CAPES
QUALIS B1



Revista VIDERE

Ver, olhar, considerar.



DOSSIÊ NORBERTO BOBBIO

ISSN 217-7837 - Dourados, v. 09, n.18, jul./dez.2017

Mestrado em Fronteiras
e Direitos Humanos
da FADIR/UFGD

unesp

INSTITUTO NORBERTO BOBBIO
CULTURA, DEMOCRACIA E DIREITOS HUMANOS

UFGD editora

VIDERE

v. 10, n. 18

UNIVERSIDADE FEDERAL
DA GRANDE DOURADOS
Coordenadoria Editorial

UFGD
Reitora: Liane Maria Calarge
Vice- Reitor: Marcio Eduardo de Barros

COED
Coordenador Editorial: Rodrigo Garófallo Garcia
Técnico de Apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

FADIR
Diretor da Faculdade de Direito e Relações Internacionais: Alfa Oumar Diallo

Conselho Editorial Internacional

Dr. Amine Ait Chaalal (Universidade Católia de Louvain-La-Neuve – Belgica); Dr. Daniela Castilhos (Universidade Portucalense – Portugal); Dr. Daniel G. Shattuc (Universidade do Novo México – USA); Dr. Eugéne Tavares (Unidade Assane Seck de Ziguinchor – Senegal); Dr. Gonçal Mayos Solsona (Universidade de Barcelona); Dr. Juan Ramón Pérez Carrillo (Universidade de Granma – Cuba); Dr. Nuria Belloso Martín (Universidade de Burgos – Espanha); Dr. Francesco Rubino (Universidade de Paris I – França); Dr. Paulo Ferreira da Cunha (Universidade do Porto – Portugal); Dr. Rodrigo Perez (Universidade de Atacama – Chile); Dr. Bruno Sena Martins (Universidade de Coimbra)

Conselho Editorial

Dr. Alexandre Melo Franco Bahia (UFOP); Dr. Amilton Bueno de Carvalho (TJRS); Dr. Dr.Antônio Carlos Diniz Murta (FUMEC); Dr.Bruno Galindo (UFPE); Me. Camila Soares Lippi (UNIFAP); Dr. Carlos Henrique Bezerra Leite (UFES); Dr. Celso Hiroshi Iocohama (UNIPAR); Dr. Cesar Augusto Baldi (UNB); Dr. Cristina Pazo (Universidade de Vitória); Dr. Edson Fernando Dalmonte (UFBA); Dr. Edson Ferreira de Carvalho (UNIFAP); Dr. Fábio Amaro da Silveira Duval (UFPel); Dr. Francisco Pereira Costa (UFAC); Dr. José Ribas Vieira (UFRJ); Dr. Maria dos Remédios Fontes Silva (UFRN); Dr. Maria Goreti Dal Bosco (UFF); Dr. Marilia Montenegro Pessoa de Mello (UFPE); Dr. Rafael Lamera Cabral (UFERSA); Me. Renan Honório Quinalha (USP); Dr. Renato Duro Dias (UFRG); Dr. Rafael Salatini de Almeida (UNESP); Dr. Roberto Fragale Filho (UFF); Dr. Samuel Barbosa (USP); Dr. Saulo de Oliveira Pinto Coelho (UFG); Dr. Saulo Tarso Rodrigues (UFMT); Dr. Sebastião Patricio Mendes da Costa (UFPI); Me. Thaisa Maira Held (UFMT); Dr. Vanessa Alexandra de Melo Pedroso (UCP); Dr. Wanise Cabral Silva (UFF)

Conselho Editorial Interno
Me. Tiago Resende Botelho - UFGD
Me. Arthur Ramos do Nascimento - UFGD

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central - UFGD

Videre: Revista da Faculdade de Direito e Relações Internacionais da UFGD/ Universidade Federal da Grande Dourados (v. 10, n. 18, jul./ dez. 2017) - Dourados, MS : UFGD, 2017 -.

Semestral

e-ISSN: 2177-7837

1. Direito – Periódicos. I. Universidade Federal da Grande Dourados. Faculdade de Direito e Relações Internacionais.

Revista VIDERE
Viu, ouviu, memorizou.
CAPES
ISSN 2177-7837
v.10, n.18, jul./dez. 2017

UNIVERSIDADE FEDERAL
DA GRANDE DOURADOS
Coordenadoria Editorial

Revista *Videre*, periódico semestral do Programa de Pós-Graduação
em Fronteiras e Direitos Humanos da Faculdade de Direito e Relações Internacionais
da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD
Videre, Dourados, MS, v. 10, n.18, jul./dez. 2017

VIDERE
v. 10, n.18, jul./dez., 2017

EDITORES

Tiago Resende Botelho
Doutorando em Direito Público pela Universidade de Coimbra & professor da FADIR – UFGD

Arthur Ramos do Nascimento
Mestre em Direito Agrário pela UFG & professor da FADIR - UFGD

REVISÃO
A revisão gramatical é de responsabilidade dos(as) autores(as).

CAPA
Ana Baronceli – arquiteta e autora do autorretrato do Norberto Bobbio

EVERSON UMADA MONTEIRO
Produção Gráfica - Publicitário e Mestre em Comunicação pela UFMS

MC&G DESIGN EDITORIAL
Editoração Eletrônica

Correspondências para:

UFGD/FADIR
Universidade Federal da Grande Dourados
Faculdade de Direito e Relações Internacionais - FADIR
Rua Quintino Bocaiúva, 2.100- Jardim da Figueira
Caixa postal 322 - CEP 79.824-140 - Dourados/MS
Fones: +55 67 3410-2471 / Fax: +55 67 3421-9493

SUMÁRIO

EDITORIAL 7

APRESENTAÇÃO 9

O MÉTODO NA CIÊNCIA DO DIREITO 13
André Lucenti Estevam

A APLICAÇÃO DA TEORIA DO ORDENAMENTO JURÍDICO DE NORBERTO BOBBIO NA SOLUÇÃO DA ANTINOMIA ENTRE O CÓDIGO DE PROCESSO CIVIL DE 2015 E O ESTATUTO DA PESSOA COM DEFICIÊNCIA 23
Mariana Paiva Frizzera
Cristina Grobério Pazó

SOBRE O FUNDAMENTO DOS DIREITOS HUMANOS SEGUNDO NORBERTO BOBBIO 39
Williard Scorpion Pessoa Fragoso

INTRODUÇÃO AOS ESCRITOS SOBRE A PAZ DE NORBERTO BOBBIO 51
Rafael Salatini

NORBERTO BOBBIO E A DEMOCRACIA NOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS 67
Cristina de Souza Agostini

A CONCEPÇÃO ÉTICA DE DEMOCRACIA EM BOBBIO 80
Antonio Carlos de Oliveira Santos

ENTRE BOBBIO, MARX E MARXISTAS: POR UMA RETOMADA DE DIÁLOGOS 91
César Mortari Barreira

O CASO DE ISRAEL: A TEORIA DO GOVERNO MISTO SOB A PERSPECTIVA DE NORBERTO BOBBIO 109
Fábio Metzger

HÁ FUTURO PARA A DEMOCRACIA BRASILEIRA? 129
Ricardo Pinha Alonso

O HUMANISMO DE TOMMASO FIORE.....142
Norberto Bobbio

EDITORIAL

A Revista *Videre* é um periódico editado semestralmente pelo programa de mestrado em Fronteiras e Direitos Humanos da Faculdade de Direito e Relações Internacionais da Universidade Federal da Grande Dourados na cidade de Dourados, Estado de Mato Grosso do Sul, com e-ISSN: 2177-7837 e qualificada na Comissão Qualis Capes Direito com estratificação B1.

O Conselho Editorial da revista, pautado no significado da palavra *videre* – ver, olhar e considerar –, tem por objetivo publicizar de forma democrática e gratuita as muitas visões, olhares e considerações nas áreas das ciências aplicadas e humanas, envolvendo cientistas nacionais e internacionais.

O símbolo da revista, a mulher indígena, foi desenhada pelo grafiteiro Amarelo e encontra-se estampada nos muros do CEUD – UFGD. Representa as questões de gênero e étnica, o multiculturalismo, epistemologia, Direitos Humanos, democracia e teoria do reconhecimento, temáticas de difíceis inserções na realidade regional nacional. Temas enfrentados na tessitura das letras que constroem a revista.

Os autores e autoras buscam, por meio da interdisciplinaridade das visões, olhares e considerações teorizar a realidade social com seus estudos científicos na página eletrônica da Revista *Videre*.

A Revista *Videre*, para além da contribuição com a propagação das pesquisas científicas, serve de ponte entre as graduações e os programas stricto sensu. Desta maneira, abrange temas interdisciplinares, que tratam de assuntos relativos às áreas: Estado e Espaços Jurídicos; Cidadania, Justiça e Reconhecimento; Sistemas Políticos, Democracia, Desenvolvimento e Direitos Humanos; Estudos Internacionais, Multitemáticos e Direito; Gênero, Raça e etnia; Estudos Fronteiriços; Educação, pobreza e desigualdade social; América Latina e seus desafios contemporâneos.

As seções da revista estão divididas em: artigo científico; ensaio; resenha/recensão; resumo; estudo de caso; agenda e entrevista.

Os trabalhos submetidos à Revista *Videre* passam por pareceristas nacionais e internacionais *ad hoc*, de notório saber e capacidades inquestionáveis, aos quais cabem a decisão pela publicação. Os artigos são avaliados pelos pareceristas em regime de *blind peer-review*.

A revisão e o conteúdo dos artigos são de total responsabilidade dos autores e não expressam a opinião do conselho editorial.

É autorizada a reprodução do conteúdo publicado, desde que não se altere seu conteúdo e seja citada a fonte.

As capas da Revista *Videre* buscam, desde seu germinar, difundir visões, olhares e considerações a respeito da realidade local do município de Dourados – MS.

O Conselho Editorial interno é composto pelos professores do curso de Direito da Universidade Federal da Grande Dourados, Tiago Resende Botelho e Arthur Ramos do Nascimento.

O Conselho Editorial nacional se constrói com o esforço e dedicação de Alexandre Melo Franco Bahia, Amilton Bueno de Carvalho, Antônio Carlos Diniz Murta, Bruno Galindo, Camila Soares Lippi, Carlos Henrique Bezerra Leite, Celso Hiroshi Iocohama, Cesar Augusto Baldi, Cristina Pazo, Edson Fernando Dalmonte, Edson Ferreira de Carvalho, Fábio Amaro da Silveira Duval, Francisco Pereira Costa, José Ribas Vieira, Maria dos Remédios Fontes Silva, Maria Goreti Dal Bosco, Marilia Montenegro Pessoa de Mello, Rafael Lamera Cabral, Renan Honório Quinalha, Renato Duro Dias, Rafael Salatini de Almeida, Roberto Fragale Filho, Samuel Barbosa, Saulo de Oliveira Pinto Coelho, Saulo Tarso Rodrigues, Sebastião Patricio Mendes da Costa, Thaisa Maira Held, Vanessa Alexandra de Melo Pedroso e Wanise Cabral Silva.

O Conselho Editorial internacional é honrosamente integrado por Amine Ait Chaalal, Daniela Castilhos, Daniel G. Shattuc; Eugéne Tavares, Gonçal Mayos Solsona, Juan Ramón Pérez Carrillo, Nuria Belloso Martín, Francesco Rubino, Paulo Ferreira da Cunha, Rodrigo Perez Lisicic, Bruno Sena Martins.

O Conselho Editorial da Revista *Videre* pode ser contactado pelo endereço: Universidade Federal da Grande Dourados - Faculdade de Direito e Relações Internacionais – FADIR- Rua Quintino Bocaiúva, 2.100, Jardim da Figueira, CEP 79.824-140, Dourados/MS – telefone: (67)3410-2471 e e-mail: revistafadir@ufgd.edu.br .

APRESENTAÇÃO

A Revista *Videre* do Programa de Mestrado em Fronteiras e Direitos Humanos da Faculdade de Direito e Relações Internacionais da Universidade Federal da Grande Dourados recentemente elevada ao estrato superior Qualis B1 da CAPES, buscando reforçar seu caráter interdisciplinar em parceria com a Unesp-Marília e o Instituto Norberto Bobbio apresentam na edição 2017.2 o primeiro dossiê temático em homenagem ao italiano, político, filósofo e bacharel em direito Norberto Bobbio.

No último século, diversos pensadores políticos, de todas as matrizes teóricas se dedicaram ao estudo e à defesa da democracia e dos direitos humanos, especialmente, como não poderia ser de outra maneira, após os fatos políticos e morais virulentos que se desenrolaram no século passado, desde a Primeira Guerra, passando pela Segunda Guerra, até o ocaso da Guerra Fria. Nesse século, o filósofo italiano Norberto Bobbio se notabilizou como uma das maiores referências intelectuais, senão a maior, em defesa daqueles tão frágeis quanto nobres princípios de convívio básico constituídos pela humanidade para aplicação nas complexas sociedades modernas.

Obras como *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico* [A teoria das formas de governo na história do pensamento político] (1976) – primeira obra bobbiana publicada no Brasil –, *Dizionario di politica* [Dicionário de política] (1976), *Il futuro della democrazia* [O futuro da democracia] (1984), *Liberalismo e democrazia* [Liberalismo e democracia] (1985), *Stato, governo e società* [Estado, governo, sociedade] (1985), *L'età dei diritti* [A idade dos direitos] (1989), *Destra e sinistra* [Direita e esquerda] (1994), etc. – todas as obras bobbianas publicadas já há vários anos no Brasil – se tornaram obras referenciais para o pensamento político democrático e humanitário em praticamente todo o mundo ocidental, e particularmente na América Latina, incluso Brasil, região onde as instituições democráticas e humanitárias sempre se mostraram particularmente frágeis.

Ao mesmo tempo, obras de teoria jurídica como *Teoria della norma giuridica* [Teoria da norma jurídica] (1958), *Teoria dell'ordinamento giuridico* [Teoria do ordenamento jurídico] (1960), *Il positivismo giuridico* [O positivismo jurídico] (1961), *Dalla struttura alla funzione* [Da estrutura à função] (1977), *Studi per una teoria generale del diritto* [Estudos por uma teoria geral do direito] (1970), etc. – todas obras bobbianas igualmente já publicadas no Brasil – se tornaram igualmente referência, independentemente das matrizes teóricas, para os estudos jurídicos ocidentais e, particularmente, brasileiros. Tais elementos demonstram a importância ímpar assumida pelo pensamento bobbiano, devido especialmente ao seu profundo matiz democrático e humanitário, para a formação humanística ocidental.

Nesse sentido, em termos acadêmicos, em nosso país, um grande número de dissertações de mestrado e teses de doutorado dedicadas especialmente ao estudo do pensamento bobbiano (com o frequente recorte dos temas da democracia e dos direitos humanos) foram defendidas nas últimas décadas em nossas instituições acadêmicas, diretas e concessionárias, demonstrando a formação de uma

considerável massa crítica de professores e pesquisadores acadêmicos dedicados à pesquisa sobre a obra bobbiana (cuja catalogação completa conta com mais de 3.000 títulos).

Nesse ínterim, em nosso país, em 2009, foi criado o Instituto Norberto Bobbio, "como uma sociedade sem fins lucrativos, com o objetivo de estudar, pesquisar e difundir no Brasil o legado do pensamento de Norberto Bobbio, notadamente, nas suas fundamentais reflexões sobre democracia, direitos humanos e relações entre política e cultura" (www.institutonorbertobobbio.org.br), com apoio tanto da família Bobbio (que cedeu grande acervo inédito de escritos do filósofo) quanto da Universidade de Turim e do Centro Studi Piero Gobetti (do qual Bobbio foi o primeiro presidente e que cuida agora de seu legado na Europa).

Entre as atividades do *Instituto Norberto Bobbio*, já foram publicadas no Brasil as seguintes obras bobbianas: *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* [Jusnaturalismo e positivismo jurídico] (1965), *Dalla struttura alla funzione* [Da estrutura à função] (1977), *Studi per una teoria generale del diritto* [Estudos por uma teoria geral do direito] (1970), *Il terzo assente* [O terceiro ausente] (1989), *Contro i nuovi dispotismi* [Contra os novos despotismo] (2008), além de *Para uma teoria neobobbiana da democracia* (2015) de Michelangelo Bovero (discípulo de Bobbio) e outras que se encontram a caminho.

Outra importante atividade foi a "I Semana Norberto Bobbio – Democracia e Direitos Humanos" (https://semananorbertobobbio.wordpress.com), organizada conjuntamente pela Unesp (campus de Marília), pela PUC/SP e pelo Instituto Norberto Bobbio, visando reunir num evento acadêmico-científico diversos(as) doutores(as) que defenderam teses sobre Norberto Bobbio no Brasil, dentre os quais participaram Dra. Gisele Mascarelli Salgado (Faculdade Drummond), Dr. Roberto Bueno Pinto (UFU), Dr. Francisco de Assis Brandão dos Reis (UFPE), Dr. Sergio Candido de Mello (UEM), Dr. Giuseppe Tosi (UFPB), Dr. Samuel Antonio Merbach de Oliveira (FACCAMP), Dra. Daniela Mesquita Leutchuk de Cademartori (Unilasalle), Dr. José Alcebíades de Oliveira Júnior (UFRGS). Além de contar com nomes relevantes dedicados ao pensamento bobbiano, como o Dr. Celso Lafer (USP), maior divulgador do pensamento bobbiano no Brasil, o Dr. Alfonso Ruiz Miguel (Universidad Autónoma de Madrid), talvez o maior pesquisador mundial do pensamento bobbiano, sobre quem Bobbio escrevera que "do meu irredutível dualismo deu-se conta perfeitamente Alfonso Ruiz Miguel, que entre todos os espelhos nos quais até agora me vi refletido é aquele que me observa mais de perto e no qual, portanto, minha imagem aparece com todas as suas luzes e sombras" (BOBBIO, N. *O tempo da memória – De senectute e outros escritos autobiográficos*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 151), e Dr. Mario Giuseppe Losano (http://www.mariolosano.it/), filósofo do direito discípulo de Bobbio.

O evento contou ainda com quatro sessões de comunicação: duas sessões de "Norberto Bobbio e a democracia", coordenadas por Dr. Rafael Salatini (Unesp-Marília), "Norberto Bobbio e os direitos humanos", coordenada por Me. Guilherme Arruda Aranha (PUC/SP) e "Norberto Bobbio e a teoria do direito", coordenada por Dr. Marcelo de Azevedo Granato (Instituto Norberto Bobbio). Os textos apresentados no presente dossiê, passaram pela dupla avaliação cega por pares, são oriundos

em sua maioria dessas sessões, caso dos textos de André Lucenti Estevam, Williard Scorpion Pessoa Fragoso, Rafael Salatini, Cristina de Souza Agostini, Antonio Carlos de Oliveira Santos, César Mortari Barreira e Fábio Metzger; além de outros que foram coligidos posteriormente, casos dos textos de Cristina Grobério Pazó & Mariana Paiva Frizzera e Ricardo Pinha Alonso. O dossiê conta ainda com a tradução do texto "O humanismo de Tommaso Fiore" (1967) de Norberto Bobbio, cujos direitos de tradução e publicação foram gentilmente cedidos pelo Instituto Norberto Bobbio.

Desejamos uma boa leitura!

Dourados – MS, novembro de 2017.

Dr. Rafael Salatini (Unesp-Marília)

Dr. Marcelo de Azevedo Granato (Instituto Norberto Bobbio)

(Organizadores do Dossiê Norberto Bobbio)

O MÉTODO NA CIÊNCIA DO DIREITO

THE METHOD IN THE SCIENCE OF LAW

André Lucenti Estevam[1]

RESUMO: Uma das mais importantes contribuições de Norberto Bobbio para a teoria do direito corresponde às ideias que ele desenvolveu a propósito do método da ciência do direito e do método da interpretação jurídica. A fecundidade lógica de suas ideias nessa área conduziu à formação de uma das escolas do pensamento jurídico mais influentes na Europa e na América Latina. Neste artigo, analisamos as principais contribuições de Bobbio para esse tema e mostramos por que suas contribuições atravessaram décadas e crises e continuam pertinentes e úteis.

PALAVRAS–CHAVE: Norberto Bobbio; método; metodologia; teoria do direito; linguagem jurídica.

ABSTRACT: One of Norberto Bobbio's most important contributions for the legal theory corresponds to the ideas he developed apropos of the method of the legal science and the method of legal interpretation. The logical fecundity of his ideas in this area led to the formation of one of the most influential schools of legal thought in Europe and Latin America. In this paper, we analyze Bobbio's chief contributions to this topic and evidence why his contributions have crossed through decades and crises, and remain relevant and useful.

KEYWORDS: Norberto Bobbio. Method. Methodology. Legal Theory. Legal Language.

INTRODUÇÃO

O método da ciência do direito ocupa um lugar central no pensamento jurídico de Norberto Bobbio. Não somente os estudiosos da obra bobbiana o reconhecem (cf., exemplificativamente, CAMPOS, 1996, p. 06), mas também o próprio Bobbio (1998, p. 10). E, justamente por ser um tema de grande relevância para Bobbio, o método na ciência do direito é tratado por ele em diversos momentos e de diferentes modos ao longo do tempo (BARRÈRE UNZUETA, 1990, p. 49).

O balanço final de sua contribuição sobre o tema do método parece-nos importantíssimo para os contemporâneos desafios da ciência do direito e da jurisprudência mesmo – em um momento de radical fragmentação do direito (acompanhada de radical fragmentação da teoria do direito, propriamente), com a emergência demandas sociais variadas e ancoradas em doutrinas muito diferentes entre si (e muitas vezes dificil-

[1] Doutor em Teoria Geral e Filosofia do Direito pela USP

mente agregáveis sob uma única e coerente sistematização teorética), sob a invocação ainda de um relativismo metodológico, a contribuição metódica de Bobbio constitui um chamamento para o rigor, a coerência e a consistência. Por isso, neste breve ensaio, lembramos a atualidade do pensamento bobbiano a propósito do método.

1. A METÓDICA DE BOBBIO E ANÁLISE DA LINGUAGEM

1.1 Método da ciência do direito e método da interpretação

Bobbio escreve, no início da década de 1960, o verbete "Mètodo", no prestigioso *Novissimo Digesto Italiano*, divisando, com sua habitual clareza, os principais sentidos em que se poderia empregar o termo "método" na ciência do direito:

> Nel linguaggio tecnico della filosofia il termine «metodo» viene usato generalmente per indicare il complesso dei procedimenti intellettuali richiesti per condurre una ricerca al fine desiderato e proposto. Nel linguaggio giuridico questo significato tecnico di metodo si riscontra e nella teoria della *scienza giuridica* (v.) e in quella della *interpretazione* (v.), senza specifiche variante. Le due espressioni tipiche in cui compare il termine sono «metodo della scienza giuridica» e «metodo della interpretazione giuridica». In queste due espressioni, peraltro, l'accezione del termine è un po' diversa: nella prima, il termine è adoperato nel suo senso classico con riferimento alla distinzione fra metodo deduttivo e indutivo, dimostrativo e inventivo, mentre nella seconda, il termine acquista il significato di complesso dei procedimenti ermeneutici, o argomenti, in uso tra i giuristi, per spiegare, estendere, restringere, corregere, una regola giuridica data, onde si distingue, ad es., il metodo logico da quello teleologico, il metodo storico da quello sistematico. Nella teoria del metodo della scienza giuridica i due più importanti problemi in discussione sono: 1.º se la giurisprudenza sia scienza; 2.º posto che sia scienza, a qual tipo di scienza essa appartenga. Nella teoria del metodo della interpretazione vengono in discussione sopratutto i problemi della funzione dell'interprete (giudice o giurista), passiva o atttiva, dichiarativa o criativa, nella ricerca della giusta soluzione (la cosidetta battaglia dei metodi o *Methodenstreit*, accesasi alla fine del secolo scorso), e conseguentemente i mezzi più adeguati per ottenerla, secondo i diversi punti di vista".[2] (1964, p. 602)

[2] "Na linguagem técnica da filosofia, o termo 'método' é usado, geralmente, para indicar o complexo de procedimentos intelectuais necessários para conduzir uma pesquisa para o fim desejado e proposto. Na linguagem jurídica esse significado técnico de método se encontra e na teoria da ciência do direito e naquela [teoria] da interpretação, sem variações específicas. As duas expressões típicas com que se comparam o termo são 'método da ciência jurídica' e 'método da interpretação jurídica'. Nessas duas expressões, entretanto, a acepção do termo é um pouco diversa: na primeira, o termo é usado em seu sentido clássico com referência à distinção entre método dedutivo e indutivo, demonstrativo e inventivo, enquanto na segunda, o termo adquire um significado de complexo dos procedimentos hermenêuticos, ou argumentos, em uso entre os juristas, para explicar, estender, restringir, corrigir uma certa regra jurídica, em que se distingue, por exemplo, o método lógico daquele teleológico, o método histórico daquele sistemático. Na teoria do método da ciência jurídica os dois mais importantes problemas em discussão são: 1.º Se a jurisprudência [ciência do direito] é uma ciência; 2.º Posto que seja uma ciência, a qual tipo de ciência ela pertence. Na teoria do método da interpretação vêm em discussão sobretudo os problemas da função do intérprete (juiz ou jurista), passiva ou ativa, declarativa ou criativa, na pesquisa da solução justa (a chamada batalha dos métodos, ou *Methodenstreit*, ocorrida no fim do século passado [século XIX], e, consequentemente, os meios mais adequados para obtê-la, segundo os diversos pontos de vista". (tradução nossa)

A abordagem do tema do método na ciência do direito por Bobbio, pode-se dizer, não é somente *influenciada* pela teoria pura de Kelsen (BARRÈRE UNZUETA, 1990, p. 48), mas, verdadeiramente, constitui uma tentativa, a princípio, de *renovar* seus pressupostos epistemológicos (GREPPI, 1998, pp. 126-127). Nos anos 1950 – primeiro período em que Bobbio enfrenta direta e especificamente o problema do método jurídico –, o pensamento de Bobbio, ao mesmo tempo em que caminha em direção a uma teoria pura – identificando o objeto da ciência do direito de forma apartada de elementos sociológicos e ideológicos –, empreende um giro metodológico ao considerar que o objeto de conhecimento da ciência do direito seria a linguagem legislativa e que o trabalho do jurista consistiria, fundamentalmente, em uma análise da linguagem do legislador (ao menos naquelas ordens jurídicas em que o legislador monopoliza a produção do direito positivo)[3] (BOBBIO, 1950, pp. 161-175; GREPPI, 1998, p. 128; RUIZ MIGUEL, 1983, p. 176).

Tal análise linguística deveria compreender, na concepção bobbiana, três fases: (i) a fase de purificação da linguagem nem sempre rigorosa do legislador; (ii) a fase de integração da linguagem nem sempre completa do legislador; e (iii) a fase de ordenação da linguagem nem sempre sistematizada do legislador (BOBBIO, 1980, pp. 187-197).

O trabalho *científico* do jurista, segundo Bobbio, se esgotaria nessas três fases de análise linguística. E, adiciona Bobbio, a cientificidade, de modo geral, e a cientificidade do trabalho do jurista, de modo especial, dependeriam do *rigor* de sua linguagem.

Para que a linguagem seja reputada rigorosa (e, consequentemente, científica), de acordo com Bobbio, (i) todos os seus termos empregados devem encontrar-se definidos; (ii) as regras de formação e de transformação dos enunciados devem ser estáveis; (iii) os termos devem ser empregados com observância às regras de definição; e, cumulativamente, (iv) as regras de formação e de transformação dos enunciados devem ser sempre observadas (BOBBIO, 1980, p. 183; GUASTINI, 1987, p. 182). Ou seja, o caráter científico do trabalho do jurista dependeria do grau de coerência das proposições que integram o seu discurso: quanto mais coerente a linguagem, mais científico seria o discurso (BOBBIO, 1980, pp. 182-183).

1.2 Crítica à metódica de Bobbio

O método da ciência do direito, tal como proposto por Bobbio, é objeto de críticas em seu próprio cerne. Especificamente, critica-se o padrão de cientificidade proposto por Bobbio e consistente naquilo que se denominou *rigor*. Nesse sentido, afirma-se que aquilo que Bobbio realmente estaria a postular, seria o "divórcio total entre ciência e verdade" (GUASTINI, 1987, p. 182; BORSELLINO, 1991, p. 89) – considerando-se, especialmente, certa passagem da obra de Bobbio em que se afirma, textualmente, que "a cientificidade de um discurso não consiste na verdade, é dizer, na correspondência de uma enunciação com uma realidade objetiva" (BOBBIO, 1980, p. 182).

[3] Vale lembrar, neste ponto, que, para Bobbio, o método na ciência do direito corresponde ao "complexo de procedimentos intelectuais requeridos para conduzir uma investigação ao fim desejado e proposto". A metodologia, como conjunto de estudos do método no direito, consiste, no pensamento de Bobbio a partir de 1950 – data da publicação da *Teoria della scienza giuridica* –, em um saber filosófico projetado sobre a ciência (GIL, 1988, pp. 481-483; RUIZ MIGUEL, 1983, p. 135).

O método proposto por Bobbio, de acordo com os seus críticos, não permitiria a "controlabilidade empírica" das proposições alegadamente científicas, de modo que não restaria diferença entre ciência e metafísica (ou ciência e teologia) (GUASTINI, 1987, p. 182; BORSELLINO, 1991, p. 89).

Essa espécie de crítica ao método de Bobbio merece ser relida a partir de uma consideração mais abrangente do pensamento bobbiano. Com efeito, Bobbio afirma que a *verdade*, no bojo da concepção moderna de ciência, deve ser entendida em termos de *rigor*. Bobbio percebe e demonstra que o racionalismo clássico – em que os resultados *verdadeiros* poderiam supostamente ser atingidos por observância dos cânones metódicos – não pode subsistir modernamente. Diversamente do racionalismo clássico, a concepção moderna de ciência, segundo Bobbio, se assenta em três teses fundamentais – a instrumentalidade da razão, a convencionalidade das proposições primitivas e a pluralidade de lógicas – que não permitem que a ciência seja considerada como uma "pesquisa da verdade atingida através do exercício da Razão e fundada sobre o respeito à Lógica" (BOBBIO, 1950, pp. 213-214). Ou seja, a própria pretensão de veracidade dos críticos de Bobbio perde seu sentido nos atuais parâmetros epistemológicos.[4] [5]

1.3 Crítica à análise linguística proposta por Bobbio

Devem ser referidas, também, as críticas que se dirigem ao método de análise da linguagem legislativa proposta por Bobbio e as suas premissas de cientificidade.

Guastini observa que a análise linguística proposta por Bobbio não se limita a *interpretar* a linguagem legislativa. Diversamente, o trabalho rigoroso do jurista, conforme o método de Bobbio propõe, efetivamente *transformaria* a linguagem do legislador. Em certas situações – como, por exemplo, na ocorrência de lacunas e antinomias –, a linguagem científica (que deveria ser, a princípio, na proposta bobbiana inicial, uma metalinguagem) se *funde* com a própria linguagem do legislador. De acordo com Guastini, o jurista, diante de certas lacunas que encontra no discurso

---

4 Há que se acrescentar, ainda, que, para Bobbio, *normatividade e empiricismo* não são termos incompatíveis. Com efeito, Bobbio reconhece que as proposições normativas se fundam na experiência (sem que constituam juízos existenciais) (cf., nesse sentido, GIL, 1988, p. 481; RUIZ MIGUEL, 1983, pp. 60-61), ao comentar o convencionalismo e o verificacionismo em Bobbio.

5 Cabe destacar, também, a indagação de Scarpelli nesse mesmo sentido crítico de Guastini, ou seja, "se l'istanza di un assoluto rigore linguistico e l'analisi del linguaggio sono senz'altro punti da accettare, c'è il rischio, nella reduzione del pensiero al linguaggio in cui se esprime, linguaggio che poi viene analizzato dal punto di vista della sua funzionalità, c'è il rischio, se manche una opportuna critica, di ridurre la verità ad una mera questione di coerenza sintattica e di opportunità funzionale, e di cadere in uno scetticismo assai pericoloso per l'esistenza dell'uomo, nel momento stesso in cui i suoi strumenti di ricerca e di vita gli si fan più fini. [...] L'uomo moderno cammina, come non mai, verso l'alto, su una cresta sottile tra gli abissi; anche l'epistemologia, bisogna vedere di inserirla in una concezione positiva dell'esistenza, senza lasciarsi dispendere nelle sue analisi, ma facendone strumento di consapevolezza, nel suo significato morale oltre che scientifico" (1994, p. 93). Em nossa tradução livre: "se a demanda por um absoluto rigor linguístico e a análise da linguagem são certamente pontos de se aceitar, há o risco, na redução do pensamento à linguagem na qual se exprime, linguagem que pode ser analisada do ponto de vista da sua funcionalidade, há o risco de que falte uma crítica oportuna, de reduzir a verdade a uma mera questão de coerência sintática e de oportunidade funcional, e de se cair em um ceticismo muito perigoso para a existência do homem, no momento mesmo em que os seus instrumentos de pesquisa e de vida se lhe são mais finos. [...] O homem moderno caminha, como nunca antes, para cima, sobre um cume fino entre os abismos; também a epistemologia deveria se ver inserida em uma concepção positiva da existência, sem deixar de se despender nas suas análises, mas fazendo-a instrumento de conscientização, no seu significado moral além do científico".

legislativo, deve preenchê-las mediante uma legítima *construção* de normas implícitas. Por outro lado, ao ser confrontado com certas antinomias, o jurista deve *invalidar* uma das duas normas em conflito (GUASTINI, 1987, pp. 186-192).

A consequência dessa confusão entre a metalinguagem (isto é, o discurso pretensamente científico do jurista) e a linguagem objeto de análise (isto é, a linguagem do legislador)[6] corresponderia à perda do *status* científico da metalinguagem que o jurista deveria construir. Haveria, nesses espaços lógicos de confusão entre as duas espécies de linguagem, política jurídica, e não ciência jurídica, uma vez que o postulado metódico defendido por Bobbio nessa época (mais especificamente, nos anos de 1949 e 1950) propugnava que a ciência do Direito fosse descritiva e axiologicamente neutra (GUASTINI, 1987, pp. 191-192).

