as almas não perecem com esse corpo visível. Caso contrário, haveria crimes impunes e boas ações sem recompensa, o que é contrário à ordem.

Há, ademais, provas demonstrativas da imortalidade da alma, porque o princípio da ação e do conhecimento não poderia provir de uma coisa extensa puramente passiva e indiferente a todo movimento, como a matéria é. É preciso, pois, que a ação e o conhecimento sejam provenientes de algo simples ou imaterial sem extensão e sem partes, que denominamos alma. Ora, tudo o que é simples e sem partes não é sujeito à dissolução e, por conseguinte, não poderia ser destruído. Há pessoas que imaginam que somos ínfimos demais em relação a um Deus infinito para que ele se ocupe de nós. Concebe-se que somos para Deus o que os vermes que esmagamos, sem nos darmos conta, são para nós. Mas isso é o mesmo que imaginar que Deus é como um homem e não poderia pensar em tudo. Justamente por ser infinito, Deus faz as coisas sem trabalho, por uma espécie de resultado de sua vontade, assim como resulta da minha vontade e daquela de meu amigo que estejamos de acordo, sem que, após nossas resoluções, seja necessário uma nova ação para produzir o acordo. Ora, se o gênero humano e até mesmo a menor das coisas não fossem bem governados, o universo também não seria, pois o todo consiste nas suas partes.

Descobrimos também a ordem e o maravilhoso nas menores coisas inteiras, quando somos capazes de distinguir as partes e considerar ao mesmo tempo o todo, como quando se observa os insetos e outras pequenas coisas no microscópio. Portanto, por razões ainda mais fortes, o artifício e a harmonia seriam descobertos nas coisas maiores, se fôssemos capazes de considerá-las por inteiro. E sobretudo seriam descobertos na economia inteira do governo dos espíritos, que são as substâncias mais semelhantes a Deus, porque são capazes de reconhecer e inventar a ordem e o artifício. Por conseguinte, deve-se julgar que o autor das coisas, que é tão inclinado para a ordem, terá cuidado com as criaturas que são naturalmente fontes de ordem, na medida de sua perfeição, e que são as únicas capazes de imitar seu artifício. Mas não é possível que isso nos apareça nessa pequena parte da vida que exercemos aqui em baixo e que é uma amostra pouco considerável de uma vida sem limites que não poderia faltar a nenhum espírito. Considerar essa amostra à parte é o mesmo que considerar as coisas como um bastão rompido ou como os pedaços de carne arrancados de um animal considerados à parte, de maneira que o artifício dos órgãos não poderia se tornar aparente.





O mesmo se dá quando observamos o cérebro, que deve ser indubitavelmente uma das maiores maravilhas da natureza, já que os órgãos mais imediatos da sensação se encontram nele. E, no entanto, descobrimos nele tão-somente uma massa confusa na qual não aparece nada de especial e que deve esconder, não obstante, uma espécie de filamento de uma sutilidade incomparavelmente maior do que há nas teias de aranha e que se julga serem vasos desse licor muito sutil, que denominamos espíritos animais. Ora, essa massa do cérebro tem uma quantidade muito grande de vasos e de vasos sutis demais para que se possa sair desse labirinto com os nossos olhos, independentemente do microscópio que se empregue, porque a sutilidade dos espíritos compreendidos nesses vasos é igual àquela dos raios de luz. Mas nossos olhos e nosso tato não nos revelam nada no cérebro que tenha alguma aparência extraordinária.

Pode-se dizer que ocorre o mesmo com o governo das substâncias inteligentes sob a monarquia de Deus, onde tudo parece confuso aos nossos olhos. Não obstante, é preciso que seja a mais bela e a mais maravilhosa disposição do mundo, proveniente de um autor que é a fonte de toda perfeição. Mas ela deve ser grande e bela demais para que espíritos de nosso porte presente possam se aperceber dela tão cedo. E querer avistá-la já aqui é o mesmo que querer apreender o romance pelo fim e ter a pretensão de decifrar a sua intriga a partir do primeiro livro, ao passo que a beleza de um romance é tanto maior quanto mais a ordem advir enfim de uma grande confusão aparente. E seria até mesmo um defeito na composição se o leitor pudesse adivinhar o final cedo demais. Ora o que não passa de curiosidade e beleza nos romances, que imitam, por assim dizer, a criação, é também utilidade e sabedoria nesse grande e verdadeiro poema, isto é, a obra do universo, palavra por palavra. Pois a beleza e a justiça do governo divino foi ocultada em parte aos nossos olhos, não apenas porque não poderia ser de outro modo, sem modificar toda a harmonia do mundo, mas também porque isso convinha, a fim de que houvesse mais exercício da virtude livre, da sabedoria e do amor não mercenário de Deus, quando os castigos e as recompensas são ainda invisíveis a partir do exterior e só aparecem aos olhos da razão, o que considero aqui a mesma coisa, pois a verdadeira fé é fundada na razão.<sup>22</sup> E posto que as maravilhas da natureza nos fazem descobrir que as operações de Deus são admiravelmente belas sempre que podemos considerar algo em sua totalidade e em seu estado natural – ao passo que essa beleza não aparece quando se observa as coisas destacadas e arrancadas de seu todo -, devemos justamente por isso julgar que tudo o que não podemos ainda destrinchar nem considerar por inteiro, com todas as suas partes, não deve por isso conter menos justiça e beleza. E conhecer bem esse grande ponto é ter o fundamento natural da fé, da esperança, e do amor de Deus, já que essas virtudes são fundadas no conhecimento das perfeições divinas.

Ora, nada confirma mais a sabedoria incomparável de Deus do que a estrutura das obras da natureza, sobretudo aquelas que se manifestam ao observá-las mais de perto pelo microscópio. É por isso - como também pelos grandes esclarecimentos que se poderia extrair a respeito dos corpos, que devemos empregar, seja para medicamentos, seja para alimentos, seja para usos mecânicos - que seria muito necessário desenvolver o conhecimento dos microscópios. Mal há dois homens no mundo que se dedicam a isso com zelo, e, mesmo se houvesse cem mil, não seria um excesso para descobrir as maravilhas importantes desse novo mundo que constitui o interior do nosso e que é capaz de tornar nossos conhecimentos cem mil vezes maiores do que são. Eis porque desejei mais de uma vez que se pudesse levar grandes príncipes a tomar as providências necessárias para tanto e a empregar homens que se dediquem a isso. Fundam-se observatórios para ver os astros, e esses edifícios são espetaculares e demandam um grande aparato, mas seria preciso muito para que os telescópios fossem tão úteis e apresentem tantas belezas e variedades para se conhecer quanto os microscópios. Um homem em Delft teve êxitos maravilhosos neste campo<sup>23</sup>, e se houvesse outros como ele, nosso conhecimento de física estaria muito mais avançado do que seu

---

<sup>22</sup> Sobre o combate ao fideísmo e a conciliação entre fé e razão, cf. *Dialogus inter Theologum et misosophum* o e o *Discurso sobre a conformidade da fé com a razão*, parte dos *Ensaio de Teodiceia*.

<sup>23</sup> Referência a Anton van Leeuwenhoek (1632-1723), cientista que aprimorou o microscópio e foi um dos primeiros a observar as células, tendo descoberto o espermatozoide.



presente estado. Cabe aos grandes príncipes tomar as providências necessárias para a utilidade pública, na qual eles são os mais interessados. E posto que se trata de uma questão de pouca despesa e pouca cerimônia, muito fácil de gerir e para a qual bastam praticamente boa vontade e atenção para ter êxito, há tanto menos motivo para negligenciá-la. Ao recomendar essa pesquisa, não tenho outro motivo senão o de avançar o conhecimento da verdade e o bem público, muito interessado no aumento do tesouro dos conhecimentos humanos.

## II

A maior parte das questões de direito, em especial aquelas relativas aos soberanos e aos povos, são obscuras porque não há um acordo em torno de uma noção comum de justiça, o que faz com que não se entenda a mesma coisa sob o mesmo nome, e essa é a causa pela qual se disputa de maneira interminável. Todos concordariam talvez com essa definição nominal<sup>24</sup> de que a justiça é uma vontade constante de proceder de tal maneira que ninguém tenha razão para se queixar de nós. Mas isso não basta sem a apresentação dos meios para determinar essas razões.

Observo que alguns restringem e que outros amplificam as razões de queixas dos homens. Há alguns que creem que basta que não se lhes faça mal e que não se lhes destitua de quaisquer de suas posses, e que não se é obrigado a promover o bem de outrem ou impedir o seu mal, mesmo quando isso não custa nada nem produz incômodo algum. Vários que passam por grandes justiceiros<sup>25</sup> no mundo se mantêm nesses limites. Eles se contentam em não prejudicar ninguém, mas não estão dispostos a melhorar a condição dos outros. Acreditam, em uma palavra, que se pode ser justo sem ser caridoso.

Há outros que possuem considerações mais amplas e belas, que não gostariam que alguém se queixasse de sua pouca bondade. Eles aprovariam o que escrevi no meu prefácio do *Codex juris gentium*<sup>26</sup>, que a justiça não é senão a caridade do sábio, isto é, uma bondade para os outros que esteja em conformidade com a sabedoria. E para mim a sabedoria não é senão a ciência da felicidade.

É permitido aos homens variar no uso das palavras, e se alguém quiser insistir em limitar o nome de justiça para opô-lo àquele de caridoso, não há meio para forçá-lo a mudar de linguagem, já que os nomes são arbitrários. Contudo, é-nos permitido também inquirir as razões que possui para ser o que ele denomina justo, a fim de averiguar se as mesmas razões não o conduzem a ser bom e a fazer o bem.

Acredito que se concordará que aqueles que são encarregados da conduta de outrem, como os tutores, os diretores de sociedades e certos magistrados, são obrigados a não apenas impedir o mal, mas também a promover o bem. Mas talvez se questione se um homem livre de compromissos ou se o soberano de um Estado possui essas mesmas obrigações, o primeiro em relação a todos os outros em uma determinada situação, e o segundo em relação aos seus súditos.

A esse respeito, eu perguntaria o que pode levar uma pessoa a não fazer mal aos outros. Pode-se dar mais de uma razão para tanto. A mais premente será o receio de que outros nos retribuam o mesmo. Mas não haveria igualmente tanto motivo para recear que os homens nos odeiem quando lhes recusamos um auxílio que não nos causa nenhum incômodo e quando não temos o cuidado de impedir um mal que vai

---

<sup>24</sup> Para Leibniz, uma definição nominal é aquela que é suficiente para distinguir a coisa definida das demais, mas não para conduzir ao seu conhecimento perfeito. Por isso, uma definição desse tipo não permite conhecer a possibilidade da coisa definida, ao contrário da definição real. Cf. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* e *Discurso de Metafísica*, § 24.

<sup>25</sup> O termo empregado por Leibniz é “justicier”. Como o termo português “justiceiro”, “justicier” denota, dentre outros sentidos, 1) aquele que aplica a justiça e 2) aquele que é rigoroso na observação das leis.