Bobbio, todavia, percebeu a insustentável contradição existente na sua proposta metódica. Assim, devemos avançar mais um passo na trilha da evolução do pensamento de Bobbio, que superaria tal contradição (GREPPI, 1998, pp. 126-127).

2. REVISÃO DO PENSAMENTO METÓDICO BOBBIANO: METAJURISPRUDÊNCIA PRESCRITIVA E DESCRITIVA

Ao abordar o tema relativo ao método na ciência do direito, Bobbio, em um primeiro momento (por volta dos anos de 1949 e 1950), conforme já se salientou anteriormente, propõe que o trabalho científico do jurista seja reduzido a uma análise da linguagem do legislador. Precisamente, essa análise linguística corresponderia a uma descrição objetiva – isto é, neutral – do fenômeno jurídico. Todavia, na base dessa análise proposta por Bobbio encontravam-se dimensões construtivas (ou reconstrutivas) e convencionalistas que imprimiam à ciência do direito um caráter fortemente prescritivo e, assim, comprometiam a abstenção valorativa do método jurídico (GREPPI, 1998, pp. 126-128, 132).

Bobbio, nessa altura, na metade dos anos 1960, havia de optar entre preservar e reafirmar seus pressupostos metódicos já expostos – e atinentes à natureza descritiva da ciência do direito – ou reconhecer que a ciência do direito possui caráter prescritivo (BORSELLINO, 1991, pp. 74-76, 122). Então, no texto "Essere e dover essere nella scienza giuridica", de 1967, Bobbio admite que a ciência do direito seja prescritiva: a função puramente teorética da ciência do direito, destituída de qualquer conteúdo político, pertenceria à ciência do direito ideal buscada por Kelsen, e não à *real* ciência do direito (BOBBIO, 1991, p. 122). Na formulação kelseniana, de acordo com Bobbio, a ciência do direito permaneceria neutra; contudo, tal neutralidade far-se-ia à custa da ideologização da metajurisprudência (BOBBIO, 1991, p. 123).

Já na reformulação bobbiana posterior a 1967, a metajurisprudência de fortes traços ideológicos deveria ceder espaço para uma metajurisprudência mais realista,

6 Anote-se, aqui, a crítica de Gianformaggio, que destaca que Bobbio, nesse período, já não usava mais a expressão "metalinguagem", vez que o termo não era reputado unívoco (1994, pp. 204-205).

baseada em método analítico:[7] a nova metajurisprudência deveria estabelecer o que a jurisprudência é (mas revelando, também, que a jurisprudência não é aquilo que deveria ser) (BORSELLINO, 1991, p. 125).

Dessarte, nota-se um movimento evolutivo no pensamento de Bobbio: em sua "etapa de formação", por volta do ano de 1949, Bobbio apresenta – ainda que sem reconhecer expressamente – uma metodologia de cunho prescritivo (RUIZ MIGUEL, 1983, pp. 144-146; BOBBIO, 1950, pp. 58-67). Ou seja, a metodologia de Bobbio, em princípio, não se limita a descrever procedimentos, mas propugna um "modelo metódico que um determinado tipo de estudos há de seguir para ser considerado científico" (RUIZ MIGUEL, 1983, p. 143). A partir de 1967, Bobbio afirma que a metajurisprudência deve *descrever* – mas, ainda que defendendo uma metajurisprudência descritiva, Bobbio está a propugnar um modelo metodológico (e, portanto, está a *prescrever*) (RUIZ MIGUEL, 1983, p. 146-148).

Deve-se ressaltar, ademais, que, a partir do referido texto bobbiano de 1967, uma outra mudança no pensamento jurídico metódico de Bobbio poderia ser observada – nomeadamente, o "giro funcionalista" que colocaria acento sobre uma outra forma de análise que não a tradicional análise estrutural.

3. ANÁLISE ESTRUTURAL E ANÁLISE FUNCIONAL DO DIREITO

Bobbio passa a pôr em relevo o aspecto pragmático do discurso jurídico científico, percebendo que discursos objetivamente idênticos poderiam ser usados com funções diferentes: haveria de se ter em consideração, nesse especial momento, o destinatário do discurso, pois a análise da estrutura mesma da linguagem, do ponto de vista semântico, não teria o condão de identificar essa variedade de funções[8] (BOBBIO, 1980; GREPPI, 1998, pp. 140-141).

Bobbio nota que, além do enfoque semântico ou estrutural da ciência do direito, é possível um outro enfoque, de natureza funcional, isto é, um enfoque sobre os efeitos

7 Note-se que, embora Bobbio seja frequentemente associado à escola analítica, ele escreveria, no Prólogo da edição espanhola de *Contribución a la teoria del derecho*, que nunca se considerou como um filósofo analítico em sentido estrito. Nesse sentido, veja-se, também, RUIZ MIGUEL, 1983, p. 60.

8 Note-se, entretanto, que, ao se referir que Bobbio cuida, a partir de 1967, da pragmática do discurso jurídico, não se está a afirmar que ele tratou da ciência do direito como modelo decisório (cf., nesse sentido, FERRAZ Jr. 1980, pp. 47-48). Diversamente, a referência aos estudos de Bobbio sobre a pragmática é feita considerando-se a pragmática como estudo da relação dos signos com os usuários, isto é, a pragmática a que nos referimos "gira em torno dos modos de significar, usos ou funções da linguagem" (WARAT, 1995, pp. 45-46). Nesse sentido, também vale destacar a lição de Lafer, ao afirmar que "hoje em dia a análise da linguagem não se limita à sintaxe ou à semântica, mas abrange igualmente a pragmática. Na pragmática se insere a preocupação com o comportamento do destinatário do discurso e, por isso, ela incorpora na análise a relação intérprete/signo/interpretante. O discurso jurídico, sendo um discurso prescritivo, tem necessariamente uma intencionalidade operatória e, por isso, não é redutível à sua estrutura formal. [...] É por isso que se pode dizer que o discurso jurídico, no ângulo da pragmática, cumpre as suas funções quando suas prescrições alcançam efetivamente os seus destinatários" (1988, p. 60). Bobbio realmente, não chegou a elaborar uma teoria da decidibilidade, pois para ele o trabalho científico do jurista não se confundiria com o trabalho do juiz, sem ignorar, todavia, que a tomada de decisão integra o fenômeno jurídico (BOBBIO, 1976, p. 305). Daí, aliás, a crítica de Castanheira Neves, para quem a análise (supostamente) semântica de Bobbio seria insuficiente, diante das exigências do sentido prático do direito (1994, pp. 283-336). Aqui deve-se ter em conta, pois, as diferentes premissas metódicas dos autores em questão (cf., por exemplo, CASTANHEIRA NEVES, 1993, pp. 9-53).

sociais do direito. Com efeito, Bobbio, em um contexto de emergência de posições antiformalistas, escreve que é necessário adequar a teoria geral do direito às transformações da sociedade contemporânea e ao crescimento do Estado social (BOBBIO, 2007, p. 7; BORSELLINO, 1991, p. 125; SALDANHA, 1984, p. 167). Os ordenamentos jurídicos denominados pós-liberais, segundo Bobbio, teriam, cada vez mais freqüentemente, a função de *promover* – razão pela qual o Estado constata a necessidade do emprego de técnicas de encorajamento (BOBBIO, 2007, pp. 13-14).

Na explicação de Borsollino, Bobbio, distingue o direito como um subsistema do sistema social geral. Ademais, separa, analiticamente, estrutura e função desse subsistema, para, em seguida, observar que o direito possui uma função protetivo-repressiva e, também, uma função promocional, já que o sistema jurídico possui não somente sanções negativas, mas, também, sanções positivas (BORSELLINO, 1991, p. 209). Nesses termos, como, aliás, faz notar Mario G. Losano (2007), a análise estrutural e a análise funcional não se excluem mutuamente; ao contrário, completam-se.

É de se ressaltar, entretanto, que Bobbio, propriamente, não elaborou uma teoria funcionalista perfeitamente acabada. Ele identificou e apontou as tendências funcionalistas da ciência do direito e tentou, também, solucionar alguns dos problemas que surgiam no seio da análise funcionalista do direito[9] (cf., a esse respeito, BOBBIO, 2007, pp. 81-113).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este breve estudo buscou revisitar as ideias de Bobbio sobre o método da ciência do direito e da interpretação, considerando sua evolução ao longo do tempo e, também, às críticas que se fizeram às contribuições de Bobbio.

Assim, buscamos abordar a compreensão inicial de Bobbio a respeito da análise linguística rigorosa que deveria constituir, em sua essência, o trabalho científico do jurista. Apontamos, também, nesse sentido, as críticas feitas ao paradigma de *rigor* bobbiano e ao equilíbrio precário das premissas de Bobbio em seus estudos dos anos 1950.

9 Por certo, vários desses problemas permanecem. Freitas, por exemplo, no seu artigo "A análise funcional do direito: Tendências e problemas", aprofunda os três grandes problemas tratados por Bobbio e conclui que o estudo bobbiano, apesar de aclarar o assunto respeitante ao método, não traz respostas completamente satisfatórias para os problemas da análise funcional nem nesse artigo e nem em estudos posteriores, já que, nessa fase, Bobbio começava a se concentrar sobre a filosofia política (1991, pp. 34-49). Freitas observa que, em relação ao primeiro problema posto por Bobbio – a *quem* se refere a função, se ao indivíduo ou à sociedade –, o estudo bobbiano não se apresentaria epistemologicamente consistente, isto é, a diferenciação nesses dois pólos, ainda que às vezes se afigure oportuna, sendo, "em muitos casos", arbitrária. Em relação ao segundo problema – relativo ao *nível* da função –, Freitas aponta que a preocupação de Bobbio quanto à elaboração de uma hierarquização das funções é relevante, mas que o próprio Bobbio não se desincumbiu dessa tarefa. A terceira crítica de Freitas – correspondente ao terceiro grande problema identificado por Bobbio, é dizer, *qual direito* – parte da aceitação de uma assertiva bobbiana: a análise funcional do direito exige que se façam certas distinções (como direito público e direito privado), discriminando-se, assim, as funções que cada um desempenha no sistema jurídico. Freitas pontua, entretanto, que Bobbio "não propõe um Estado de direito, no qual estas funções se autoconstituam, como as categorias do público e do privado, numa concepção mais avançada, que não resvalasse para um certo descritivismo". Como já se disse, Bobbio, entretanto, não desenvolveu ulteriormente essas ideias.

Avançamos, pois, na evolução do pensamento de Bobbio e tratamos das mudanças mais significativas de sua proposta metodológica – especialmente no tocante ao caráter prescritivo ou descritivo da ciência do direito e do método jurídico. Tais mudanças do pensamento bobbiano vieram acompanhadas, coerentemente, de um "giro funcionalista" que pôs em relevo a dimensão pragmática do discurso jurídico.

Se, por um lado, devemos reconhecer que Bobbio não respondeu a todas as críticas e indagações que se fizeram em relação aos seus estudos sobre o método na ciência do direito, havemos de admitir, por outro lado, que seu pensamento foi determinante para a metódica jurídica do século XX, a ponto de se atribuir a Bobbio a formação de uma das mais importantes escolas europeias do método jurídico, com enorme influência também na América Latina (PINTORE, 1994). Não se trata, entretanto, de apenas *mais uma* escola jurídica; trata-se, sim, como pensamos ter mostrado, de uma escola jurídica com uma fecundidade lógica vasta e penetrante, que ainda hoje – e, talvez, principalmente hoje – oferece um guia seguro (e coerente e consistente) através das convulsões pelas quais a teoria do direito tem passado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, Norberto. **Contributi ad um dizionario giuridico.** Torino: Giappichelli, 1994.

____. **Contribución a la teoria del derecho**. Valencia: Fernando Torres, 1980

____. "Prólogo". *In:* GREPPI, Andrea. **Teoria e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio**. Madrid: Marcial Pons, 1998.

____. "Scienza del diritto e analisi del linguaggio". *In:*____. **Diritto e analisi del linguaggio**. A cura di Uberto Scarpelli. Milano: Edizioni di Comunità, 1976.

____. **Teoria della scienza giuridica**. Torino: Giappichelli, 1950.

____. "Mètodo". *In:* **Novissimo Digesto Italiano**. v. X. Turim, UTET, 1964.

BORSOLLINO, Patrizia. **Norberto Bobbio – metateorico del diritto**. Milano: Giuffrè, 1991.

CAMPOS S.B.D., P. Astério. **O pensamento jurídico de Norberto Bobbio.** São Paulo: Edição Saraiva/Editora da Universidade de São Paulo, 1966.

CASTANHEIRA NEVES, Antonio. **Digesto – Escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros**, v. 2. Coimbra: Coimbra, 1994.

____. **Metodologia jurídica – Problemas fundamentais**. Coimbra: Coimbra, 1993.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **A ciência do direito**. 2 ed. São Paulo: Atlas, 1980.

FREITAS, Juarez. "Funcionalismo e Estruturalismo: diálogo com o pensamento de Norberto Bobbio". **AJURIS – Revista dos Juízes do Rio Grande do Sul**, ano XVIII, n. 53, 1991.

GIANFORMAGGIO, Letizia. "Scienza giuridica e metalinguaggio". *In:* JORI, Mario (a cura di). **Ermeneutica e filosofia analitica – Due concezioni del diritto a confronto**. Torino: Giappichelli, 1994.

GIL, Antonio Hernández. "Metodología de la ciência del derecho". *In:* ___. **Obras completas**, tomo V. Madrid: ESPASA-CALPE, 1988.

GREPPI, Andrea. **Teoría e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio**. Madrid: Marcial Pons, 1998.

GREPPI, Andrea. "I giuristi alla ricerca della scienza (rileggendo Bobbio)". **Rivista internazionale di filosofia del diritto**, IV serie, v. LXIV, n. 2, abril-junho 1987.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos – Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LOSANO, Mario G. "Prefácio". *In:* BOBBIO, Norberto. **Da estrutura à função**. Barueri: Manole, 2007.

RUIZ MIGUEL, Alfonso. **Filosofía y derecho en Norberto Bobbio**. Madrid: Centro de Estúdios Constitucionales, 1983.

SALDANHA, Nelson. "Norberto Bobbio: Um formalismo jurídico mitigado". **Revista de Direito Civil, Imobiliário, Agrário e Empresarial**, ano 8, v. 28, abril-junho 1984.

SCARPELLI, Uberto. "Scienza del diritto e analisi del linguaggio". *In:* SCARPELLI, Uberto & Di LUCIA, Paolo (a cura di). **Il linguaggio del diritto**. Milano: LED, Edizioni universitarie di lettere economia diritto, 1994.

BARRÈRE UNZUETA, María Ángeles. **La escuela de Bobbio – Reglas y normas en la filosofía jurídica italiana de inspiración analítica**. Madrid: Fundación Cultural Enrique Luño Peña/Tecnos, 1990.

WARAT, Luis Alberto. **O direito e a sua linguagem**. 2 ed. com a colaboração de Leonel Severo Rocha. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1995.

RECEBIDO EM: 03/03/2017
APROVADO EM: 04/04/2017

A APLICAÇÃO DA TEORIA DO ORDENAMENTO JURÍDICO DE NORBERTO BOBBIO NA SOLUÇÃO DA ANTINOMIA ENTRE O CÓDIGO DE PROCESSO CIVIL DE 2015 E O ESTATUTO DA PESSOA COM DEFICIÊNCIA

THE APPLICATION OF THE THEORY OF LEGAL ORDER BY NORBERTO BOBBIO TO THE SOLUTION OF THE ANTINOMY BETWEEN CODE OF CIVIL PROCEDURE2015 AND THE STATUTE OF PEOPLE WITH DISABILITY

Mariana Paiva Frizzera[1]
Cristina Grobério Pazó[2]

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo analisar a possibilidade de aplicação da teoria do ordenamento jurídico delineada por Norberto Bobbio para solucionar o problema de antinomia presente entre o *Código de Processo Civil* de 2015 e o *Estatuto da Pessoa com Deficiência*. Isso porque a Lei 13.146/2015 alterou algumas disposições do *Código Civi*l que também foram revogadas pelo *Código de Processo Civil*, havendo um atropelamento legislativo. Desse modo, trata-se de uma temática atual que precisa ser estudada, de modo a trazer segurança para as pessoas com deficiência, cujos interesses são os mais afetados em razão desse problema de coerência do ordenamento jurídico brasileiro.

PALAVRAS–CHAVE: Teoria geral do direito; antinomia; Estatuto da Pessoa com Deficiência; Código de Processo Civil de 2015.

ABSTRACT: : This article has the aim to analyze the possibility of applying the theory of legal order delineated by Norberto Bobbio to solve the problem of antinomy presents between the *Code of Civil* Procedure 2015 and the *Statute of People with Disability*. This is because the Law 13/146/2015 altered some provisions of the *Civil Code* that were repealed by the *Code of Civil Procedure* too, causing a legislative conflict. That way, this is a current theme which needs to be studied to provide security to the people with disability whose interests are mostly affected because of this problem of coerence of Brazilian legal order.

KEYWORDS: General theory of law; antinomy; Statute of People with Disability; Code of Civil Procedure 2015.

1 Especialista em Direito Processual Civil pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV), mestranda em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória (FDV) e pesquisadora pelo grupo de pesquisa Direito Sociedade e Cultura.

2 Doutora em Direito pela Universidade Gama Filho e professora da Faculdade Estácio de Sá (ES).

INTRODUÇÃO

O objetivo da presente pesquisa é apresentar algumas considerações sobre a teoria do ordenamento jurídico, com base nos estudos realizados por Norberto Bobbio, segundo o qual o direito não é compreendido a partir de uma norma unitária, mas sim por meio de um conjunto de normas que constituem um determinado ordenamento jurídico. Portanto, as normas não existem de maneira isolada, mas sim formam um complexo de relações entre si.

A proposta do autor é analisar as normas em seu conjunto e disso decorre que a teoria do ordenamento jurídico de Bobbio possui três características fundamentais, quais sejam: unidade, completude e coerência. Esta última é a que será objeto de análise mais aprofundada, visto que, em razão do surgimento de novas leis, é possível que apareçam antinomias entre as diversas normas, ou seja, elas podem ser conflitantes entre si, sem que se possa saber qual deve ser aplicada ao caso concreto.

Devido à necessidade de coerência do ordenamento jurídico, foram elaboradas algumas regras para resolver o problema de antinomia. Trata-se do critério cronológico, hierárquico e de especialidade. Entretanto, também existe a chamada antinomia real que é caracterizada pelo conflito entre os próprios critérios. Para esses casos, foram criadas metarregras, a fim de trazer coerência para o ordenamento.

Nesse sentido, será abordado o conflito existente entre duas normas recentes no ordenamento jurídico brasileiro: o *Código de Processo Civil* de 2015 e o *Estatuto da Pessoa com Deficiência*.

Interessante observar que, enquanto o *Código de Processo Civil* de 2015 entrou em vigor em março de 2016, o *Estatuto da Pessoa com Deficiência* começou a produzir os seus efeitos em janeiro do mesmo ano, sendo que ambos regulamentam uma matéria que interessa tanto ao direito processual quanto ao direito material, qual seja: a interdição.

Nesse sentido, o grande problema da dupla regulamentação do instituto é que existem dispositivos legais no *Novo Código de Processo Civi*l e no *Estatuto da Pessoa com Deficiência* que são contraditórios, surgindo a dúvida sobre qual dispositivo deve ser aplicado, pois este, muito embora tenha sido sancionado após a lei processual, não fez nenhuma menção à revogação ou à alteração dos dispositivos do *Código*.

Diante disso, pretende-se aplicar a teoria delineada por Bobbio acerca do ordenamento jurídico na resolução do conflito presente entre o *Novo Código de Processo Civil* e o *Estatuto da Pessoa com Deficiência*.

1. DA TEORIA DO ORDENAMENTO JURÍDICO: UNIDADE, COMPLETUDE E COERÊNCIA

A teoria do ordenamento foi introduzida pelo positivismo jurídico entre o final do século XIX e o início do século XX e ela foi responsável por permitir o estudo do direito como uma entidade unitária formada pelo conjunto sistemático das normas e não como um conjunto de normas unitárias. A teoria surge justamente dessa necessidade de dar unidade a um conjunto de normas jurídicas esparsas que representavam um risco de incerteza e de arbítrio (BOBBIO, 2006, pp. 197-198).

A concepção do direito foi modificada, uma vez que durante os séculos XVI a XVIII, devido ao elevado número de leis emanadas pelo poder constituído, o direito tornou-se cada vez mais escrito. Isso contribuiu no aumento da segurança, mas também possibilitou o confronto das diversas legislações, aumentando a disponibilidade das fontes, na qual está centrada o surgimento das hierarquias (FERRAZ JR., 2015, p. 48).

Inicialmente, os costumes eram hierarquicamente superiores ao direito escrito, mas isso foi invertido a partir do monopólio estatal da produção jurídica, conjuntamente com o advento da noção de soberania nacional, do princípio da separação de poderes e da noção de direito enquanto sistema de normas postas (FERRAZ JR., 2015, p. 48).

Com isso, o poder legislativo deixa de ser atribuído ao executivo e passa a ser realizado por um colegiado que atua em conjunto com ele, de modo que o governo fica subordinado à lei. O legislativo torna-se a expressão de toda a nação por meio da representatividade (BOBBIO, 2006, p. 39). Ademais, a produção jurídica agora está concentrada no legislativo, ocorrendo a neutralização política do judiciário e, consequentemente, a lei passou a ser a principal fonte do direito (FERRAZ JR., 2015, p. 49).

Essa ideia permitiu que o direito deixasse de ser compreendido como algo estável diante das modificações da sociedade, podendo ser modificado sempre que a legislação mudasse. Tal fenômeno da institucionalização da mutabilidade do direito é chamado de positivação do direito (FERRAZ JR., 2015, p. 49).

A positivação possui um sentido filosófico e um sentido sociológico. No que se refere ao primeiro, Ferraz Júnior leciona que:

> [...] positivação designa o ato de positivar, isto é, de estabelecer um direito por força de um ato de vontade. Segue daí a tese segundo a qual todo e qualquer direito é fruto de atos dessa natureza, ou seja, o direito é um conjunto de normas que valem por força de serem postas pela autoridade constituída e só por força de outra posição podem ser revogadas. (2015, p. 49)

Em relação ao segundo, com a Revolução Industrial, a velocidade das transformações tecnológicas aumenta, necessitando de respostas mais rápidas do direito. Portanto, a positivação representou no século XIX uma ampliação da importância conferida à lei votada pelo parlamento como fonte do direito, o que vai originar o chamado legalismo (FERRAZ JR., 2015, p. 50).

É essa valorização da lei como fonte do direito e a consequente codificação que vão gerar as bases para a emergência de uma nova corrente doutrinária conhecida como positivismo jurídico, a qual entende o termo "direito positivo" como "o direito posto pelo poder soberano do Estado, mediante normas gerais e abstratas, isto é, como 'lei'" (BOBBIO, 2006, p. 119).

Conforme explicado, foi a partir do positivismo jurídico que a teoria do ordenamento jurídico foi criada e esta é de extrema importância para a sua caracterização. A teoria do ordenamento jurídico possui três características, quais sejam: unidade, coerência e completude. São essas qualidades que permitem com que o direito seja considerado um conjunto, isto é, uma entidade nova, distinta das normas singulares que o compõe (BOBBIO, 2006, pp. 197-198).

1.1 UNIDADE

Em relação à unidade, é interessante consignar que os ordenamentos jurídicos são complexos, isto é, as normas jurídicas não derivam apenas de uma única fonte,[3] pois a demanda por regras de conduta é tão grande nas sociedades que nenhum órgão é capaz de criar todas as normas sozinho. Por esse motivo, o poder supremo faz uso de duas técnicas: "(i) a *recepção* de normas já existentes, produzidas por ordenamentos diversos e anteriores e (ii) a *delegação* do poder de produzir normas jurídicas a poderes ou órgãos inferiores" (BOBBIO, 2008, p. 190, grifos do autor).

Contudo, apesar do ordenamento jurídico ser complexo, ele também é unitário, em decorrência da teoria da construção gradual do ordenamento jurídico, elaborada por Kelsen. Essa teoria baseia-se no fato de que no ordenamento jurídico as normas jurídicas não estão todas no mesmo plano, ou seja, existem normas superiores e normas inferiores, sendo que estas derivam daquelas (BOBBIO, 2008, p. 199).

Isso significa que uma norma retira o seu fundamento de validade de outra norma que é hierarquicamente superior àquela. Logo, de acordo com Kelsen, uma norma é válida porque ela foi emanada pela autoridade competente, sendo que esta competência é conferida pela norma superior (2006, pp. 216-217). Nesse sentido, Paulo Nader, exemplifica que "a graduação é a seguinte: constituição, lei, sentença, atos de execução. Isto significa, por exemplo, que uma sentença, que é uma norma jurídica individualizada, se fundamenta na lei e esta, por seu lado, se apoia na constituição" (2002, p. 374).

Entretanto, como forma de evitar o regresso ao infinito, no que tange ao fundamento de validade da norma jurídica, foi necessário pressupor uma norma, a qual atribui ao poder originário a faculdade de produzir normas e é chamada de norma fundamental (BOBBIO, 2008, p. 208). Assim, merece menção o ensinamento de Kelsen, segundo o qual:

> [...] a norma que representa o fundamento de validade de uma outra norma é, em face desta, uma norma superior. Mas a indagação do fundamento de validade de uma norma não pode, tal como a investigação da causa de um determinado efeito, perder-se no interminável. Tem de terminar numa norma que se pressupõe como a última e a mais elevada. Como norma mais elevada, ela tem que ser pressuposta, visto que não pode ser posta por uma autoridade, cuja competência teria de se fundar numa norma mais elevada [...] Uma tal norma, pressuposta como a mais elevada, será aqui designada como norma fundamental [...]. (2006, p. 217, grifos do autor)

Depreende-se que a norma fundamental representa o fundamento de validade de todas as normas jurídicas e o princípio unificador de todo o ordenamento jurídico (BOBBIO, 2008, p. 211). Com isso, é possível entender que o ordenamento jurídico constitui uma unidade, pois as normas são postas de forma direta ou indireta pela mesma autoridade e, portanto, todas podem ser reconduzidas à mesma fonte originária (BOBBIO, 2006, pp. 199-200).

[3] Bobbio explica que fontes do direito "são aqueles fatos e aqueles atos de que o ordenamento jurídico depende para a produção de normas jurídicas" (2008, p. 196).

1.2 COMPLETUDE

No que tange à coerência e à completude, vale ressaltar que essas características do ordenamento jurídico estão estritamente relacionadas, visto que os vícios presentes nesses atributos geram imprevisibilidade decisória. Nesse sentido, Maria Helena Diniz aduz que:

> [...] Quando o magistrado não encontra norma que seja aplicável a determinado caso, e não podendo subsumir o fato a nenhuma norma, porque há falta de conhecimento sobre um **status** jurídico de um certo comportamento, devido a um defeito do sistema normativo que pode consistir na ausência de uma solução, ou na existência de várias soluções incompatíveis, estamos diante de um problema de lacuna normativa, no primeiro caso, ou de lacunas de conflito ou, **antinomia**, no segundo. (2008, pp. 421-422, grifos da autora)

Paulo Nader também leciona que existe lacuna quando a lei é totalmente omissa em relação ao caso, bem como quando o legislador deixa o assunto a critério do julgador e quando a lei possui duas disposições contraditórias, sendo que uma anula a outra (2002, p. 185).

Em suma, enquanto a incoerência do sistema representa a "situação em que 'há' uma norma e 'há' uma outra norma incompatível com a primeira; a incompletude é a situação em que não há 'nem' uma norma, 'nem' uma outra norma incompatível com esta" (BOBBIO, 2006, p. 203).

Desse modo, a completude, segundo Bobbio, é compreendida como a característica pela qual o ordenamento jurídico possui uma norma para regular cada caso concreto, ou seja, como a falta de uma norma jurídica é chamada de lacuna, um sistema completo representa a ausência desta (2008, p. 259).

Os autores se dividem a respeito do reconhecimento de lacunas no direito. Para Kelsen, o sistema jurídico é completo, afastando a ideia de lacuna, já que todas as condutas são reguladas pela ordem jurídica (2006, p. 273). Isso se justifica porque "quando a ordem jurídica não estatui qualquer dever de um indivíduo de realizar determinada conduta, permite esta conduta" (KELSEN, 2006, p. 273) e, portanto, a conduta é regulada negativamente.

Entretanto, Maria Helena Diniz chama atenção para a diferença entre o postulado da plenitude, pelo qual os ordenamentos jurídicos são completos, e a exigência de que eles o sejam (2008, p. 445).

Para Maria Helena Diniz, a lacuna é um problema inerente ao sistema jurídico, visto que o legislador não tem como prever todos os fatos, as condutas e os conflitos que possam surgir nas relações em sociedade (2008, p. 453). Corroborando com esse pensamento, Paulo Nader também entende que as leis não conseguem disciplinar todos os fatos sociais, pois a vida é dinâmica, criando sempre novas situações e, portanto, as lacunas são imanentes às codificações (2002, p. 185).

Por outro lado, exige-se que o ordenamento seja completo, em razão de um princípio mais geral, que está presente em toda investigação científica enquanto atividade racional (DINIZ, 2008, p. 445). Assim, admitir a existência de lacunas significa violar o princípio da legalidade, dando margem para o arbítrio, o caos e a anarquia. Logo, o valor que a completude busca proteger é a certeza (BOBBIO, 2008, p. 270).

Além disso, a completude é uma exigência para o bom funcionamento dos ordenamentos jurídicos em que estão presentes duas regras: "1) o juiz é obrigado a julgar todas as controvérsias que se apresentam ao seu exame; 2) é obrigado a julgá-las com base em uma norma pertencente ao sistema" (BOBBIO, 2008, p. 262). Esse princípio pelo qual o juiz não pode se eximir de julgar, alegando falta de normas aplicáveis ao caso, está previsto na legislação brasileira no artigo 140 do Código de Processo Civil de 2015, o qual corresponde ao artigo 126 da legislação processual de 1973.

Faz-se mister esclarecer que, uma vez reconhecida a existência de lacunas no ordenamento jurídico, é necessário preencher os vazios normativos, de modo a conceder uma resposta jurídica há quem necessita (REALE, 2002, p. 296). Esse processo de preenchimento de lacunas é chamado de integração do direito e ele é feito "por elementos que a própria legislação oferece ou por princípios jurídicos, mediante operação lógica e juízos de valor" (NADER, 2002, p. 185).

Destaca-se que o método de integração de lacuna não corresponde a uma fonte formal do direito, visto que ele não permite ao juiz formular uma norma jurídica, mas apenas o orienta para localizá-la (NADER, 2002, p. 186). Desse modo, ocorre a integração da norma, mas a lacuna permanece, já que o juiz não cria normas jurídica gerais, mas apenas individuais (DINIZ, 2008, p. 452).

O artigo 4º, da Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro (Decreto-lei nº 4.657/1942), dispõe sobre os meios que o juiz pode utilizar para solucionar as lacunas: "quando a lei for omissa, o juiz decidirá o caso de acordo com a analogia, os costumes e os princípios gerais de direito".

O primeiro método de integração é o processo analógico, pelo qual, segundo Miguel Reale:

> [...] estendemos a um caso não previsto aquilo que o legislador previu para outro semelhante, em igualdade de razões. Se o sistema do Direito é um todo que obedece a certas finalidades fundamentais, é de se pressupor que, havendo identidade de razão jurídica, haja identidade de disposição nos casos análogos [...]. (2002, p. 296)

É proveitoso observar que o juiz não possui liberdade de escolha em relação à norma aplicável, pois ele se mantém restrito ao direito positivo, tendo que buscar no ordenamento jurídico uma norma prevista pelo legislador que possua semelhança fundamental com o caso concreto (NADER, 2002, p. 189).

O grande problema da analogia é definir o que são relações de semelhança entre os supostos fáticos da conduta regulada e da não regulada pela norma. Nesse caso, a relevância da similitude dependerá da capacidade argumentativa do intérprete e, por força dessa dependência do juízo valorativo e da relativa imprecisão do raciocínio, é que a analogia não pode ser utilizada no direito penal, salvo se for para beneficiar o réu (FERRAZ JR., 2015, p. 265), como também não será empregada se as normas forem restritivas de direitos (REALE, 2002, p. 298).

Cumpre esclarecer que analogia não se confunde com interpretação extensiva, uma vez que nesta o intérprete vai estender o sentido das palavras do texto normativo, a fim de abarcar o caso concreto, enquanto que na analogia o problema não é a insuficiência do dispositivo, e sim a sua ausência (NADER, 2002, p. 191).

O segundo meio para o preenchimento de lacunas é o costume, o qual consiste em "uma prática gerada espontaneamente pelas forças sociais" (NADER, 2002, p. 150) e que tem como consequência a certeza de obrigatoriedade, característica essa que diferencia os costumes dos usos sociais (NADER, 2002, p. 151).

O costume, enquanto meio de integração, é chamado de *praeter legem*, uma vez que disciplina questões não previstas pela lei (FERRAZ JR., 2015, p. 199). Destaca-se que de acordo com Maria Helena Diniz, é possível extrair da redação do artigo 4º, da *Lei de Introdução*, a ideia de que o costume se encontra abaixo da lei, uma vez que o juiz somente poderá valer-se dele quando não dispuser de meios legais para colmatar as lacunas (2002, p. 466).

Já os princípios gerais do direito, constituem uma expressão bastante vaga e, por isso, existem diversas correntes que buscam explicar o sentido desse vocábulo (DINIZ, 2002, p. 468).

> [...] Pelo que se observa, ao escolher uma fórmula tão abstrata e indefinida, o legislador, já ciente das divergências doutrinárias que a expressão apresentava, pretendeu oferecer ao aplicador do Direito um critério bem amplo, para a busca dos princípios aplicáveis aos casos concretos. (NADER, 2002, pp. 194-195)

Assim, segundo o entendimento de Bobbio, os princípios gerais são normas fundamentais do sistema, como todas as outras, em decorrência de dois argumentos (2008, pp. 297-298). Em primeiro lugar, porque eles são extraídos de normas jurídicas por intermédio de graus de abstração e generalização e, consequentemente, não há motivo para que eles também não sejam considerados normas. Em segundo lugar, a função para a qual eles são extraídos e empregados é a mesma cumprida por todas as normas jurídicas, qual seja: regular o caso concreto.

É imperioso acentuar que a função dos princípios gerais de direito é bem ampla, eles "são enunciações normativas de valor genérico, que condicionam e orientam a compreensão do ordenamento jurídico, quer para a sua aplicação e integração, quer para a elaboração de novas normas" (REALE, 2002, p. 304).

Ressalta-se que existem os princípios gerais expressos que estão previstos em normas dos códigos e da constituição e, ao lado deles, existem os princípios gerais não expressos, os quais podem ser retirados por abstração de normas específicas pelo intérprete que busca compreender o espírito do sistema. Logo, os princípios que devem ser utilizados para colmatar lacunas são os não expressos, visto que se o princípio fosse expresso não haveria lacuna, pois ele também é considerado uma norma (BOBBIO, 2008, p. 298).

De acordo com Paulo Nader (2002, p. 193) e Maria Helena Diniz (2002, p. 467), os princípios gerais do direito somente serão utilizados para a integração de lacunas quando a lei não conseguir oferecer solução, seja de forma expressa ou por analogia, e na ausência de normas consuetudinárias. Contudo, Miguel Reale entende que o emprego da analogia não impede a utilização, de forma conjunta, dos costumes e dos princípios gerais do direito, uma vez que os princípios reforçam as razões de similitude que são buscadas no raciocínio analógico (2002, p. 315).

Salienta-se que o Código de Processo Civil de 2015 não repetiu o enunciado constante no artigo 126, do Código de Processo Civil de 1973, o qual dispunha que:

> [...] Art. 126. O juiz não se exime de sentenciar ou despachar alegando lacuna ou obscuridade da lei. No julgamento da lide caber-lhe-á aplicar as normas legais; não as havendo, recorrerá à analogia, aos costumes e aos princípios gerais de direito.

Isso se justifica porque esse texto normativo está ultrapassado, visto que "o juiz não decide a 'lide' com base na lei, o juiz decide a 'lide' conforme o 'Direito' que se compõe de todo o conjunto de espécies normativas: regras e princípios" (DIDIER JR., 2016, p. 52). Portanto, entende-se que os princípios compõem a legalidade, possuindo força normativa.

Ainda existe um quarto elemento de integração, que é a equidade, a qual está relacionada ao "sentimento do justo concreto, em harmonia com as circunstâncias e adequado ao caso" (FERRAZ JR., 2015, p. 267), ou seja, a equidade possibilita a adaptação da norma ao caso concreto (DINIZ, 2002, p. 478).

Como o legislador não tem como prever todos os acontecimentos sociais, seria impossível a sua total regulamentação, por esse motivo, a lei não prevê todas as peculiaridades do caso. Assim, cabe ao aplicador da lei adaptá-la ao caso concreto, caso contrário, a aplicação rígida e automática da norma geraria injustiças (NADER, 2002, p. 109). Dentro desse contexto, Paulo Nader, aduz que:

> [...] Algumas normas se ajustam inteiramente ao caso prático, sem a necessidade de qualquer adaptação; outras há, porém, que se revelam rigorosas para o caso específico. Nesse momento, então, surge o papel da equidade, que é o de adaptar a norma jurídica geral e abstrata às condições do caso concreto. Equidade é a justiça do caso particular. (2002, pp. 109-110)

A equidade está prevista no ordenamento jurídico brasileiro pelo parágrafo único do artigo 140, do *Código de Processo Civil* de 2015, correspondente ao artigo 127, da legislação processual anterior, o qual permite ao juiz decidir com base na equidade nos casos previstos em lei. A equidade ainda está presente de forma implícita nos artigos 4º e 5º da *Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro*, os quais estabelecem a obrigatoriedade de julgamento, por parte do juiz, quando a lei for omissa, e houver permissão legal para que o juiz adeque a lei aos seus fins sociais e às exigências do bem comum (DINIZ, 2002, p. 475).

Desse modo, um exemplo da permissão legislativa para que o juiz utilize a equidade na sua decisão está presente no artigo 944, parágrafo único, do *Código Civil*, o qual dispõe que:

> [...] Art. 944. A indenização mede-se pela extensão do dano.
>
> Parágrafo único. Se houver excessiva desproporção entre a gravidade da culpa e o dano, poderá o juiz reduzir, equitativamente, a indenização.

Note-se que a equidade concede ao juiz um poder discricionário, mas não arbitrário (DINIZ, 2002, p. 479), uma vez que deve ser levado em consideração o sistema jurídico (FERRAZ JR., 2015, p. 268), isto é, deve sempre relacionar os subsistemas normativos, valorativos e fáticos (DINIZ, 2002, p. 479).

A respeito da equidade enquanto elemento de integração do direito, Maria Helena Diniz explica que:

> [...] Do que foi exposto infere-se a inegável função da equidade de *suplementar a lei*, ante as possíveis lacunas. No nosso entender, a equidade é elemento de integração, pois consiste, uma vez esgotados os mecanismos previstos no art. 4º da Lei de Introdução ao Código Civil, em restituir à norma, a que acaso falte, por imprecisão de seu texto ou por imprevisão de certa circunstância fática, a exata avaliação da situação a que esta corresponde, a flexibilidade necessária à sua aplicação, afastando por imposição do fim social da própria norma o risco de convertê-la num instrumento iníquo. (2002, p. 478, grifos da autora)

Como será visto a seguir, alguns desses elementos também poderão ser utilizados no caso de antinomia entre as normas jurídicas com o objetivo de iluminar a interpretação do juiz ao decidir sobre qual norma será aplicada ao caso concreto.

1.3 COERÊNCIA

Dentre as três características do ordenamento jurídico, a que mais interessa para o presente trabalho é a coerência, a qual consiste em "negar que possa haver *antinomias*, isto é, normas incompatíveis entre si" (BOBBIO, 2006, p. 203, grifo do autor). Desse modo, havendo normas incompatíveis no ordenamento jurídico, uma ou ambas devem ser excluídas do sistema, pois existe uma relação entre as normas do ordenamento, que é uma relação de compatibilidade (BOBBIO, 2008, p. 227).

Em razão do surgimento de novas leis, como é o caso do *Novo Código de Processo Civil* e do *Estatuto da Pessoa com Deficiência*, o estudo das antinomias ganha relevância. De acordo com o ensinamento de Flávio Tartuce, "a antinomia é a presença de duas normas conflitantes, válidas e emanadas de autoridade competente, sem que se possa dizer qual delas merecerá aplicação em determinado caso concreto (lacunas de colisão)" (2014, p. 38).

Diante disso, segundo Tercio Sampaio Ferraz Júnior, toda antinomia pressupõe uma contradição (2015, p. 169), mas essa não é a única condição para que seja caracterizada uma antinomia, devendo estar presente outros fatores.

A primeira condição para que haja antinomia é que as normas sejam emanadas por autoridades competentes no mesmo âmbito normativo. Isso significa que é necessário que haja uma relação complementar entre o emissor da mensagem e seu receptor, ou seja, uma relação baseada na diferença (autoridade-sujeito) e que ela seja válida no mesmo contexto (FERRAZ JR., 2015, pp. 168-169).

Portanto, as duas normas devem pertencer ao mesmo ordenamento jurídico e ambas devem ter o mesmo âmbito de validade, o qual se divide em: validade temporal, validade espacial, validade pessoal e validade material. Dessa forma, as antinomias podem ser classificadas de acordo com a extensão da contradição entre as normas: (i) antinomia total-total, quando uma das normas não pode ser aplicada sem entrar em conflito com a outra, pois elas possuem o mesmo âmbito de validade; (ii) antinomia parcial-parcial, quando as duas normas possuem o âmbito de validade em parte igual e em parte diverso; (iii) antinomia total-parcial, quando o âmbito de validade

de uma norma é, integralmente, igual à parte do âmbito de validade da outra, ou seja, a primeira norma não pode ser aplicada sem entrar em conflito com a segunda, mas a segunda é só em parte incompatível com a primeira (BOBBIO, 2008, pp. 233-235).

Por sua vez, a segunda condição é que haja contradição nas instruções dadas ao comportamento do receptor, de modo que para obedecer uma norma, ele deve desobedecer a outra (FERRAZ JR., 2015, p. 169). Segundo Bobbio, há incompatibilidade normativa quando duas normas jurídicas não puderem ser, ao mesmo tempo, ambas verdadeiras (2008, p. 231). Logo, existem três casos em que é possível verificar relações de incompatibilidade normativa, quais sejam:

> 1. entre uma norma que *comanda* fazer alguma coisa e uma norma que *proíbe* fazê-lo (*contrariedade*); 2. entre uma norma que *comanda* fazer e uma que *permite* não fazer (*contrariedade*); 3. entre uma norma que *proíbe* fazer e uma que *permite* fazer (*contrariedade*). (BOBBIO, 2008, pp. 231-232, grifos do autor)

Já a terceira condição é que não haja nenhum recurso disponível no ordenamento jurídico para que o sujeito consiga resolver o conflito entre normas jurídicas (FERRAZ JR., 2015, p. 170). Assim, em decorrência do fato de que o ordenamento jurídico constitui um sistema, a existência de antinomias é um vício que deve ser eliminado. Por conseguinte, durante os séculos a jurisprudência foi responsável pela elaboração de algumas regras que são comumente aceitas, com objetivo de resolver as antinomias, quais sejam: critério cronológico, critério hierárquico e critério de especialidade (BOBBIO, 2008, pp. 237-238).

Pelo critério cronológico, havendo duas normas incompatíveis deve prevalecer a sucessiva sobre a anterior: *lex posterior derogat legi priori* (BOBBIO, 2008, p. 238). Vale salientar que esse critério se refere ao momento em que as normas começaram a ter vigência e somente é aplicado quando as normas pertencem ao mesmo escalão (DINIZ, 2008, p. 483). Na legislação brasileira, esse princípio está presente no artigo 2º, § 1º, da *Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro* (Decreto-lei nº 4.657/1942), o qual dispõe que "a lei posterior revoga a anterior quando expressamente o declare, quando seja com ela incompatível ou quando regule inteiramente a matéria de que tratava a lei anterior".

A justificativa para a utilização desse critério está pautada no valor do progresso jurídico, visto que se pressupõe que a lei mais recente no tempo está mais apta a atender as exigências sociais e também se presume que o legislador não produz atos desnecessários (BOBBIO, 2008, p. 238).

Já consoante o critério hierárquico, a norma hierarquicamente superior prepondera sobre a inferior: *lex superior derogat legi inferior*. Tal critério é utilizado para solucionar conflitos entre normas que estão em diferentes níveis (DINIZ, 2008, p. 483). A explicação desse critério é que as normas jurídicas são postas em diferentes planos, havendo uma hierarquia normativa e, portanto, as normas superiores podem ab-rogar as normas inferiores, mas o contrário não pode acontecer (BOBBIO, 2008, p. 239).

Por fim, o critério de especialidade é aquele segundo o qual prevalece a norma especial sobre a geral: *lex especialis derogat legi generali*. De acordo com Bobbio, "lei especial é aquela que derroga uma lei mais geral, ou seja, que subtrai a uma norma uma parte da sua matéria para submetê-la a uma regulação diversa" (2008, p. 241).

Assim, a justificativa desse critério é que a passagem da regra geral para a regra especial corresponde a um caminho de justiça, uma vez que o tratamento igual de pessoas que pertencem a categorias diferentes representaria uma injustiça (BOBBIO, 2008, p. 241). Nesse mesmo sentido, Maria Helena Diniz, dispõe que

> [...] ter-se-á, então, de considerar a passagem da lei geral à especial, isto porque as pessoas pertencentes à mesma categoria deverão ser tratadas de igual forma e as de outra, de modo diverso. [...] Esse critério serviria, numa certa medida, para solucionar antinomia, tratando desigualmente o que é desigual, fazendo as diferenciações exigidas fática e axiologicamente, apelando para isso à *ratio legis*. Realmente, se, em certas circunstâncias, uma norma ordena ou permite determinado comportamento somente a algumas pessoas, as demais, em idênticas situações, não são alcançadas por ela, por se tratar de disposição excepcional, que só vale para as situações normadas. (2008, pp. 483-484)

Convém lembrar que o critério de especialidade está presente no artigo 5º, *caput*, da Constituição Federal de 1988, o qual consagra o princípio da igualdade, segundo o qual "a lei deve tratar de maneira igual os iguais, *e de maneira desigual os desiguais*" (TARTUCE, 2014, p. 41, grifos do autor).

Note-se que, quando se utiliza o critério de especialidade, apenas ocorrerá a eliminação da parte da lei geral que não é compatível com a lei especial, ou seja, a relação antinômica entre uma lei geral e uma lei especial é do tipo total-parcial. Contudo, quando se aplica os critérios cronológico e hierárquico, em geral, ocorre a eliminação total de uma das normas (BOBBIO, 2008, p. 242).

É relevante fixar que, muito embora os critérios analisados acima sejam utilizados para resolver conflitos entre normas, existem situações em que surgem antinomias entre os próprios critérios. Isso ocorre quando em um conflito de normas é possível aplicar mais de um critério, os quais, entretanto, não podem ser utilizados ao mesmo tempo, uma vez que a aplicação de um resultaria na preferência de uma das normas, enquanto que a do outro levaria à escolha da outra norma. Trata-se da antinomia de segundo grau (DINIZ, 2008, p. 486).

Sendo assim, Tercio Sampaio Ferraz Júnior aduz que, se os critérios mencionados podem ser utilizados, a posição do sujeito não é insustentável, pois ele possui meios para resolver a contradição (2015, p. 170). Com isso, a antinomia real existiria apenas quando se configurasse um conflito entre os critérios.

Por conseguinte, é possível haver um conflito entre o critério hierárquico e o cronológico, se existir antinomia entre uma norma superior-anterior e uma norma inferior-posterior. Logo, se for aplicado o critério hierárquico, prevalece a primeira, e, se for aplicado o critério cronológico, a segunda (DINIZ, 2008, p. 486).

Também pode haver um conflito entre os critérios de especialidade e o cronológico, se existir uma relação antinômica entre uma norma especial-anterior e uma norma geral-posterior. Nesse caso, pelo critério da especialidade, opta-se pela primeira e pelo critério cronológico, pela segunda (DINIZ, 2008, p. 486).

Por fim, é admissível haver um conflito entre os critérios hierárquico e de especialidade, se existir antinomia entre uma norma superior-geral e uma norma inferior-especial. Portanto, a primeira seria preferida pelo critério hierárquico e a segunda pelo critério de especialidade (DINIZ, 2008, p. 486).

Para esses casos, a doutrina criou metacritérios com o objetivo de solucionar as antinomias de segundo grau, muito embora sua aplicação seja restrita ao caso concreto, sendo difícil a sua generalização (DINIZ, 2008, p. 486).

Dessa forma, no primeiro caso, prevalece o critério hierárquico sobre o cronológico, visto que conclusão diversa levaria à supressão da eficácia do princípio da ordem hierárquica, pois a norma superior perderia a sua característica de não poder ser ab-rogada pelas normas inferiores (BOBBIO, 2008, pp. 251-252).

No segundo caso, deve prevalecer o critério de especialidade. Entretanto, de acordo com Bobbio, a vitória da lei especial sobre a lei posterior é difícil e, por isso, é necessário dispor do caso concreto, a fim de realizar afirmações mais precisas (2008, p. 252). Nesse sentido, segundo Maria Helena Diniz, "a metarregra *lex posterior generalis non derogat priori speciali* não tem valor absoluto, tendo em vista certas circunstâncias presentes. Não há uma regra definida, pois, conforme o caso, haverá supremacia ora de um, ora de outro critério" (2008, p. 486, grifos da autora).

Por sua vez, no terceiro caso, nem existe uma metarregra geral. Sobre esse assunto Tercio Sampaio Ferraz Júnior, explica que:

> [...] teoricamente deveríamos optar pelo critério hierárquico (uma lei constitucional geral prevalece sobre uma lei ordinária especial), mas, na prática, a exigência de adotar os princípios gerais de uma Constituição a situações novas leva, com frequência, a fazer triunfar a lei especial [...]. (2015, p. 171)

Vale ressaltar que, nos casos de lacuna de conflito, como há várias soluções que não são compatíveis entre si, é certo que o conflito entre duas normas jurídicas causa insegurança, havendo discricionariedade por parte do julgador, o qual pode aplicar uma norma hoje, e outra amanhã. Dessa forma, o magistrado deve recorrer aos princípios gerais do direito, aos valores presentes na sociedade e à equidade, a fim de trazer segurança e optar pela norma mais favorável, em benefício do fim social e do bem comum (DINIZ, 2008, pp. 488-489).

É oportuno reiterar que o juiz, em sua decisão, não resolve a antinomia de forma definitiva, pois ele não decide o conflito entre normas no plano geral, mas sim o caso concreto a ele submetido. Em suma, apenas o legislador poderia eliminar a antinomia por meio da edição de uma nova norma ab-rogando ao menos uma das normas conflitantes, porém essa nova norma também não está imune à antinomia, já que ela poderá dar origem a um novo conflito (DINIZ, 2008, p. 488).

2. DA APLICAÇÃO DOS CRITÉRIOS PARA A RESOLUÇÃO DE ANTINOMIA ENTRE O *ESTATUTO DA PESSOA COM DEFICIÊNCIA* E O *CÓDIGO DE PROCESSO CIVIL* DE 2015

O *Novo Código de Processo Civil* foi sancionado e promulgado pela Lei 13.105, de 16 de março de 2015 e entrou em vigor após decorrido um ano da data de sua publicação oficial, conforme artigo 1.045, do diploma legal. Isso significa que desde março de 2016 as modificações introduzidas pela nova legislação processual estão em vigor.

Por sua vez, a Lei 13.146 (Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência), também conhecida como *Estatuto da Pessoa com Deficiência*, foi decretada e sancionada pelo Congresso Nacional no dia 06 de julho de 2015 e entrou em vigor após 180 dias de sua publicação oficial, ou seja, desde janeiro de 2016 as modificações trazidas pela Lei estão vigendo.

De início, é importante relembrar que uma das características do ordenamento jurídico é a coerência, a qual consiste em negar a existência de antinomias, isso significa que as normas não podem ser incompatíveis entre si. Destarte, na situação analisada nesse estudo, há uma antinomia presente no ordenamento jurídico brasileiro, pois o *Código de Processo Civil* de 2015 alterou profundamente o processo de interdição, revogando artigos do *Código Civil*, sendo que o *Estatuto* alterou os mesmos dispositivos legais que haviam sido revogados pela legislação processual. Com isso, quatro são os dispositivos afetados, quais sejam: artigos 1.768, 1.769, 1.771 e 1.772, todos do *Código Civil*.

Com relação ao artigo 1.768, do *Código Civil*, ele foi revogado pelo *Código de Processo Civil*, visto que a legitimidade para a propositura da interdição passou a estar regulamentada no artigo 747, da lei processual. Contudo, a Lei 13.146/2015 acrescentou um inciso no dispositivo da lei material, passando a permitir a promoção do processo pelo próprio sujeito, previsão não presente no *Código de Processo Civil*.

Outra questão refere-se ao fato de que a legislação processual ainda tem o seu procedimento estruturado na ação de interdição, enquanto que o *Estatuto* modificou a nomenclatura, passando a adotar "processo que define os termos da curatela".

Em relação ao artigo 1.769, do *Código Civil*, ele foi revogado pelo *Código de Processo Civil*, pois a legitimidade do Ministério Púbico para propor a ação de interdição passou a estar disciplinada no artigo 748, da legislação processual, o qual estabelece que ele somente terá legitimidade ativa em caso de doença mental grave. O *Estatuto da Pessoa com Deficiência* manteve a disposição do *Código Civil* no sentido de que a hipótese de doença mental grave é apenas um dos casos em que o Ministério Público poderia propor a ação.

Por sua vez, o artigo 1.771, do *Código Civil*, também foi revogado pelo *Código de Processo Civil* de 2015, o qual passou a disciplinar a entrevista judicial do interditando no seu artigo 751, todavia a Lei 13.146/2015 alterou a redação desse mesmo dispositivo da lei material. Nesse caso, a compatibilização entre os referidos dispositivos legais é mais fácil de ser observada, pois ambos fazem referência à "entrevista do interditando", ao invés de "interrogatório" ou "exame", como faziam a antiga lei processual e a redação original do *Código Civil*.

A principal diferença entre o artigo 1.771, do *Código Civil* e o artigo 751, do *Código de Processo Civil*, é que o primeiro impõe o acompanhamento por equipe multidisciplinar durante a entrevista, enquanto o segundo permite que o juiz esteja acompanhado por um especialista.

Por fim, o artigo 1.772, do *Código Civil*, alterado pela Lei 13.146/2015, que trata dos limites da curatela, a serem fixados de acordo com as potencialidades do indivíduo, e também da nomeação do curador, levando-se em consideração a vontade do indivíduo, está em harmonia com o estabelecido no artigo 755, do *Código de Processo*

Civil, não necessitando de um esforço hermenêutico para compatibilizar esses dispositivos legais.

Em razão dessa contradição, existe uma dúvida sobre qual diploma legal deve ser aplicado, dúvida essa que, por sua vez, envolve uma discussão sobre qual critério de resolução de antinomia deveria ser utilizado.

Por esse motivo, a jurisprudência desenvolveu algumas regras a fim de eliminar as antinomias do sistema, todavia, a antinomia real existiria apenas quando se configurasse um conflito entre esses critérios, como ocorreu no caso do *Novo Código de Processo Civil* e da Lei 13.146/2015.

No caso em questão, tem-se que o *Estatuto da Pessoa com Deficiência*, muito embora tenha sido publicado após o *Código de Processo Civil*, em decorrência dos diferentes tempos de *vacatio legis*, entrou em vigor depois deste. Por outro lado, o *Estatuto* é uma lei especial em relação ao *Novo Código*, uma vez que trata especificamente dos direitos da pessoa com deficiência.

Percebe-se que há um conflito entre os critérios cronológico e de especialidade. Trata-se de uma antinomia real, também chamada de lacuna de regras de solução de antinomia, visto que a metarregra *lex posterior generalis non derogat priori speciali* é parcialmente inefetiva, havendo uma inconsistência dos critérios (FERRAZ JR., 2015, p. 171).

Nesse caso, segundo Bobbio, prevaleceria o critério da especialidade, apesar de ser uma vitória difícil, devendo-se analisar o caso concreto (2008, p. 252). No entanto, esse não parece ter sido o entendimento adotado pelos legisladores, visto que, com a entrada em vigor do *Estatuto*, os artigos 1.768, 1.769, 1.771 e 1.772, do *Código Civil*, haviam sido alterados, mas, posteriormente, com o início da vigência da legislação processual, esses mesmos dispositivos legais foram revogados.

Destaca-se que autores como Flávio Tartuce (2016, p. 654) e Paulo Lôbo (2015) já sustentavam que o *Estatuto da Pessoa com Deficiência* ficará em vigor por pouco tempo, entre janeiro e março de 2016, sendo revogado, posteriormente, pela entrada em vigor do *Novo Código de Processo Civil*, dando preferência para o critério cronológico sobre o de especialidade. Tartuce entende que houve um atropelamento legislativo e que seria necessária uma nova norma com o objetivo de esclarecer as contradições existentes entre os diplomas legais (2016, pp. 653-672).

Diante do exposto, nota-se uma incoerência na revogação dos dispositivos legais do *Código Civil* que haviam sido alterados pelo *Estatuto da Pessoa com Deficiência*, em decorrência da entrada em vigor do *Código de Processo Civil* de 2015, porque essa revogação contraria os critérios clássicos de resolução de antinomias, uma vez que havendo conflito entre os critérios cronológico e de especialidade, prevalece, via de regra, o segundo.

Nesse sentido, deveria ser incluído no rol de legitimados a própria pessoa, visto que ela é a maior interessada no processo e ninguém é mais legitimado do que ela para pensar em impor restrições à sua autonomia.

Ademais, a modificação de nomenclatura representa uma conquista, tendo em vista que a interdição sempre foi voltada para a proteção do patrimônio dos interditos, havendo uma verdadeira substituição da vontade do curatelado pela vontade

do curador. Já o processo estabelecido nos moldes do *Estatuto* trata-se de uma curatela específica para atender as necessidades concretas de cada pessoa, levando em consideração não só os seus aspectos patrimoniais, mas também os existenciais. É necessário ter isso em mente para não incorrer em uma interpretação que retome o modelo tradicional de interdição.

É preciso ressaltar também a importância da presença da equipe multidisciplinar, visto que ela permite uma melhor análise dos diversos aspectos que envolvem a pessoa com deficiência, devendo ela ser obrigatória.

Dessa forma, deve prevalecer as normas que melhor atendem os interesses das pessoas com deficiência, visto que embora capazes, são vulneráveis devendo ter seus direitos preservados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Lei 13.146 foi decretada e sancionada pelo Brasil em 6 de julho de 2015 e entrou em vigor em janeiro de 2016, sendo que todo o instituto da interdição e da curatela foram alterados. O *Código de Processo Civil*, por sua vez, foi sancionado e promulgado pela Lei 13.105, de 16 de março de 2015 e entrou em vigor em março de 2016. Com isso, nota-se que, muito embora a legislação processual tenha sido promulgada antes do *Estatuto*, ela entrou em vigor depois, em decorrência dos diferentes tempos de *vacatio legis*.

Em decorrência disso, ocorreu um atropelamento legislativo, pois o Estatuto alterou os artigos 1.768, 1.769, 1.771 e 1.772 do *Código Civil*, mesmos dispositivos legais que haviam sido revogados pelo *Código de Processo Civil de 2015*.

Assim, foi necessário recorrer aos critérios clássicos de resolução de antinomia (hierárquico, especialidade e cronológico), com o objetivo de concluir sobre qual norma jurídica deveria ser aplicada, para que essa dúvida não trouxesse prejuízos à parte.

No entanto, observa-se a ocorrência de um conflito entre os próprios critérios, pois a legislação processual entrou em vigor após o *Estatuto*, então, ganharia pelo critério cronológico, mas este é especial em relação àquele, prevalecendo pelo critério da especialidade. Segundo Bobbio, nesse caso, deve-se privilegiar a norma especial, apesar de não ser uma vitória tão fácil, havendo a necessidade de se analisar cada caso concreto.

Contudo, esse não foi o entendimento adotado pelo Senado, uma vez que os artigos que haviam sido alterados pelo *Estatuto*, com o início da vigência do *Novo Código de Processo Civil*, foram revogados. Como ficou demonstrado, essa não foi a melhor solução encontrada para resolução da antinomia, uma vez que o *Estatuto* trouxe modificações importantes para a defesa dos direitos das pessoas com deficiência.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico:** lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 2006.

____. **Teoria geral do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BRASIL. **Código de Processo Civil de 2015**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13105.htm>. Acesso em: 21 jan. 2016.

____. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 07 jan. 2016.

____. **Decreto-Lei nº 4.657 de 4 de setembro de 1942**. Lei de Introdução às normas do Direito Brasileiro. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del4657compilado.htm>. Acesso em: 03 fev. 2016.

____. **Lei nº 13.146 de 06 de julho de 2015**. Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13146.htm>. Acesso em: 14 jan. 2016.

DIDIER JÚNIOR, Fredie. **Curso de direito processual civil:** introdução ao direito processual civil, parte geral e processo do conhecimento. 18. ed. Salvador: Jus Podivm, 2016. v. 1.

DINIZ, Maria Helena. C**ompêndio de introdução à ciência do direito:** introdução à teoria geral do direito, à filosofia do direito, à sociologia do direito e à lógica jurídica, norma jurídica e aplicação do direito. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito:** técnica, decisão, dominação. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LÔBO, Paulo. Com avanços legais, pessoas com deficiência mental não são mais incapazes. **Revista Consultor Jurídico**, [s.l.], 16 ago. 2015. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2015-ago-16/processo-familiar-avancos-pessoas-deficiencia-mental-nao-sao-incapazes>. Acesso em: 04 fev. 2016.

NADER, Paulo. **Introdução ao estudo do direito**. 22. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

TARTUCE, Flávio. Manual de direito civil: volume único. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2014.

____. **Direito Civil:** direito de família. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2016. v. 5.

RECEBIDO EM: 04/04/2017
APROVADO EM: 05/05/2017

SOBRE O FUNDAMENTO DOS DIREITOS HUMANOS SEGUNDO NORBERTO BOBBIO

ON HUMAN RIGHTS' GROUNDING ACCORDING NORBERTO BOBBIO

Williard Scorpion Pessoa Fragoso[1]

RESUMO: O presente trabalho lida com a contribuição de Norberto Bobbio à tradição crítica dos direitos humanos. Nesse sentido, apresenta suas principais objeções à noção de fundamento absoluto dos direitos humanos. E, por fim, procura enfatizar o que considera o aspecto mais original do trabalho, a falta de eficácia do fundamento abstrato às necessidades do mundo humano, bem como o campo hermenêutico que legou para a reflexão acerca da teoria e prática em direitos humanos.

PALAVRAS-CHAVE: Bobbio; crítica; direitos humanos.

ABSTRACT: This paper deals with the contribution of Norberto Bobbio to the critical tradition of human rights. In this sense, it presents its main objections to the notion of absolute foundation of human rights. And finally, it seeks to emphasize what it considers to be the most original aspect of the work, the lack of effectiveness of the abstract foundation to the needs of the human world, as well as the hermeneutic field that left to the reflection on the theory and practice in human rights.

KEYWORDS: Bobbio; criticism; human rights.

INTRODUÇÃO

O que significa fundamentar? Grosso modo, podemos sintetizaras as noções de fundamento em duas: a primeira, como fundamento material à qual se atribui a noção de causa enquanto razão de ser de algo, ou seja, das condições materiais para o surgimento, origem, de um fenômeno; enquanto o segundo sentido lida com a noção de fundamento como ideal-argumentativo, ou seja, como conjunto de princípios puramente racionais e/ou suficientes para que, a partir deles, razões entendidas enquanto motivos possam ser apresentadas justificadamente. Tanto cabem aqui as noções de fundamentação tradicionalmente idealistas/metafísicas (Platão, Agostinho, Leibniz, Hegel), quanto aos "contingentes" ou "fundamentos" empíricos (Aristóteles, Locke, Hume, Nietzsche), bem como o fundamento entendido como a justificação racional-argumentativa própria aos "discursos concorrentes" contemporâneos – argumentações sistemáticas que acabam por remeter aos *endoxais* aristotélicos e que disputam a prevalência ou a capacidade de gerar um consenso sobre determinado "ponto de vista", tema ou objeto.

[1] Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH) do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos (NCDH) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Se sobretudo este último sentido tenta evitar o "mergulho em busca de um fundamento absoluto" metafísico e, com isso, parece muito contemporâneo, não se deve esquecer de que, na contemporaneidade, permanecemos – ou retornamos à – na esfera *endoxal* aristotélica, das opiniões dos sábios/especialistas em dado assunto, como bem ponderou Enrico Berti.

No artigo "Presente e futuro dos direitos do homem", Bobbio remete a três estratégias para fundamentar valores; (i) a estratégia absoluta: consiste em deduzir o fundamento de um elemento conceitual estável, universal, inegável e independente da vontade dos homens, como, por exemplo, "a natureza humana"; (ii) a estratégia da evidência: concentra-se em apresentar sistematicamente dados auto-evidentes numa formulação clara, dotada de forte apelo à concordância; e, por fim, (iii) a estratégia consensual: baseia-se na concordância historicamente dada em torno de um valor, "o que significa que um valor é tanto mais fundado quanto mais é aceito" (BOBBIO, 2003, p. 47).

Dadas as devidas proporções, essa sistematização conceitual geral dos modos de fundamentar assemelha-se à compreensão apresentada por Ivan Domingues na obra O grau zero do conhecimento. Nas várias camadas históricas e conceituais que Domingues sobrepõe ao longo de sua compreensão, ele estrutura as estratégias de fundamentação nas ciências humanas em três blocos ao longo dos séculos: (i) estratégia essencialista, (ii) a estratégia fenomenista e (iii) a estratégia histórica. A primeira diz respeito, sobretudo, à antiguidade, à idade medieval e parte da modernidade. Dominantemente, nela prevalece a ideia de que há um fundamento imaterial definitivo, irresistível – mormente chamado absoluto –, de toda a realidade da vida (mundo das formas, Ser, Deus).

Na segunda estratégia discursiva, com a consolidação e a independência das ciências na idade moderna,[2] surge a exigência "naturalista" de critérios materiais e, com ela, a exigência "matemático-estatística" por princípios lógico-matemáticos que fundamentem e sistematizem dados empíricos capazes de gerar o conhecimento. Diante das limitações das estratégias anteriores, a estratégia histórica "suspende" seus pressupostos e "faz sua aposta" nas "passagens", quer dizer, no campo do arbitrário e do consenso mediante forças da cultura vigente. Ela aposta nas mudanças, nas exigências, necessidades e percepções de cada tempo; ela aposta no relativismo urdido através dos tempos históricos (DOMINGUES, 1991, pp. 47-48).