<sup>26</sup> O *Codex iuris gentium*, de 1693, é um conjunto de documentos medievais que Leibniz publicou com um prefácio que tematiza a questão da paz europeia.



destruí-los? Alguém dirá: contento-me com o fato de que os outros não me prejudiquem, não peço seu auxílio e suas benfeitorias, e não quero fazer ou exigir mais do que isso. Mas pode-se considerar esse modo de falar sincero? Que se imagine o que diria e quereria alguém que efetivamente se encontrasse no ponto de cair numa miséria que um outro poderia evitar com um esforço mínimo! Não se o consideraria um homem mau e mesmo um inimigo, se ele não quisesse nos salvar nessa situação? Li num livro de viagens nas Índias do Oriente que um homem perseguido por um elefante foi salvo porque um outro homem, que estava na casa vizinha, tocou um tambor que paralisou a besta. Suposto que o primeiro tenha clamado para o outro tocar, e que ele não tenha querido por pura desumanidade, não teríamos direito de nos queixarmos?

Ser-me-á concedido, portanto, que se deve impedir o malefício de outrem quando se pode fazê-lo comodamente, mas não me será concedido, talvez, que a justiça ordene positivamente que se faça o bem aos outros. A esse respeito, pergunto se não somos obrigados, ao menos, a aliviar seus males. E volto novamente à prova, isto é, à regra: *Quod tibi non vis fieri.*<sup>27</sup>

Imagineis que estejais afundado na miséria. Não vos queixais daquele que não traz alívio a vós quando pode fazê-lo comodamente? Caís na água. Se ele não quiser jogar uma corda para vos propiciar o meio de sair dela, não julgaríeis que se trata de um homem mau e até mesmo de um inimigo? Suponhamos que sofreis de dores violentas e que um outro possua em sua casa, sob sua guarda, uma fonte salutar capaz de apaziguar vossos males. O que não direis e não fareis se ele não quisesse vos conceder alguns copos de água?

Conduzido de grau em grau, cada um concordará não apenas que os homens devem se abster de fazer o mal, mas também que devem impedir que o mal ocorra, e até mesmo que devem aliviá-lo, quando ocorre, ao menos, tanto quanto podem sem incômodos. E não examino agora até onde pode ir esse incômodo. Contudo, pode ser talvez questionado se há obrigação de promover o bem de outrem quando se pode fazê-lo igualmente sem dificuldade. Alguém dirá: não sou obrigado a fazer com que vós ganheis. Cada um por si, Deus a favor de todos. Mas quero propor mais uma vez um caso intermediário. Um grande bem vos acontecerá. Sobrevém um impedimento, e posso suprimir esse impedimento sem dificuldade. Não acreditais que estaríeis no direito de me solicitar a fazê-lo e de me recordar que eu vos solicitaria o mesmo se eu estivesse em situação semelhante?

Se me concedeis esse ponto (como não podereis evitar de fazê-lo), como podereis refutar a única requisição que resta, a saber, de promover um grande bem para mim, quando possais fazê-lo sem que isso vos incomode de qualquer maneira e sem que possais alegar qualquer razão para vos omitir senão um simples: “não quero fazê-lo!”? Podeis me tornar feliz e não o fazeis. Queixo-me disso. Vós vos queixaríeis na mesma situação; portanto, queixo-me de maneira justa.

Essa gradação mostra que as mesmas razões de queixa subsistem sempre. Seja que se faça o mal ou que se omita o bem, há o menos e o mais, mas isso não muda a espécie e a natureza da coisa. Também pode-se dizer que a ausência do bem é um mal e que a ausência do mal é um bem. Em geral, requer-se de vós fazer ou vos abster de algo. Se recusais a requisição, há razão para uma queixa, já que se pode julgar que faríeis a mesma requisição, se estivésseis no lugar daquele que a faz. E esse é o princípio de equidade ou, o que é a mesma coisa, de igualdade ou da identidade das razões, de acordo com o qual se deve conceder aos outros o que se quereria em casos semelhantes, sem se pretender ter algum privilégio contra a razão nem se alegar a própria vontade como razão.

Poder-se-ia talvez dizer que não fazer mal a um outro, *neminem laedere*, é o preceito do direito denominado *jus strictum*, mas que a equidade requer também que se faça o bem, quando tal convém, e que é nisto que consiste o preceito que ordena a conceder a cada um o que lhe cabe, *suum cuique tribuere*. Mas essa

---

<sup>27</sup> “O que não queres que te façam.”



conveniência ou isso que cabe a cada um se conhece pela regra da equidade ou da igualdade: *Quod tibi non vis fieri aut quod tibi vis fieri, neque aliis facito aut negato*.<sup>28</sup> É a regra da razão e do nosso Senhor. Coloquei-vos no lugar de outro e estareis no verdadeiro ponto de vista para julgar o que é justo ou não.

Fez-se algumas objeções a essa grande regra, mas elas advêm de que não se a aplica em todo lugar. Objeta-se, por exemplo, que um criminoso poderia, em virtude dessa máxima, reivindicar o perdão a um juiz soberano, porque o juiz desejaria a mesma coisa se ele estivesse em uma posição similar. A resposta é fácil. É preciso que o juiz não apenas se coloque no lugar do criminoso, mas também no lugar daqueles que possuem interesse de que o crime seja punido. E a prevalência do bem, sob o qual está compreendido o menor mal, deve determiná-lo. O mesmo se aplica a essa objeção de que a justiça distributiva exige um desigualdade entre os homens; que em uma sociedade se deve dividir o ganho na mesma proporção com que cada um contribuiu, e que se deve observar o mérito e o demérito. A resposta é mais uma vez fácil. Coloquei-vos no lugar de todos e supõe que todos sejam bem informados e esclarecidos. Recolhereis de seus votos esta conclusão: que eles julgam conveniente com seu próprio interesse que uns sejam distinguidos de outros. Por exemplo, se numa sociedade de comércio o ganho não fosse dividido proporcionalmente, ninguém entraria nela e todos sairiam dela logo, o que é contrário ao interesse de toda a sociedade.

Diremos, pois, que a justiça, ao menos entre os homens, é a vontade constante de agir de tal modo, na medida do possível, que ninguém possa se queixar de nós, quando nós nos queixaríamos de outrem em situação semelhante. Disso resulta que, quando não é possível fazer com que todo mundo esteja contente, devemos nos esforçar para contentarmos as pessoas o máximo possível, e que assim o que é justo está em conformidade com a caridade do sábio.

A sabedoria, que é o conhecimento de nosso próprio bem, nos conduz à justiça, isto é, a uma promoção razoável do bem de outrem. Já alegamos uma razão, que é o receio de sermos prejudicados se agirmos de maneira diversa. Mas há também a esperança de que os outros nos retribuam de maneira semelhante. Nada é mais certo do que estes provérbios: *Homo homini deus, homo homini lupus*.<sup>29</sup> E nada pode contribuir mais à felicidade e à infelicidade do homem que os homens. Se todos fossem sábios e soubessem se comportar bem uns em relação aos outros, todos seriam tão felizes tanto quanto se pode com base na razão humana.

Mas, a fim de adentrar melhor na natureza das coisas, é permitido criar ficções. Suponhamos uma pessoa que não tenha nada a temer dos outros, como seria o caso de uma potência superior aos homens, algum gênio, alguma substância que os pagãos teriam chamado uma divindade, algum homem imortal, invulnerável, invencível, uma pessoa, enfim, que não poderia temer nem esperar nada de nós. Diremos que essa pessoa é obrigada, não obstante, a não nos fazer o mal, e até mesmo a nos fazer o bem? O Sr. Hobbes dirá que não. Ele acrescentará até mesmo que essa pessoa terá um direito absoluto sobre nós, fazendo de nós sua conquista, já que não poderíamos nos queixar desse conquistador pelas razões que acabamos de assinalar, posto que está numa outra condição que o isenta de todas as considerações por nós.<sup>30</sup> Mas, sem precisar de ficção, que diríamos da divindade suprema que a razão nos faz conhecer? Os cristãos concordam e os outros devem concordar que esse grande Deus é soberanamente justo e soberanamente bom. Mas não é para o seu repouso nem para manter a paz conosco que ele nos mostra tanta bondade, pois não poderíamos fazer guerra contra ele. Qual seria, então, o princípio de sua justiça e qual seria a

---

<sup>28</sup> “O que não queres que façam contigo, ou o que queres que façam contigo, não faças a outros nem negue a outros.” Mateus, 7, 12; Lucas, 6, 31.

<sup>29</sup> “O homem é um deus para o homem; o homem é o lobo do homem.” (Símaco, *Epistolae*, IX, 114; Plauto, *Asinaria*, II, 88). O segundo provérbio ficou famoso sob a pena de Hobbes, que, no entanto, cita ambos adágios na epístola dedicatória ao Conde William de Devonshire do *Do Cidadão*.

<sup>30</sup> Cf. a nota 14 desta tradução.



sua regra? Não seria essa equidade ou essa igualdade que ocorre entre os homens e que os faz considerar a sorte comum da condição humana, para fazer aos outros o que eles quereriam que se fizesse com eles.

Não se pode considerar que Deus possua outro motivo senão o da perfeição, ou, se quereis, seu prazer. Suposto, segundo a minha definição, que o prazer não é senão o sentimento de perfeição, ele não tem nada a esperar do que advém do exterior; ao contrário, tudo depende dele. Mas sua felicidade não seria suprema se ele não se dirigisse ao bem e à perfeição, tanto quanto é possível. Mas o que se diria se eu mostrasse que esse mesmo motivo se encontra em homens verdadeiramente virtuosos e generosos, virtude cujo grau supremo consiste em imitar a divindade na medida em que a natureza humana é capaz? As razões precedentes do medo e da esperança podem levar os homens a serem justos em público e, quando for necessário, para o seu interesse. Elas os obrigariam até mesmo a se exercitar, desde a infância, a praticar as regras da justiça, a fim de adquirir um hábito, e evitar o perigo de se trair muito facilmente e se prejudicar perante os outros. Contudo, tudo isso não passaria de política, no fundo, se não houver outro motivo. E se algum homem justo desse calibre encontrar uma ocasião para fazer grande fortuna por meio de um grande crime que permaneceria desconhecido, ou, ao menos, impune, ele diria o mesmo que Júlio César, de acordo com Eurípidas: “*Si violandum est jus, regnandi gratia violandum est.*”<sup>31</sup> Mas aquele cuja justiça é à prova de uma tal tentativa não pode ter outro motivo senão sua inclinação, adquirida no nascimento ou por exercício, e regrado pela razão, que lhe faz encontrar prazer no exercício da justiça e muita feiura nas ações injustas.

Pode-se dizer que essa serenidade de espírito que encontra o maior prazer na virtude e o maior mal no vício, isto é, na perfeição ou na imperfeição da vontade é o maior bem do qual o homem é capaz aqui em baixo, mesmo quando não houvesse nada a esperar para além desta vida. Pois o que seria preferível a essa harmonia interior, a esse prazer contínuo dos mais puros e dos maiores, do qual somos sempre os mestres, e que não poderíamos abandonar? Mas é preciso admitir também que é difícil alcançar essa disposição de espírito, que o número daqueles que a adquirem é pequeno e que a maior parte dos homens são insensíveis a esse motivo, por maior e mais belo que seja. Eis porque parece que os siameses acreditaram que aqueles que alcançassem esse grau de perfeição recebiam a divindade como prêmio.