O que é, então, fundamentar? Considerando o que foi afirmado anteriormente, não parece absurdo asseverar que fundamentar significa, ao menos, apresentar razões discursivamente. Se essas razões são meras crenças, se são ou não justificáveis, se elas são ou não verdadeiras e dependem de contextos históricos e culturais – ou não –, é outra questão. Com o perdão da redundância, é uma questão de "razoabilidade das razões", isto é, dos critérios que tornam razoáveis as razões. Sabemos que,

[2] Para Domingues, no entanto, *a episteme moderna* – do século XVII ao século XIX – inclui pelo menos três estratégias discursivas em relação à fundamentação: "(a) uma, de tipo 'essencialista', no século XVII (a *Ética*, de Espinosa, e a *Gramática*, de Port-Royal); (b) outra, de tipo 'fenomenista', no século XVIII (o *Espírito das Leis*, de Montesquieu, e a *Riqueza das Nações*, de A. Smith); (c) outra, enfim, nem essencialista nem fenomenista, mas 'histórica', no século XIX (*O Capital*, de Marx, e a *Gramática Comparada*, de Bopp)" (DOMINGUES, 1991, p. 8).

em filosofia, os problemas tendem a multiplicar-se: se não estivermos contentes, poderíamos nos perguntar sobre os critérios que utilizamos para eleger nossos critérios de razoabilidade e, com isso, caímos no regresso epistêmico. Rudimentarmente, o regresso epistêmico acontece quando, após uma proposição/afirmação, perguntamos pela razão de ser dela e, diante de uma resposta, seguimos pedindo razões indefinidamente. Multiplicam-se as proposições; indefinida e proporcionalmente, seguem-se os pedidos de justificação. Independente das questões epistemológicas – por óbvio não consideradas por Bobbio –, há desdobramentos curiosos na reflexão de Bobbio sobre a questão do fundamento último dos direitos humanos. Passemos aos desdobramentos.

O FUNDAMENTO COMO RAZÃO DESCONCERTADA

No início do ensaio "Sobre o fundamento dos direitos humanos", Bobbio nos aponta dois modos de tratar a questão, a saber: a perspectiva do direito "que se tem" (relativo ao direito positivo) e a perspectiva do direito "que se gostaria de ter" (relativo ao direito racional ou natural em sentido restrito) (2004, p. 36). Identifica a perspectiva racionalista-essencialista com o procedimento filosófico e limita-a a este escopo. Trata, em seguida, de formular suas objeções à fundamentação nos moldes do direito natural, enfrentando dois de seus principais dogmas, a saber: 1) a pretensão de que os valores últimos (como a Verdade, o Bem, etc.) possam ser demonstrados e fundamentados; e 2) a pretensão de que à demonstração racional (através de teoremas) dos valores últimos seguir-se-ia, em caráter necessário e automático, sua efetivação. Considerará, por último, a questão dos direitos do homem a partir de sua "desejabilidade", reconhecendo, no entanto, que, embora desejados, perseguidos e reconhecidos, há grandes problemas de efetivação.

Para Bobbio, encontrar um fundamento é o mesmo que "aduzir motivos para justificar a escolha que fizemos e que gostaríamos fosse feita também pelos outros [e que este] é um meio adequado para obter para eles um mais amplo reconhecimento" (2004, p. 37). É assaz claro que Bobbio apela para uma espécie de projeção subjetiva fraca de inspiração kantiana ao tentar estabelecer um critério que passa pelo crivo do que "gostaríamos" a fim de obtermos maior reconhecimento/aceitação. Notadamente, Bobbio não enfrentará problemas específicos relativos à questão do fundamento, como, por exemplo, o regresso epistêmico. Não é necessário. Ele o sabe. Ele trabalhará consciente de uma questão de outra ordem: a "razão pura" pouco pode diante da vontade.

Se é "da finalidade visada pela busca do fundamento [que] nasce o fundamento absoluto, ou seja, [d]a ilusão de que, de tanto acumular e elaborar razões e argumentos – terminaremos por encontrar a razão e o argumento irresistível, ao qual ninguém poderá recusar a própria adesão" (BOBBIO, 2004, p. 37), sendo dessa ilusão acerca do "fundamento definitivo" que a razão mostra-se impotente diante dos imperativos da vontade política, ou, se se preferir, diante das "razões" movidas pelas paixões políticas.

Consciente dessa ilusão, Bobbio trata da questão da fundamentação absoluta trazendo à baila uma pretensão que lhe subjaz: a pretensão moderna da existência de uma essência no homem, ou seja, uma natureza abstrata imutável. Ambas, a ilusão e a

pretensão, entregam-se à tentação de que, intuindo "a verdade" acerca da existência/condição humana, podemos conhecê-la. Consequentemente, de modo inquestionável, quer-se assegurar a descoberta da natureza humana, e com isso assegurar, também, definitiva e irresistivelmente, seus direitos ínsitos.

Entretanto, o projeto moderno – herdeiro de Platão e das filosofias medievais patrística e escolástica – esbarra em dificuldades insuperáveis. Aqui, as acuidade e originalidade de Bobbio quanto à percepção dos empecilhos vão além da sobriedade analítica. Inicialmente, ele nos apresenta quatro dificuldades segundo as quais a pretensão a um fundamento absoluto é infundada (BOBBIO, 2004, pp. 37 e ss.). A primeira delas repousa na vagueza do termo "direitos humanos" e são insuficientes em cinco níveis distintos e complementares, sendo: (a) tautológicas, ou seja, lidam dominantemente com definições baseadas na mera sinonímia, sem nada acrescentar ou elucidar, apenas referindo termos/definições para significar compreensivamente outros termos/definições, à guisa de um dicionário; (b) utópicas (expressam o que se gostaria que fossem e não o que são); (c) avaliativas – e, portanto, abertas a interpretações dependentes de perspectivas culturais, sociais, ideológicas distintas; (d) falsamente consensuais, caso em que as contradições estariam ocultas e só apareceriam no caso de um conflito ou no momento de aplicação dos direitos; e, por fim, (e) axiológicas, sendo que a fundamentação dos direitos apelaria sempre para valores últimos, quer dizer, valores abstratos, auto-evidentes e inegáveis.

A segunda impossibilidade apontada por Bobbio parece tomar como base o caráter contingente da realidade – seja natural seja cultural – do qual não se pode extrair nenhuma segurança, nenhuma certeza absoluta – a não ser o paradoxal *phantarhei* (tudo muda) de Heráclito de Éfeso – e, portanto, nenhuma valoração definitiva irresistível que gerasse um consenso irrestrito e instantâneo. Bobbio apela à relatividade histórica (2004, p. 38), para pontuar a ingenuidade da ideia do "fundamento absoluto" dos direitos humanos. Pondera, por conseguinte, que as prioridades, os interesses, as compreensões, mudam com o correr dos anos, bem como de cultura para cultura. Destarte, para Bobbio, todo "fundamento" deveria se basear no relativismo, ou seja, ele deveria ser, estar aberto às contingências.

O argumento seguinte – o terceiro na ordem – opõe o caráter heterogêneo dos direitos à ideia do "fundamento absoluto"; ambas, primeira e segunda impossibilidades, baseiam-se no relativismo. Como os direitos possuem estatutos, pretensões e eficácia diversos, conflitantes e/ou antinômicos, fica claro que seu fundamento não pode valer-se de valores últimos, pois suas contradições não poderiam ser mediadas, nem ajustadas às necessidades factuais. Se os valores não fossem "plásticos", moldáveis, "relativizáveis", a linguagem não seria dinâmica, espontânea e aberta às interpretações; pelo contrário, ela seria pobre, estritamente lógica e, portanto, meramente operacional; inegociáveis, interditos em si e para si mesmos, os valores sobrepor-se-iam intransigentemente uns diante dos outros, o que impossibilitaria qualquer comunicação. Nada disso seria mais contrário à condição humana, à liberdade e à democracia, do que tal concepção concomitante de valor e linguagem.

Como exemplos limites, Bobbio mostra o contraste entre o direito fundamental de uma categoria e o direito igualmente fundamental de outra: da liberdade do artista *versus* a liberdade do público; apresenta, ainda, a oposição entre direitos que se tornam inquestionáveis e irresistíveis: "a realização integral de uns impede a realização

integral dos outros; quanto mais aumentam os poderes dos indivíduos, tanto mais diminuem as liberdades dos mesmos indivíduos" (BOBBIO, 2004, p. 41).

Finalizando a série, Bobbio apresenta a quarta e última objeção. Estrategicamente, ele questiona: mesmo se a fundamentação absoluta dos direitos humanos fosse possível, ela garantiria rápida e eficazmente o reconhecimento e a realização dos direitos humanos? (BOBBIO, 2004, p. 43). Em que se baseia esta pretensão de que um fundamento absoluto garantiria uma efetivação instantânea dos direitos humanos? A questão não é óbvia e carrega os desdobramentos mais originais e contundentes do autor. Para Bobbio, a pretensão de uma fundamentação definitiva dos direitos humanos (BOBBIO, 2004, p. 42) estaria amparada em dois dogmas do racionalismo ético jusnaturalista. O primeiro dogma do racionalismo ético (a confiança e a crença nos poderes irrestritos da razão) considera possível a demonstrabilidade e a autofundamentação dos valores últimos através da razão; enquanto o segundo dogma (o primado e a superioridade racional perante a realidade) reza que, demonstrados os "teoremas" – portanto seu caráter racional e necessário –, sua realização efetiva estaria assegurada.

Por conseguinte, também os direitos estariam assegurados. Se assim não o fosse, seria extremamente contraditório, o que, nesse caso específico, implicaria em um resultado antitético, paradoxal, antirracional: a razão mostraria de forma matematicamente precisa – conforme a linguagem oculta da natureza – o que deveria ser feito, porquê fazê-lo e os meios para tanto.

Contudo, na prática, a realidade "necessária" apontada pela razão naufragaria logo após deixar o porto. A crença na garantia de efetivação necessária dos direitos humanos decorrentes da fundamentação racional, bem como na harmonia entre razão e natureza são, nesse caso, tributárias do postulado lockeano segundo o qual a fonte da essência do mundo e do homem é uma só: Deus (LOCKE, 2007, pp. 105-109).

As consequências emergem da última objeção de Bobbio: a própria realidade trata de pôr em xeque a pretensão de uma fundamentação absoluta dos direitos humanos. A coerência entre a racionalidade divina atribuída ao mundo e aquela atribuída ao humano é contestada e desmentida cabalmente pela estruturação contingencial partilhada tanto do mundo das paixões políticas quanto pelo mundo natural. Forçosamente, sabe-se que, mesmo que algo seja demonstrado como verdadeiro, isso não gera sua aceitação e/ou realização instantâneas. Há múltiplos e variáveis fatores que condicionam a aceitação de algo, seja verdadeiro ou não. Logo, diante do inseparável abismo que, por vezes, mostra-se entre aquilo que deve ser e o que é, ou seja, além da impotência da razão, dos impasses políticos, estamos diante de limitações que dizem respeito à economia, ou melhor, à economia política.

Nesse sentido, mesmo que houvesse um fundamento absoluto-racional, no momento da efetivação dos direitos humanos, esse fundamento de nada – ou muito pouco – adiantaria. O simples desvelamento deste fundamento não funcionaria como um gatilho que dispararia as potências metafísicas adormecidas, imanentemente, no mundo. Ele não colocaria instantaneamente em movimento todas as condições, boa vontade e ações para que os direitos humanos realizassem sua plenipotência. Aliás, seja um fundamento do tipo lockeano, seja do tipo heideggeriano – afirmado como liberdade, como campo aberto das possibilidades (HEIDEGGER, 2007, pp. 123-127) –,

isto é, seja como for, nenhum brilhantismo puramente, isoladamente, racional conseguiria trazer o reino dos céus à terra.

Ainda assim, mesmo de posse do fundamento absoluto, estar-se-ia diante de seu caráter mais problemático, mostrado por Bobbio com brilhantismo: possuir-se-ia tal fundamento, mas ele de nada adiantaria. Impasses de toda ordem – dos "retóricos" aos político-econômicos – tratariam de "marinar" ***ad infinitum*** quaisquer ações e propostas concretas.

> Por isso, agora, não se trata tanto de buscar outras razões, ou mesmo (como querem os jusnaturalistas redivivos) a razão das razões, mas de pôr as condições para uma mais ampla e escrupulosa realização dos direitos proclamados. Decerto, para empenhar-se na criação dessas condições, é preciso que se esteja convencido de que a realização dos direitos do homem é uma meta desejável; mas não basta essa convicção para que aquelas condições se efetivem. Muitas dessas condições [...] não dependem da boa vontade nem mesmo dos governantes, e dependem menos ainda das boas razões adotadas para demonstrar a bondade absoluta desses direitos: somente a transformação industrial num país, por exemplo, torna possível a proteção dos direitos ligados às relações de trabalho. (BOBBIO, 2004, p. 14)

A introdução da questão do desenvolvimento industrial (técnico-científico) e suas implicações ligadas ao trabalho faz com que Bobbio atinja o momento mais sutil de sua reflexão. A industrialização não é algo que dependa unilateralmente dos governos. Porém, está imbricada fortemente nas políticas públicas governamentais e/ou de órgãos internacionais como o Banco Mundial. Desde Marx, o aspecto econômico de dada realidade não pode ser desvinculado do aspecto político. Entretanto, para fins metodológicos, deve-se admitir tal separação, que consiste basicamente em distinguir a "boa vontade política" do desenvolvimento econômico de um país.

Se há má fé na política, o "fundamento irresistível", por mais racionalmente bem urdido que seja, é praticamente certo que não levará ninguém a convencer-se das "vantagens" práticas da boa conduta. O fundamento também não ajudará nenhum governo a cobrir décadas e décadas de erros nas políticas de desenvolvimento industrial, nem tampouco pode criar condições naturais favoráveis para qualquer atividade fabril que dela necessite.

Entretanto, é o "gênio" humano e suas astúcias que estão em jogo aqui. Se fosse sua "vontade", moveria o que fosse necessário para que os direitos humanos ultrapassassem as barreiras do reconhecimento formal por parte dos países. O que está em jogo é a velha disputa entre "vontade" e "razão", ou melhor, entre "razão pura" e as "razões" dos jogos de poder e política. E ter trazido à baila este confronto – ainda que rapidamente –, torna a reflexão de Bobbio ainda mais rica. Entre as insuficiências da pretensão do fundamento absoluto ao ardiloso – e nada simples – universo político, as cartas da disputa entre vontade e racionalidade estão postas na mesa.

Lógica e epistemologicamente, não é impossível que se encontre um ou mais de um fundamento para os direitos humanos; não há nenhum impedimento nessa direção. Contudo, já se pode perceber que, no que concerne aos direitos humanos, não é essa a questão mais relevante. Analogamente, é possível que esse(s) fundamento(s) possua(m) qualidades suficientes para sustentar-se epistemologicamente como

proposições erigidas a partir de crenças verdadeiras justificadas. Porém, não é o quadro teórico do qual de dispõe até o momento. Os recursos argumentativos dos quais se dispõe, da hermenêutica à fenomenologia, da metafísica tradicional à epistemologia contemporânea, não conseguiram "vencer" o regresso epistêmico. No máximo, com o coerentismo e infinitismo[3] epistêmicos não se consideraria mais tal regresso como um problema, mas como parte natural da estrutura epistêmica.

Talvez, se se resolvesse a questão da fundamentação dos direitos humanos a partir de outro paradigma – e seus problemas correlatos –, poder-se-ia ter um elemento favorável que impulsionasse a efetivação. É sabido que a resolução de problemas filosóficos, de fundamentação ou não, não implica necessariamente na solução das questões práticas de efetivação e gozo dos direitos – assim como a compreensão racional não implica na determinação da vontade –; contudo, a resolução da questão do fundamento poderia oferecer um forte apelo argumentativo fosse de ordem sentimental, fosse de ordem racional.

CONCLUSÃO: DIREITOS HUMANOS, UM CAMPO HERMENÊUTICO FÉRTIL

Independente da definição ou redefinição da tarefa da fundamentação – e quais os (des)níveis de importância que ela assume ou assumirá –, fica-se outra questão -provocação: qual é a necessidade de fundamentar? E se o fundamento já estiver posto e, assim, não haja necessidade de fundamentar? Se, por outro lado, o fundamentar, no caso dos direitos humanos, seja o fazer, a práxis? Nesse caso, fundamentar seria trabalhar pela estabilidade e crescimento da cultura dos direitos humanos. O fundamento, o fenômeno dos direitos humanos – sua vasta e rica miríade de nuances histórico-culturais – seria muito frágil e dependeria da ação de fundamentar.

[3] Tanto o coerentismo quanto o infinitismo são correntes epistemológicas que não consideram o regresso epistêmico uma ameaça ao conhecimento. Para o coerentismo, o conhecimento forma-se pela união de proposições coerentes entre si que estabelecem, ao longo do tempo, um conjunto sistemático de crenças/proposições. Se novas crenças aparecerem, elas se unirão às já existentes. Se elas divergirem fortemente, o conjunto pode sofrer uma revisão e passar por uma reformulação parcial ou completa. Se as novas crenças não forem fortes o suficiente para objetar a estrutura já existente, elas não são necessariamente excluídas; podem ficar no conjunto, "flutuando", até que se tornem robustas com a adesão de novas proposições que as corroborem ou, então, permanecem disponíveis sem comprometer nem ameaçar o "sistema" de crenças existentes. Já o infinitismo trabalha com a ideia de que o conhecimento é dinâmico e gera novas proposições e crenças ininterruptamente. Essas crenças/proposições agregam-se e ordenam-se em conformidade com as exigências e necessidades do estágio de desenvolvimento do conhecimento; elas podem ser mais ou menos coerentes. A ideia fundamental aqui é a noção de que o conhecimento não precisa de crenças básicas, de crenças fundamentais, absolutamente seguras, que fundamentem as demais crenças não-básicas. As crenças/proposições apoiam-se mutuamente e podem multiplicar-se indefinidamente sem problema algum. (MOSER, DWAYNE, TROUT, 2009, pp. 85-105)

Para Eduardo Rabossi,[4] epistemólogo e jurista argentino, foi Bobbio quem tratou a questão da justificação absoluta dos direitos humanos e a questão da dimensão histórica do consenso que começa a ser claramente delineada a partir da Declaração de 1948 com mais lucidez. Além disso, para Rabossi:

> [...] Norberto Bobbio – aquien se deben páginas sencillas, breves y extremadamente lúcidas sobre el tema de los derechos humanos – ha señalado la existencia de un movimiento dialéctico que comienza con la universalidad abstracta de los derechos naturales, pasa a la particularidad concreta de los derechos positivos nacionales, y termina con la universalidad ya no abstracta, sino concreta, de los derechos positivos universales. (RABOSSI, 1989, p. 335)

A partir disto, em consonância com Bobbio, Rabossi considera que é preciso enfatizar a dimensão social e cultural dos direitos humanos e, tomando-a detida e pertinentemente, formular um novo paradigma teórico que seja capaz de revitalizar o campo teórico dos direitos humanos. Os direitos humanos seriam tratados como fenômeno e teria um estatuto epistêmico semelhante a termos como, por exemplo, "Segunda Guerra Mundial" e "liberalismo econômico". Proceder-se-ia, além da (i) identificação teórica do objeto – no caso, reinterpretar os direitos humanos como fenômeno, abandonando o caráter abstrato vicioso que o teria conduzido a discussões teóricas instigantes, porém estéreis –, à (ii) formulação de uma metodologia apropriada, (iii) delimitação de objetivos de pesquisa, (iv) identificação de problemas internos próprios, e (iv) a prática comunitária compartilhada (RABOSSI, 1989, p. 338).

Alinhado com Bobbio, Rabossi sustentará que a tarefa de fundamentar – compreendida no escopo metafísico tradicional como o "definitivo" fundamento abstrato –perde sua razão de ser diante do "caráter fenomênico" dos direitos humanos em âmbito global. Mais importante do que fundamentar, é o esforço prático-reflexivo para encontrar meios de garantir que "as solenes declarações, não sejam violadas" (BOBBIO, 2004, p. 46).

Não se pode afirmar por certo que a proposta de Rabossi tenha sido possibilitada pelo diagnóstico de Bobbio. Certamente, ambas fazem parte do que o próprio Bobbio chama de crise do fundamento. O que é mais relevante aqui é o amplo espectro reflexivo e prático aberto pelas considerações de Bobbio acerca dos fundamentos dos

[4] Eduardo Rabossi nasceu em Buenos Aires, Argentina, em 1930. Faleceu em Cuzco, Perú, em 2005, durante um congresso de filosofia. Durante sua trajetória de vida, entre outras atividades, foi professor universitário, pesquisador e conferencista. Rabossi formou-se advogado pela Universidade de Buenos Aires e graduou-se em filosofia pela Faculdade de Filosofia y Letras (1956-1958); recebeu o título de doutor em Filosofia pela Universidade de Duke (EUA, 1961). Com a intervenção militar na Argentina (1976-1983), Rabossi, já professor universitário, renunciou às suas atividades acadêmicas e dedicou-se à pesquisa, só retornando à Cátedra, através de concurso público, ao final do regime militar. Foi pesquisador de inúmeras instituições (British Council, Rockefeller, Guggenheim, etc.). Como pesquisador na área de filosofia analítica, dedicou-se à filosofia da linguagem e da mente. Como pesquisador na área de filosofia prática, dedicou-se às questões relativas aos direitos humanos. Em ambas as áreas, publicou livros e artigos. Ao todo, como autor, escreveu cinco livros (filosofia da linguagem, filosofia da mente, metafísica, ética e direito); como coautor e editor, publicou mais oito volumes, sempre transitando entre a filosofia analítica, a filosofia prática e o direito. Criou um centro de investigações e seminários filosóficos, o SADAF e, em 1983-1984, integrou a Comissão Nacional de Investigação sobre o Desaparecimento de Pessoas (Conadep). Foi subsecretário de direitos humanos durante o governo doo presidente Raul Alfonsín (1984-1985).

direitos humanos e a identificação de seu elemento crítico no que respeita ao binômio teoria e prática.

Rabossi trabalha a partir da perspectiva de que a "questão do fundamento" está ultrapassada sejam quais forem suas dificuldades inerentes. Diante das violações, problemas, falhas nos sistemas de proteção dos direitos humanos, é imperativo trabalhar no sentido de ampliar, fortalecer e propagar a cultura dos direitos humanos e sua influência; também trabalhar para superar oposições equivocadas como a já tradicional oposição entre teoria e prática.

Na verdade, pensadores do porte de Bobbio, Rabossi e Rorty – respectivamente, um historicista, um neopositivista e um pragmatista – esforçaram-se para recolocar a filosofia prática – e com ela os direitos humanos – num âmbito desafiador à reflexão: a esfera dialética (à moda antiga) da *dóxa* e do mundo fenomênico. Esfera que não só serviria para orientar o universo da filosofia prática, mas também funcionaria como modelo para rever criticamente todo o *habitus* da tradição de pensamento ocidental.

Tradição essa que tem se esforçado em modelar o mundo através do pensamento e não de compreender e modelar o pensamento a partir do mundo, ou melhor, de compreender que, antes de qualquer esfera e consciente de suas especificidades, o pensamento é parte de um corpo que está circunstanciado no mundo. O pensamento, enquanto parte do mundo, molda-se enquanto molda o mundo no qual vive, do qual é parte e do qual depende.

Não é estranha a distinção aristotélica entre ciências teoréticas (ou contemplativas), ciências práticas e produtivas. As primeiras objetivam o conhecimento em si mesmo, "autônomo", e tratam de "objetos" que existem, independentemente, da ação e da vontade dos homens; são objetos de contemplação. As ciências teoréticas são: a filosofia ou teologia, a matemática e a física. O método apodítico é seu método por excelência: o silogismo apodítico é formado por premissas que possuem validade independente da vontade ou da ação de quem lida com elas; trata-se de premissas verdadeiras por si mesmas; por definição, o método apodítico está livre de dúvidas; é o método da certeza.

Já as ciências práticas são aquelas que constituem um conjunto de saberes cujos "objetos" dizem respeito à esfera da vontade/ação e do fazer humanos e que objetivam um conhecimento como um guia de conduta (ROSS, 1987, p. 71).[5] As ciências práticas (*práxis:* política, ética, retórica, etc.) possuem um fim em si mesmas; fim esse que estrutura agente, ação e "objeto" na realização do fim (*telos*). Enfim, tem-se as ciências produtivas, isto é, relativas à *poiesis* (ação fabricadora, arte, técnica: navegação, arquitetura, pintura, poesia, agricultura, etc.) que não possuem um fim em si mesmas, quer dizer, nas quais não ocorre uma "coincidência" entre ação, agente, objeto e a finalidade.

O método dialético é o método próprio das ciências práticas; a esse método corresponde o silogismo dialético cujas premissas são *endoxais*, quer dizer, caracterizadas

[5] "Mas se é evidente que o homem é a origem de suas próprias ações e se não somos capazes de relacionar nossa conduta a quaisquer outras origens que não sejam as que estão dentro de nós mesmos, então as ações cujas origens estão em nós devem também depender de nós e ser voluntárias". (ARISTÓTELES, 1996, p. 159)

por sua notoriedade e aceitação gerais; notoriedade e aceitação que não dependem da mera opinião, mas da opinião autorizada que emana da experiência em geral, da reflexão e das discussões (BERTI, 1998).

Com as posturas de Bobbio, Rabossi e Rorty, não há, portanto, apenas um retorno à esfera da *práxis* dentro de suas pertinência e exigências próprias já indicadas por Aristóteles. Apesar das diferenças, elas compartilham de uma visão de filosofia pautada pelo mundo que temos diante de nós e de suas questões mais prementes. Com essa visão, ocorre uma virada "naturalizante", em que a clivagem pensamento-mundo também perde o sentido. O pensamento assume seu caráter mundano; é naturalizado. Começamos a lidar com paradigma realisticamente radical em termos filosóficos. Aqui não há garantias extramundanas: que os direitos humanos continuem existindo e "funcionem" progressivamente mais e melhor; depende unicamente de nós, do que fazemos, de como fazemos, do que pensamos e de como pensamos e vivemos.

Emblematicamente, Berti nos dá uma ideia bastante razoável do fenômeno dos direitos humanos pensados na esfera *endoxal* aristotélica. Considerar Bobbio, Rabossi, Rorty, Putnam e Quine vinculados, certamente nos conduzem a uma ampliação e uma ressignificação de uma tradição de pensamento que converge para uma unidade sem negação da pluralidade. Sem se furtar às contradições, Berti pondera:

> Pois bem, minha tese é a de que hoje a função daquilo que Aristóteles chamou de *éndoxa* pode ser desenvolvida pelos direitos humanos, isto é, pelas enunciações contidas nas grandes declarações dos direitos, tais como as cartas constitucionais dos vários Estados e as declarações das grandes organizações internacionais, ou seja, a ONU, o Conselho da Europa, a Organização para a Unidade Africana, a Organização da Conferência Islâmica, etc. Com relação às cartas constitucionais dos vários Estados não há dúvida de que elas, desde que entraram em vigor, receberam a aprovação e, portanto, o consenso da maior parte dos cidadãos ou dos seus representantes e devem ser aceitas, a princípio, pelos mesmos cidadãos (BERTI, 2006, p. 141).

A dimensão concreta do fenômeno dos direitos humanos não está e não pode ser posta em dúvida. Quaisquer problemas teóricos – sejam ou não de ordem ontológica – devem ser levados ao interno do fenômeno e ali tratados. Qualquer outra atitude teórica revelaria, muito provavelmente, uma impostura epistemológica. Seria um ganho incontestável, situar a teoria dos direitos humanos no campo *endoxal* que lhe é próprio, evitando o *habitus* metodológico da metafísica tradicional. Berti segue refletindo que:

> Por essas razões, acredito que as declarações dos direitos humanos sejam hoje compartilhadas, senão por todos, certamente pela maioria dos homens e pelas pessoas competentes, que são os representantes das populações dos Estados, ou seja, os homens políticos, ou pelo menos pela maioria deles e pelos mais proeminentes. Estes correspondem perfeitamente, portanto, à definição que Aristóteles deu dos *éndoxa*. Não é válido repetir, contra eles, a objeção continuamente feita de que os direitos humanos, embora proclamados por todos, são muitas vezes desprezados pelos próprios Estados que compõem as Nações Unidas ou pelos homens políticos, por exemplo, os ditadores, que operam no interior dos Estados. (BERTI, 2006, p. 143)

Com clareza, percebe que, além de um consenso considerável, a estratégia do constrangimento e da sensibilização (RORTY, 2005) diante de uma compreensão acerca do que é moralmente reprovável ou não começa a ser posta em funcionamento a partir do fenômeno dos direitos humanos. A cultura dos direitos humanos, com todos os seus problemas, desdobra uma conquista importante, embora não livre de riscos: uma nova compreensão, um novo olhar entre os agentes políticos dos mais diversos graus, do cidadão ao governante. Para Berti:

> [...] é também um fato que aqueles que violam os direitos humanos muitas vezes negam-no ou encobrem que o cometem, ou seja, não tentam justificar publicamente tais violações: praticam-nas de fato, mas recusam energicamente a imputação de tê-las praticado. Há nisso certamente muita hipocrisia, mas também o reconhecimento de que não se pode publicamente tomar uma posição contrária aos direitos humanos, uma vez que esta posição seria impopular e provocaria uma perda de consenso que poderia enfraquecer quem a sustenta. Portanto, inclusive os que violam os direitos humanos reconhecem implicitamente que eles são amplamente compartilhados. Tal reconhecimento confere um prestígio indubitável aos direitos humanos ao qual, com certeza, as posições opostas ou divergentes não podem aspirar. (BERTI, 2006, pp. 145-147)

Sem dúvida alguma, a reflexão de Bobbio insere-se neste campo *endoxal* de Aristóteles revisitado por Berti. Ela contribuiu – e ainda contribui – enormemente para que se possa pensar o mundo abertamente, quer dizer, sem forçá-lo à "razão pura", apartada, monolítica, hierarquicamente vertical e totalitária, superior ao contingente, ao diverso, ao natural. Nesse sentido, o campo hermenêutico do fenômeno dos direitos humanos convida constantemente a refletir, em nossa animalidade, sobre nossa humanidade, ou melhor, sobre o processo de humanização de nossa animalidade; projeto/processo empreendido ao longo da história.

Vista com argúcia e gênio por Bobbio, a fragilidade dos direitos humanos, inscreve-se nesse processo e aponta para a necessidade de, no percurso de aprender a ser humano, assumirmos a fraternidade entre razão, vontade e sensibilidade. Evitar-se-ia a sobreposição em luta destrutiva, do conflito de má-fé; por outro lado, criar-se-ia, um campo para a relação harmoniosa que não precisaria prescindir de suas dissonância e tensão durante o caminho. O esforço por relações simétricas entre todos os seres humanos em relação aos direitos fundamentais é o resultado de um processo de gradual eliminação de discriminações, e, portanto, de unificação daquilo que foi sendo reconhecido como idêntico: traços comuns aos humanos acima de qualquer diferença de sexo, raça, religião, etc. (BOBBIO, 2000, p. 492).

Salve Norberto Bobbio! Salve a crítica aos direitos humanos!.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Brasília: UnB, 1985.

____. **Política**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BERTI, Enrico. A atualidade dos direitos humanos. **Perspectiva Filosófica**, v. I, n. 25, 2006, pp. 135-152.

____. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1998.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

____. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: Unesp, 2003.

____. **Teoria geral da política:** A filosofia política e a lição dos clássicos. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

DOMINGUES, Ivan. **O grau zero do conhecimento.** São Paulo: Loyola, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **A essência do fundamento.** Edição bilíngue. Lisboa: Edições 70, 2007.

QUINE, Willard Van Orman. **De um ponto de vista filosófico**. São Paulo: Unesp, 2011.

RABOSSI, Eduardo. El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma. **Revista del Centro di Estudios Constitucionales**, n. 3, mayo-agosto, 1989.

RORTY, Richard. Direitos humanos, racionalidade e sentimentalidade. **In:** ____. **Verdade e progresso**. Barueri, SP: Manole, 2005.

RECEBIDO EM: 02/02/2017
APROVADO EM: 03/05/2017

INTRODUÇÃO AOS ESCRITOS SOBRE A PAZ DE NORBERTO BOBBIO

INTRODUCTION TO WRITINGS ON THE PEACE OF NORBERTO BOBBIO

Rafael Salatini[1]

RESUMO: O filósofo italiano Norberto Bobbio dedicou um número muito grande de escritos ao tema da paz e do pacifismo, que se distribuem em inúmeros textos dispersos que se iniciam nos anos 1940 e se encerraram apenas às vésperas de sua morte, em 2004, incluindo textos de diversas naturezas. Nesses textos, Bobbio analisou os seguintes problemas relacionados ao tema da paz: (a) o problema da definição, (b) o problema da classificação, (c) o problema da valoração, (d) o problema do estado intermediário, (e) o problema do pacifismo, e (f) o problema do federalismo.

PALAVRAS-CHAVE: Bobbio, paz, pacifismo.

ABSTRACT: The Italian philosopher Norberto Bobbio devoted a very large number of writings to the theme of peace and pacifism, which are distributed in numerous scattered texts beginning in the 1940s and ending only on the eve of his death in 2004, including texts from various natures In these texts, Bobbio analyzed the following problems related to peace: (a) the problem of definition, (b) the problem of classification, (c) the problem of valuation, (d) the problem of pacifism, and (f) the problem of federalism.

KEYWORDS: Bobbio, peace, pacifism.

1. OS TEXTOS SOBRE A PAZ E O PACIFISMO

O filósofo italiano Norberto Bobbio dedicou um número muito grande de escritos ao tema da paz e do pacifismo, nos quais se encontram pelo menos três grandes influências: (a) o jusnaturalismo (de autores como Hobbes e especialmente Kant), (b) a teoria do federalismo (de autores como Kant, Kelsen, Cattaneo e Einaudi), (c) a teoria da não-violência (de Gandhi) e a teoria da solução pacífica de conflitos (de Galtung), entre outras influências mais pontuais. Tais influências se encontram ora mais ora menos expressas em inúmeros textos dispersos (que mereciam uma compilação unitária) que se iniciam nos anos 1940 e se encerraram apenas às vésperas de sua morte,

[1] Doutoranda em Direito Público e Mestre em Direito Laboral pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (FDUC). Pós-Graduada em Direito do Trabalho e Processo do Trabalho pela Escola da Magistratura Trabalhista da Paraíba (ESMAT 13) e em Processo Civil pelo Centro Universitário de João Pessoa (UNIPÊ). Advogada. *E-mail:* «advcamilarodrigues@hotmail.com».

em 2004, incluindo textos de diversas naturezas, entre os quais ensaios2, artigos3, atas de congressos,[4] verbetes,[5] introduções,[6] entrevistas[7] e cartas.[8]

Claramente, não seria possível para mim analisar aqui todos os textos bobbianos dedicados a esse tema, que se encontram, a imensa maioria, ainda inéditos entre nós e dispersos em diversos livros, periódicos e publicações avulsas. Todavia, muitos textos bobbianos sobre a paz e o pacifismo foram recentemente publicados no Brasil, ainda que de maneira igualmente dispersa, permitindo uma análise introdutória do pensamento bobbiano sobre o assunto, o que se pretende apresentar neste texto de maneira meramente introdutória.

---

2 Como "Federalismo e pacifismo" [Federalismo e pacifismo] (1947), "Pace e propaganda di pace" [Paz e propaganda de paz] (1952), "Teorie e dottrine sulla condizione della pace" [Teorias e doutrinas sobre a condição da paz] (1975), "L'idea della pace e il pacifismo" [A ideia da paz e o pacifismo] (1975), "I concetti di pace e pacifismo nella filosofia politica" [Os conceitos de paz e pacifismo na filosofia política] (1979), "Alla marcia della pace" [À marcha da paz] (1981), "I diritti dell'uomo e la pace: Due problemi strettamente connessi" [Os direitos do homem e a paz: Dois problemas estreitamente conexos] (1982), "La pace attraverso il diritto" [A paz através do direito] (1983), "Il dialogo per la pace" [O diálogo pela paz] (1985), "La pace ha un futuro?" [A paz possui um futuro?] (1985), "Il dialogo per la pace" [O diálogo pela paz] (1989), "Erasmo, l'Europa della pace" [Erasmo, a Europa da paz] (1996), "Guerra e pace: Le strettoie del duemila" [Guerra e paz: O estrangulamento de dois milhões] (1997), "L'idea della pace e il pacifismo" [A ideia de paz e o pacifismo] (1998), "I diritti, la pace e la giustizia sociale" [Os direitos, a paz e o pacifismo] (1999), "La guerra, la pace e il diritto" [A guerra, a paz e o direito] (1999), "Perché credo al pacifismo istituzionale" [Porque creio no pacifismo institucional] (2004).

3 Como "Riunire tutte le forze per la democrazia e la pace" [Reunir todas as forças para a democracia e a paz] (1956), "La marcia della pace" [A marcha da paz] (1961), "La federazione o della pace" [A federação ou da paz] (1973), "Le varie forme di pacifismo" [As várias formas de pacifismo] (1976), "Discorso alla marcia della pace: Il discorso di Bobbio" [Discurso para a marcha da paz: O discurso de Bobbio] (1981), "Dove vola la colomba della pace?" [Onde voa a pomba da paz?] (1981), "La via della pace passa attraverso l'etica della tolleranza" [O caminho para a paz passa através da ética da tolerância] (1986), "Hobbes della pace" [Hobbes sobre a paz] (1988), "Hobbes, un modello per la pace perpetua" [Hobbes, um modelo para a paz perpétua] (1989), "Frontiere della pace" [Fronteiras da paz] (1998), "Guerra nei Balcani e pace ideale" [Guerra nos Balcãs e paz ideal] (1999), "Il sogno di un uomo non violento: La marcia della pace" [O sonho de um homem não-violenta: A marcha pela paz] (2001).

4 Como "Democrazia, pace e diritti dell'uomo" [Democracia, paz e direitos do homem] (1986); "Il dialogo per la pace" [O diálogo para a paz] (1986); "La pace ha un futuro?" [A paz possui um futuro?] (1987).

5 Como "Pace" [Paz] (1976), "Pacifismo" [Pacifismo] (1976), "Pace: Concetti, problemi e ideali" [Paz: Conceitos, problemas e ideais] (1989).

6 Como "Pace o libertà? Introduzione al pensiero di Günther Anders" [Paz ou liberdade? Introdução ao pensamento de Günther Anders] (1961), "Introduzione alla 'Immanuel Kant, Per la pace perpetua, un progetto filosofico e altri scritti', a cura di Nicolao Merker" [Introdução à "Immanuel Kant, Para a paz perpétua, um projeto filosófico e outros escritos", sob edição de Nicolao Merker] (1985), "Gian Paolo Gaviani, Un contadino in pace e in guerra" [Gian Paolo Gaviani, um fazendeiro na paz e na guerra] (1998).

7 Como "Solo la pace della paura?" [Somente a paz do medo?] (1975), "Discutiamone con Norberto Bobbio della pace e della guerra" [Discutamos com Norberto Bobbio sobre a paz e sobre a guerra] (1980), "Tra guerra e pace, tra realismo dei blocchi e autodeterminazione dei popoli: Faccia a faccia tra Norberto Bobbio e Gian Giacomo Migone" [Entre guerra e paz, entre o realismo dos blocos e auto-determinação dos povos: Face à face entre Norberto Bobbio e Gian Giacomo Migone] (1982), "La pace è impotente?" [A paz é impotente?] (1983), "Sì, la pace si può difendere, ma convincendo le potenze che la guerra non è mai 'economica'" [Sim, a paz se pode defender, mas convencendo as potências que a guerra não é mais "econômico"] (1983), "Professore di pace" [Professor de paz] (1985), "Passa per l'Europa la pace in Afghanistan" [Passa pela Europa a paz em Afeganistão] (1987), "Grande pace piccole guerre" [Grande paz, pequenas guerras] (1993), "La riforma delle Nazioni Unite e la pace difficile" [A reforma das Nações Unidas e a paz difícil] (1995), "Io e Giulio illusi dalla pace" [Eu e Giulio iludidos sobre a paz] (1999).

8 Como "Messaggio in occasione della marcia della pace" [Mensagem pela ocasião da marcha da paz] (2000), "Filosofia, pacifismo, nonviolenza: Dalle lettere inedite a Giuliano Pontara (1961-2001)" [Filosofia, pacifismo, a não-violência: Das cartas inéditas para Giuliano Pontara (1961-2001)] (2014).

Entre os primeiros textos bobbianos sobre a paz, foram traduzidos para o português recentemente "La comunita internazionale e il diritto" [A comunidade internacional e o direito] (1951) e "Pace e propaganda di pace" [Paz e propaganda de paz] (1952), publicados ambos na *Brazilian Journal of International Relations* (sendo o último também publicado na coletânea intitulada *Politica e cultura* [Política e cultura] (originalmente publicada em 1955)). Esses textos permitem uma análise introdutória da formação inicial do pensamento pacifista bobbiano, que se projeta concomitantemente sobre duas problemáticas: a crítica ao direito internacional público tradicional (como se vê no texto de 1951) e a crítica às propostas práticas de paz na política internacional (como se vê no texto de 1952).

No texto de 1951, que consiste numa ampla resenha crítica escrita sobre o livro *La comunità internazionale e il diritto* [A comunidade internacional e o direito] (1950) de Mario Giuliano, são discutidas inúmeras questões clássicas de direito público internacional, entre as quais os temas da paz e da guerra e o tema do pacifismo.

Sobre o primeiro, Bobbio se voltaria contra a ideia exposta por Giuliano (defendendo a velha teoria da relação entre democracia interna e paz internacional) segundo a qual, "para salvaguardar a paz, ele escreve, não existe nada a mudar no ordenamento jurídico internacional, porque a paz depende exclusivamente da vontade dos Estados e basta que o direito internacional, como tal, não impeça a colaboração entre os Estados", e, "portanto, o que importa não é mudar o regime jurídico dentro do qual se desenvolveu, até agora, a colaboração dos Estados, mas promover uma decisiva orientação em direção à paz da política dos Estados", de modo que "a orientação em direção à paz, explica Giuliano, não é de fato impedido pelo atual ordenamento internacional enquanto tal, mas unicamente pela organização interna de muitos Estados", e, "assim, para progredir em direção ao alcance da paz, não é necessário reformar a organização internacional", mas, antes, "basta transformar o regime interno dos Estados (ou, ao menos, de uma parte destes)" (BOBBIO, 2016, p. 257).

Contrariamente, Bobbio (defendendo uma tese, de matriz federalista, que desenvolverá posteriormente) pergunta "o que diria Giuliano se eu lhe dissesse que para alcançar a paz social dentro de um Estado não é necessário transformar a estrutura social e jurídica do Estado, mas apenas renovar por dentro o homem, de modo que seja sempre mais dotado de espírito de colaboração em relação aos seus semelhantes?", concluindo, criticamente que "esperar a paz não da limitação da soberania absoluta, mas da boa vontade dos Estados é como aguardar a resolução dos conflitos econômicos não da reforma da propriedade 'absoluta', que é própria do regime capitalista, mas da boa vontade dos proprietários" (BOBBIO, 2016, p. 257).

Continuando a mesma crítica contra o pacifismo voluntarista giulianiano, Bobbio afirma que, "quanto ao raciocínio com o qual Giuliano considera poder demonstrar a incoerência dos adversários, lá onde sustenta que ou a aspiração à paz é real e basta, portanto, a boa vontade dos Estados, ou tal aspiração não existe e então tanto menos será possível transformar a atual postura internacional, porque não se vê qual força poderia promover as reformas necessárias", concluindo que "tenho a suspeita que se se aceitasse por bem, acabar-se-ia por justificar o mais insolente conservadorismo e por inclinar-se na mais resoluta apologia da absoluta imobilidade", ou, em outras palavras, "quero dizer que se, para mudar de postura se devesse aguardar a boa disposição de todos, mesmo daqueles que, da nova postura deveriam sofrer as desvantagens, os homens seriam ainda as 'bestas' de que fala Vico" (BOBBIO, 2016, p. 257).

O tema não seria um tema menor, mas, observa Bobbio ao final de sua resenha, relaciona-se com a própria relação mais ampla entre direito e o tema da paz e do pacifismo. Bobbio afirma, assim, que "que a função do direito não seja a de estabelecer a ordem, serve a Giuliano para validar a sua ideologia pacifista", pois "a paz, segundo Giuliano, depende não da reforma do direito internacional, mas da política pacífica dos Estados", concluindo Bobbio que, "naturalmente, resta se perguntar o que os homens pediram ao direito, ao longo dos séculos da sua história, que não seja o estabelecimento da paz e da ordem, e que coisa possam pedir-lhe, uma vez que seja vedado a eles pedir-lhe ordem e paz" (BOBBIO, 2016, p. 261).

Mais, afirma que "limitamo-nos a formular este dilema: ou consideramos verdadeiramente que os Estados possam, após sua transformação interna, exprimir uma permanente e indefectível vontade pacífica, e então não será mais necessário o direito; ou admitimos que exista um direito internacional, e então devemos atribuir-lhe uma função qualquer". E, por fim, afirma que, "se não queremos atribuir-lhe aquela de estabelecer a ordem e a paz, devemos dizer claramente qual valor este tenha ainda para nós, caso contrário, não podemos nos abster de reprovar por continuar a falar de uma instituição da qual não sabemos justificar a existência" (BOBBIO, 2016, pp. 261-262).

No texto de 1952, por sua vez, Bobbio analisara a paz como um valor no discurso pacifista do bloco soviético, no âmbito da guerra fria entre EUA e URSS, analisado sob dois pontos de vista lógicos, a sua natureza e a sua eficácia. Sobre a *natureza* da paz, Bobbio afirma que, considerando que "a paz, portanto, almeja, geralmente, conservar um *status quo* particularmente satisfatório", então "a paz é, essencialmente, conservadora", argumentando que "existe um exemplo histórico ilustre e eficazmente paradigmático de construção política fundada sobre o pressuposto de que o instinto fundamental do homem seja o instinto vital e, portanto, que a lei suprema da sua conduta seja a conservação da paz: é o estado hobbesiano", reconhecendo que "este estado, como se nota, é um estado contrarrevolucionário, idealizado justamente para demonstrar a legitimidade da restauração contra as reivindicações da revolução" (BOBBIO, 2015, 138).

Dessa forma, Bobbio deduz, quanto aos movimentos revolucionários, que, "se a paz tem função essencialmente conservadora, surge uma suspeita legítima de que não pode ser sinceramente pacifista quem não tem interesse em manter o *status quo*" (BOBBIO, 2015, 138), afirmando que "então é claro que também para este novo movimento da paz, por mais que seja constituído, em grande parte, por adeptos de teorias revolucionárias, a paz tem *uma função essencialmente conservadora*", pois "onde aconteceu a revolução, o revolucionário se torna, necessariamente, defensor da conservação do *status quo*", e, "já que para garantir o *status quo* é necessário um período de paz, não existe nenhuma contradição no fato de o revolucionário aderir a um movimento pela paz", restando apenas que "falta[ria] ver, no mais, como se pode conciliar a propaganda de paz, que é inevitavelmente conservadora, com a continuidade vitoriosa de fins revolucionários nos países em que a revolução não foi ainda completa", considerando-se que "aqui parece que a conciliação é mais difícil" (BOBBIO, 2015, 139).

Sobre a *eficácia* da paz, Bobbio argumentaria que "poderia se dizer, do mesmo modo, que para a defesa da paz não é tão necessário demonstrar as próprias intenções pacíficas execrando o recurso à violência, declarando preferir as soluções de

compromisso etc., mas é necessário eliminar as causas da guerra e, para eliminá-las, é necessário, antes de tudo, estar de acordo sobre o fato que a guerra depende desta mais que daquela causa" (BOBBIO, 2015, 141). De modo que, da ceitação dessa objeção, derivaria duas consequências sobre o discurso pacifista do bloco soviético, quais sejam: "(1) Se é verdade que o acordo que une os *Partisans da Paz* não é apenas o acordo sobre a paz desejável, mas também aquele sobre a crença na responsabilidade da América em provocar a nova guerra, aqueles que não pertencem ao movimento e rejeitam aderir a ele, quando são convidados, não podem ser considerados belicitas, do momento em que a discordância deles não se refere à paz desejável, mas somente a certos julgamentos relativos, de fato, às causas da guerra" (BOBBIO, 2015, 141). E: "(2) Justamente porque o acordo dos *Partisans da Paz* se refere não apenas à paz desejável em geral, mas à convicção de que a causa das guerras é o imperialismo americano, este movimento é *partisan* [partidário], no sentido que, entre as várias partes em conflitos, ou melhor, entre as duas grandes partes em conflito, tomou partido decisivamente em favor de uma contra a outra" (BOBBIO, 2015, 142).

Expostas essas duas premissas, Bobbio conclui sobre a contradição do discurso de paz apresentado pelo bloco soviético, afirmando que "eles se oferecem para restabelecer a paz entre os adversários", conquanto "declaram desde o início, sem nenhuma reticência, que, dos dois adversários, um tem razão e o outro está errado, que só se pode salvar a paz colocando-se de um único lado", de modo que "eles se apresentam como *partisans* [partidários] da paz, mas se apresentam também, ao mesmo tempo, como parentes, amigos, tendo relações de interesse com uma das partes", concluindo que "a norma sobre a recusa dos juízes suspeitos de parcialidade não vale para eles", e, portanto, "justamente porque não vale, eis que perde a eficácia do movimento como movimento de pacificação" (BOBBIO, 2015, 142).

Em outras palavras, "o comportamento do movimento não é de pacificador ou de árbitro, porque ele *não é, na realidade, um movimento de pacificação*", decorrendo do que "a contradição entre objetivo e meio não existe, não porque os *Partisans da Paz* estejam dispensados, por privilégio único, da norma que considera incompatível o estado de amigo e o de árbitro, mas mais simplesmente porque eles não são, na realidade (mesmo que muitos deles acreditem de boa-fé que o são), árbitros ou pacificadores" (BOBBIO, 2015, 142).

2. A TEORIA GERAL DA PAZ

Após a escrita de inúmeros textos dispersos sobre a paz, entre os anos 1940 e 1950, discutindo fragmentadamente diversos aspectos teóricos e práticos da problemática da paz e do pacifismo, Bobbio exporia sua teoria da paz de forma mais sistemática nas décadas seguintes, em mais de uma oportunidade: especialmente, nos ensaios "Il problema della guerra e le vie della pace" [O problema da guerra e as vias da paz] (1966) e "L'idea della pace e il pacifismo" [A ideia da paz e o pacifismo] (1975), que seriam reunidos no livro *Il problema della guerra e le vie della pace* [*O problema da guerra e as vias da paz*] (1979),[9] e nos verbetes "Pace" [Paz], que escreveu para seu

[9] Bobbio teve a oportunidade de apresentar essa obra no Brasil, em 1982, em palestras na Universidade de São Paulo e na Universidade de Brasília (cf. CARDIM, 2001).

Dizionario di politica [Dicionário de política] (1976 [organizado com N. Matteucci]; 1983 [2ª ed. revista e ampliada, organizada com N. Matteucci e G. Pasquino]); e "Pace: Concetti, problemi e ideali" [Paz: Conceitos, problemas e ideais], que escreveu para a *Enciclopedia del novecento* [Enciclopédia do século XX] (1989).

Nesses textos, Bobbio analisou, concentrada e sistematicamente, os seguintes problemas relacionados ao tema da paz: (a) o problema da definição, (b) o problema da classificação, (c) o problema da valoração, (d) o problema do estado intermediário, (e) o problema do pacifismo, e (f) o problema do federalismo. Pode-se mesmo dizer que, nesses textos, Bobbio tentou apresentar (embora não expresse com esses termos) uma teoria geral da paz, enquanto, nos inúmeros outros textos dedicados ao tema, mais desordenados, abordou os mesmos problemas apenas casuisticamente (quer dizer, em função de questões casuais). (Analisaremos tais aspectos doravante, introdutoriamente, com interesses maiores de desenvolvimento e aprofundamento posteriores, apontando por ora citações diretas que serão melhor analisadas futuramente.)

(a) Com relação ao *problema da definição*, considerando que os termos guerra e paz conformam uma antítese, Bobbio explica que, descritivamente, ambos costumam ser definidos circularmente, um termo em função do outro, o termo significantemente mais fraco (paz) em função do termo significantemente mais forte (guerra). Dessa forma, no verbete de 1976, Bobbio havia escrito que, "na acepção mais geral, paz significa ausência (ou cessação, solução, etc.) de um conflito", considerando que "a paz de que aqui pretendemos falar [...] trata-se da paz que põe termo ao tipo de conflito particular que é a guerra em todas as suas acepções" (BOBBIO, 1992b, pp. 910-911); enquanto afirmaria no verbete de 1989 que "prova disso é que na milenar literatura sobre o tema da guerra e da paz podem ser encontradas infinitas definições de guerra, enquanto se encontra com frequência uma única definição de paz, como fim, ou cessação, ou conclusão, ou ausência, ou negação da guerra, qualquer que seja a sua definição" (BOBBIO, 2000a, p. 510).

(b) Com relação ao *problema da classificação*, considerando, portanto, que o termo paz só pode ser definido em função do termo guerra, e definindo, então, a guerra como "quando dois ou mais grupos políticos encontram-se entre si em uma relação de conflito cuja solução é confiada ao uso da força" (BOBBIO, 2000a, p. 513), Bobbio divisa dois significados específicos do termo paz: (i) a paz negativa (significado mais abrangente), "que indica um estado nas relações internacionais antitético ao estado de guerra", e (ii) a paz positiva (significado mais restrito), "quando é usado para indicar o fim ou a conclusão de uma determinada guerra" (BOBBIO, 2000a, p. 516). No verbete de 1976, Bobbio havia escrito que, "definida assim a guerra, a paz, entendida como não-guerra, pode ser definida como uma situação em que não existe entre os grupos políticos relação de conflito caracterizado por uma violência durável e organizada", continuando a afirmar que "daí deriva que: (a) dois grupos políticos podem estar em conflito entre si sem estar em guerra, já que o estado de paz não exclui todo o conflito, mas só o conflito que se traduz em violência durável e organizada; (b) dois grupos políticos não se hão de considerar em estado de guerra, se nas suas relações se verificam casos de violência esporádica, como são, por exemplo, os incidentes de fronteira" (BOBBIO, 1992b, p. 912).

(c) Com relação ao *problema da valoração*, Bobbio aponta duas concepções axiologicamente positivas e duas axiologicamente negativas de paz. A primeira concepção axiologicamente positiva da paz – a mais repetida ao longo de toda a sua obra política – é a *teoria filosófico-política da ordem*, que pode ser observada especialmente em sua influência hobbesiana (na qual Bobbio chegou a partir da obra de Carl Schmitt), percebida claramente na passagem do texto "La pace attraverso il diritto" [A paz através do direito] (1983) em que afirma que, "com base nesta antítese [guerra-paz] está construída a teoria hobbesiana do Estado", segundo a qual "o estado de natureza é um estado de guerra uma vez que é um estado sem direito, no qual as leis positivas não existem ainda e as leis naturais existem, mas não são eficazes; o estado civil é o estado no qual os homens, através de um acordo de cada um com todos os outros, instituem um sistema de leis válidas e eficazes com o objetivo de fazer com que cesse a guerra de todos contra todos, instaurando a paz", concluindo que "trata-se, portanto, de um estado pacífico exatamente porque é um estado jurídico e a passagem de um estado ao outro ocorre através de um ato jurídico que é o contrato", e, "portanto, enquanto o estado de natureza é um estado de guerra causado pela ausência de direito, o estado civil é um estado de paz porque consequência de um ato jurídico" (BOBBIO, 2000d, p. 565).

A segunda concepção axiologicamente positiva da paz – citada especialmente em seus verbetes sobre a paz – é a *teoria teológica da justiça*, que pode ser observada na passagem do verbete de 1976 em que Bobbio afirma que "fique bem claro que este conceito positivo de paz, sendo um conceito técnico do direito internacional, não tem nada a ver com o conceito positivo de paz que se insere às vezes no discurso teológico e filosófico, onde por paz, em sentido positivo, se entende a 'verdadeira' paz, não uma paz qualquer, não a paz ditada pelo vencedor, mas a paz com justiça", de forma que "o conceito teológico-filosófico de paz é positivo no sentido de que, rejeitando a definição negativa de paz como ausência de guerra, a caracteriza como um estado de coisas que é portador de um valor positivo como a justiça, capaz, por si só, de tornar tal estado desejável" (BOBBIO, 1992b, pp. 912-913).

A primeira concepção axiologicamente negativa da paz é a *teoria da guerra justa*, sobre a qual Bobbio falara inúmeras vezes e sobre a qual publicara, por ocasião da chamada Guerra do Golfo Pérsico, o livro *Una guerra giusta?* [Uma guerra justa?] (1991), e sobre a qual escrevera no verbete de 1976 que "do mesmo modo que a guerra pode ser justa e, como tal, não ser mais um valor negativo, também a paz pode ser injusta e, como tal, não ser mais um valor positivo", esclarecendo que "o princípio segundo o qual se pode distinguir uma paz justa de uma paz injusta, é o mesmo que serve para a legítima defesa, que se requer seja proporcionada à ofensa, isto é, o princípio da chamada justiça corretiva, segundo o qual deve existir proporção entre delito e castigo, entre transgressão e reparação do direito", sentido em que "será, portanto, injusta uma paz que imponha aos vencidos um castigo, uma reparação de danos, uma perda de territórios, ditados pelo espírito de vingança e não pelo propósito de restabelecer a ordem lesada" (BOBBIO, 1992b, p. 914).

Todavia, Bobbio não deixa de reconhecer que "é difícil estabelecer quando é que uma guerra é justa e quando é que uma paz é injusta", considerando "isto por falta de um juiz imparcial superior às partes na ordem internacional e, segundo as teorias classistas do Estado, como as geralmente aceitas pelos partidos revolucionários, por

falta de um juiz imparcial também nas relações internas do Estado", uma vez que, por um lado, "qualquer grupo político tende a considerar justa a guerra que faz e injusta a paz que é obrigado a suportar", e, por outro, "quanto ao tribunal da história, seu critério de julgamento não é a justiça ou a injustiça, mas sucesso" (BOBBIO, 1992b, p. 914).

Por fim, a segunda concepção axiologicamente negativa da paz é a *teoria instrumental da paz*, sobre a qual escrevera igualmente no mesmo verbete que "a segunda tendência, que propende a dar à guerra e à paz um valor que se afasta do modelo hobbesiano, segundo o qual a guerra é um mal absoluto e a paz um bem absoluto, é a que considera a guerra e a paz como valores instrumentais; consequentemente, se o valor do meio depende do valor do fim, são válidos os princípios de que 'um fim bom justifica um meio mau', 'um fim mau injustifica também um meio bom'", exemplificando com duas teorias, em primeiro lugar a teoria da guerra como *mal necessário*, que "está estreitamente ligada às teorias do progresso, segundo as quais, em diversa medida e sob diversos aspectos, o progresso da humanidade vem ou sempre veio através da guerra", sob três formas principais: (1) "A guerra é necessária para o progresso moral da humanidade, porque desenvolve energias que em tempo de paz não têm possibilidade de se manifestar, e incita os homens ao exercício de virtudes sublimes, como a coragem heróica, o sacrifício de si mesmo em prol de um ideal, o amor à pátria, sem as quais nenhum grupo social teria condições de sobreviver"; (2) "A guerra é necessária para o progresso social da humanidade, pois torna possível a unificação de povos diversos em comunidades cada vez mais vastas, contribuindo assim para o fim último da história que é a unificação do gênero humano"; e (3) "A guerra é necessária para o progresso técnico, porquanto a inteligência criadora do homem responde com maior vigor e resultados mais surpreendentes aos desafios que o contraste com a natureza e com os demais homens lhe apresenta de quando em quando; a guerra é certamente um dos maiores desafios que um grupo social tem de enfrentar para sobreviver" (BOBBIO, 1992b, p. 914).

Em segundo lugar está a teoria da paz como bem *insuficiente*, segundo a qual "considerar a paz como bem insuficiente significa que a paz não pode, por si só, garantir uma vida social perfeita, onde os homens vivam felizes e prósperos", ponderando que "a paz é considerada geralmente como condição, apenas como uma das condições para a realização de outros valores, habitualmente considerados superiores, como a justiça, a liberdade e o bem-estar" e que "todos aqueles que consideraram a guerra como causa do progresso, consideraram a paz como causa, se não do retrocesso, ao menos do não-progresso; viram nela a chave explicativa daquelas civilizações que no século passado foram chamadas, em contraposição às da progressiva Europa, de 'estacionárias'" (BOBBIO, 1992b, p. 915).

(d) Com relação ao problema do *estado intermediário* entre a guerra e paz, considerando que esses termos são antitéticos, Bobbio afirma que essa relação de antítese pode ser considerada como uma relação de contrariedade (que permite um estado intermediário) ou de contraditoriedade (que não permite um estado intermediário). Nesse sentido, embora a tradição do pensamento político ocidental, segundo Bobbio, tenha priorizado a interpretação contraditória da antítese entre guerra e paz, Bobbio escreverá inúmeros textos preferindo pregar uma interpretação contrária da relação entre guerra e paz, propondo a figura intermediária do *tertium* [terceiro] para analisar o sistema internacional, incluindo desde o *tertium nom datur* [terceiro ausente]

até o *tertium datur* [terceiro presente], passando por posições intermediárias. Sobre a importância da figura do *tertium* [terceiro] para o tema da paz, Bobbio escreve (utilizando os conceitos freundianos de "estado polêmico" e "estado agonístico"), no verbete de 1989, que "a importância do terceiro em uma estratégia de paz nunca será suficientemente enfatizada", pois, "quando [o terceiro] permanece neutro, encontra-se em uma situação de estraneidade ao conflito", e, "com base na presença ou na ausência de um terceiro em um conflito, funda-se a distinção, já mencionada, entre estado polêmico, do qual o terceiro está excluído, e estado agonal, no qual existe o terceiro e que, portanto, pode ser chamado de terceiro incluso", sendo que "o primeiro, que é o estado de guerra por excelência, é diádico; o segundo, que é por excelência o estado de paz, vale dizer, aquele no qual os conflitos são solucionados pela presença de um terceiro sem que seja necessário recorrer ao uso da força recíproca, é triádico" (BOBBIO, 2000a, p. 540).

(Os estudos bobbianos sobre a figura do *tertium* [terceiro] são baseados especialmente numa obra de P.P. Portinaro intitulada *Il terzo* [O terceiro] (1986), citada expressamente no artigo "Democrazia e sistema internazionale" [Democracia e sistema internacional] (1989), no qual Bobbio apresentaria, ainda que sucintamente, uma completa análise do sistema internacional em função desse conceito. Sobre o problema do *tertium* [terceiro] na obra bobbiana, não se pode esquecer, por fim, uma obra justamente intitulada *Il terzo assente [O terceiro ausente*] (1988), no qual são compilados inúmeros textos do autor sobre este último tema[10]).

(e) Com relação ao problema do *problema do pacifismo*, Bobbio apresenta a definição, no verbete "Pacifismo" [Pacifismo] (1976), segundo a qual "por pacifismo se entende uma doutrina, ou até mesmo só um conjunto de idéias ou de atitudes, bem como o movimento correspondente, marcados por estas duas características: a) condenação da guerra como meio apto para resolver as contendas internacionais; b) consideração da paz permanente ou perpétua entre os Estados como um objetivo possível e desejável" (BOBBIO, 1992a, p. 876). A partir dessa definição – e depois de distinguir outras formas mais genéricas de pacifismo, como o *pacifismo ético-religioso* (como o irenismo erasmiano, que Bobbio analisaria rapidamente no texto "Omaggio a Erasmo" [Homenagem a Erasmo] (1997)), o *pacifismo econômico* (tanto em seu formato liberal, apresentado nas teorias de Cobden e Comte, quanto em seu formato socialista, apresentado nas teorias de Lênin e Luxemburgo) e o *pacifismo político* (apresentado nas teorias de Voltaire e Kant) –, Bobbio divisa, inicialmente, duas formas de pacifismo, o *pacifismo passivo*, que considera a paz "como resultado de uma evolução fatal da sociedade humana", e o *pacifismo ativo*, que considera a paz "como conseqüência do esforço inteligente e organizado do homem com vistas a um fim desejado" (BOBBIO, 1992a, p. 876).

No mesmo verbete, afirma que "o pacifismo passivo esgotara sua função, quando conseguiu demonstrar que a guerra já não era necessária para o desenvolvimento

10 Especialmente os textos "Pace o libertà? Introduzione al pensiero di Günther Anders" [Paz ou liberdade? Introdução ao pensamento de Günther Anders] (1961), "Alla marcia della pace" [A marcha da paz] (1981), "I diritti dell'uomo e la pace: Due problemi strettamente connessi" [Os direitos do homem e a paz: Dois problemas estreitamente conexos] (1982), "La pace attraverso il diritto" [A paz através do direito] (1983), "Il dialogo per la pace" [O diálogo pela paz] (1985) e "La pace ha un futuro?" [A paz possui um futuro?] (1985).

da humanidade", enquanto "o pacifismo ativo quis demonstrar, em vez disso, que a guerra é um acontecimento negativo e danoso que tem de ser impedido", concluindo que "a característica das correntes pacifistas de hoje, da era da guerra atômica, é a de se haverem transformado em pacifismo ativo: em face do perigo da destruição de todo o vestígio humano sobre a terra, a paz é um bem sumamente importante, ao qual é preciso tender com esforço tenaz e unânime" (BOBBIO, 1992a, p. 877).

Dividido o pacifismo em pacifismo passivo e ativo, Bobbio privilegiará em seus textos o tema do pacifismo ativo, dividindo especialmente este último em três subformas de pacifismo (que analisará em diversos textos posteriores): (i) o *pacifismo instrumental*, voltado para os meios que se usam para fazer a guerra, (ii) o *pacifismo institucional*, voltado para as instituições que a tornam possível, e (iii) o *pacifismo finalístico*, voltado para o próprio homem, cada um dos quais, por sua vez, subdividido em duas formas. Sobre o primeiro, escreve (sempre no mesmo verbete) que "no pacifismo instrumental convém distinguir a ação orientada à destruição ou à drástica limitação dos instrumentos bélicos (doutrina e política do desarmamento), da ação tendente a substituir os meios violentos pelos não violentos e, conseqüentemente, a obter, por outros meios, o mesmo resultado (teoria e prática da não-violência, em particular a doutrina do Satyagraha de Ghandi)"; enquanto sobre o segundo, escreve que "ao pacifismo institucional estão ligadas tanto as teorias que visam à constituição do Estado universal, como as que visam à abolição do Estado, isto é, tanto o pacifismo que dissemos jurídico, como, em última análise, a doutrina comunista e anárquica"; e, por fim, sobre o terceiro, escreve que "no pacifismo finalístico juntam-se, enfim, quer o pacifismo ético-religioso que tem em vista a conversão e transformação moral do homem, o homem novo, quer o pacifismo científico, que tem em vista neutralizar ou canalizar em outras direções o instinto de agressão; junta-se aí tanto o pacifismo dos sacerdotes e dos moralistas, quanto o dos homens da ciência" (BOBBIO, 1992a, p. 877).

Comparando as três formas de pacifismo ativo, Bobbio, por fim, conclui que "as três formas de pacifismo dispõem-se numa ordem progressiva de maior complexidade e profundidade: a primeira finca-se no plano das técnicas específicas; a segunda estende-se ao plano da organização social global; a terceira vai mais além, até o homem, isto é, até o autor e usuário das técnicas e das várias formas de organização social", de modo que "uma vez que a viabilidade está em relação inversa com a complexidade e a eficácia em relação direta com a profundidade, poder-se-á também dizer que qualquer destes três caminhos para a paz será tanto mais viável quanto menos eficaz, e vice-versa", ultimando que "isto permite colocá-los numa ordem decrescente de viabilidade e numa ordem crescente de eficácia, partindo do desarmamento, que é o caminho mais viável, mas também o menos eficaz, até à reforma moral do homem, que é certamente o caminho mais eficaz, se bem que, no plano real, o menos viável" (BOBBIO, 1992a, p. 877).