A bondade do autor das coisas providenciou isso com um motivo que está mais ao alcance de todos os homens, ao se fazer conhecido ao gênero humano por meio da luz eterna da razão que nos deu, e por meio dos maravilhosos efeitos de sua potência, de sua sabedoria e sua bondade infinita, que ele colocou diante de nossos olhos. Esse conhecimento deve fazer com que consideremos Deus como o soberano monarca do universo, cujo governo é o mais perfeito Estado que se possa conceber, no qual nada é negligenciado e no qual todos os fios de cabelo de nossa cabeça são contados, no qual todo direito se torna fato, seja por si mesmo, seja por algo equivalente, de maneira que a justiça coincida com o bel-prazer de Deus e que jamais possa ocorrer um divórcio entre o honesto e o útil. Por isso, é preciso ser imprudente para ser injusto, porque ninguém deixará de experimentar o bem e o mal com base no que fez, dependendo se foi justo ou injusto.

Mas há algo ainda mais belo do que tudo isso no governo de Deus. O que Cícero disse alegoricamente da justiça ideal é realmente verdadeiro em relação a essa justiça substancial – que se nós pudéssemos ver essa justiça, seríamos inflamados com a sua beleza.<sup>32</sup> Pode-se comparar a monarquia divina a um reino cujo soberano seria uma rainha mais espiritual e mais sábia do que a rainha Elisabeth, mais judiciosa, mais feliz, numa palavra, maior do que a rainha Ana, mais engenhosa, mais sábia e mais bela que a rainha

---

<sup>31</sup> “Se o direito deve ser violado, para reinar, é que deve sê-lo”. (Cícero, *Dos deveres*, III, 21, 82, tradução de Angélica Chiapeta, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 163). Cícero cita as *Fenícias*, de Eurípidas.

<sup>32</sup> Cícero, *Dos deveres*, III, 17, 69.





da Prússia<sup>33</sup>; enfim, tão perfeita quanto possível. Concebamos que as perfeições dessa rainha exerçam tal impressão nos espíritos dos súditos que seja o maior prazer lhe obedecer e agradar. Nesse caso, todo mundo seria virtuoso e justo por inclinação. É isso que ocorre literalmente, para além do que se pode imaginar, a respeito de Deus e aos que o conhecem. É nele que a sabedoria, a virtude, a justiça, a grandeza são acompanhadas da soberana beleza. Não se pode conhecer Deus como se deve sem amá-lo para além de todas as coisas, e não se pode amá-lo assim sem querer o que ele quer. Suas perfeições são infinitas e não poderiam cessar. Por isso o prazer que consiste no sentimento de suas perfeições é o maior e o mais durável possível, isto é, é a maior felicidade; e o que faz com que o amemos faz com que sejamos felizes e virtuosos ao mesmo tempo.

Com base nisso, podemos dizer de modo absoluto que a justiça é a bondade em conformidade com a sabedoria, mesmo naqueles que não alcançaram essa sabedoria. Pois, colocando Deus à parte, a maior parte daqueles que agem segundo a justiça em todas as coisas, mesmo contra seu próprio interesse, fazem aquilo que demanda o sábio, que encontra o seu prazer no bem geral. Mas, em certos casos, eles próprios não agiriam como sábios por não serem sensíveis a esse prazer da virtude. E nesse caso, no qual sua abnegação não seria compensada nem por elogio ou honra, nem pela fortuna ou de outra maneira, eles não teriam tomado o partido mais conforme à prudência. Mas assim que se considera que a justiça está em conformidade com a vontade de um sábio cuja sabedoria é infinita e cuja potência é proporcional a esta, ocorre que não é sábio, isto é, prudente, aquele que não se conforma com a vontade de um tal sábio.

A partir disso se vê que a justiça pode ser considerada de diferentes maneiras. Pode-se opô-la à caridade, e então se trata apenas do *jus strictum*. Pode-se opô-la à sabedoria daquele que deve exercer a justiça, e nesse caso ela estaria em conformidade com o bem geral, mas haveria certos casos nos quais o bem particular não seria contemplado. Deus e a imortalidade não seriam considerados. Mas, quando se os considera, encontramos sempre nosso próprio bem no bem geral.

Enquanto a justiça não passar de uma virtude particular, quando dela se abstrai Deus ou um governo que imite o divino, e essa virtude tão limitada não compreender o que se denomina justiça comutativa e distributiva, pode-se dizer que ela, tão logo seja fundada em Deus ou na imitação de Deus, torna-se justiça universal e passa a conter todas as virtudes. Pois, quando somos viciosos, não prejudicamos apenas a nós mesmos, mas diminuímos também, na medida em que depende de nós, a perfeição do grande Estado do qual Deus é o monarca - embora, na realidade, o mal seja retificado pela sabedoria do mestre soberano, mas o seja em parte por meio do nosso castigo. E a justiça universal é definida pelo preceito supremo "*Honeste, hoc est probe, pie, vivere*", assim como "*suum cuique tribuere*" está em conformidade com a justiça particular, seja em geral, seja, considerando-a mais estritamente, com a justiça distributiva, que distingue os homens em particular, e assim como "*neminem laedere*"<sup>34</sup> é para a justiça comutativa, ou para o *jus strictum* oposto à equidade, dependendo de como se considera esses termos.

É verdade que Aristóteles reconheceu essa justiça universal, embora não a tenha atribuído a Deus, e acho belo ele ter tido uma ideia tão elevada dela.<sup>35</sup> Mas, em seu pensamento, um governo ou Estado bem formado toma o lugar de Deus na Terra e esse governo fará o que pode para obrigar os homens a serem virtuosos. Mas como acabo de dizer, com base no mero princípio de interesse dessa vida, não se pode obrigar os homens a serem sempre virtuosos, a não ser que se encontre o raro segredo de educá-los de maneira que a virtude lhes cause grande prazer, como disse acima; é o que Aristóteles parece ter desejado

<sup>33</sup> Leibniz está se referindo a Isabel Stuart (1596-1662), Ana da Grã-Bretanha (1665-1714) e Sofia-Carlota (1668-1705), da Prússia, antiga pupila e grande amiga de Leibniz. Provavelmente esta seria a destinatária do texto (vide nota 2 da introdução ao texto).

<sup>34</sup> Viver honestamente, isto é, de maneira proba e pia; atribuir a cada um o que lhe é devido; não injuriar ninguém. Trata-se dos três preceitos de lei enunciados por Ulpiano nos *Institutos*, i, i, 3.

<sup>35</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, V.



mais do que demonstrado. Contudo, não considero que seja impossível que haja tempos e lugares nos quais isso seja alcançado, sobretudo se a piedade é acrescentada.

Quando se trata do direito dos soberanos e dos povos, podemos ainda distinguir o *jus strictum*, a equidade e a piedade. O sr. Hobbes e o sr. Filmer parecem ter considerado apenas o *jus strictum*. Por vezes, os juristas romanos também observam tão somente esse direito. Pode-se mesmo dizer que a piedade e a equidade recomendam o *jus strictum* regularmente quando não apresentam exceção. Mas ao se insistir no *jus strictum*, deve-se sempre subentender: salvo as exceções da equidade e da piedade. Caso contrário, esse provérbio seria válido: *Summum jus summa est injuria*.<sup>36</sup>

Para examinar o *jus strictum*, importa considerar a origem dos reinos ou Estados. Hobbes parece conceber que os homens eram no início próximos das bestas; que pouco a pouco eles se tornaram mais tratáveis, mas que, enquanto estavam livres, estavam num estado de guerra de todos contra todos e que assim não havia *jus strictum*, de modo que cada um possuía então *jus in omnia*<sup>37</sup>, podendo apoderar-se da posse de seu vizinho sem injustiça, segundo seu juízo, por não haver então nem segurança nem juiz, e por cada um ter o direito de se prevenir daqueles em relação aos quais se havia motivo de receio. Mas como esse estado rude era um estado de miséria, os homens concordaram quanto aos meios de promover a sua segurança, ao transferir seu direito de julgar para a pessoa do Estado, representado por um único homem ou por uma assembleia.<sup>38</sup> O Sr. Hobbes reconhece em algum lugar, no entanto, que um homem nem por isso perdeu o direito de julgar o que lhe convém mais e que é lícito a um criminoso fazer o que pode para se salvar,<sup>39</sup> mas seus concidadãos devem observar o julgamento do Estado. O mesmo autor deverá reconhecer também, contudo, que esses mesmos cidadãos, não tendo perdido seu juízo, poderão considerar em alguma circunstância que sua segurança está em perigo quando muitos dentre eles são prejudicados. De modo que, no fundo, a despeito do que o sr. Hobbes diz, cada um reteve seu direito e sua liberdade, não obstante a transferência realizada para o Estado, que será limitada e provisória, isto é, que perdurará apenas enquanto crermos que nossa segurança estiver sendo conservada. E as razões que esse ilustre autor alega para impedir que os súditos resistam ao soberano são apenas persuasões fundamentadas neste princípio mui verdadeiro: que geralmente um tal remédio é pior do que o mal. Mas o que geralmente é o caso não o é absolutamente. Um é como o *jus strictum*, o outro como a equidade.

Parece-me, além disso, que esse autor engana-se ao confundir o direito com o seu efeito. Aquele que adquiriu um bem, que construiu uma casa ou que forjou uma espada é seu proprietário, embora um outro, em um tempo de guerra, tenha direito de expulsá-lo de sua casa e de lhe destituir de sua espada. E embora haja casos nos quais não se pode usufruir seu direito por não haver juiz nem execução, o direito não deixa por isso de subsistir. E é confundir as coisas querer extingui-lo por não haver meio de comprová-lo e de gozá-lo.

Filmer parece ter reconhecido com razão que há um direito e até mesmo um *jus strictum* anterior à fundação dos Estados.<sup>40</sup> Aquele que produz uma coisa nova ou que se apossa de uma coisa já existente e que não foi possuída por ninguém antes, e que a cultiva e a torna própria para seu uso, normalmente não pode ser dela destituída sem injustiça. O mesmo se aplica àquele que a adquiriu de um tal detentor mediata ou imediatamente. Esse direito de aquisição é um *jus strictum* que até a equidade aprova. Hobbes acredita que, em virtude desse direito, os filhos são a propriedade da mãe<sup>41</sup>, a não ser que a sociedade

<sup>36</sup> “Sumo direito, suma injustiça” Cícero, *Dos Deveres*, I, 10, 33, p. 19.

<sup>37</sup> Direito a tudo.

<sup>38</sup> Cf. Hobbes, *Do Cidadão*, cap. 1; *Leviatã*, cap. 13.

<sup>39</sup> Cf. Hobbes, *Leviatã*, cap 21.