A mesma teoria do pacifismo, todavia, já estava presente, alguns anos antes, no texto "Il problema della guerra e le vie della pace" [O problema da guerra e as vias da paz] (1966), no qual analisara introdutoriamente a teoria da guerra, da velha teoria da guerra justa até a contemporânea teoria da guerra atômica, concluindo que esta contribuiu decisivamente para a superação dos argumentos de todas as velhas teorias de justificação da guerra, tornando possível o desenvolvimento de uma consciência

atômica que desemboca, por fim, no pacifismo ativo, apresentando exatamente as mesmas três subdivisões que seriam adjudicadas no verbete de 1976. Escrevia então que "o pacifismo ativo se move em três direções conforme procure a solução do seu próprio problema – eliminação da guerra e instauração de uma paz perpétua –, agindo ou sobre os meios ou sobre as instituições ou sobre os homens", podendo-se "falar de um pacifismo instrumental no primeiro caso, institucional no segundo, finalista no terceiro" (BOBBIO, 2003, p. 97).

Depois de explicar igualmente uma a uma as formas de pacifismo positivo, considerando (tomando como critérios de julgamento a exequibilidade e a eficácia) novamente o pacifismo instrumental o mais exequível, mas o menos eficaz, e o pacifismo finalista o mais eficaz, mas o menos exequível, Bobbio já defendia o pacifismo institucional, e, dentre os dois subtipos, especialmente o pacifismo jurídico, que fornece uma "posição intermediária", sendo "mais exequível mas menos eficaz que o pacifismo finalista" e "mais eficaz mas menos exequível que o instrumental" (BOBBIO, 2003, p. 110). (Dez anos depois, a mesma tipologia (que estava ausente no verbete sobre a paz de 1976, justamente porque estava presente no verbete sobre o pacifismo no mesmo dicionário), reapareceria no verbete sobre a paz de 1989.)

Restaria apenas a afirmar que o *pacifismo jurídico*, reiteradamente defendido por Bobbio, não é senão aquela forma de paz que fora defendida numa pequena obra kelseniana de 1944, lembrada expressamente por Bobbio, entre outras, na pequena passagem do citado texto "La pace attraverso il diritto" [A paz através do direito] (1983) em que afirma que "somente levando em consideração esses dois níveis [preventivo e repressivo] sobre os quais se estabelece uma ordem jurídica consegue-se dar um sentido preciso à expressão, tão frequentemente usada, em especial nas relações internacionais, 'paz através do direito'", precisando que "*Peace through law* [Paz pelo direito] é o título de uma conhecida obra de Kelsen sobre o direito internacional" (BOBBIO, 2000d, p. 566).

Por fim, uma terceira classificação de pacifismo, distinta das demais, com base nas diversas filosofias da história modernas, é apresentada no texto "L'idea della pace e il pacifismo" [A ideia da paz e o pacifismo], distinguindo o *pacifismo iluminista*, segundo o qual "não haverá verdadeira paz senão quando os povos tiverem tomado posse do poder estatal", o *pacifismo positivista*, segundo o qual "não haverá verdadeira paz senão quando a organização militar da sociedade no seu conjunto não tiver desaparecido diante do avanço do industrialismo", e o *pacifismo socialista*, segundo o qual "não haverá verdadeira paz senão quando a sociedade dominada por grupos minoritários, que só podem conservar o poder exercendo a violência fora e dentro dos limites do Estado, por uma nova forma de sociedade", afirmando que "esses três tipos de pacifismo se dispõem em três diferentes níveis de profundidade: no nível da organização política, o primeiro; da sociedade civil, o segundo; do modo de produção, o terceiro"; e que "o que eles têm em comum é considerar a paz o resultado inevitável do processo histórico, e considerar esse processo uma forma de progresso porque nele está inscrita como resultado necessário a transição para uma sociedade na qual reinará, embora por razões diversas, a paz perpétua, ou na qual, mais precisamente, ir-se-á desenvolvendo uma forma de convivência tão diferente daquela que caracterizou a história humana até hoje a ponto de tornar cada vez mais improvável a guerra como meio de resolver os conflitos (concepção humanista), ou cada vez mais

disseminados os conflitos que não têm necessidade da guerra para serem resolvidos (concepção positivista), ou ainda cada vez mais raros os próprios conflitos que opõem entre si os indivíduos e os grupos nas sociedades divididas em classes antagônicas (concepção do marxismo evolucionista)" (BOBBIO, 2003, pp. 162-163).

(f) Por fim, com relação ao *problema do federalismo*, pode-se dizer que o corolário lógico e político da teoria da paz e do pacifismo bobbianos seria a teoria do federalismo, sobre o qual Bobbio escrevera igualmente inúmeros textos[11]. Em inúmeras ocasiões, Bobbio referir-se-á ao projeto federalista como o maior objetivo internacional relacionado aos temas da paz e do pacifismo, apontando as inúmeras propostas históricas, em nível filosófico e em nível prático, de federalismo conhecidas desde o século XVIII. No citado texto "L'idea della pace e il pacifismo" [A ideia da paz e o pacifismo] (1975), Bobbio escreveria, sob o ponto de vista filosófico, que, "como se sabe, a história do pacifismo tem início com alguns projetos, cogitados e construídos em gabinetes por pensadores ou diplomatas isolados, os quais, embora interpretando uma certa linha de tendência, não representam uma forma histórica capaz de colocá-la em ação", sendo que "os três principais são os do abade de Saint-Pierre *Projet pour rendre la paix perpetuélle en Europe* [Projeto para tornar a paz perpétua na Europa] (1713), o de Kant, *Pela paz perpétua* (1795), o de Saint-Simon e Thierry, *De la réorganisation de la sociétè européenne* [Da reorganização da sociedade europeia] (1814)", concluindo que "os três são representativos daquela forma mais elementar de pacifismo que em outra passagem chamei 'pacifismo jurídico' ou da 'paz através do direito'" (BOBBIO, 2003, p. 159).

Percebe-se, todavia, que a maior influência federalista no pensamento político bobbiano – certamente a mais mencionada em seus escritos – será aquela encontrada na clássica teoria da paz perpétua, que Bobbio aprecia especialmente na formulação kantiana, que desenvolveu, entre inúmeros outros textos, na parte final de seu livro *Diritto e Stato nel pensiero di Emmanuel Kant* [Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant] (1969), no qual escreve (resumindo o projeto kantiano) que "a teoria da paz perpétua no pensamento de Kant está fundamentada em quatro pontos principais", quais sejam: em primeiro lugar, "os Estados nas suas relações externas vivem ainda num estado não-jurídico (seria melhor dizer num estado jurídico provisório"; em segundo lugar, "o estado de natureza é um estado de guerra e portanto um estado injusto (da mesma maneira como é injusto o estado de natureza entre os indivíduos)"; em terceiro lugar, "sendo esse estado injusto, os Estados têm o dever de

11 Esses textos incluem: (1) *ensaios*, como "Il federalismo e l'Europa" [O federalismo e a Europa] (1946), "Federalismo e socialismo" [Federalismo e socialismo] (1946), "Federalismo e pacifismo" [Federalismo e pacifismo] (1947), "Federalismo o funzionalismo?" [Federalismo ou funcionalismo?] (1947), "Il federalismo nel dibattito politico e culturale della Resistenza" [O federalismo no debate político e cultural da Resistência] (1982), "Le due facce del federalismo" [As duas faces do federalismo] (1996), "Federalismo vecchio e nuovo" [Federalismo velho e novo] (1996), "Il mio federalismo attraverso Cattaneo" [Meu federalismo através de Cattaneo] (1998); "Einaudi: L'utopia dell'Europa" ["Einaudi: A utopia da Europa] (1998); (2) *artigos*, como "Il federalismo" [O federalismo] (1969), "Il federalismo di Carlo Cattaneo" [O federalismo de Carlo Cattaneo] (1969), "Luigi Einaudi, federalista" [Luigi Einaudi, federalista] (conferência apresentada em 1991 e publicada em 1993), "Devolution e federalismo" [Descentralização e federalismo] (2006); (3) *prefácios*, como "Silvio Trentin, federalismo e libertà, scritti teorici (1935-1943)" [Silvio Trentin, federalismo e liberdade, escritos teóricos (1935-1943)] (1987); etc.

sair do mesmo e fundar uma federação de Estados, segundo a ideia de um contrato social originário, ou seja, 'uma união dos povos por meio da qual eles sejam obrigados a não se intrometer nos problemas internos uns dos outros, mas a proteger-se contra os assaltos de um inimigo externo'"; e, em quarto lugar, "essa federação não institui um poder soberano, ou seja, não dá origem a um Estado acima dos outros Estados, ou superestado, mas assume a figura de uma associação, na qual os componentes permanecem num nível de colaboração entre iguais (*societas aequalium*), como se dos dois contratos que, segundo a doutrina tradicional do jusnaturalismo, eram necessários para a formação do Estado, o *pactum societas* e o *pactum subiectionis*, tivesse que ser efetivado, para resolver os conflitos entre os Estados, somente o primeiro e de forma alguma o segundo" (BOBBIO, 1997, pp. 159-160).

À frente, continua, afirmando que "de como seria possível chegar-se a esta federação de Estados, que deveria limitar-se a ser uma confederação e não chegaria a ser um verdadeiro estado federal, Kant se fixa em alguns pontos aos quais dá a forma de artigos de um tratado imaginário", pelo que "distingue seis artigos preliminares, que estabelecem as condições necessárias para que sejam eliminadas as principais razões de guerra entre os Estados, e três artigos definitivos, nos quais são estabelecidas as condições necessárias para o estabelecimento de uma paz duradoura" (BOBBIO, 1997, p. 160).

Sobre o tema da paz perpétua no pensamento kantiano, não se pode deixar de mencionar que Bobbio estender-se-ia, futuramente, mais extensamente, na introdução que escreveu para o texto kantiano que se intitulou "Introduzione alla 'Immanuel Kant, Per la pace perpetua, un progetto filosofico e altri scritti', a cura di Nicolao Merker" [Introdução à "Immanuel Kant, Para a paz perpétua, um projeto filosófico e outros escritos", sob edição de Nicolao Merker] (1985).

Entre os pensadores federalistas contemporâneos, Bobbio recorrerá inúmeras vezes a dois grandes representantes italianos: em primeiro lugar, Carlo Cattaneo, sobre o qual publicou uma obra integral intitulada *Una filosofia militante: Studi su Cattaneo* [Uma filosofia militante: Estudos sobre Cattaneo] (1971) –, sobre o qual escreveu, no texto "Carlo Cattaneo e le riforme" [Carlo Cattaneo e as reformas] (1974), que "certamente um dos momentos mais interessantes do reformismo cattaniano é o momento dos escritos sobre a organização do Estado administrativo, militar e escolástico depois de realizada a unificação, quando, de abstrato derrotado federalista, torna-se regionalista que reflete sobre os fatos concretos da história e da geografia italiana, desaconselhando uma unificação apressada, uniforme e indiferenciada da legislação para todo o reino" (BOBBIO, 2000b, p. 635).

E, em segundo lugar, Luigi Einaudi, sobre o qual escreveu, no texto "Luigi Einaudi, federalista" [Luigi Einaudi, federalista] (1993), que "não existe história do federalismo europeu que não reconheça Einaudi como uma autoridade, como um dos mais iluminados e férreos combatentes doutrinais, defensor da ideia federalista aplicada à Europa e, portanto, um dos pais do movimento federalista europeu" (BOBBIO, 2014, p. 550).

Sob o ponto de vista prático, Bobbio avaliaria, para citar apenas uma rápida passagem (entre inúmeras outras), no livro *Stato, governo e società* [Estado, governo e sociedade] (1985) – que compila os textos bobbianos escritos para a *Enciclopédia*

Einaudi –, que "a república universal dos Estados confederados, proposta por Kant na sua *Paz perpétua*, representa uma verdadeira e própria alternativa, que se pode dizer democrática pela sua inspiração e por seus possíveis desenvolvimentos, à idéia medieval do império universal", e que "desenvolvimentos parciais desta república universal contraposta ao império universal foram a Sociedade das Nações após a primeira guerra mundial e a Organização das Nações Unidas após a segunda: mesmo na fórmula preferida 'nações unidas', os Estados que concorreram para a formação da nova confederação universal revelaram em quais precedentes se tinham inspirado (as Províncias *unidas* [Países Baixos], os Estados *unidos* [EUA])" (BOBBIO, 2000e, p. 103).

Por fim, seria preciso mencionar que Bobbio escreveria inúmeros textos sobre a ONU, dentre os quais se deve destacar "Le Nazioni Unite dopo quarant'anni" [As Nações Unidas quarenta anos depois] (1985) e "In lode dell'ONU" [Em louvor da ONU] (1987), ambos textos que foram compilados em na citada obra *Il terzo assente [O terceiro ausente]*, e principalmente o importantíssimo ensaio "Democrazia e sistema internazionale" [Democracia e sistema internacional] (1989), que seria compilado na edição de 1991 de *Il futuro della democrazia* [O futuro da democracia] (1984; acrescido em 1991), e no qual afirmaria que "apenas com a constituição da Sociedade das Nações em primeiro lugar e depois com a Organização das Nações Unidas é que se experimentou uma terceira via, a da superação da anarquia sem cair na autocracia ou, para usar conceitos acima aclarados, da anomia sem cair na heteronomia" (BOBBIO, 2011, p. 198).

Como dito inicialmente, Bobbio possui uma imensa produção intelectual dedicada aos temas da paz e do pacifismo (e, correlatamente, ao tema do federalismo), cuja análise possui grande importância, não apenas especialmente para a compreensão desses temas, mas igualmente para o estudo das relações internacionais no mundo contemporâneo, em que os valores pacifistas têm crescido na proporção direta em que crescem os temores de novas guerras de natureza mundial. Um estudo maior dessa temática deverá ser realizado posteriormente, sendo por ora essas as primeiras incursões no tema que estou em condições de apresentar neste texto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, Norberto. A comunidade internacional e o direito. Trad. Erica Salatini. Rev. Rafael Salatini. **BJIR – Brazilian Journal of International Relations**, v. 05, n. 01, jan/abr, 2016, pp. 246-262.

____. A paz: O conceito, o problema, o ideal. In: BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política:** A filosofia política e as lições dos clássicos. Org. Michelangelo Bovero. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000a, pp. 509-543. [Também como: BOBBIO, Norberto. Paz. In: BOBBIO, Norberto. **O filósofo e a política:** Antologia. Sel. e org. José F. Fernández Santillan. Trad. César Benjamin/Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003, pp. 317-349.]

____. Carlo Cattaneo e as reformas. In: BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política:** A filosofia política e as lições dos clássicos. Org. Michelangelo Bovero. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000, pp. 618-637.

____. Democracia e sistema internacional. In: BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia:** Uma defesa das regras do jogo. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rev. Marco Antônio Corrêa/Denise Scofano. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. (171 p.), pp. 187-207. [Também como: BOBBIO, Norberto. Democracia e sistema internacional. In: BOBBIO, Norberto. Três ensaios sobre a democracia. Trad. Sérgio Bath. Rev. Leila Gebrim. São Paulo: Cardim & Alario, 1991, pp. 59-78; e como: BOBBIO, Norberto. Democracia e sistema internacional. In: BOBBIO, Norberto. **O filósofo e a política:** Antologia. Sel./org. José F. Fernández Santillan. Trad. César Benjamin/Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003, pp. 350-367.]

____. Homenagem a Erasmo. Trad. Erica Salatini. Rev. Rafael Salatini. BJIR – Brazilian Journal of International Relations, v. 05, n. 03, set/dez 2016, pp. 690-695.

BOBBIO, Norberto. Introdução a **Para a paz perpétua** de Immanuel Kant. Trad. Erica Salatini. Rev. Rafael Salatini. **BJIR – Brazilian Journal of International Relations**, v. 06, n. 01, 2017, pp. 223-237.

____. Luigi Einaudi, federalista. Trad. Erica Salatini/Gesualdo Maffia. Rev. Rafael Salatini. **BJIR – Brazilian Journal of International Relations**, Marília, v. 03, n. 03, set/dez, 2014, pp. 548-565.

____. Os direitos do homem e a paz. In: BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política:** A filosofia política e as lições dos clássicos. Org. Michelangelo Bovero. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000, pp. 497-501. [Também como: BOBBIO, Norberto. Os direitos do homem e a paz. **In:** BOBBIO, Norberto. **O terceiro ausente:** Ensaios e discursos sobre a paz e a guerra. Org. Pietro Polito. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rev. Frederico Diehl/Valdemar Bragheto Junqueira. Barueri, SP: Manole, 2009, pp. 111-117.]

____. Pacifismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Niccola & PASQUINO, Gianfranco (orgs.). **Dicionário de política.** Trad. Carmen C. Varrialle et al. Brasília: UnB, 1992a, v. 2, pp. 875-877.

____. Paz e direito. In: BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política:** A filosofia política e as lições dos clássicos. Org. Michelangelo Bovero. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000d, pp. 564-573.

BOBBIO, Norberto. Paz e propaganda de paz. Trad. Erica Salatini. Rev. Rafael Salatini. **BJIR – Brazilian Journal of International Relations**, v. 04, n. 01, jan/abr, 2015, pp. 135-145. [Também como: BOBBIO, Norberto. Paz e propaganda de paz. In: BOBBIO, Norberto. **Política e cultura**. Org. Franco Sbarberi. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Unesp, 2015, pp. 131-143.]

____. Paz. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Niccola & PASQUINO, Gianfranco (orgs.). **Dicionário de política**. Trad. Carmen C. Varrialle et al. Brasília: UnB, 1992, v. 2, pp. 910-916.

____. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Trad. Alfredo Fait. Rev. Estevão Rezende Martins. Brasília: UnB, 1997. (168 p.) [Também publicado como: BOBBIO, Norberto. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. Trad. Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim, 2000. (266 p.)]

____. **Estado, governo, sociedade:** Para uma teoria geral da política. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000f. (178 p.)

____. **O problema da guerra e as vias da paz.** Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Unesp, 2003. (181 p.)

____. **O terceiro ausente:** Ensaios e discursos sobre a paz e a guerra. Org. Pietro Polito. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rev. Frederico Diehl/Valdemar Bragheto Junqueira. Barueri, SP: Manole, 2009. (309 p.)

____. **Una guerra giusta?** Sul conflitto del Golfo. Venezia: Marsílio, 1991. (96 p.)

BONANATE, Luigi. **El pensamiento internacionalista de Norberto Bobbio.** Trad. José F. Fernández Santillan. México: Fontamara, 2009. (140 p.)

CARDIM, Carlos Henrique (org.). **Bobbio no Brasil:** Um retrato intelectual. Brasília: UnB; SP: Imprensa Oficial, 2001. (159 p.)

ZOLO, Danilo. Luzes e sombras do "pacifismo jurídico" de Norberto Bobbio. Trad. Carlo Alberto Dastoli. In: TOSI, Giuseppe (org.). **Norberto Bobbio:** Democracia, direitos humanos, guerra e paz, vol. 2. João Pessoa: UFPB, 2013, pp. 321-333.

____. **Los señores de la paz:** Una crítica del globalismo jurídico. Trad. Roger Campione. Madrid: Dykinson, 2005. (142 p.)

RECEBIDO EM: 03/04/2017
APROVADO EM: 17/05/2017

NORBERTO BOBBIO E A DEMOCRACIA NOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS

NORBERTO BOBBIO ET LADEMOCRATIE CHEZ LES DIALOGUES PLATONICIENS

Cristina de Souza Agostini[1]

RESUMO: O presente artigo busca mostrar de que modo algumas considerações bobbianas sobre a democracia antiga e sobre a perspectiva filosófica platônica acerca do regime do demos mostram-se insuficientes para compreender a argumentação socrática acerca da verdadeira política.

PALAVRAS–CHAVE: Diálogo; gênero; política; virtude.

RÉSUMÉ: L'article propose démontrer vers quel biais quelques considerations de Norberto Bobbio sur la démocratie ancienne et sur la perspective platonicienne du régime du demos ne sont pas suffisantes pour qui nous poussions comprendre l'argumentation socratique auprès de la vraie politique.

MOTS–CLÉS: Dialogue; genre; politique; virtue.

INTRODUÇÃO

A partir das considerações que Norberto Bobbio elabora em dois textos, a saber o ensaio "A democracia dos modernos comparada à dos antigos (e à dos pósteros)" e nos dois primeiros capítulos de *A teoria das formas de governo*, ao longo desse artigo, pretendo desenvolver de que modo a diferenciação que Bobbio faz entre democracia antiga e democracia moderna, centrada sobretudo na ideia de decisão-escolha, no limite, abre uma importante brecha para se questionar o uso da nomenclatura grega "democracia" para os regimes democráticos contemporâneos. Após esse primeiro percurso argumentativo, voltando para os capítulos "Uma discussão célebre" e "Platão" de *A teoria das formas de governo*, discutir-se-á de que modo a ausência da metafísica platônica nesses dois capítulos explica, em grande parte, por que a argumentação bobbiana se mostra insuficiente e lacunar quando se trata de compreender os motivos pelos quais as formas de governo apresentadas não podem ser lidas sob uma perspectiva historicista, mas de acordo com o gênero dialógico.

Impossível parece ao estudioso que, de fato, se proponha a pensar a estrutura social na qual vive não repetir o que uma dezena de outros estudiosos já disseram. Com efeito, a análise criteriosa dos múltiplos eventos das sociedades, das inúmeras transformações pelas quais nossos padrões de comportamento se alteram adequando-se

[1] Bacharelado, licenciatura, mestrado e doutorado pela USP. Professora da Universidade São Judas Tadeu

às mudanças políticas, econômicas, religiosas, pedagógicas, ambientais e tecnológicas nunca dirá nada novo. Todo o arcabouço teórico necessário para a compreensão dos fenômenos sociais já foi escrito. E, aliás, já foi escrito há muito tempo. A pesquisa filosófica, ou melhor, a atividade escrita da filosofia, é a sempre repetitiva retomada dos escritos de um filósofo que, provavelmente, *não disse tudo* e por isso, premente se faz o ajuste, a crítica, a interpretação ou pretensa tradução de seu pensamento.

No entanto, *tudo já foi dito*. A falsa novidade reside em fazer crer que ainda é preciso continuar a busca por um melhor argumento. Aquele argumento infalível ou, na melhor das hipóteses, que consiga abarcar a maior parte dos fenômenos. A filosofia sem sua história peca por tentar refutar o princípio de não-contradição na medida em que os nomes que brilham na abóboda estrelada de *sophia* se apoiam uns sobre outros para poderem permanecer com a luz própria que a autonomia de um pensamento possui quando gestado em *outro*. O pensamento luminoso que brilha nesse céu da escrita filosófica é *concebido*. Para que haja concepção, para que haja nascimento, é necessário haver o já sendo que era antes do que virá como novo. Contudo, repito: o novo é enganoso porque sua condição de possibilidade de existência é a vida do mais velho. E é *a partir do* mais velho, *porque* há o mais velho que o novo pode ser algo diferente daquele, mas ainda assim, o repete em forma. Todo o *logos* precisa de um pai, já ensinava o diálogo *Fedro* de Platão. Toda a escrita filosófica se articula em torno das mesmas questões. *Como* essas questões são colocadas: isso é o que pode ser chamado novidade em filosofia. O *como* ao invés do *por que* é o rebento do filósofo.

E, se os textos clássicos já nos disseram tudo, se neles há tudo o que precisamos ter para dar à luz um pensamento autônomo, como fica o papel do pesquisador atual que já não faz outra coisa a não ser repetir os clássicos e declarar abertamente que seu pensamento só tem algum rigor porque está assentado sobre uma não anônima constelação? Por que ainda continuar a escrever um artigo sobre algo que já foi escrito? Para fazer crer que se é capaz de oferecer uma nova interpretação ou uma melhor elucidação sobre aquilo que não houvera ficado claro ou que passara desapercebido? A ingenuidade do pesquisador da atualidade literalmente mascara sua arrogância em ludibriar seus leitores de que ele seria capaz de acrescentar algo a um clássico. A supremacia da arrogância e do engodo é sugerir que ainda se escreve a fim de fazer com que o leitor compreenda "melhor" o clássico por meio da leitura de um artigo que comenta o clássico. Ninguém é comentador por filantropia, nem busca compreender nossas relações sociais para tornar o mundo mais justo e igualitário, com o final feliz que apenas os contos de fada de narrativa oca são capazes de proporcionar. É em busca da satisfação intelectual que o genuíno pesquisador da filosofia escreve. Essa satisfação é pessoal e egoísta. Caso haja o afã transformador no comentador filosófico, este já não é mais alguém que *apenas* escreve. Ele também sai às ruas e vive, assumindo a identidade que lhe é própria: a de ser humano, e a cisão entre academia e vida comum perde sua razão de ser. Mas isso já é uma outra história.

Assim, nesse artigo, torna-se impossível *escrever* algo *novo*. A condição de possibilidade da escrita de um artigo acadêmico é precisamente a *repetição*. O que será abordado por meio de minha escrita repete de modo muito opaco o brilho de um pensamento, efetivamente, epifânico, de um lado e, de outro lado, repete a tentativa de um comentador em tentar esclarecer o que já foi dito pelo autor clássico. Ora, quanto ao efetivo pensamento, este disse tudo e ilumina a céu filosófico. Quanto ao comentador

que tentou esclarecer a estrela, obviamente cometeu o suicídio intelectual na medida em que nenhuma luz mortal consegue ser tão esplendorosa quanto aquela que provém do alto. No entanto, ele fez o que lhe era possível: ainda repetir e se apoiar sobre o clássico. Citando o clássico e procurando compreendê-lo para si mesmo, agiu em busca de sua egoística satisfação intelectual e, com ela, proporcionou material para continuar a repetir a leitura do clássico pela via do comentário.

A busca pela falsa melhor compreensão do comentário ou pela refutação deste é a desculpa de todos os acadêmicos para atender à demanda da escrita que provoca o gozo despreocupado com uma contraparte inexistente. Atividade sempre egoísta. Assim, porque pertenço ao conjunto daqueles e daquelas que procuram gozar para si mesmos, repete-se o que todos os acadêmicos fazem: repetem-se.

É para escrever sobre Platão que se escreverá sobre Norberto Bobbio. É com o intuito de demonstrar que as argumentações de Bobbio se mostram, por vezes, falhas porque descuram da metafísica platônica que se articula um programa em que Bobbio se torna o centro de uma discussão para configurar-se somente em um expediente para satisfazer o desejo pelo clássico. Desse modo, o próprio Bobbio agiu quando se apoiou sobre os clássicos para conseguir escrever. Contudo, como sou do grupo daquelas que simulam algum comprometimento com a ideia de que é necessário sempre propor uma nova interpretação do texto ou de que é possível sempre oferecer uma melhor proposta que refute o comentário anterior é que escreverei. Sem tal desculpa medíocre, a pesquisa torna-se inviável e, portanto, toda a produção acadêmica seria inexistente. Começa-se, então, a não escrever nada que já não tenha sido escrito, repito.

É sobre uma parte de um capítulo específico de *Teoria geral da política* de Bobbio que me deterei. Trata-se do primeiro momento de "Democracia: os fundamentos", mais especificamente do subtítulo "A democracia dos modernos comparada à dos antigos (e à dos pósteros)". Ali, tem-se uma diferenciação entre o uso descritivo e o uso valorativo do termo democracia para antigos e modernos. Segundo Bobbio, "no seu uso descritivo, por democracia os antigos entendiam a democracia direta, os modernos, a democracia representativa" (BOBBIO, 2000, p. 371). Por enquanto, atenhamo-nos ao uso descritivo que salienta o autor sobre o termo.

Assim, Bobbio continua afirmando que para os antigos, a imagem de democracia estava vinculada a uma praça ou assembleia em que os cidadãos eram convocados a tomar decisões. "'Democracia' significava o que a palavra designa literalmente: poder do *demos*, e não, como hoje, poder dos representantes do demos" (BOBBIO, 2000, p. 372). Nesse sentido, Bobbio atrela à democracia antiga a prerrogativa da decisão que emana do povo acerca das questões da *polis*. Que se entenda *povo* como a massa, os pobres, os muitos, não importa e não encobre o fato de que a *decisão* é sempre tomada pelos agentes que frequentam o local das discussões dos assuntos que se referem à *polis*. Em outros termos, delegar a decisão sobre os rumos da *polis* a outrem é completamente estranho aos agentes políticos antigos. No entanto, Bobbio para aí: ele insiste na importância do *demos* para a constituição da democracia antiga, mas se esquece de dar necessária atenção ao *kratos*.

Em seu *Vocabulário das instituições indo-europeias*, Émile Benveniste elabora uma importante investigação acerca do termo *kratos*. Ocupando-se da maneira

segundo a qual o vocábulo aparece na narrativa homérica, o linguista nos aponta o fato de que *kratos* deve ser pensado além do chavão poder, mas como superioridade, prevalência no combate ou assembleia. Caso *kratos* seja pensado enquanto poder, este deve circunscrever uma potência territorial ou política (BENVENISTE, 1969, p. 80). O verbo infinitivo *kratein* significa ser mestre, ser dono de si, possuir a autoridade e, por equivalência, podemos pensar que a democracia é o regime em que o *demos* possui, de fato, a autoridade de decisão e é mestre de si, ou seja, sabe o que faz, porque é ele quem faz. Assim, quando transposta para nossos dias, a democracia dos antigos não encontra referencial, pois a democracia moderna, sendo representativa, pressupõe que quem decidirá sobre as ações a serem tomadas no campo político são algumas pessoas que foram eleitas por meio do voto para ocuparem tal função. Seguindo os desdobramentos disso, tem-se que na democracia representativa está ausente o sustentáculo da democracia dos antigos: a decisão acerca dos assuntos políticos empreendida pelo corpo demótico. Na democracia antiga, o *demos* é senhor de si, não necessita de um representante para responder por ele, pois a própria ideia de representação é contraditória àquela de autoridade ou supremacia no ato decisório. Enquanto "o voto ao qual se costuma associar o relevante ato de uma democracia atual, é o voto não para decidir, mas sim para eleger quem deverá decidir" (BOBBIO, 2000, p. 372), as votações que ocorriam na Pnyx decidiam questões prementes para a organização das relações sociais em Atenas. Com efeito, as eleições não estavam excluídas da agenda democrática ateniense, mas elas tinham um outro caráter. Eram pensadas enquanto expediente de "correção do poder direto do povo" (BOBBIO, 2000, p. 374) atribuindo algumas magistraturas de acordo com critérios eletivos.

A democracia antiga sempre foi concebida como governo exercido diretamente pelo povo e, assim, toda a crítica antiga sobre esse regime político se estrutura sobre a noção de que quem exerce a supremacia nos assuntos da *polis* é diretamente o povo. Quem escolhe os próximos passos da vida social ateniense são os próprios atenienses em conjunto.

Com efeito, esse é o fator de extrema relevância tanto para a análise platônica quanto para a que Aristóteles faz sobre a democracia. O que tais análises levam em consideração é que a democracia é um regime em que a maior parte da cidade, a saber, os pobres, governam diretamente. A transferência da escolha para outrem é completamente estranha aos antigos e, então, cabe a nós repensarmos nossa insistência em atrelar a Atenas o regime moderno que necessariamente pressupõe a representação como essencial de sua estrutura operacional.

O fato é que, como salienta Bobbio, a despeito de outras conclusões às quais ele pode ter chegado, o termo democracia apresenta carga extremamente positiva: "não há regime, mesmo o mais autocrático, que não goste de ser chamado de democrático" (BOBBIO, 2000, p. 375). Democracia hoje tem um sentido valorativo que vem em primeiro plano, talvez até antes de sua descrição. E, enquanto um valor, identificar-se a mecanismos democráticos, significa, literalmente, valorizar-se, pois a democracia é *melhor* que a ditadura ou que qualquer outro regime que prescinda de eleições.

Ora, esse não é o caso para os autores antigos. Para Platão e Aristóteles, a democracia é uma forma desviada de governo em sentido moral. Na democracia, o governo é exercido pelos pobres que, desde os tempos mais remotos, constituem a maior parte da população, e estabelecem leis de acordo com seus interesses, prejudicando

o restante da comunidade política, a saber, os ricos. Para a filosofia grega clássica, assim como na oligarquia ou na tirania, os agentes que estão à frente de cargos públicos, na democracia, governam em benefício próprio, pois não são dotados de excelências necessárias para a vida em comunidade, como as virtudes de amizade e justiça. A concepção dos filósofos antigos sobre a política ancora-se na pressuposição de que o bom governante só é bom porque apresenta virtudes intrínsecas que o fazem bom em qualquer campo da vida moral. Daí, então, a separação das esferas pública e privada ser concernente à separação de configurações distintas da vida dos cidadãos. Que a ambientação particular do *oikos* se refira ao espaço de convivência da família e o campo da *polis* à convivência com outros cidadãos não leva os filósofos antigos a desdobrarem a possibilidade de que o político justo será um marido, pai e senhor que espanca mulher, filhos e escravos para demonstrar sua autoridade ou coisa que o valha. Na medida em que o alcance da felicidade implica em uma completude virtuosa, a cisão entre público e privado consiste na separação entre os problemas relacionados à manutenção da casa daqueles relacionados à manutenção da *polis*. Para uma sociedade como a nossa, cujas redes sociais e os meios de comunicação de massa são o ápice do divertimento nos intervalos do trabalho repetitivo imposto pelo capitalismo industrial, fica difícil imaginar em que consiste a tão afamada *vida privada*, embora essa seja a grande tônica da modernidade, a saber, a devoção à privacidade e à cessão das decisões concernentes à vida pública a representantes.

Desse modo, segundo Bobbio, para os antigos, o uso valorativo da democracia é negativo, enquanto para os modernos, é positivo. Mas é preciso circunscrever para *quais* antigos a democracia é, como disse, uma forma degenerada de governo. Com efeito, ela o é, certamente, para Platão e Aristóteles, mas é difícil acreditar que Alcibíades, Laques, Agatão ou Aristófanes concordem com a perspectiva dos dois filósofos.