<sup>40</sup> Cf. Filmer, *Patriarcha*, cap. 1.

<sup>41</sup> Cf. Hobbes, *Do Cidadão*, IX, § 3; *Leviatã*, cap, 20.



ordene diferentemente, e Filmer, supondo a superioridade do pai, atribui-lhe esse direito de propriedade sobre seus filhos, da mesma maneira que sobre seus escravos<sup>42</sup>. E como presentemente todos os homens, segundo a história sagrada, descendem de Adão e também de Noé, decorre que, segundo ele, se Noé vivesse, ele seria por direito o monarca absoluto sobre todos os homens. Em sua ausência, sempre os pais foram ou deviam ser os mestres soberanos de sua descendência. E esse poder paternal está na origem dos reis que substituem enfim os progenitores, seja pela força, seja pelo consentimento. E como o poder dos pais é absoluto, o dos reis igualmente o é.<sup>43</sup>

Essa reflexão não deve ser de todo desprezada. Contudo, creio que se pode dizer que ela foi levada longe demais. Deve-se admitir que um pai ou uma mãe adquire pela geração e pela educação um grande poder<sup>44</sup> sobre seus filhos. Mas não creio que se possa extrair esta conclusão de que os filhos são uma propriedade de seus progenitores, como somos os detentores dos cavalos e dos cães que nascem para nós e das obras que criamos. Ser-me-á objetado que podemos adquirir escravos, e que os filhos dos nossos escravos são escravos também. Ora, segundo o direito das gentes [*droit des gens*], os escravos são uma propriedade de seus mestres, e não se vê nenhuma razão pela qual os filhos que geramos e formamos pela educação não sejam nossos escravos ainda mais justificadamente do que aqueles que compramos ou capturamos.

Respondo que, mesmo que eu concorde que há um direito de escravidão entre os homens em conformidade com a razão natural e que, segundo o *jus strictum*, os corpos dos escravos e de seus filhos estão no poder dos mestres, sempre será verdadeiro que um outro direito mais forte se opõe ao abuso desse direito: é o direito das almas racionais que são naturalmente e inalienavelmente livres; é o direito de Deus, que é o mestre soberano dos corpos e das almas, e perante o qual os mestres são concidadãos de seus escravos, posto que estes possuem no reino de Deus o direito de cidadania [*droit de bourgeoisie*] tanto quanto eles. Pode-se dizer então que a propriedade do corpo de um homem pertence a sua alma e não poderia ser-lhe destituído enquanto estiver em vida. Ora, uma vez que a alma não pode ser adquirida, a propriedade de seu corpo também não poderia sê-lo, de maneira que o direito do mestre sobre o escravo só poderia ser aquilo que denominamos uma servidão nas propriedades de outrem, ou como uma espécie de usufruto. Ora, esse usufruto tem seus limites. Deve-se exercê-lo *salva re*<sup>45</sup>, de tal maneira que esse direito não pode ser estendido a ponto de tornar um escravo mau ou infeliz.

Mas mesmo se eu concordasse, contra a natureza das coisas, que um homem escravo é uma propriedade de um outro homem, o direito do mestre, por mais rigoroso que fosse, seria limitado pela equidade, que exige que um homem zele por outro homem tanto quanto gostaria que se zelasse por ele em caso semelhante, e pela caridade, que ordena que cada um trabalhe para a felicidade de outrem. E essas obrigações são aperfeiçoadas pela piedade, isto é, pelo que se deve a Deus. E se nos detivéssemos ao mero *jus strictum*, os antropófagos americanos teriam direito de comer seus prisioneiros. Há alguns dentre esses que vão ainda mais longe: eles se servem de seus prisioneiros para ter filhos, e depois eles engordam e comem esses filhos e enfim a mãe, quando não os engendra mais. Essas são as consequências do pretensão direito absoluto dos mestres sobre os escravos, e dos pais sobre os filhos.

Se a lei da conveniência ou da boa ordem se opõe ao direito rigoroso no que diz respeito aos escravos, ela se lhe opõe ainda mais no que diz respeito aos filhos. Aristóteles considerou muito bem esse direito. Procurando, como eu, o princípio da justiça no bem, ele regula a conveniência pelo melhor, isto é, pelo que conviria ao melhor governo (*quod optime rei publicae conveniret*) de maneira que o direito natural,

---

<sup>42</sup> Cf. Filmer, *Observations on Mr. Hobbs's Leviathan*, § 11.

<sup>43</sup> Cf. Filmer, *Patriarcha*, cap. 5.

<sup>44</sup> No original "pouvoir" (cf. nota 10 desta tradução).

<sup>45</sup> Em prol coisa em questão.



segundo esse autor, é o que mais convém à ordem. Disso resulta que, de acordo com a natureza das coisas, ordinariamente ninguém deve ser escravo de outrem, a não se que mereça ser escravo, isto é, se é incapaz de se portar bem. Mas, quanto aos filhos de um pai de família, um homem livre cujos sentimentos são nobres, deve-se presumir que serão como seus pais, que terão uma bondade natural e uma educação liberal, e que o pai trabalhará para que sejam herdeiros, não apenas de seus bens, mas também de suas virtudes, para administrar um dia esses bens como se deve. Por isso, Aristóteles distinguiu as espécies de reinos dizendo que há um *regnum paternum* e *regnum herile*, isto é, um reino paternal, tal qual o de um pai sobre seus filhos, e um reino despótico, tal qual de um mestre sobre seus escravos.<sup>46</sup> O primeiro tende a tornar os súditos felizes e virtuosos; o segundo tem como fim tão somente a sua conservação num estado propício para que trabalhem para seu mestre. Mas parece que, quando se pode tornar os homens felizes e virtuosos, não se deve jamais deixar de fazê-lo, ainda que a virtude tenha graus e que as mesmas virtudes não sejam necessárias para homens de todas as condições para se tornarem felizes.

Contudo, é preciso admitir que há uma diferença entre o direito de propriedade, *strictum jus*, e o de alguma conveniência, e que frequentemente o primeiro é preferível. Mas é em razão de uma conveniência maior. Pois não é permitido defraudar os ricos de seus bens para agasalhar os pobres, nem defraudar um homem de sua vestimenta que não convém às suas medidas para dar a outrem cujas medidas lhe estão mais ajustadas. É porque a desordem que resultaria disso causaria mais mal e inconvenientes em geral do que esse inconveniente particular. Assim, as posses devem ser mantidas. E, posto que o Estado não poderia cuidar de todas as questões domésticas dos homens, é preciso que ele conserve a propriedade dos bens, a fim de que cada um tenha seu departamento para melhorar e colocar em boa ordem, *Spartam quam ornet*. Essa emulação é útil em geral; caso contrário, se tudo fosse comum, os bens seriam negligenciado pelos particulares, a não ser que fossem administrados tal como os religiosos o fazem, o que seria difícil neste século. Assim, o Estado deve manter as posses dos particulares. Ele pode, não obstante, abrir qualquer brecha tolerável para a segurança comum e até mesmo para um grande bem comum; é disso que se deriva o que se denomina *dominium eminens*, os impostos e o que se denomina razão de guerra. Eu...<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, V, 10, 1134b9-18.

<sup>47</sup> O manuscrito termina abruptamente com uma sentença que começa por “Je...”, como Patrick Riley indica na sua edição do texto (*Political Writings*, p. 64)

## DOSSIÊ SOBRE

### *Hume, a justiça e o pensamento político moderno*

(Ed. Alameda, 2023), por Maria Isabel Limongi

No ano de 2023, foi lançado, pela Editora Alameda, de São Paulo, *Hume, a justiça e o pensamento político moderno*. Esse volume da DoisPontos, dedicado a tema de mesma natureza, "Poder e Direito", produziu pequeno dossiê sobre o livro, com considerações de diferentes leitores.



## ***Sobre Hume, a justiça e o pensamento político moderno***<sup>1</sup>

Marilena Chaui  
Imschau@gmail.com  
Departamento de Filosofia - USP

Estamos acostumados por uma longa tradição da história da filosofia a considerar Hume como a expressão mais alta do chamado “ceticismo inglês” e cujo mérito maior teria sido o de ter despertado Kant do “sono dogmático”.

Maria Isabel Limongi nos traz um outro Hume, um desconhecido entre nós: não apenas o pensador do *Tratado sobre a natureza humana* e da *Investigação sobre os princípios da moral*, nem simplesmente o grande historiador da instituição do Estado Inglês, mas a articulação dos fios de suas obras numa tecelagem única, fazendo-nos ver o filósofo que inaugura a compreensão do conceito de justiça não mais em termos morais e econômicos, mas como processo histórico, instituição social e política.

Clareza, rigor e elegância da escrita, conhecimento profundo da obra de Hume e de seus contemporâneos, assim como de uma vasta bibliografia de fontes primárias e comentadores, Maria Isabel Limongi toma posição tanto com relação aos demais filósofos anteriores e posteriores a Hume quanto com relação aos comentadores de sua obra, como é o caso, entre vários exemplos, o da minuciosa e elaborada discussão sobre o que há de ser uma teoria da justiça em Hume considerando-se o que, em nossos dias, tem sido desenvolvido a partir da obra de Rawls.

À luz da tradição da filosofia política vinculada à ideia de justiça inaugurada por Aristóteles para a compreensão da gênese e finalidade da política, e dos comentários da obra humeana, podemos destacar cinco momentos deste livro como inaugurais na interpretação do pensamento de Hume: o primeiro, a maneira como as obras humeanas surgem articuladas por fios que, referidos à multiplicidade das práticas humanas, tecem uma tecelagem única na qual se delinea a figura de um novo e decisivo conceito, o de *sociedade civil*; o segundo consiste no exame do significado da decisão de Hume em não seguir a tradição e, portanto, não mais tomar a justiça em termos econômicos e morais, mas em termos políticos e como processo histórico, concebendo, assim, uma *história social e política da lei*; o terceiro nos faz compreender como e porque Hume recusa um dos pilares do pensamento liberal, isto é, o vínculo, posto por Locke, entre trabalho, pessoa e propriedade privada; o quarto, a descoberta de Limongi da definição humeana da pessoa como *verbo* e não como *substantivo*, tal como era posta por Hobbes, permitindo com isso esclarecer a relação de Hume com Hobbes e sua distância perante ele (como transparece, por exemplo, na análise da diferença entre a ideia hobbesiana da *promessa* e a ideia humeana da *simpatia*); o quinto nos traz o significado da ideia de Hume de que a *justiça cria a virtude*, erguendo-se, portanto, contra a suposição da tradição jusnaturalista de que a pessoa ou as faculdades morais seriam o fundamento da justiça; em outras palavras, de maneira inovadora, Limongi parte em busca do movimento pelo qual Hume pensa a instituição da regra e da norma, evidenciando não apenas Hume mais próximo de Maquiavel do que de Grotius, Puffendorf e Locke, mas também o (surpreendente) significado sócio-político da teoria humeana sobre o juízo de gosto.

---

<sup>1</sup>Esse texto foi originalmente escrito para a “orelha” do livro. Dada sua extensão, ele foi publicado então com cortes, de modo a caber na “orelha”. Nós aqui o retomamos e publicamos na íntegra.



Podemos considerar como núcleo deste livro a compreensão de que, afastando-se da ideia de estado de natureza como ponto inicial da política, Hume cria *avant la lettre* o conceito de *sociedade civil* (organismo autorregulado, sistema de práticas e opiniões com certa autonomia com relação ao Estado e à ordem política). Dessa maneira, Hume introduz o processo social como processo histórico de instituição da ordem legal e política, invertendo a tradição. Em outras palavras, enquanto a tradição considera que o jurídico determina o político e o político determina o social, Hume considera que o social determina o político e este determina o jurídico. Três pontos são de grande relevância: a) em lugar de proceder como a tradição, que se ocupa com a origem e as formas do Estado, o ponto de partida é o social; b) a relevância de Maquiavel, isto é, em lugar da discussão sobre o interesse, Maria Isabel demonstra que Hume se volta para o desejo de liberdade; c) a interpretação humeana da história da Inglaterra e o episódio da Magna Carta, que ilustram de maneira plena as teses sobre a gênese sócio-histórica da política.

Como são pensados o social e o histórico? Como passagem do irregular, do particular, das circunstâncias instáveis e conflituosas ao regular, o geral e o comum, isto é, como *instituição da regra, da norma, do padrão*. O processo histórico se realiza no nível psicológico, social, moral e político, partindo de uma sociabilidade originária instável que será estabilizada pela regra com seus efeitos políticos, jurídicos, morais e estéticos. Dá-se assim a passagem da irregularidade do interesse presente na posse à regularidade da propriedade como regra do interesse, da irregularidade das decisões à regularidade jurídica das leis, da irregularidade da simpatia e das paixões à regularidade dos valores morais, da irregularidade da fantasia e da imaginação à regra da beleza e à regularidade do juízo de gosto como efeito da delicadeza da imaginação. Esse movimento esclarece porque, afinal, a justiça é artifício, pois é regra e norma instituída por um processo sócio-histórico. Assim como esclarece porque Hume pode livrar-se do círculo tradicional a respeito da justiça, pois se esta precisa ser uma virtude antes de ser avaliada como tal, Hume estabelece a diferença entre o *senso de justiça* (irregular) e a *regra de justiça*. Como escreve Maria Isabel Limongi: “O homem justo é aquele que respeita um sistema de justiça em função do seu valor social. Não se trata de uma disposição original, mas formada pelo redirecionamento do interesse privado em interesse comum, por intermédio da convenção”.

Estamos, pois, diante de um livro não apenas inovador, mas decisivo sobre o papel inaugural da filosofia de Hume na formação do pensamento político moderno.





## **David Hume ao modo de contrastes**

Cicero Araujo  
craraujo@usp.br  
Departamento de Filosofia - USP

Entre as muitas qualidades deste novo livro de Isabel Limongi sobre Hume, gostaria de destacar duas para desenvolver meus comentários. A primeira é o de situar com muita precisão o pensamento político do filósofo escocês, inserindo-o no fluxo da tradição e em seu próprio tempo. Sem deixar de fazer uma análise interna do texto humiano, sobressai a capacidade de extrair o sentido dos conceitos, argumentos e posições do autor estudado através de um elaborado esquema de contrastes: semelhanças e diferenças com autores do passado ou de seu tempo (Maquiavel, Locke, Harrington, Montesquieu, Rousseau etc); semelhanças e diferenças da história política e da geografia (Europa, Inglaterra, Escócia). Um rico mosaico emerge de um jogo que Bel Limongi domina muito bem.

Mas aí percebemos outra qualidade do livro, que parece fazer contraponto com essa primeira. A preocupação com a especificidade do contexto político e intelectual da obra de um autor – algo que tem sido muito exigido nos estudos de história do pensamento – não a faz esquecer a questão de seu impacto em nosso presente. Historiadores, como sabemos, temem cair no “pecado mortal” do anacronismo, e por isso tomam todas as precauções metodológicas para não projetar o presente sobre o passado e vice-versa. Contudo, por mais escrupuloso que seja nesse quesito um estudo histórico, é impossível abstrair completamente nossa atualidade da empreitada. E com mais fortes razões, se tem por objeto algo tão prenhe de juízo prático como o pensamento político. Daí a autora se propor, como enuncia logo na Introdução do livro, a não encarcerar sua interpretação à própria época em que o pensamento de Hume foi gestado, mas também arriscar-se a projetá-lo até nós, predispondo-se a empregá-lo para examinar mesmo questões contemporâneas, ainda que estas não estivessem, como não poderia deixar de ser, no horizonte de seu século.

Assim, o esforço de explicar as posições políticas de Hume vai junto com uma tomada de posição da própria autora sobre aquilo que ela chama de “modernidade política”, termo a indicar um fio, uma linha de continuidade entre o pensador examinado e nós. O autor escocês aparece então como alguém que, ao elaborar suas posições, buscou fazer uma síntese dessa modernidade. Daí o convite que ela faz para “nos reconhecer” nessa síntese. Diz a autora na Introdução:

“... Um tal convite não deixa de ser paradoxal. Pois, com ele, retiro a filosofia política de Hume de sua situação histórica (justamente essa filosofia, que tanto insistiu na importância desta circunstância) para tomar o seu pensamento como uma espécie de modelo, um tipo de filosofia, em abstrato, uma ‘peça’ no tabuleiro da modernidade, uma ‘saída’ nesse xadrez, cujo interesse pretendo iluminar. Registre-se assim a confissão da motivação por trás da elaboração livro deste livro. Não pretendo apenas apresentar, mas defender a maneira humiana de pensar...” (pp.18-19)

Na sequência, ela afirma que tal maneira de pensar seria uma alternativa ao “kantismo e hegelianismo predominantes na filosofia política brasileira”. Esse aspecto mais combativo de sua escrita – algo como um acerto de contas com o estado atual da filosofia política no Brasil – permanece pouco explorado no livro, tendo que ser lido, talvez, nas entrelinhas. Mas indica que a obra faz parte de um projeto crítico mais amplo e “em progresso”. Quiçá o que já vem cumprido no livro seja apenas a primeira parte desse projeto mais amplo, isto é, a reconstrução sintética do próprio pensamento político de Hume, à luz do saber acumulado pela tradição até ali.



Por que digo “reconstrução sintética”? Por conta dos tópicos que encabeçam cada capítulo do livro. Bel Limongi poderia ter feito uma exposição diacrônica do pensamento do autor – até porque Hume, ao longo da vida, varia o estilo de elaboração de seu pensamento: de uma exposição mais abstrata e sistemática na obra de juventude (o *Tratado da Natureza Humana*, de 1739-1740), passando pela exposição mais solta e aporética dos *Ensaio*s (a partir de 1741), até a narrativa “filosófica” de uma experiência histórica concreta, tal como se vê nos volumes de sua *História da Inglaterra* (escritos entre 1754 e 1761). Neste caso, o leitor teria diante de si uma análise do desenvolvimento de seu pensamento e de suas nuances, mas possivelmente encontraria mais dificuldade de enxergar a “floresta”. Ao contrário, justamente por querer demarcar com clareza a “maneira humiana” de pensar, Bel Limongi resolveu distribuir os capítulos segundo os diferentes temas e polêmicas abordados por Hume, privilegiando uma “ordem de explicação” do pensamento em vez da ordem cronológica de sua elaboração. Note-se, por exemplo, que o livro começa discutindo a dívida de Hume para com o jusnaturalismo moderno para, logo no capítulo seguinte, reconstruir a posição do filósofo sobre o “debate constitucional inglês”, indo direto para passagens da *História da Inglaterra* – livro, como registrei, de sua maturidade.

Trata-se de uma estratégia que, além de sublinhar, de partida, a continuidade e consistência de seus argumentos, facilita ao leitor o acesso a uma visão sintética da obra. Podemos discordar da escolha, e até sentir uma certa falta de molejo na interpretação – por excesso de lógica, digamos assim – mas é certo que ela lhe faculta a realização dos objetivos do livro. Porém, mais do que isso: permite distribuir os tópicos de acordo com uma distribuição premeditada dos principais interlocutores de Hume. Por isso o livro começa com a análise do lugar da elaboração humiana no interior da vertente da tradição política que mais atraía os autores do Iluminismo Escocês seus contemporâneos – o jusnaturalismo (e, por tabela, o contratualismo) –, discriminando o que dela assimila e, principalmente, sua crítica teórica de fundo. Isto, não só para mostrar a originalidade de sua teoria da justiça e do direito, em abstrato, mas para já preparar o terreno do capítulo seguinte: como adiantei, sua posição vis-à-vis o debate constitucional inglês no período pós-Revolução Gloriosa. Ou seja, sua intervenção no embate político “quente” de seu tempo, a respeito da permanência de uma “Antiga Constituição” da Inglaterra, ou, ao contrário, de sua contínua transformação em virtude de mudanças fundamentais na distribuição da propriedade da terra. Ambas, por sua vez e contraditoriamente, colocando em tela outra vertente da tradição com a qual Hume também se defronta: o republicanismo que permeia a longa crise constitucional do século XVII, o qual, através especialmente da obra-síntese de James Harrington, penetrará século XVIII adentro e será um dos divisores de águas dos partidos atuantes no regime parlamentarista Whig instalado depois de 1688.

A questão do republicanismo inglês, em seu turno, permite à autora introduzir, no capítulo subsequente, o tema da relação de Hume com o pensamento de Maquiavel. Aqui Bel Limongi nos apresenta um “Hume maquiaveliano”, se valendo das ambiguidades do próprio legado do pensador florentino. Pois, em solo britânico, Maquiavel é reivindicado tanto por esse republicanismo de viés harringtoniano que, como já indicado, sobrevive às reviravoltas do século XVII, quanto por um certo “realismo político” reavivado pela pena de Hume (mas não só por ele), e que se insurge contra o primeiro. Insurgência esta, segunda a autora, premedida pelo duplo objetivo de repensar os fundamentos do ordenamento jurídico e os fundamentos da própria autoridade do Estado – vale dizer, visando colocar o pensamento em sintonia com as novas exigências da modernidade política.

É por esse caminho que Bel logra explicar as razões da ruptura de Hume com a teoria harringtoniana do poder político. Ora, se é verdade que Hume se inspira no dinamismo dessa teoria para se bater contra os defensores da “Antiga Constituição”, essa inspiração é apenas o primeiro passo da busca de uma alternativa ainda mais dinâmica e abrangente: em vez de fundar o poder político na distribuição da propriedade da terra, como queria Harrington, Hume desloca esse fundamento para a “opinião”. Neste caso, observaria



eu, para tornar a distribuição da propriedade da terra apenas uma variedade específica de “opinião”<sup>2</sup>, circunscrita à história peculiar da Inglaterra, mas fadada a mudar conforme novas ondas de opinião prevalecessem na sociedade.