Assim como muitos autores, Bobbio desliza nas generalizações. Enquanto disserta acerca da conotação negativa que a democracia antiga apresenta, como no trecho em que escreve que "o juízo predominante sobre essa forma de governo foi, a começar pela Antiguidade, negativo" (BOBBIO, 2000, p. 375), esquece-se de que para fundamentar tal asserção, vale-se basicamente de dois pontos de vista filosóficos que pressupõem que a excelência da alma é condição indispensável para a atividade política, deixando de lado uma pluralidade de fontes que ao invés de atribuírem conotações moralmente intrínsecas ao regime a partir de um paradigma de virtude, buscam na efetividade democrática apontar quais são as mazelas que devem ser sanadas e os benefícios que precisam ser preservados para que o corpo político se fortaleça. Quando Bobbio se vale da filosofia de Platão e de Aristóteles para concluir que na Antiguidade a democracia é pensada de modo negativo em decorrência de sua descrição, engana-se. Se Platão tece uma análise em que o regime democrático é corrompido, é porque tem como paradigma uma metafísica do bem e não porque, como argumenta Bobbio, "a democracia sempre foi concebida unicamente como governo direto do povo" (BOBBIO, 2000, p. 375). Ora, já no caso de Aristóteles, ela é a forma corrupta da *politeia*, pois a justiça política que declara que o governo deve estar a serviço de toda a comunidade é violentada com o governo que se faz em benefício daqueles que ocupam os cargos públicos. Nesse sentido, para Aristóteles, a *politeia*, assim como a democracia, também é exercida *diretamente* pelos muitos cidadãos

que governarão em prol de toda a *polis*. A diferença entre as duas recai no fato de que na primeira, as decisões são tomadas em favor de toda a comunidade política, enquanto na segunda, as decisões prezam somente quem está no comando da vida pública. Desse modo, percebemos como a falta de rigor com que Bobbio apresenta o texto filosófico compromete muito as conclusões às quais chega sobre as fontes gregas das quais se vale.

No primeiro capítulo de *A teoria das formas de governo*, a discussão que ocorre no terceiro livro das *Histórias* de Heródoto, entre os parágrafos 80-82, é trazida por Bobbio a fim de demonstrar de que modo os persas Otanes, Megabizes e Dario desenvolvem argumentos para sustentar uma melhor forma de governo para o povo persa e impedir os mandos e desmandos de homens que agem apenas em benefício próprio. Ali, tem-se a célebre conversa na qual cada interlocutor defende um tipo de governo atrelado ao número de pessoas que estará à frente na condução dos negócios públicos. Assim, argumenta-se em favor da isonomia, da oligarquia e da monarquia, diferenciando-as acerca de *quem* está no poder, mas assinala-se o fato de que, em comum, todas as formas possuem a característica preocupação com o bem de todos os cidadãos. Explico: embora cada interlocutor saia em defesa de um tipo de regime político e condene os outros dois, tanto a defesa quanto a acusação partem do mesmo princípio, a saber, o de que o bom governo é aquele que preza o bem comum. Nesse sentido, a defesa desenvolvida por Otanes, Megabizes e Dario, respectivamente, em favor da isonomia, oligarquia e monarquia concentra-se no ponto de que os agentes que estarão à frente da condução desses regimes agirão de acordo com a justiça pública. No entanto, a condenação dos outros dois regimes pressupõe que lhes falta a mesma justiça e, então, o que se pode esperar é que sempre a corda tenda apenas para um lado da comunidade política, prejudicando parte da população.

Ora, o que se procura nessa discussão é encontrar uma forma que atenda às necessidades de todos os cidadãos, beneficiando a cidade como um todo, pois, como diz Otanes: "vimos até que ponto chegou a prepotência de Cambises, e sofremos depois a dos magos" (BOBBIO, 1985, p. 39). Com efeito, é porque os últimos governantes agiram em benefício próprio que é preciso sustentar um regime que salvaguarde a justiça pública, para que os males da política feita por usurpadores do bem comum não se repita. Nesse sentido, defender uma das três formas para cada um dos interlocutores resulta em estar ao lado de todos os cidadãos. O ataque às duas formas que restam para cada um desses interlocutores persas equivale a condenar, por meio de argumentos, formas de governo concebidas como modos de se fazer política cujo objetivo está em satisfazer aos interesses dos governantes às custas do restante da população.

Em Heródoto, a pergunta sobre qual seria, portanto, a melhor forma de governo depende da nossa concordância com os argumentos elencados pelos persas. É partindo de formas reais de condução política que os três personagens tentam convencer uns aos outros de que o regime que defendem é melhor do que os dos outros dois. Nas três possibilidades, encontramos bons e maus motivos para que elas sejam escolhidas daqui por diante, após Cambises e os magos. É preciso, portanto, pesar os argumentos dos persas e extrair daí uma opção que não encontra qualquer garantia exterior à própria prática política de que a justiça será o eixo que conduzirá os dirigentes.

Tal perspectiva sobre formas de governo não encontra respaldo nos textos de filosofia política de Platão e de Aristóteles. Com efeito, para o primeiro, a metafísica que fundamenta a política inviabiliza qualquer possibilidade de regime voltado para o bem comum que não sejam a monarquia ou a aristocracia filosófica. Já para o segundo, cuja discussão política se dá em campo próprio, desvinculado do conhecimento relativo às coisas necessárias e imutáveis, o governo em prol do bem comum pressupõe que aquele ou aqueles que estejam no comando da *polis* sejam virtuosos para executarem boas ações. É porque a virtude é condição necessária para o exercício do governo justo, independentemente, do número de indivíduos que ocupe os cargos públicos, uma vez que ela funciona como um regulador das ações, que se torna imprescindível condição para a política. Assim, é de acordo com a quantidade de homens virtuosos no poder que a boa política é classificada. Quando quem ocupa os cargos públicos são os viciosos, necessariamente, tem-se uma forma degenerada de governo, já que ao invés de beneficiar a todos os cidadãos, ela tem em mira satisfazer os desejos daqueles que governam. E, embora Platão e Aristóteles apresentem argumentos bastante diferentes e, na maior parte das vezes, divergentes sobre o campo político, na medida em que os pontos de partida dos quais se valem para o estabelecimento da melhor vida em comunidade sejam completamente diversos, ainda assim, ambos consideram a virtude elemento essencial e indispensável para a condução da *polis*. Essa virtude política verifica-se na ação daquele que governa "em prol da comunidade". Ora, os antigos nos ensinam que estar à frente da direção pública não tem nada a ver com enriquecimento ou privilégios, mas a situação daquele ou daqueles que governam é a de se colocar a todo o momento à frente de sua comunidade, protegendo-a contra as investidas externas, sanando sedições internas, distribuindo a justiça de modo igualitário. Em outros termos, o governante virtuoso tem muito mais a perder em termos materiais que a ganhar. Seu governo não é para si, mas para todos os que compõem o corpo da *polis*. Ora, a compreensão que o governante tem acerca do porquê é ele quem deve governar, dentro do escopo de que esse porquê se refere à administração e garantia do bem comum só é possível a quem, de fato, possui a excelência de alma e, portanto, é bom.

Desse modo, a fim de compreendermos melhor o fundamento da crítica que o personagem Sócrates da *República*, de Platão, tece à democracia e a qualquer regime que não seja conduzido por filósofos, voltemo-nos para o segundo capítulo de *A teoria das formas de governo* a fim de mostrar de que modo a leitura que Bobbio elabora sobre a rejeição platônica ao regime do *demos* revela muito mais seus próprios juízos de valor do que, propriamente, se atém à compreensão do gênero textual ao qual pertence a *República*, por um lado e, por outro, desconsidera o fundamento metafísico no qual se estrutura a argumentação filosófica empreendida por Sócrates e seus interlocutores.

> Na verdade, Platão – como todos os grandes conservadores, que sempre veem o passado com benevolência e o futuro com espanto – tem uma concepção pessimista da história (uma concepção "terrorista", como diria Kant). Vê a história não como progresso indefinido mas, ao contrário, como regresso definido; não como uma passagem do bem para o melhor, mas como um regresso do mal para o pior. Tendo vivido na época da decadência da gloriosa democracia ateniense, examina, analisa e denuncia a degradação da pólis: não o seu esplendor. É também – como todos os grandes conservadores – um historiador (e um moralista) da decadência das nações, mais do que da sua grandeza. Diante da degradação contínua da história, a solução

> só pode estar "fora" da história, atingível por um processo de sublimação que representa uma mudança radical (a ponto de levantar a suspeita de que a história não é capaz de recebê-la e de suportá-la) com relação ao que acontece de fato no mundo. (BOBBIO, 1985, p. 46)

Caracterizar Platão como *conservador* a partir de um diálogo como *A República* é, no mínimo, ousado. Com efeito, é lá que Sócrates expõe a Glauco e a Adimanto as polêmicas teses que são requisito imprescindível para a configuração da *kalipolis*, a saber, a educação mista, a comunidade de mulheres, bens e filhos e o governo filosófico. Ora, cada uma dessas asserções, chamadas por Sócrates de "ondas", refletem de que modo o exercício que o mestre de Platão em conjunto com os irmãos deste último, na tentativa de estruturar a melhor *polis*, mostra-se na contracorrente de todos os valores comumente aceitos pela comunidade a qual pertencem. Assim, é preciso que Sócrates apresente argumentos que o tornem hábil nadador, livrando-o do afogamento que esperam aqueles que não conseguem fundamentar argumentos. É preciso a Sócrates conseguir persuadir seus interlocutores de que o presente e o passado replicam os mesmos vícios e que, portanto, apenas com uma ressignificação completa de termos e endireitamento da postura do raciocínio será possível haver transformação. Desse modo, para que nos apropriemos do argumento filosófico com maior acuidade, sugiro, primeiramente, atermo-nos ao gênero d'*A República* para, então, em um segundo momento, vislumbrarmos a discussão dialógica em contraposição às conclusões bobbianas sobre Platão.

A República, assim como os outros dois textos citados por Bobbio, *Político* e *Leis*,[2] cuja autoria pode ser atribuída com determinada certeza ao filósofo Platão, pertencem ao rol dos escritos em forma de diálogo. Ora, os diálogos platônicos apresentam *personagens* que *conversam* sobre algum tema, procurando encontrar meios seja de sustentar posições, encontrar definições, elogiar condutas ou, como no caso d'*A República*, considerar de que modo a cidade mais feliz deveria ser constituída. No gênero dialógico, os personagens interagem em um espaço e em um tempo essenciais tanto para o desenvolvimento da temática desdobrada quanto para o comportamento que desempenharão durante as discussões. Com efeito, o diálogo não é um tratado filosófico, nem um ensaio no qual se apresentam argumentos e teses desenvolvidos por um autor que se *responsabiliza* pela adoção de uma posição frente a um problema que demanda uma resposta, sobretudo quando, nesse diálogo, seu autor não figura.[3] Nos diálogos platônicos, Platão nunca aparece enquanto personagem em ação. N'*A República*, assim como na maioria dos diálogos, o centro das atenções é Sócrates, que, tendo descido ao Pireu a fim de celebrar uma festa e dedicar preces à divindade, de repente, vê-se coagido por queridos amigos a não subir imediatamente de volta à sua casa na *astus*, mas, ao contrário, permanecer *fora da cidade* e ceder um pouco de tempo a eles na casa do meteco Céfalo. De fato, dificilmente Sócrates *desce* ao Pireu. Ele pouco sai do centro da cidade. Assim, quando seus amigos da periferia o veem por ali, é o momento de agarrá-lo e não o deixar partir antes de terem desfrutado de

---

2 *Político e Leis* são os outros dois textos platônicos além da *República* que Bobbio cita no capítulo "Platão", de *A teoria das formas de governo*.

3 Tem-se um caso diferente nos diálogos escritos, por exemplo, por Agostinho de Hipona, tais quais *De Ordine* e *De Magistro*, por exemplo, em que o próprio Agostinho figura como personagem.

sua luminosa presença que sempre traz o prazer de uma boa conversa. Desse modo, é preciso conduzir Sócrates à casa do velho Céfalo que, muito idoso, não consegue mais *subir* a *astus* e, então, já há muito tempo não vê Sócrates. Por sua vez, como dito, Sócrates quase não *desce* à periferia e, portanto, porque ali se encontrava em uma festividade cultual, fora o momento mais que oportuno para que os amigos de *fora* matassem a saudade do amigo de *dentro* e, sem se preocupar com a duração da conversa, aproveitar ao máximo a companhia daquele que perguntava e esperava uma resposta para, em seguida, perguntar outra vez e, a cada resposta encetar uma nova pergunta. Dialogar era o que os amigos de Sócrates mais desejavam e, afinal de contas, era apenas isso que Sócrates podia oferecer. O personagem delineado por Platão, cuja pobreza testemunha sua inocência perante a acusação de que ensina a tornar o discurso fraco forte, na *Apologia*, sinaliza para o fato de que o interesse que alguém demonstra para com ele não pode ser outro que a sua companhia. Se os amigos querem conversar com Sócrates significa que o que querem do filósofo é estar junto dele, significa que o que querem é *apenas* ser interrogados. *Apenas*. *Apenas* esse é só o início da primeira camada do início da história.

Os personagens dos diálogos têm características psicológicas. No *Górgias*, vemos um Querefonte bastante afoito, n'*A República*, um Trasímaco deveras enraivecido e no *Sumposium*, um Alcíbiades completamente luxurioso. Antes de qualquer coisa, os diálogos de Platão contam uma história. De modo análogo às narrativas de Homero e Hesíodo, os personagens elaborados por Platão agem em um cenário e em um tempo que conferem ao leitor uma imagem da ação dialógica que além de exigir o esforço intelectual para o acompanhamento da argumentação, move nosso sentimento a concordar ou a discordar veementemente da situação à qual os personagens se expõem durante as circunstâncias da conversa. Ora, a referência paidêutica dos contemporâneos de Platão era a narrativa mítica. A maneira que o filósofo encontra para propor um novo paradigma paidêutico é o diálogo. Assim como o mito, o gênero dialógico conta com tempo, espaço e personagens. No entanto, diferentemente do mito, tal gênero coloca em cena o filósofo e um desdobramento argumentativo que não se conclui quando termina, pois o fim é um ponto de partida para uma nova pergunta.

Ainda estamos no início da primeira camada do início da história e ainda nem começamos a entrever a pergunta à qual devemos por força do dever de a pesquisa começar a tentar responder.

Nesse sentido, é melhor ater-se ao ponto que mais incomoda aquele que vê a *história* dilacerar-se na pena de um autor que dá cabo tanto da história contextual na qual o texto escrito insere-se quanto do gênero ao qual ele pertence, para ainda não dizer da metafísica constituinte de uma argumentação que só *significa* porque a ontologia é condição necessária de possibilidade para o discurso verdadeiramente *significante*. Assim, voltemo-nos à penúria a qual Bobbio submete Platão.

> Em substância, Platão também aceita que haja seis formas de governo; destas, porém, reserva duas para a constituição ideal e quatro para as formas reais que se afastam, em grau maior ou menor, da forma ideal. Das quatro constituições corrompidas, a segunda, a terceira e a quarta correspondem exatamente às formas corrompidas das tipologias tradicionais – a oligarquia corresponde à forma corrompida da aristocracia, a democracia à "politeia" (como Aristóteles chamará o governo do povo na sua forma pura), a tirania à monarquia. (BOBBIO, 1985, p. 47)

> Outra coisa a observar, no momento só incidentalmente (trata-se de assunto ao qual vamos voltar com frequência durante o curso), é o critério ou critérios com base nos quais Platão distingue as formas boas das más. Relendo a passagem citada, veremos que esses critérios são, em substância, dois: violência e consenso, legalidade e ilegalidade. As formas boas são aquelas em que o governo não se baseia na violência, e sim no consentimento ou na vontade dos cidadãos; onde ele atua de acordo com leis estabelecidas, e não arbitrariamente. (BOBBIO, 1985, p. 54)

Acerca das duas citações do texto bobbiano se fará alguns apontamentos com o intuito de demonstrar de que modo a descontextualização genérica e ontológica empobrecem e pulverizam o exercício do pensamento e argumentação filosóficos. Assim, começo pelo primeiro extrato e, em seguida, detenho-me ao segundo para tão logo concluir meu próprio exercício de repetição acadêmica.

N'*A República*, o personagem Sócrates – e não Platão – juntamente com Glauco e Adimanto desenham a *kalipolis*, a bela cidade para, em seguida, articular as formas degeneradas de governo. Com efeito, diz Sócrates:

> Se os filósofos não forem reis nas cidades ou se os que hoje são chamados reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes e se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e filosofia e não for barrada agora, sob coerção, a caminhada das diversas naturezas que, em separado, buscam, uma dessas duas metas, não é possível, caro Gláucon, que haja para as cidades uma trégua de males e, penso, nem para o gênero humano. (PLATÃO, *A República*, 473 d1-8)

Ora, se, e somente se, os filósofos dirigirem as cidades haverá efetivamente bom governo, pois apenas os filósofos conhecem os modelos de referência a partir dos quais os elementos essenciais para a boa vida em comunidade se perfazem. Os filósofos são os únicos indivíduos que sabem a maneira adequada segundo a qual devem agir em qualquer situação política e que, além de possuir o conhecimento necessário para as ações, efetivamente, agem. Devido ao conhecimento que *apenas* a atividade filosófica confere ao filósofo ou filósofa, esse gênero humano é o único que, de fato, se encontra apto para o exercício da política. Em outros termos, uma vez que a educação filosófica é condição necessária para o conhecimento da justiça, da amizade, da virtude e da paz, educação essa que constrange aquele que filosofa a agir de acordo com o paradigma imutavelmente verdadeiro e causal de todas as coisas, logo, porque ele sabe o que deve fazer para garantir o bem de sua comunidade, pois, de fato, conhece o bem, necessariamente deve governar. Ou seja, segundo *A República*, não há outra alternativa de bom governo a não ser aquela em que quem governa sabe o que faz e, assim, de acordo com seu conhecimento acerca das ideias imutáveis, age no plano mutável e circunstancial político visando cumprir o papel ideal da política, a saber, colocar-se em prol da comunidade como um todo, instaurando a felicidade de se viver junto.

Na medida em que a filosofia confere o saber imutável e paradigmático da ideia, necessariamente, todos os que ascenderem ao conhecimento filosófico chegarão ao mesmo modelo, sem sombra de variação. Desse modo, sejam um, dois ou cem filósofos, o conhecimento do bem inteligível concretizar-se-á na mesma ação no *topos* sensível, pois o saber que os rege confere ser e irrecusável verdade a suas decisões, o que torna

impossível a penumbra de qualquer tipo de divergência ou dissensão. Ora, quando Sócrates desenvolve a tipologia de formas políticas, atenta para o fato de que a monarquia e a aristocracia, portanto, diferirão apenas na quantidade de filósofos. Caso, na *polis*, surja apenas uma natureza filosófica educada na contemplação luminosa das ideias, ela deve ser coagida a governar, tornando-se, desse modo, indiscutível rainha. No entanto, se a *polis* tiver sido agraciada com mais de um filósofo, logo, devem assumir a direção política todos os que compartilham tal natureza, sem que nenhum deles fique de fora, perfazendo, então, o governo dos melhores na medida em que são os únicos aptos a decidir os rumos da cidade de modo necessariamente justo e feliz.

Assim, qualquer forma política que não sejam a monarquia ou a aristocracia filosófica é degenerada e sequer pode ser nomeada no *topos* sensível como *política*, uma vez que esta, por definição, refere-se ao governo exercido em favor do bem comum, suplantando qualquer tipo de privilégio. Com efeito, o único governo que responde a tal definição é aquele cujo filósofo está no comando, pois só ele sabe adotar ações em prol do bem de sua comunidade como um todo. Logo, a verdadeira política é aquela cujo filósofo é porta-voz.

Posto isso, note-se que a oligarquia, segundo Sócrates, não é, como diz Bobbio, "a forma corrompida da aristocracia", pois a forma degenerada do governo dos filósofos é a timocracia. Lembremos que a tipologia d'*A República* não é a mesma que aquela apresentada na *Política* aristotélica. Se, em Aristóteles, a oligarquia é o governo dos poucos ricos, desvio da aristocracia, cujo governo se encontra nas mãos dos mais virtuosos que visam o bem comum, no diálogo platônico, algo diferente acontece. Lá, o governo filosófico não encontra uma forma correspondente desviada, precisamente porque todas as outras formas de governo resultam na degeneração da única possibilidade virtuosa e verdadeira da ocupação de cargos públicos. Nesse sentido, para Aristóteles, se a democracia, governo dos muitos pobres que conduzem as decisões políticas visando apenas seus interesses, descurando das camadas ricas da população, é a forma corrompida da *politeia*, regime esse no qual toda a comunidade está em pé de igualdade em virtude, no diálogo platônico, tal raciocínio não se aplica, pois a democracia é apresentada como corrupção da já corrompida oligarquia. Em outros termos, os regimes corrompidos d'*A República* seguem uma lógica diferente daquela apresentada na *Política*. Enquanto para Aristóteles a oligarquia, a democracia e a tirania são três formas desviadas de regimes retos, no diálogo platônico, tais constituições são degenerações de si mesmas. Assim, a timocracia degenera em oligarquia, que, por sua vez, quando se corrompe mais, torna-se democracia para, então, degringolar no pior de todos os regimes, a saber, a tirania.

Por fim, considerando o segundo extrato bobbiano, gostaria de argumentar que a afirmação de que n'*A República* "as formas boas são aquelas em que o governo não se baseia na violência, e sim no consentimento ou na vontade dos cidadãos; onde ele atua de acordo com leis estabelecidas, e não arbitrariamente" provém de uma leitura irresponsável do diálogo de Platão. Com efeito, nas formas boas, ou seja, virtuosas, a saber, na monarquia ou aristocracia filosóficas, o governo fundamenta-se na ideia do bem que ilumina com ser e verdade a constelação de ideias imutáveis que devem reger a ação do verdadeiro político. Consentimento ou vontade dos cidadãos é uma *variável* com a qual o campo da imutabilidade do conhecimento da ideia não lida. Se o filósofo atua "de acordo com leis estabelecidas", é precisamente porque ele mesmo

as instaura de acordo com seu conhecimento. As ideias regulam a ação filosófica, mas ao mesmo tempo, é o filósofo que legisla na comunidade ideal, tornando-se a seus concidadãos o paradigma a ser seguido, independentemente, de possíveis discordâncias. Porque o filósofo conhece, deve governar. Porque o filósofo conhece o bem, agirá bem. Sua alma una e cordata reflete a paz para a qual a política se destina. Assim, porque ele sabe o significado do termo política, já que experiencia todos os dias em si mesmo o microcosmo da felicidade decorrente do conhecimento da série causal que o torna agente das indiscutivelmente sábias decisões, visará a felicidade de toda a sua comunidade, estendendo macrocosmicamente sua própria alma.

Razões para discordarmos do diálogo platônico não nos faltam, assim como também para com ele concordar. No entanto, a compreensão do texto contextualizado em um gênero dialógico, bem como a reflexão acerca tanto dos fundamentos que estruturam a argumentação sobre a *kalipolis* quanto das degenerações governamentais são essenciais para o início da apropriação do início da primeira camada. Os livros V, VI e VII d'*A República*, nos quais as noções de rei-filósofo, do estabelecimento da diferença entre ciência, opinião e ignorância e da alegoria da caverna são desmembradas, não à toa preparam o terreno para a discussão sobre a tipologia dos regimes. Tentar compreender tais regimes em detrimento daqueles livros é recusar ao clássico a luz que confere verdade e ser a existência de uma escrita que só se tornou possível graças aquilo mesmo que ela tenta ocultar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENVENISTE, E. **Le vocabulaire des institutions indo-européenes**. 2. Pouvoir, droit, religion. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

BOBBIO, N. "A democracia dos modernos comparada à dos antigos (e à dos pósteros)". **In:** BOBBIO, N. T**eoria geral da política:** A filosofia política e as lições dos clássicos. Org. Michelangelo Bovero. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000, pp. 371-386.

____. **A teoria das formas de governo**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1985.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RECEBIDO EM: 12/04/2017
APROVADO EM: 30/05/2017

A CONCEPÇÃO ÉTICA DE DEMOCRACIA EM BOBBIO

THE ETHICAL CONCEPTION OF DEMOCRACY IN BOBBIO

Antonio Carlos de Oliveira Santos[1]

RESUMO: A concepção ética de democracia em Norberto Bobbio é ainda pouco explorada e, consequentemente, pouco conhecida. Geralmente, quando se trata da concepção de democracia em Bobbio, se faz referência à sua concepção procedimental. Objetivamos No presente artigo realizar uma explicitação do significado particular da concepção ética de democracia bobbiana presente na sua extensa, complexa e um tanto quanto "dispersa" reflexão sobre a democracia. Nesse sentido, queremos ressaltar que, para Bobbio, a democracia não depende apenas de certos procedimentos, mas que nela também há valores que se apresentam como fins a serem alcançados.

PALAVRAS-CHAVE: Bobbio; democracia procedimental; ética.

ABSTRACT: The ethical conception of democracy in Norberto Bobbio is still little explored and, consequently, little known. Generally, when it comes to the conception of democracy in Bobbio, reference is made to its procedural conception. In this paper we present an explanation of the meaning of the ethical conception of Bobbian democracy present in its extensive, complex and somewhat "dispersed" reflection on democracy. In this sense, we want to emphasize that, for Bobbio, democracy does not depend only on certain procedures, but also that there are values that are presented as ends to be achieved.

KEYWORDS: Bobbio; procedural democracy; ethic.

INTRODUÇÃO

É inegável a importância do legado intelectual nos deixado por Norberto Bobbio, em especial, a sua contribuição para a cultura política ocidental contemporânea. Suas reflexões sobre os direitos humanos, a paz e a democracia ocupam lugar preponderante em sua vasta produção bibliográfica e é referência quase que obrigatória para todos aqueles que se dedicam, com abertura intelectual, ao estudo desses temas e à história das ideias políticas como um todo. Destacam-se de maneira especial as reflexões e os confrontos produzidos por ele entre as três principais ideologias políticas do século XX: o nazi-fascismo, o comunismo e o liberalismo democrático.

O presente texto não quer discutir a ideia da existência e da possível ruptura ou continuidade entre um "jovem Bobbio" (da concepção ética de democracia) e um

[1] Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Interinstitucional, entre Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), e professor da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).

"Bobbio da maturidade" (da concepção processual de democracia); a nossa linha de argumentação é a de que houve na produção intelectual política de Bobbio, no tocante a sua reflexão sobre a democracia, uma formulação, uma divulgação maior e uma defesa mais explícita, em um determinado contexto histórico, de uma específica forma de compreensão da democracia, que podemos denominar de concepção ética de democracia, a qual queremos neste artigo melhor definir e caracterizar. Para tanto, partiremos de uma contextualização histórico-cronológica e terminaremos com algumas conceituações caracterizadoras do nosso objeto de reflexão.

1. O CONTEXTO

Embora não advoguemos uma posição historicista de emergência das ideias e concepções, julgamos ser importante situar historicamente, de forma panorâmica, o momento histórico particular no qual Bobbio inicia a formulação e explicitação da assim denominada "concepção ética de democracia".

Não cabe aqui, neste espaço, realizarmos um estudo minucioso sobre a história política da Itália do século XX[2]. Para os nossos objetivos, é suficiente lembrar que a Itália foi politicamente governada, no início do século passado, por mais de duas décadas pelo fascismo (regime político autocrático, autoritário e totalitário)[3]; passou pela ocupação da Alemanha nazista, a guerra civil, o movimento de Resistência; e que só em 1946, por meio de um referendo, aboliu o sistema de governo monarquista e convocou uma Assembleia Constituinte para a elaboração da primeira Constituição Republicana do país (promulgada em 1948). Segundo Bobbio, essa Constituição foi "o resultado de um grande 'compromisso histórico' entre os componentes da classe política antifascista, reunidos na coalização do Comitê de Libertação Nacional" (2007, p. 11).

Particularmente, a despeito da ascensão e das características principais do fascismo, Bobbio afirma que com o advento do mesmo "oitenta anos de lenta e trabalhosa conquista política foram rápida e violentamente apagados", pois a "Itália possuía um governo parlamentar, liberal e democrático" e o "fascismo lhe impôs, em poucos anos, um governo antiparlamentar, antiliberal e antidemocrático" (2007, p. 27). E mais ainda: "Contra o princípio da igualdade, o fascismo exaltara a hierarquia; contra o poder vindo de baixo, o poder vindo do alto; contra a liberdade, a autoridade; contra o espírito crítico, a fé cega; contra o princípio de responsabilidade individual [...], o conformismo de massa" (BOBBIO, 2007, p. 128).

---

2 Para um estudo mais rico da história política italiana no início do século XX, indicamos a leitura do primoroso livro de Bobbio, *Do Fascismo à Democracia* (a referência completa das obras aqui utilizadas encontra-se no final do artigo). Como nos diz Bovero na introdução da mencionada obra: "O presente volume reúne doze ensaios, escritos por Norberto Bobbio em um período de trinta e dois anos. Cada um deles assume como objeto principal próprio um aspecto diferente ou um momento distinto da história política italiana, ou uma específica figura eminente da cultura e da vida pública, no dramático processo que da gênese do regime fascista conduziu ao nascimento da república democrática" (apud BOBBIO, 2007, p. 01).

3 A este respeito, é interessante o próprio depoimento de Bobbio: "Poucos dias antes de Mussolini tomar o poder eu completei 13 anos; quando caiu, em 25 de julho de 1943, eu tinha 24" (2003, pp. 15-16).

Para a nossa reflexão, é de grande importância o ano de 1942. Nesse ano, acontece a fundação, de forma clandestina, do Partido da Ação, que se tratou de um movimento político, formado basicamente por intelectuais, que tinha em sua plataforma de ação política três conceitos básicos: a democracia, o federalismo (entendido como descentralização do poder) e o liberal-socialismo. Bobbio sintetiza assim a "missão" do Partido da Ação:

> No seu programa estava inscrito a expressão: revolução democrática. O que significava tal expressão? Significava que a atuação de uma sociedade democrática depois de vinte anos de ditadura era o primeiro objetivo a ser alcançado e que era, além disso, em um país no qual, mesmo antes do fascismo, a maioria do povo italiano jamais fora sujeito da própria história, um objetivo revolucionário. (2007, p. 128)

O Partido da Ação era constituído basicamente por um grupo de intelectuais que uniram suas forças, junto aos comunistas e aos democratas-cristãos, contra o regime autoritário fascista e acalentavam o desejo de acelerar a transição política no intuito da solidificação da nascente democracia italiana.

Sobre o caráter antifascista do Partido da Ação, encontramos em Bobbio a seguinte colocação: "Partido novo [...] constituído durante o fascismo, no mais por intelectuais transformados em políticos tendo como adversário exclusivamente o fascismo, e depois também o nazismo, o Partido da Ação foi um partido antes de tudo, se não exclusivamente, antifascista" (2001, p. 118). A esse partido, Bobbio vinculou-se por um tempo e devido a essa vinculação foi preso (em 1943) e mais a frente, no ano de 1946, concorreu como deputado às eleições para a Assembleia Constituinte, sem sucesso. É nesse período, que Bobbio melhor formula e explicita seu entendimento particular de uma "concepção ética de democracia", que, segundo alguns estudiosos do pensador italiano, teria sido posteriormente "renegada a um segundo plano", em favor de uma concepção processual (ou procedimental) da democracia (BRANDÃO, 2013).

No que toca a colaboração do Partido da Ação com o Partido Comunista Italiano, mencionado acima, é oportuno e importante frisar que uma das características mais importantes da biografia intelectual de Bobbio foi o diálogo aberto, honesto e respeitoso junto aos intelectuais marxistas e, em especial, aos dirigentes do Partido Comunista Italiano (que detinha expressiva hegemonia cultural no campo da esquerda italiana). Diálogo de um não comunista que jamais chegou às margens de ser um anticomunista. Assim define Bobbio sua relação com os comunistas:

> Se eu tivesse de sintetizar minha posição daqueles tempos [...] nos confrontos com os comunistas, proporia a título de um artigo que escrevi alguns anos atrás para a revista *Nuvole*: 'Né com loro, né senzadi loro' (Nem com eles, nem sem eles). Sem nunca ter sido comunista, nem tendo jamais pensado em me tornar um, eu percebia, no entanto, que o comunismo era o agente de grandes transformações, de uma verdadeira revolução no sentido clássico da palavra. Ao mesmo tempo, eu me convencia que nós, *azionisti*, precisávamos nos diferenciar das posições dos comunistas, ainda que reconhecendo as batalhas que combatemos lado a lado, porque não esquecemos quais deviam ser os pressupostos gerais do Estado moderno. Assim, eu via nos comunistas (sobretudo nos comunistas italianos) não adversários, mas interlocutores. (1998, p. 98)

Nesse período e contexto, encontramos um Bobbio mais aguerrido e menos pessimista em seu compromisso de "intelectual militante" (entendido como "aquele que toma uma posição"), que empreende uma severa crítica ao modelo de Estado liberal-democrático, com sua "democracia burguesa", e, neste sentido, se aproximando do jovem Marx[4]. É nesse momento "cultural-político" antifascista que Bobbio começa a definir a democracia, ideal comum pretendido por todos, como "conjunto de princípios, de regras, de institutos, que permitem uma mais ampla participação dos cidadãos na coisa pública e, portanto, um mais amplo controle dos poderes do Estado" (2007, p. 128). Mas também e principalmente, a democracia passa a ser refletida "não mais com relação aos meios, mas relativamente aos fins, como o regime que visa a realizar, ao máximo possível, *a igualdade* (grifo nosso) entre os homens" (BOBBIO, 2010, p. 45).

Chamamos a atenção para a ideia de igualdade, que é especialmente o princípio nuclear de todas as concepções e doutrinas socialistas e comunistas formuladas ao longo da história das ideias políticas. Vejamos, pois, de maneira mais explícita o que é e o que caracteriza o que denominamos por *concepção ética da democracia* em Bobbio.