Esse ponto não obstante, ao criativamente aproximar Hume a Maquiavel, a autora não só opõe um Hume “realista” aos, digamos assim, “republicanos idealistas” de seu tempo, mas de quebra opõe sua própria interpretação de Maquiavel aos intérpretes (como J. G. A. Pocock<sup>3</sup>) que vinculam a corrente republicana inglesa ao pensador florentino. Além disso, como este realismo se abre a pensar o papel fundamental da ordem jurídica na constituição da sociedade – algo que me parece indiscutível na obra de Hume –, desta vez é com a ajuda do filósofo escocês que Bel Limongi revisa a importância do direito na obra de Maquiavel, contrapondo-se aos que o vêem como um pensador “do político em estado puro”, essencialmente avesso à normatividade jurídica.

Mais ou menos por esse mesmo fio do realismo, Bel Limongi retoma seu estudo anterior sobre o pensamento político de Hobbes para lançar novas luzes na relação deste com Hume. Dado que o filósofo inglês coloca o poder do Estado no centro da constituição da própria sociedade, a autora reconhece que Hobbes não poderia ter atinado para a distinção entre Estado e sociedade civil, uma das contribuições originais do Iluminismo Escocês, Hume à frente. Sabemos, aliás, a grande carreira que essa distinção faz na reflexão posterior sobre a modernidade ocidental. A seu ver, no entanto, essa diferença não desfaz a sintonia mais básica que permanece entre ambos, qual seja, a centralidade que as relações de poder, ou mesmo da questão da factualidade do poder, ocupa em suas análises da política. Por isso ela inicia o capítulo respectivo com uma extensa nota sobre os conceitos de *potentia* e *potestas* na obra maior de Hobbes – terreno preparatório para pensar as relações entre direito e poder. Tópico obviamente central na teoria hobbesiana da autoridade política; em princípio, menos óbvio em Hume, mas que o capítulo anterior, sobre o “Hume maquiaveliano”, já havia tornado evidente. Eis que, indicando diferentes modos de entrelaçar “poder” e “autoridade política”, Bel sugere um *continuum* Maquiavel-Hobbes-Hume, na verdade a tríade que calça todo o livro. Em Hobbes, incidentalmente, a autora encontra a oportunidade de mostrar como o conceito de Estado enquanto “artefato” projeta a noção de poder para o “campo simbólico”, o mesmo fazendo Hume com os conceitos de justiça e propriedade – também entendidos como “artefatos”.

Assim, depois de examinar com cuidado as principais divergências entre os dois – aqui, para não alongar o comentário, apenas indiquei uma delas – Bel Limongi arremata o capítulo sublinhando as vantagens de os ver não como opostos, mas como autores complementares. Aliás, observaria eu outra vez, a noção comum de poder como “artefato”, elemento que tornaria possível a “coordenação” da ação coletiva, ao remetê-la para o “campo simbólico”, na feliz expressão da autora, nos faz pensar num realismo, digamos assim, *soft*, pois obriga a postular as relações de poder como um processo mais complexo e sutil de construção social, em vez de simples aplicação de força física. Porém, isso que no contratualismo hobbesiano ainda parece ser um salto abrupto, do “estado de natureza” para o “estado civil”, em Hume se transforma num longo e sinuoso percurso histórico: um “processo civilizador”, para usar o termo extemporâneo de Norbert Elias, mas não menos elucidativo.

“Imaginação” seria, talvez, o termo propriamente humiano para traduzir a ideia de “campo simbólico”. Desnecessário discutir aqui o papel que a imaginação ocupa em seu projeto filosófico como um todo. Mas ela é particularmente decisiva na elaboração de suas hipóteses para explicar a evolução social. Pois em Hume

---

<sup>2</sup> Para um argumento nesse sentido, remeto o leitor ao artigo de minha autoria: Cicero Araujo, “O republicanismo e o pensamento político de Hume”, *Discurso*, v.52 n.2, 2022. Nele sugiro uma posição mais oscilante do autor em relação ao republicanismo inglês de seu tempo.

<sup>3</sup> Cf. J. G. A. Pocock, *O Momento Maquiaveliano: o Pensamento Político Florentino e a Tradição Republicana Atlântica*, trad. de Modesto Florenzano, Niterói, Eduff, 2021.



a sociedade não é apenas um “ser movente”, inextricavelmente histórico, mas um processo cumulativo. Não por acidente, é o tema que fecha os capítulos do livro aqui comentado. Trata-se de mostrar como o “homem natural” (ou a “natureza humana”) vai ao longo do tempo apurando ou refinando suas faculdades para cooperar, competir e combater, ou seja, para constituir sociedades, umas mais estreitas, outras mais amplas. Bel explica que, de um ponto de vista humiano, constituir relações sociais significa constituir “padrões”, isto é, medidas imaginárias que dão aos sócios a capacidade compartilhada de ajuizar sobre o valor de suas trocas recíprocas. Entenda-se por “troca” não apenas a troca econômica, mas o intercâmbio social em geral, que envolve, claro, o valor dos bens materiais, mas antes disso o valor da própria atividade humana: o padrão das condutas (moral), o padrão do “gosto” (estético) etc.

No fundo, padrões são os germes das instituições sociais: da família, passando pela justiça (ou propriedade e direito), o dinheiro, as leis, até o Estado e mesmo o direito internacional. Seguindo Hume ao pé da letra, Bel insiste que nada disso brota espontaneamente de um instinto natural, mas é fruto de ação deliberada, voltada para suprir uma sequência de necessidades comuns: são, mais uma vez, “artefatos”; e artefatos, para lembrar a terminologia hobbesiana, têm “autores” e não apenas “atores”. Contudo, retruco eu, difícil não perceber na teoria humiana um passo a mais, profundamente original e desconcertante para todas as visões voluntaristas e racionalistas que a antecederam, a de Hobbes inclusive. Isto é, a indicação de um evolucionismo espontâneo, ainda que ponteadado por intervenções conscientes e guiadas por algum tólos. A questão é que cada uma dessas intervenções tem o dom de desencadear uma pluralidade de respostas inesperadas, vale dizer, não previamente intencionadas, que por seu turno geram necessidades imprevistas, as quais obrigam a novas intervenções deliberadas e assim por diante. O resultado desse movimento é, pois, um todo aberto, ele mesmo não-intencionado, não definido por uma finalidade abarcadora, a despeito do fato de que, em sua tecitura, o processo comporte inúmeras atividades/conduitas dotadas de tólos.

É desconcertante, para não dizer paradoxal, que desse quadro aparentemente caótico possa emergir um “sentido”, ou seja, a ideia de uma evolução, de um processo cumulativo. Mas este, penso eu, é justamente o enigma que essa nova perspectiva lega à posteridade. E digo realmente “nova”, porque aqui Hume deixa de ser apenas um ponto de chegada da tradição, para transformar-se num ponto de virada, um novo ponto de partida, que leva a Adam Smith, a Tocqueville e a Marx. Eis aí a emergência da “via da teoria social”, que vai exigir de seus autores a explicitação de uma tal teoria como preâmbulo de qualquer abordagem ou discurso sobre a moral, o direito ou a política. A própria política, nesse sentido, deixando de ser instauradora da sociedade para ser virtualmente instaurada por ela.

Suponho que esse passo a mais é o que levou seu pensamento filosófico a atinar para um campo da atividade humana até então pouco teorizado: aquilo que, depois dele, receberá o nome de “economia política”, mas que na coletânea de seus *Ensaio*s ainda vem rotulado como “Discursos Políticos” (*Political Discourses*, originalmente publicados num mesmo volume em 1752). Em vista da especialização disciplinar que essa descoberta acarretou posteriormente, obrigando o tema a separar-se do campo do pensamento político *stricto sensu*, os estudiosos contemporâneos de Hume tenderam a submetê-lo à mesma separação: os de seu pensamento político vão para um lado, os de seu pensamento econômico, para outro. Uma vez que Hume está situado exatamente na encruzilhada, a separação me parece equivocada – ponto que faria também para seu parceiro, Adam Smith – e cria, para os estudiosos da tradição do pensamento político, uma espécie de lacuna. Apesar de algumas menções ao assunto, sinto que essa lacuna de certa forma permanece no livro aqui examinado, e ainda espera preenchimento.

Porém, somando tudo, e especialmente considerando as realizações prometidas e alcançadas pela obra, essa observação não passa de um detalhe, que em nada esmaece o juízo enunciado no início desses comentários. Bel Limongi escreveu um livro notável. Seu domínio da arte de fazer contrastes franqueou-lhe um mergulho ao pensamento de Hume em novos níveis de profundidade, na exata medida em que



o fez interlocutor igualmente profundo de uma pléiade de antecessores e contemporâneos. O jogo dos contrastes, por sua vez, acabou pavimentando uma via de mão dupla: o “objeto” da análise é iluminado pelos “sujeitos” contrastantes, ao mesmo tempo que também os ilumina. Em sua escrita, a história do pensamento corre do “mais passado” para o “mais presente”, mas também no sentido inverso. Enfim, a consumação em ato de uma maneira humiana de pensar a política.



## Hume e o pensamento político moderno

Eveline Hauck  
evelinehauck@hotmail.com

*Hume, a justiça e o pensamento político moderno*, de Isabel Limongi, situa o pensamento político de Hume no álbum de família do pensamento político moderno; por essa razão, diversos capítulos versam sobre Hume e Maquiavel, Hume e Hobbes, Hume e Smith etc. É uma abordagem muito interessante de Hume, pois se tende, no âmbito da filosofia política, a ignorar esse modelo de pensamento, dando em geral mais ênfase à tradição contratualista, que pode ser identificada em muitos autores, de Hobbes a Hegel.

A autora mostra, desde a introdução, que Hume parte da moderna tradição da lei natural, embora a critique e siga um caminho original em sua concepção da gênese e formação do ordenamento jurídico-político. Nesse aspecto, o livro tem o mérito de destacar que a questão é bem mais nuançada do que quer, por exemplo, Norberto Bobbio em *Thomas Hobbes*<sup>4</sup>. De acordo com Bobbio, há duas concepções de gênese e fundamentação do Estado, o “modelo conceitual da teoria da lei de natureza” e o “modelo alternativo ou aristotélico”. Hume, como lemos em *Hume e o pensamento político moderno*, não se encaixaria completamente em nenhum dos dois modelos, uma vez que parte da teoria da lei natural, embora tenha mais semelhanças com o “modelo alternativo ou aristotélico”.

Por sua vez, Amartya Sen, em *A ideia de justiça*, contrasta duas tradições de pensamento da justiça (social), a “contratualista” e a “comparativa”. Para ele, há duas linhas básicas e divergentes: “Uma abordagem – iniciada por Thomas Hobbes no século XVII, e seguida, de diferentes modos, por destacados pensadores, como Rousseau – concentrou-se na identificação de arranjos institucionais justos para uma sociedade” – é a tradição contratualista, mas Sen a designa “institucionalismo transcendental”. A outra, que ele identifica em vários teóricos iluministas, teria adotado “uma variedade de abordagens comparativas endereçadas às realizações sociais (resultantes de instituições reais, comportamentos reais e outras influências)”<sup>5</sup>. Sen diz que versões desse pensamento comparativo podem ser encontrados em Smith, Condorcet, Bentham, Marx, Mill, dentre outros. Embora Hume não seja contratualista, Sen não o perfila aqui.

Limongi insiste exatamente na singularidade do pensamento político de Hume e, para tal, destaca três momentos principais de sua argumentação.

Em primeiro lugar, a ênfase de Hume estaria, segundo a autora, no papel da história e do campo social na instituição do ordenamento jurídico-político (o capítulo final sobre a *História da Inglaterra* apresenta como Hume pensa a gênese desse ordenamento especificamente na Inglaterra), ponto em que a tradição “comparativa” ou “aristotélica”, para retomar os termos de Sen e Bobbio, diferencia-se radicalmente da tradição contratualista, para a qual a instituição desse ordenamento se daria a partir de um contrato, mesmo que tácito.

Em segundo lugar, Limongi aponta para a precedência da jurisprudência em relação à teoria da justiça em Hume. Por não considerar a justiça como natural, Hume teria mostrado como a origem da justiça é política e não moral. Nisso ele difere de seus contemporâneos Adam Smith e Adam Ferguson. É interessante que Smith e Ferguson, que também são influenciados pela tradição jusnaturalista, mantêm uma concepção natural de justiça (para eles, há leis de natureza) ao mesmo tempo em que pensam o ordenamento jurídico-

<sup>4</sup> BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

<sup>5</sup> SEN, A. *A ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 37.





político historicamente. Nesse sentido, como fica claro, a singularidade de Hume não está em seu olhar histórico para as instituições como um todo, isso faz parte de uma certa tradição, mas no olhar histórico para o próprio sistema de justiça.

Em terceiro lugar, ainda que o objetivo do livro seja tratar do que “Hume escreveu sobre a justiça” (p. 9), o acento está na política (ou talvez no *político*). Da forma como o livro é organizado, a política de fato aparece como um campo central no pensamento do autor. Isso nos traz algumas questões. É curiosa essa abordagem de Hume quando se considera que muitos personagens do iluminismo escocês (sobretudo Ferguson<sup>6</sup>) foram lidos por Hayek e outros teóricos neoliberais exatamente pelo modo como conceberam o desenvolvimento das instituições sociais. Nesse sentido, o que aparece para o leitor de *Hume e o pensamento político moderno* é um outro viés, em que o caráter processual das instituições não abre para a ideia de que a economia possa ser considerada um campo independente da política, mas sim para a conclusão de que ela poderia estar na sua base. Ora, há uma vasta fortuna crítica que trata do pensamento humiano sob o prisma do liberalismo econômico ou mesmo da economia, como diz a autora (por exemplo, Deleule, em *Hume et la naissance du libéralisme économique*). Limongi escolhe outro caminho, o da política, e o perfaz de forma muito bem-sucedida.

A autora diz que pretende olhar para trás, e esse é o caminho do livro, mas, por vezes, não deixa de acenar também para o que está à frente. Olhando para frente (para um futuro livro?), gostaria de fazer uma consideração.

A teoria da justiça de Hume é apresentada como incontornável, e, como bem frisa a autora, abordada de uma forma ou de outra por Rawls e Sen, embora nenhum deles aproveite as conclusões da teoria da justiça de Hume. Rawls está mais comprometido com a ideia de um contrato, ou melhor, com os princípios da justiça, enquanto Sen se filia, como ele afirma, à tradição de Smith, Mill, Marx. O que interessa a Sen é, segundo ele próprio, focalizar nas sociedades reais, como essa tradição teria feito, e não em um modelo perfeito ou transcendental de sociedade. Poderíamos então cogitar a possibilidade de se projetar uma teoria da justiça contemporânea nos moldes de Hume.

A autora mostra como, para Hume, a forma de regulação política do sistema de justiça está amparado na disputa partidária, mas mudanças se restringem a ajustes e aprimoramentos lentos e graduais. Isso torna difícil pensar um novo ordenamento jurídico-político nos termos de Hume. O contratualismo, embora possa recorrer a critérios e valores de justiça pré-estabelecidos e, por vezes, muito problemáticos, tem uma característica importante que é a perspectiva de se pensar o novo, já que o processo histórico nem sempre nos lega boas instituições sociais. Minha dúvida é se haveria uma “maneira humiana de pensar” (p. 19) para além de uma moderação política com vistas à conservação do *status quo*.

---

<sup>6</sup>Ferguson é preciso quando diz que “a multidão de homens é regida, nas suas instituições e maneiras, pelas circunstâncias, e raramente desvia de seu caminho para seguir os planos de um único arquiteto. Cada passo e cada um de seus movimentos, mesmo nas épocas ditas ilustradas, se dão sem consideração pelo futuro, as nações como que tropeçam em instituições que resultam, na verdade, da ação humana, e não da execução de um desígnio humano. Cromwell disse que um homem nunca vai tão longe como quando ignoram seu destino, e temos ainda mais razão para afirmar que as comunidades realizam as maiores revoluções precisamente quando não têm a intenção de mudar. Mesmo os mais refinados políticos, com seus projetos, nem sempre sabem para onde estão levando o Estado”, in: FERGUSON, A. *Ensaio sobre a história da sociedade civil*. São Paulo: Editora Unesp, 2019, p. 182.



## Um Hume inédito e polêmico

Luiz Damon Santos Moutinho

luizdamon@ufscar.br

Universidade Federal de São Carlos

O livro de Maria Isabel Limongi, *Hume, a justiça e o pensamento político moderno*, é um trabalho maduro, de longa gestação e que já nasce como obra de referência. Aqueles pesquisadores dedicados ao pensamento britânico dos séculos XVII e XVIII, à moral e à política (seus vínculos e suas diferenças, em uma gama considerável de autores), às suas relações com os clássicos (sobretudo Hobbes e Maquiavel), encontram nesta obra um quadro amplo e bem delineado, tecido com acuidade e erudição. O foco é, evidentemente, a política de Hume, mas o pano de fundo é bastante amplo e variado, cheio de nuances, e certamente servirá de consulta aos interessados.

Mas este não é o traço mais marcante desse livro. Eu destacaria antes o caráter *polêmico* de sua tese - e isso vale tanto para os meios acadêmicos quanto para a cena pública do debate. O Hume de Limongi está longe de cerrar fileira com o “liberalismo econômico”, lugar em que insistem em colocá-lo: na cena intelectual contemporânea, sob hegemonia de um “liberalismo” radical em que Hayek reina (e mesmo ele já começa a figurar como “moderado...”), Hume aparece como chefe de fila, o primeiro grande clássico da escola. No entanto, o que o leitor tem em mãos é a laboriosa construção de um Hume eminentemente político, bem longe de pensar a sociedade a partir do mercado, como mercado, segundo aquele mote clássico da “troca” tecendo relações entre homens, performando uma “sociedade”, expandindo-a pelo comércio etc, e tudo isso sem um agenciador político, um soberano, um Estado, isto é, por via “espontânea”, segundo a lógica do *homo oeconomicus*.

Não é nada disso, diz essa tese - embora não o diga abertamente, é certo, ainda que essa seja sua consequência mais visível. Os caminhos de Limongi para chegar ao Hume político são outros. É assim que, na contramão desse “liberalismo”, ela se serve - e para mais aproximar que distinguir - de dois dos tradicionais inimigos do “liberalismo”, duas figuras que colocam a política no centro de suas reflexões: Maquiavel e Hobbes. Soa quase como uma insolência mostrar Hume mais próximo de Maquiavel e de Hobbes do que de Hayek, da ideia do artifício da sociedade e da justiça do que do modelo da “espontaneidade”, e assim mais próximo de um “construtivismo” amaldiçoado por Hayek como seu grande inimigo. A abordagem polêmica e inovadora de Limongi abre assim uma via interessante e fecunda para o debate público.

E, nessa via, o seu maior adversário é a tradição dos moralistas britânicos, a tradição do pensamento político ancorado na moral, que vai pensar a justiça, a lei, as instituições a partir da moral - nessa via, Grotius, Locke e Smith são os três principais interlocutores, e é por oposição a eles que Limongi vai destacando o Hume político. Numa palavra, é uma nova perspectiva da sociedade civil humeana que vai se abrindo na medida em que o sistema de justiça aparece como resultado de lutas de natureza política, de conflitos políticos, e é isso que vai destacar uma relevância inédita da sociedade civil.

Limongi aponta isso tanto na Introdução quanto na Conclusão. Parece-me que está ali a sua chave geral para *avaliar* a política humeana, o que significa dizer: *o seu interesse para nós*. E isso ela o faz a partir da questão da *democracia*: seria essa a questão política relevante dos nossos tempos. Democracia, como o ser, se diz de muitas maneiras - pelo menos, é assim, dito de maneira genérica, que nós a abordamos. Seja da perspectiva da *forma de governo*, o que implica um sistema de “check and balances”, ou um “Estado democrático de Direito”; seja ainda da perspectiva da *forma de Estado*, enquanto expressão da soberania



popular, à maneira rousseauísta, o que levanta questões sobre a “democracia direta” etc; seja, finalmente, da perspectiva da *forma da sociedade*, o que leva a questão da democracia para o interior dela, para as relações sociais, para as relações entre indivíduos, grupos etc. Certamente, sua simpatia está voltada para essa última, e é por essa via que Limongi vai ressaltar não apenas a política de Hume, mas ainda *o que ela tem a nos dizer*.

Em sua versão, Hume pensaria não uma sociedade comercial, como julga a tradição liberal, mas uma sociedade genuinamente *política*, e, enquanto tal, uma *sociedade democrática*. Basta ver o elogio da luta política, mesmo que essa luta descambe em facciosismo: é da luta política, pensa Hume, que resultam as instituições, e, inversamente, as instituições abrem novo espaço de luta - veja-se, por exemplo, em sua *História da Inglaterra*, o espaço aberto pela Magna Carta para a luta popular, ela que resultou da luta entre o baronato e o rei. A sociedade política tem vigor, fecundidade, criatividade, e Hume - que, bem antes dos nossos maquiavelianos do século XX, já retomava, lá no XVIII, Maquiavel - oferece um modelo para uma *sociedade democrática*.

Para avaliar esse Hume político, vou puxar o seguinte fio. Creio que Limongi destaca essa sociedade civil tanto como um organismo moral autorregulado, quanto como sociedade política. É essa ambiguidade, moral e política, que vou explorar aqui. Porque, se entendi bem, no que se refere à moral, a instituição da regra comum não demanda nenhuma interferência externa, nenhuma autoridade: o organismo moral autorregulado remete à ideia de espontaneidade, o que configura uma perspectiva moral da sociedade civil. Já aquilo que é de conteúdo político - e cujo núcleo é a questão da propriedade - parece não haver mais acordo espontâneo, não há mais movimento espontâneo de produção de regras: o conflito ali demanda um *tertius*, uma autoridade. Estaria aí a gênese do Estado. É esse duplo aspecto que vou explorar, e, a partir dele, levantar algumas questões.

O debate com Locke permite entrevê-lo. Há em Locke um “núcleo lógico” que envolve a pessoa moral e o seu direito de apropriação pelo trabalho, algo como uma instituição natural, um direito natural de propriedade, direito que, portanto, não envolve “história”, não envolve luta, não envolve política, mas que se infere analiticamente da “pessoa moral”. Em Hume, a situação é outra: será preciso introduzir a política nesse “núcleo”. Hume abre mão da “pessoa moral”, portadora de direitos, advinda de Grotius, e isso o levará a uma “história social e política da lei”. A *História da Inglaterra* confirmaria essa perspectiva, na medida em que o período saxônico da monarquia bárbara inglesa seria aquele período de lutas políticas que vai dar na instituição da Magna Carta. Ele não seria a ilustração do modelo teórico do *Tratado da Natureza Humana*, aquele que figura uma situação originária em que as classes ainda não estão constituídas, a posse ainda está se instaurando e, correlativamente, também a sociedade, e isso de forma natural, espontânea, segundo o modelo humeano expresso na célebre analogia dos remadores, que terminam ajustando suas remadas sem tê-lo expressamente acordado, sem “desígnio”, sem convenção artificial. Ora, se é assim, se o *Tratado* figura o momento de formação de uma sociedade, então há aí um momento em que o maquiavelianismo não aparece, e é exatamente esse núcleo originário, perfeitamente liberal, o grande ausente da tese de Limongi.

Nesse caso, vale a questão: que efeito isso tem sobre a tese geral de politização do direito - ou da política de Hume - e vou levantar essa questão voltando a esse momento originário que a tese me parece, contudo, recalcar.

O problema gira em torno ao momento de instauração da sociedade, ou, para dizer de maneira mais decidida, à sociedade pré-governo, quando ela ainda não requer um governo, quer dizer, quando a “posse” ainda está se estabelecendo, e aquelas “regras complementares”, no vocabulário humeano, vão abrir a sociedade para a “troca”, para uma “sociedade de comércio”, como destaca Deleule. Aí, sim, pode-se falar em sociedade autorregulada, mas virá o momento em que será necessário introduzir aquele *tertius*, o Estado. Como entender esse momento pré-governo?

O momento chave é o da “estabilidade da posse”, e esse momento, me parece, Limongi só poderia vê-lo em um horizonte político. Na perspectiva do *Tratado*, a posse se estabiliza pela percepção da vantagem trazida pela sociedade, que garante a salvaguarda dos bens e o seu aperfeiçoamento. O interesse que guia essa percepção, longe de ser um interesse comum, é o interesse próprio (o que leva Foucault a destacar no liberalismo um “sujeito de interesse”): abstenho-me do bem alheio para melhor garantir o meu bem; a paixão volta-se contra si mesma, restringe seu ímpeto, mas não se nega: ela muda de estratégia, não de alvo, diz argutamente Deleuze (“observo que será de meu interesse deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, contanto que ela aja da mesma maneira em relação a mim” Edunesp, p.530). Não há aqui, nem antes, nem depois, uma instância comum, antes disso, a sociedade que se estabelece é uma *sociedade de proprietários*: é segundo o interesse de cada um, cada um se abstendo de agir contra o outro, que a sociedade se forma. Não há aí um pacto, uma promessa; a “convenção” que surge é como aquela entre dois homens que remam um mesmo barco (*id.*). Quer dizer, há aí uma autorregulação (longe, portanto, de qualquer politização), um acordo espontâneo que vai definindo um organismo moral - ou antes, um organismo não só de natureza moral, mas, sobretudo, de natureza econômica. A sociedade que aí se estabelece por acordo espontâneo, esse organismo moral econômico é autorregulado - e a política só entra em jogo quando e onde essa autorregulação não funcionar mais.

Portanto, vincular a criação de regra a um conjunto de “práticas e opiniões”, recuperando a vitalidade da sociedade civil, como faz Limongi, pode parecer equívoco na medida em que não se distingue a sociedade pré-governo, autorregulada, daquele momento em que o conflito aparece. A regra daquele primeiro momento não viria de “práticas e opiniões”, não viria da política. Assim, generalizar a “política”, como faz Limongi, parece comprometer aquele primeiro momento, em que há uma acomodação, não uma pacificação - e isso porque os interesses não chegam a se opor, eles não estão ainda em conflito. A regra pacificadora, a instituição, por sua vez, supõe um conflito na origem. O primeiro horizonte não é maquiaveliano. O “sujeito de interesse” ali implicado, esse sujeito cujo interesse é incontornável, esse sujeito que jamais abre mão do interesse próprio, ele é antes um *homo oeconomicus*. Ele não está aí para matar ou morrer, ele quer antes trocar, vender, comprar etc. Não está em questão a luta pela liberdade ou pela vida, mas, para além da preservação do seu bem, a troca por outros: é uma *sociedade comercial* que se abre, mais que uma sociedade política.

Haveria então, me parece, uma equivocidade na generalização limongiiana da política - o que parece confirmado no tratamento de Maquiavel e na sua compreensão do “conflito”. Limongi dirá, a certa altura, que o conflito está *na* sociedade - e lamenta que Maquiavel não tenha, ele próprio, uma teoria da sociedade. Evidentemente, ela não ignora (e uma nota de rodapé chama a atenção para isso) que a divisão maquiaveliana é “política e não social ou psicológica”. Mas quando se diz que o conflito maquiaveliano entre os grandes e o povo é de natureza política, não seria no sentido em que esse conflito define a própria forma da sociedade, como um conflito gerador? Nesse caso, menos que um conflito *na* sociedade, no interior dela, trata-se de um conflito de *instauração da própria sociedade*. Essa dimensão genética me parece distinta daquela que encontramos em Hume. Limongi mostra fartamente o interesse de Hume por Maquiavel na avaliação das disputas políticas, facciosas etc, mas não haveria entre os dois, no limite, um abismo? O conflito dos humores é insanável, o desejo de dominar e o desejo de não ser dominado são radicalmente antagônicos; esse pano de fundo, que orienta a análise maquiaveliana das disputas políticas, não poderia estar presente, me parece, na análise humeana, porquanto haveria ali, já de partida, um acordo, não uma dominação. Ao aproximar Hume de Maquiavel, Limongi não reforça, paradoxalmente, aquela compreensão - eu diria: liberal - do conflito?

O capítulo 5.1, sobre Mandeville, sobretudo, parece consolidar essa ideia de sociedade civil como organismo moral. A clássica ideia de “simpatia”, de comunicação com o outro, que supõe a capacidade de receber por comunicação o sentimento dos outros, vai possibilitar um juízo sobre o valor comum - que não é idealizado, à maneira kantiana ou rousseauísta (outros de seus adversários ao longo do livro), pois ele



não é o outro da natureza, mas preparado a partir da própria natureza. À parte esse debate, por si mesmo bastante interessante, parece-me que está aí em causa a consolidação de um organismo moral - porém, com limites claros, enumerados naqueles três itens: a propriedade, os impostos e a escolha dos governantes. Nesses casos, há disputa e necessidade de um terceiro: o Estado, a autoridade etc. É o momento em que Limongi se posiciona de maneira mais clara sobre o “liberalismo econômico” de Hume (em um debate com Deleule e Hayek); ela se pergunta: se for preciso escolher sobre o que vem primeiro - se o sistema econômico ou o jurídico-político, se uma versão “liberal” ou “política” de Hume -, a *História da Inglaterra*, que joga um papel decisivo nessa tese, parece indicar que o sistema jurídico-político vem antes. Eis aí a opção de Limongi e o que permite a ela aproximar Hume de Maquiavel e de Hobbes, eis aí o modo pelo qual serão vistas as instituições e práticas jurídicas, e que afasta a ideia de uma origem econômica da sociedade, aquela primitiva “sociedade de proprietários”.

Mas, seria isso uma solução? Não seria antes o signo de uma dificuldade, de uma questão - questão que eu quis trazer à luz? Parece-me haver aqui uma dificuldade, explicitada pela possibilidade de escolha. Acompanhemos a Autora, no entanto, nessa escolha; coloquemos então a questão: se o sistema jurídico-político vem antes, por que ele não tem o alcance da autoridade hobbesiana? Não seria antes o metro, a medida do liberalismo que a limita e a condiciona? E, se é assim, não é esse metro que a versão politizante de Hume arrisca perder?

Eu concluirei voltando ao tema da democracia. Limongi retoma essa chave geral na Conclusão, quando volta a falar dos três modelos de democracia - no caso humeano, como *forma da sociedade*. A sociedade humeana seria uma sociedade em disputa, cujo Estado estaria aberto a ela. Certamente, isso traz Hume para o centro do debate contemporâneo - mas ele também estaria no centro do debate se, como tem me parecido, o vemos como um dos clássicos do “liberalismo econômico”, cujo metro, portanto, se imporia à política. Creio que o leitor humeano não se surpreenderá ao ver interpretações tão diversas desse clássico essencial: Hume é um desses autores que mais provoca interpretações divergentes. No caso aqui em tela, talvez o ponto essencial se jogue em torno ao papel daquela sociedade pré-governo, ou do processo de gênese da sociedade. O *Tratado da Natureza Humana* é um livro do jovem Hume, de 1739-40, e é nele que esse processo é apresentado. Já a *História da Inglaterra* e os diversos ensaios dedicados ao comércio, ao contrato original, à política são mais tardios (décadas de 40 e 50, sobretudo), e são eles que Limongi privilegia. Se é assim, que papel conceder àquela teoria da gênese da sociedade? Das duas, uma: *ou bem* a perspectiva de Limongi seria - digo “seria”, pois isso não é diretamente discutido - a de que Hume maduro aborda antes a sociedade ela mesma do que sua gênese, mais as relações que nela se encontra do que elabora sua teoria. O *Tratado* ocupava-se ainda de uma teoria. Mas isso então supõe colocar entre parênteses aquele modelo que partia do “simples” e buscava por suas “associações”, que partia do “indivíduo” e da “divisão do trabalho” e fazia operar ali aquelas ligações espontâneas - quer dizer, nem puramente naturais, nem deliberadas. *Ou bem* esse modelo deve ser *reinterpretado* em nova chave e teríamos então novas alternativas: Carlos Alberto de Moura, por exemplo, nos mostra que o princípio da “diferença” (e a correlata “separabilidade”) não tem nada de “empírico” (jamais alguém encontrou um “simples” na natureza), ele é antes a “metafísica” humeana, a chave de sua crítica da razão clássica - e, no caso em tela, talvez (é o que me parece, finalmente), a chave de sua crítica do “mercantilismo”, em prol de uma *sociedade comercial*; Limongi teria que apostar em outra direção, compreendendo o “simples” e suas associações nem como método empírico, nem como “metafísica”, e de algum modo apartado da “política”. Como se vê, a política de Hume também implica uma posição sobre sua “metafísica”.

Enfim, esse é um debate enorme que esse livro polêmico e tão sugestivo deixa entrever - e o leitor pode estar certo: esse é apenas um deles.