2. O CONCEITO

Objetivamos neste segundo momento realizar uma explicitação do significado particular da concepção ética de democracia bobbiana presente na sua vasta, complexa (como diz Bovero: "un laberinto, muy extenso y complicadíssimo" (2009, p. 26.)) e um tanto quanto "dispersa" reflexão sobre a democracia. Destacamos a expressão "dispersa", pois é comum entre os estudiosos de Bobbio a ideia de que um dos primeiros desafios ao estudo desse pensador é o de procurar sistematizar em um todo mais coeso e unitário os elementos de seu pensamento, que se encontram "diluídos" e "distribuídos" no conjunto de sua vastíssima e múltipla produção intelectual. A esse respeito temos o testemunho do próprio Bobbio que assim se manifesta:

> No que toca a minha pessoa, posso dizer-vos que tenho ideias bastante confusas a respeito de mim mesmo. Se devesse elaborar uma análise do meu pensamento, acredito que resultaria algo pouco convincente. Aliás, aconteceu-me já, mais de uma vez, encontrar-me diante de estudantes que tinha recebido dos próprios mestres e encargo de fazer uma dissertação sobre o meu pensamento e pediam-me indicações, sugestões, perspectivas em fim. Vi-me sempre obrigado a responder-lhe: por favor, não se dirijam a mim: não saberia dar-lhes indicações sobre a minha filosofia. Considero-me alguém muito disperso. (apud CARDIN, 2001, pp. 28-29)

[4] Cabe aqui registrar, mais uma vez, o profundo respeito e admiração de Bobbio para com o pensamento de Marx. Nesse sentido, parece-nos bastante ilustrativa a coletânea de textos de Bobbio, reunidos e organizados por seu amigo Carlo Violi e que resultou no livro intitulado *Nem com Marx nem contra Marx* (2006), concluído com um sugestivo artigo chamado "Convite para que se releia Marx", que foi o título da conferência inaugural do seminário *Rileggere Marx dopo il diluvio* [Reler Marx depois do dilúvio], acontecido em Turim no ano de 1992, ou seja, três anos após a "queda do muro de Berlim".

A *concepção ética de democracia* em Bobbio é ainda pouco explorada e, consequentemente, pouco conhecida e debatida. Como diz Brandão, "as pessoas que se referem à concepção de democracia do autor [Bobbio], normalmente o fazem em relação à sua concepção procedimental e não à sua concepção ética" (BRANDÃO, 2013, p. 141). Segundo ainda Brandão, só ultimamente e a partir das publicações dos artigos de Franco Sbarberi[5] e da publicação do livro *Tra due repubbliche* [Entre duas repúblicas], do próprio Bobbio, em 1996, é que a sua *concepção ética de democracia* vem se tornando um pouco mais divulgada e conhecida.

Antes de apresentarmos as definições e características da *concepção ética de democracia*, convido aos leitores a nos deter um pouco àquela forma de compreensão de democracia que melhor celebrizou o jurista, filósofo e cientista político, explicitamente expressa em sua obra *O futuro da democracia*. Nesse livro, Bobbio parte de uma "definição mínima" de democracia, a saber: "conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem *quem está autorizado* a tomar decisões coletivas [vinculatórias] e com *quais procedimentos*" (1986, p. 18). Isso porque todo grupo social se ver em momentos de tomar decisões vinculatórias para todos os seus membros. Mas, mesmo as decisões de grupos são tomadas por indivíduos (um, poucos, muitos ou todos) e para que uma decisão tomada por indivíduos possa ser aceita como decisão coletiva é "precisa que seja tomada com base em regras [...] que estabeleçam quais são os indivíduos autorizados a tomar as decisões vinculatórias para todos os membros do grupo, e à base de quais procedimentos" (BOBBIO, 1986, p. 19).

No tocante a *quem*, ou seja, no tocante aos sujeitos chamados a tomarem (ou a colaborarem) para a tomada de decisões tocantes à coletividade, temos que em um regime democrático caracteriza-se por atribuir esse poder a um "número muito elevado", ou ao "maior número possível" de membros de um determinado grupo social. Talvez as expressões "número muito elevado" ou "maior número possível" sejam vagas, mas Bobbio, coerentemente com seu realismo político, nos diz: "é impossível dizer todos, porque mesmo no mais perfeito regime democrático não votam os indivíduos que não atingiram certa idade. A onicracia, como governo de todos, é um ideal-limite" (1986, p. 19).

Na segunda parte dessa "definição mínima", temos o problema da modalidade (ou procedimentos) da decisão politicamente democrática. Para tal problema, a regra fundamental da democracia é a regra da maioria[6], ou seja, "a regra à base da qual são consideradas decisões coletivas – e, portanto, vinculatórias para todo o grupo – as decisões aprovadas pelo menos pela maioria daqueles a quem compete tomar a decisão" (1986, p. 19).

Somando-se aos dois elementos já mencionados, constitutivos de uma definição mínima de democracia assumida por Bobbio, recordando: i) a atribuição a um elevado número de cidadãos do direito de participar direta ou indiretamente da tomada de

5 Professor de História das Doutrinas Políticas da Faculdade de Letra e Filosofia da Universidade de Pisa e também professor de Filosofia Política da Universidade de Turim.

6 É oportuno ter presente as observações feitas por Santillán em sua apresentação à obra *Bobbio: O filósofo e a política:* "No tocante à representação [política], é fato que o princípio da maioria é regra máxima da democracia. Chegou-se a pensar que ambas têm a mesma amplitude. É incorreto. Democracia e princípio da maioria não são sinônimos. Há regimes que utilizaram o princípio da maioria e nem por isso podem ser considerados democráticos. Hitler, por exemplo, chegou ao poder apoiado pela maioria..." (apud BOBBIO, 2003b, p. 42).

decisões coletivas; ii) a existência de regras de procedimento como a da maioria; nosso autor julga imprescindível, um terceiro elemento (ou condição), a saber: iii) "é preciso que aqueles que são chamados a decidir ou a eleger os que deverão decidir sejam colocados diante de alternativas reais e postos em condições de poder escolher uma ou outra" (1996, p. 20). Ou seja, que sejam a eles (aos sujeitos) garantidos os direitos de liberdade de opinião, de expressão das próprias opiniões, de associação, de reunião, enfim...

> os direitos à base dos quais nasceu o estado liberal e foi construída a doutrina do estado de direito em seu sentido forte, isto é, do estado que não apenas exerce o poder *sub lege*, mas o exerce dentro de limites derivados do reconhecimento constitucional dos direitos 'invioláveis' do indivíduo. (BOBBIO, 1986, p. 20).

A partir dessa terceira condição, Bobbio observa que o Estado liberal é o pressuposto não só histórico, mas também jurídico do Estado democrático[7]. Estado liberal e Estado democrático são interdependentes em dois modos; primeiro: do liberalismo à democracia: são necessárias certas liberdades para o correto exercício da democracia. Segundo, da democracia ao liberalismo: é necessário o poder democrático para a existência e a persistência das liberdades fundamentais. Bobbio nos mostra que "a prova histórica dessa interdependência está no fato de que Estado liberal e Estado democrático quando caem, caem juntos" (1986, pp. 20-21).

Tais posicionamentos, segundo Portinaro, colocam Bobbio como aquele que na história das doutrinas políticas do século XX melhor contribuiu para com o refinamento da teoria processual da democracia:

> [...] daquela teoria seus máximos expoentes em Kelsen e Schumpeter. É, principalmente, uma concepção que faz parte da grande família das teorias empiristas da democracia competitiva: seu realismo, em especial modo, coloca-o entre os elitistas democráticos. (2013, pp. 74-75)

Em síntese, a concepção de democracia de Bobbio seria uma concepção formal, instrumental e processual que assumiria a democracia como um conjunto de regras (as regras do jogo democrático) que permitira aos indivíduos a participação (direta ou indiretamente) nas tomadas de decisões coletivas e também a conviver pacificamente: a democracia seria a principal forma de resolver os conflitos sociais sem o derramamento de sangue, ou seja, "contando cabeças e não cortando cabeças".

É comum entre os muitos estudiosos de Bobbio a convicção de que Bobbio sempre privilegiou e insistiu nessa concepção de democracia como método; principalmente a partir da tomada de consciência cada vez maiordos limites da democracia "real" em uma sociedade cada vez mais complexa, como ele mesmo diz em *O futuro da democracia:* "os obstáculos não previstos", ou, a diferença entre "os ideais" e a "matéria bruta".

---

[7] Na vasta bibliografia produzida por Bobbio temos um pequeno livro que nos apresenta uma coletânea de textos onde nosso autor reflete, mais detidamente, sobre as relações entre Liberalismo e Democracia (Cf. BOBBIO, N. *Liberalismo e Democracia.* Trad. Marco Aurélio Nogueira. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.)

Apresentado esse "contraponto", passemos agora a apresentar as ideias que melhor definem e caracterizam a especificidade da *concepção ética de democracia* em Bobbio, que, como já mencionamos no início deste texto, começou a ser formulada em um período bem determinado da história política italiana: o pós-guerra, a luta política propriamente dita (institucional-partidária) e a luta cultural-ideológica contra o fascismo. Período e contexto no qual encontramos um Bobbio que explicitamente nos dizia

> [...] hoje *a democracia não pode ser mais uma formalidade:* deve ser uma realidade; *não pode ser mais simples instrumento de governo*: dever ser a finalidade da luta política. De resto, se houve tão árduo empenho, se tantos sacrifícios foram feitos até aqui, é claro que a democracia é, hoje, almejada como uma nova realidade, *sentida como um valor, um princípio:* não se combate por um método eleitoral, não se sacrificam a coisa e a vida por um expediente de governo. (2001, p. 36, grifos nossos)

Também em uma conferência realizada no ano de 1959, intitulada "Qual democracia?", Bobbio afirma com todas as letras que ao falar de democracia

> não nos referimos a certas instituições, mas a certo ideal a perseguir, não aos meios ou aos procedimentos empregados, mas ao fim que com aqueles procedimentos se quer alcançar. Neste sentido, o regime democrático é caracterizado não pelas instituições de que se vale, quanto pelos valores fundamentais que o inspiram e aos quais tende. (2010, p. 44)

A democracia não é um simples método, não pode ser uma formalidade ou um "simples instrumento de governo", deve ser "sentida como um valor, um princípio". Ela é portadora de um determinado fim, que para Bobbio seria a educação dos cidadãos para a liberdade:

> a democracia tem um objetivo próprio que a distingue substancialmente de todas as outras formas de governo. Esse objetivo é a educação do cidadão à liberdade. Só o homem livre é responsável; o homem, porém, não nasce livre, a não ser nas abstrações dos iluministas: ele torna-se livre em um ambiente social onde as condições econômicas, políticas e culturais sejam tais que o conduzem, mesmo a contragosto, a adquirir consciência do próprio valor de homem e, assim, das próprias possibilidades e dos próprios limites no mundo dos outros homens. Para alcançar esse objetivo, são necessárias instituições democráticas que estejam aptas não somente a dar ao indivíduo o exercício da liberdade (por exemplo, mediante o direito de voto), mas a consolidar e desenvolver nesse indivíduo o próprio sentido da liberdade, ou seja, instituições que garantam aquelas condições econômicas e sociais indispensáveis, para que a massa informe e inerte das vítimas e dos súcubos da vontade de poder se articule em uma multiplicidade de pessoas conscientes do próprio valor e dos próprios limites, não mais sujeitando-se ao arbítrio daqueles que detêm um poder sem limites. (2001, p. 37)

A concepção ética de democracia revela assim essa compreensão particular de Bobbio para com a democracia como "educação para a liberdade". Nesse momento, ele volta a sua reflexão de modo especial para a dimensão da cultura e dos costumes: "Só

desse modo a democracia poderá enraizar-se no costume; e o costume democrático será a primeira e mais válida garantia da Constituição" (2001, p. 37). E aqui nos lembramos do professor Henrique Lima Vaz e seus *Escritos de filosofia*, quando trabalha a etimologia da palavra ética: "ethos". Palavra que era escrita entre os gregos de duas formas diferentes: a) *ethos* com *épsilon* (o *e* longo) significando a "morada humana" e também "caráter e jeito de ser"; e *ethos* com *eta* (o *e* curto) significando "costumes", "hábitos" e "tradições".

O ser humano em seu processo de distanciamento da *phisys* busca cada vez mais exprimir a ordem do mundo na ordem das razões, por meio de um discurso demonstrativo (*o logos*), e percebe que seu "mundo – o mundo humano" – é fundamentalmente o da "cultura" e da "liberdade" e não o da "natureza" e da "necessidade". Por sua ação crítica e criativa, temos que o ser humano se destaca da natureza (*physis*), cria sua "morada" (*ethos* – com *épsilon*) e na constância de suas ações (hábitos) sedimenta "costumes" (*ethos* – com *eta*) que são repassados às novas gerações (tradição).

Poderemos nos perguntar: qual o propósito dessa "divagação filosófica"? Para o presente momento, o que assumimos é que a *concepção ética de democracia*, – naquele contexto particular do pós-guerra e de luta contra o fascismo e sua ideologia, entendida como "concepção de mundo e de história, ideias políticas e sociais, éticas e jurídicas, modos de pensar, comportamentos espirituais, humores e argumentos polêmicos" (BOBBIO, 2007, p. 43) profundamente antidemocráticas[8], marcas características do *ethos fascista* – nos revela um Bobbio profundamente preocupado e engajado na construção de um outro *ethos*, o *ethos democrático*; ou seja, comprometido com a sedimentação de novas convicções que pudessem plasmar o "caráter", o "jeito de ser" do cidadão responsável; um Bobbio desejoso por fomentar outros valores, contrapostos aos "valores" do fascismo. Nesse sentido, dizia Bobbio:

> [...] pedir hoje à Constituinte (no caso, ele está fazendo referência a Assembleia Constituinte de 1946, que elaboraria a Constituição italiana de 1948) instituições democráticas nas quais a democracia não seja somente uma formalidade para designar os regentes do Estado, nem apenas uma forma de governo, mas a essência e a finalidade da nova ordem que deverá ter o nosso futuro Estado. Só desse modo a democracia poderá enraizar-se nos costumes; e o costume democrático será a primeira e mais válida garantia da Constituição. (2001, p. 37).

E mais adiante essa posição é corroborada da seguinte forma:

> [...] É absurdo esperar que uma Constituição dure no tempo não estando sustentada pela convicção de sua verdadeira conformidade às exigências da liberdade e da justiça que, em um determinado momento de sua história, um povo amadureceu e expressou; aquela espécie de convicção da qual nasce um costume. (2001, p. 39)

O jovem Bobbio, da *concepção ética de democracia* tem muito bem presente que

[8] "Os fascistas talvez não soubessem o que queriam, mas sabiam muito bem o que não queriam. Não queriam, em uma palavra, a democracia, entendida como laborioso e difícil processo de educação na liberdade, de governo através do controle e do consenso, da gradual e sempre contestada substituição da força persuasão" (BOBBIO, 2007. p. 29).

para além da dimensão formal e instrumental da democracia (sufrágio universal, garantias dos direitos individuais, controle dos poderes públicos, autonomia dos entes locais, etc.), há a exigência de um compromisso moral para a construção de um "*ethos* civilizado" (democrático), em oposição ao "*ethos* da barbárie" (o fascismo, autoritário):

> está bem visível a quem não fechar os olhos a convicção de que o homem não é meio, mas fim, e que, portanto, quanto mais uma sociedade aumenta e se fortalece, sem humilhar e mortificar o sentido da responsabilidade individual, mas elevada e civilizada é. Em outras palavras: atrás da democracia como ordenamento jurídico, político e social está a sociedade aberta como aspiração a uma sociedade que derrote o espírito exclusivista de cada grupo e tenda a fazer emergir da obscuridade das superstições sociais o homem, o indivíduo, a pessoa na sua dignidade e na sua inviolabilidade. (2001, p. 99)

Contra a "sociedade fechada" que foi o fascismo e a sua moral da potência, sua autarquia econômica, seu monismo jurídico e sua religião mágica; a *concepção ética de democracia deve* inspira-se em uma "moral baseada na responsabilidade individual", deve reivindicar uma "economia antimonopolista, avessa aos privilégios dos grupos", que necessita de uma estrutura pluralista do direito e "exige uma religiosidade interior que brote da intimidade da consciência" (BOBBIO, 2001, p. 99). Nessa concepção particular, "ser democrático é em primeiro lugar crer que a igualdade entre os homens seja um ideal nobre, em segundo lugar [...] que uma diminuição das desigualdades sociais [...] seja, por obra do homem, possível" (2010, p. 47). Ao comentar sobre esse assunto, o ex-aluno e estudioso do pensamento político de Bobbio, José Fernández Santillán assim se coloca:

> Para Bobbio, a democracia não depende apenas de certos procedimentos; nela também há valores. Estes é que sustentam as regras. Entre os princípios mais destacados encontram-se a liberdade, que se realiza mediante a participação dos cidadãos na definição das decisões coletivas; a igualdade, em particular no que diz respeito à política e que concede a mesma dignidade a cada um dos cidadãos; a solução pacificadas controvérsias mediante o diálogo e o entendimento entre posições diferentes, bem como a tolerância, que se expressa na capacidade de admitir que existem formas de pensamento diferentes daqueles que professamos. (2003, p. 24)

É preciso deixar claro que para Bobbio as "regras de procedimentos" são gestadas, ou nascem a partir de "grandes lutas de ideais", ideais tais como:

a) da *tolerância* ("legado por séculos de cruéis guerras de religião"); não nos esqueçamos que os fanatismos religiosos são, hoje em nossos dias, um dos principais motivos de ações belicosas e sangrentas como o terrorismo;

b) da *não-violência*: que nos faz ver que só na democracia há as condições necessárias para se dirimir pacificamente conflitos. Nesse sentido, Bobbio recorre a Popper, segundo quem "o que distingui essencialmente um governo democrático de um não democrático é que apenas no primeiro os cidadãos podem livrar-se de seus governantes sem derramamento de sangue" (apud BOBBIO, 1986. p. 39);

c) da *"renovação gradual"* ou *"revolução silenciosa"*: como exemplo temos as relações entre os sexos em especial, para Bobbio, a "revolução feminista";

d) da *irmandade ou fraternidade*: tributária da Revolução Francesa. A esse respeito nos diz Bobbio:

Em nenhum lugar do mundo o método democrático pode perdurar sem tornar-se um costume. Mas pode tornar-se um costume sem o reconhecimento da irmandade que une todos os homens num destino comum? Um reconhecimento ainda mais necessário hoje, quando nos tornamos a cada dia mais conscientes deste destino comum e devemos procurar agir com coerência, através do pequeno lume de razão que ilumina nosso caminho. (1986, pp. 39-40)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo concordando com uma predominância da "perspectiva procedimental" na reflexão do "Bobbio maduro", entendemos que ele [Bobbio] não torna o problema e o discurso da democracia um assunto ou uma realidade puramente formal, vazia de conteúdo substantivo. Em nosso entender, o tema da democracia em Bobbio jamais abdicou de uma perspectiva e de uma preocupação de caráter ético, entendendo com isso a importância e a necessidade de se ter presente, na efetivação das democracias modernas, certos conteúdos de caráter normativo-valorativo. Infelizmente, como diz Bobbio, "prevalece ainda hoje no mundo uma concepção meramente formal e instrumental da democracia: e dessa forma se desaprende a ler o significado profundo daquelas estruturas ou daqueles estratagemas jurídicos que se dizem democráticos" (BOBBIO, 2001, p. 99).Que hoje, numa realidade tão desafiante à nossa jovem democracia e tão marcada pelas decepções no campo da ética na política, da ética pública, possamos ter a coragem de pensar, propagar e testemunhar os nobres ideais valorativos da democracia, pois, como já dizia Hegel, "seria muito triste pensar que as ideias são coisas que só existem na cabeça das pessoas".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, Norberto. **Entre duas repúblicas:** às origens da democracia italiana. Trad. Mabel M Bellati Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

____. **Qual democracia?** Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2010.

____. **Do Fascismo à democracia:** os regimes, as ideologias, os personagens e as culturas políticas. Trad. Daniela Versani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

____. **O filósofo e a política:** antologia. Sel./org. José F. Fernández Santillan. Trad. César Benjamin/Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

____. **O futuro da democracia:** uma defesa das regras do jogo. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

____. **Nem com Marx, nem contra Marx.** Org. Carlo Violi; Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 2006.

BRANDÃO, Assis. "As duas concepções de democracia de Bobbio: a ética e a procedimental". In: TOSI, Giuseppe (org.). **Norberto Bobbio:** democracia, direitos humanos, guerra e paz. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, pp. 139-196.

PORTINARO, Pier Paolo. "Norberto Bobbio, filósofo da 'Italia Civile'". In: TOSI, Giuseppe (org.). **Norberto Bobbio**: democracia, direitos humanos, guerra e paz. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, pp. 51-83.

BOVERO, Michelangelo. "Introdución a Bobbio". In: ROIG, Francisco J. Ansuátegui; GARZON, Alberto Iglesias. **Norberto Bobbio:** aportaciones al análisis de su vida y de su obra. Madrid: Dykinson, 2009.

CARDIM, Carlos Henrique (org.). **Bobbio no Brasil:** um retrato intelectual. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Escritos de filosofia II:** Ética e Cultura. São Paulo: Loyola, 1993.

ROIG, Francisco J. Ansuátegui; GARZON, Alberto Iglesias. **Norberto Bobbio:** aportaciones al análisis de su vida y de su obra. Madrid: Dykinson, 2009.

SANTILLÁN, José Fernándes. "Apresentação: biografia e história". **In:** ____. **O filósofo e a política:** antologia. Sel./org. José F. Fernández Santillan. Trad. César Benjamin/Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003, pp. 15-54.

TOSI, Giuseppe (org.). **Norberto Bobbio:** democracia, direitos humanos, guerra e paz. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013. (2 vols.).

____ . **10 Lições sobre Bobbio.** Petrópolis: Vozes, 2016.

RECEBIDO EM: 22/02/2017
APROVADO EM: 04/05/2017

ENTRE BOBBIO, MARX E MARXISTAS: POR UMA RETOMADA DE DIÁLOGOS

BETWEEN BOBBIO, MARX AND MARXISTS: FOR A RESUMPTION OF DIALOGUES

César Mortari Barreira[1]

RESUMO: A atual intensificação da precarização da democracia liberal decorrente da articulação entre o "novo liberalismo" (neoliberalismo) e o avanço global da financeirização da economia têm levantado sérias dúvidas quanto à capacidade de resistência daquele tipo de liberalismo mais atento às condições sociais para o exercício da liberdade. Diante disso, o presente artigo defende que a compreensão da relação entre igualdade e liberdade, o tipo de aproximação temática que caracterizam os escritos de Norberto Bobbio e, em particular, seus ricos diálogos com o marxismo, ainda possuem uma capacidade analítica superior a outras abordagens que enveredaram pelo chamado "giro antiprodutivista". Partindo da própria forma com que Bobbio avaliava o desenvolvimento dos estudos marxistas na década de 1970 e 1980, conclui-se que alguns de seus textos (até pouco tempo inéditos) podem servir como uma espécie de ponte para uma nova aproximação entre liberais e marxistas.

PALAVRAS-CHAVE: Bobbio; marxismo; diálogo.

ABSTRACT: The current intensification of the precariousness of liberal democracy resulting from the articulation between the "new liberalism" (neoliberalism) and the global advance of the financialization of the economy has raised serious doubts about the resilience of that type of liberalism more attentive to the social conditions for the exercise of freedom. Thus, the present article argues that the understanding of the relation between equality and freedom, the type of thematic approach that characterizes the writings of Norberto Bobbio and, in particular, his rich dialogues with marxism, still have an analytical capacity superior to other approaches who went through the so-called "antiproductivist turn". Starting from Bobbio's own way of evaluating the development of marxist studies in the 1970s and 1980s, it follows that some of his previously unpublished texts may serve as a kind of bridge for a new and necessary reapprochement between liberals and marxists.

KEY WORDS: Bobbio; marxism; dialogue.

[1] Doutorando em Teoria e Filosofia do Direito pela UERJ; Coordenador Científico do Instituto Norberto Bobbio.

INTRODUÇÃO

Levar em conta as críticas feitas por Bobbio ao "novo liberalismo" (neoliberalismo) em defesa da democracia (BOBBIO, 2000, p. 85), bem como sua dúvida acerca da sobrevivência desta diante do poder dos mercados financeiros, de um lado, e daquele tipo de política do espetáculo característico da berlusconização da democracia (BOBBIO, 2016) do outro, é uma atitude fundamental para tentar compreender as espinhosas contradições que vêm caracterizando o mundo nas últimas décadas. A percepção crítica da defesa intransigente da liberdade econômica por parte dos neoliberais, "da qual a liberdade política é apenas um corolário" (BOBBIO, 2000, p. 87), e a avaliação de que a doutrina do "Estado mínimo" teria que acertar as contas com a tradição do pensamento democrático, não tanto no que se refere à democracia igualitária, mas à própria democracia formal (BOBBIO, 2000, p. 91), não só oferecem uma sagaz chave de leitura para compreender nosso "processo" de impeachment, como demonstram a especial capacidade de Bobbio em levar a sério os conflitos que caracterizam a reprodução social da sociedade capitalista.

Felizmente, este tipo de raciocínio está muito distante do *mainstream* teórico atual, amplamente dominado por perspectivas normativas, e mais próximo dos processos particularmente perturbadores que vêm caracterizando o mundo nas últimas décadas. Neste sentido, seria de bom tom não se deixar encantar por certos discursos sobre "globalização" e "sociedade de riscos", e atentar para uma simultaneidade bastante perturbadora, qual seja a expansão global de ao menos quatro ondas após a década de 1970: (i) das chamadas "democracias constitucionais" (após o fim do "socialismo real", o mencionado "fim da história" caracterizou-se pela expansão deste tipo de regime político liberal); (ii) da semântica dos direitos humanos como meio de emancipação social; (iii) da desigualdade social e do endividamento pessoal (com a expressiva concentração de renda e riqueza paralelas); e (iv) dos dispositivos de controle associados aos mecanismos de punição (com a expansão do direito penal, por exemplo).

Em outras palavras: desde que o regime neoliberal politicamente se enraizou pelo mundo, e certa construção teórica consagrou a esfera comunicativa frente à suposta "pacificação do conflito de classe" que caracterizaria a formação capitalista do Estado de Bem-Estar Social (HABERMAS, 1987, p. 491), nunca existiram tantos países democráticos, nunca tivemos tanto consenso quanto à força e importância dos direitos humanos e do Estado constitucional e, hoje, nunca tivemos uma concentração do capital e uma desigualdade mundial da riqueza tão alarmantes (PIKETTY, 2014, p. 419), acompanhadas de sistemáticas violações de direitos trabalhistas, instrumentalização do direito internacional para a propagação de intervenções "humanitárias" (RICOBOM, 2010, p. 171) que reforçam desigualdades globais (GONÇALVES; COSTA, 2016), alargamento expressivo dos dispositivos de controle do sistema de justiça criminal e uma crescente "militarização da vida urbana" (GRAHAM, 2016, p. 121).

Em nosso plano nacional, a articulação dessas expansões se dá de forma ainda mais "instigante". É justamente durante o processo de democratização do país que observamos o "boom" do encarceramento e a contínua e cada vez mais intensificada super-exploração do trabalhador. Mas se no início do século XXI vivenciávamos um suposto "pacto popular democrático" desenvolvimentista, sem qualquer conflito de

classes, como habermasiadamente propugnava Bresser-Pereira (BRESSER-PEREIRA, 2012, p. 121), como compreender a concomitante intensificação das desigualdades sociais (rasteiramente problematizadas por modelos focalizados de assistência social, como o "Bolsa Família") e da exploração do trabalho?

Diante dessas situações, a principal estratégia tradicional de setores progressistas tem sido apelar para a defesa de uma normatividade democrática, cujos inúmeros eventos "em defesa da legalidade" e as publicações, seminários e encontros que questionam "a falta de respeito à Constituição" constituem exemplos sintomáticos. O que há em comum nessas estratégias de percepção, enfrentamento e resolução dos problemas?

Resumidamente, pode-se dizer que a premissa norteadora desses discursos é a crença de que a alteração material do mundo é fruto de uma inflexão teórica. Cria-se, assim, a costumeira imagem de que "uma prática específica é consequência de uma teoria específica" (RUSCHE; KIRCHHEIMER, 2004, p. 197). Como se ideias fossem capazes de estabelecer um direcionamento claro, inequívoco e não contraditório para o agir. Como se a realidade material fosse errada, e o certo estivesse na enunciação, na norma, exterior e, por isso mesmo, imune à realidade, que passa a ser considerada como algo "desajustado" à normatividade.

Esse *idealismo* aproxima-se, sugestivamente, da *filosofia do como se*, tal como consagrado por Hans Vaihinger, no sentido de que as ideias são em si mesmas ficções. Ainda que sejam "falsas" no âmbito teórico, são justificadas por serem "praticamente verdadeiras", isto é, por estabelecerem as condições apropriadas para um agir específico (VAIHINGER, 2011, p. 99). Como, então, questionar o tipo de especificidade que articula isso tudo? O importante aqui seria problematizar o chamado "suporte material" das imaterialidades – teorias, códigos de comunicação, tecnologias (PFEIFFER, 1994, p. 02) – e, com isso, "compreender a inovação teórica como uma expressão de uma necessidade ou de uma mudança já acontecida na *práxis* social" (RUSCHE; KIRCHHEIMER, 2004, p. 197).

No entanto, o desacordo entre "realidade" e "norma" ainda é majoritariamente abordado a partir de um projeto normativo, em especial em autores que aderiram ao chamado "giro antiprodutivista" na teoria social (GONÇALVES, 2016, p. 61). Diante disso, Bobbio está saudavelmente descolado. Seu método de aproximação sucessiva às mais variadas temáticas o permitiam nutrir uma especial desconfiança diante de "teorias gerais" e entusiasmos especulativos. Adepto confesso do "realismo político" que partia do conflito e da dominação, e também um crítico do tipo de conservadorismo que informava essas análises (Hobbes), seu pensamento nunca deixou de atentar para as especiais dificuldades que movimentavam os esforços democráticos.

1. O GIRO ANTIPRODUTIVISTA NA TEORIA SOCIAL

Mas antes de fazer uma breve aproximação às ricas reflexões de Bobbio, é importante caracterizar com mais rigor o tipo de análise frente à qual o "*working in progress*" bobbiano (LAFER, 2013, p. 23) se contrapõe. Se as discussões na década de 1950 e 1960 giravam em torno de conceitos como os de "conflito social", "classe", "sociabilização" e "exploração", como foi possível que nos últimos 40 anos a teoria

social passasse a enfatizar a "governança global" organizada por "setores", executada por uma "sociedade civil voluntarista" e baseada em "organizações internacionais" e "comunidades epistêmicas" (STREECK, 2016, p. 23)?

Este é o significado da já mencionada expressão "giro antiprodutivista" do pensamento social: desde os anos 1970, uma série de diagnósticos passaram a sustentar a "perda de centralidade da categoria trabalho" (Offe) em substituição pela "esfera comunicacional" (Habermas) (ANTUNES, 2015, p. 207), realizando "um progressivo abandono do conflito socioeconômico como objeto de investigação" (GONÇALVES, 2017, p. 1033). Neste contexto, a teoria social não só esqueceu que "na história real (...) o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassínio para roubar, em suma, a violência. Já na economia política, tão branda, imperou sempre o idílio" (MARX, 2013, p. 786), como passou a acreditar que os mecanismos discursivos e intersubjetivos seriam suficientes para combater a desigualdade social. Neste contexto, como uma teoria social que ignorou a crítica da economia política responde às sucessivas crises (financeira, alimentícia, ambiental, migratória)?

Resposta: ela reforça – sem perceber e problematizar a produção da ordem jurídico-política enquanto estrutura fundamental à reprodução social capitalista – o posicionamento da norma como medida exterior à realidade. Consequentemente, as desigualdades, os "crimes", as violações de direitos humanos e as inúmeras crises (alimentar, financeira, climática), todos os fenômenos que negam o sentido normativo passam a ser vistos como patologias, desvios em relação à normatividade que retardam o alcance de uma idílica ordem cosmopolita que caracterizar-se-ia pela retomada do projeto kantiano de paz perpétua. Nos últimos anos, os recentes e recorrentes apelos da direita e esquerda brasileira em defesa da legalidade do "Estado Democrático de Direito" demonstram a força de um ideário que ignora a violência (não tão) oculta da estrutura jurídica-política-econômica e naturaliza as relações econômicas historicamente e socialmente construídas, fielmente acreditando que a correção da realidade em momentos de "crise" só pode ocorrer pelo aprimoramento normativo e por um "cálculo de correção": novas leis, novos princípios e uma nova moral.

Como seria possível romper com este tipo de abordagem hegemônica? Como compreender a especial dependência da política e do direito frente à economia global? Não há nenhum interesse econômico na recém-aprovada Reforma Trabalhista? Na Reforma da Previdência? O crescente "processo de heterogeneização, fragmentação e complexificação da classe trabalhadora" (ANTUNES, 2015, p. 62) está descolado das alterações econômicas que vêm caracterizando as últimas décadas? Tais processos poderiam ser resolvidos mediante o debate público e o apelo à cidadania? Por que estratégias discursivas, comunicativas, que trabalham com as noções de "reconhecimento" e "cooperativismo", não foram suficientes para frear o amplo processo de ataque aos direitos sociais que caracterizam os sucessivos planos de austeridade? O que a experiência grega tem a nos dizer sobre o alcance, eficácia e ideologia do nosso apego ao voto?

Todas essas questões estão intimamente relacionadas à desertificação mundana acelerada pela guinada neoliberal e apontam, a título de aproximação teórica, a necessidade de um tipo de abordagem que reincorpore o capitalismo como unidade analítica. Se a saída idealista perdeu o radar para simultânea situação de cada vez

mais riqueza concentrada e desemprego estrutural, com todas as suas consequências objetivas e subjetivas, a reaproximação entre teoria crítica e crítica da economia política talvez seja capaz de reconstruir uma teoria crítica social (BONEFELD, 2014, p. 37), uma abordagem que uma vez mais volte a questionar: como a (atual) ordem social é possível? (LUHMANN, 1993, p. 195).

Comparado a outros autores de destaque no cenário liberal, Bobbio é aqui um bem-vindo ponto fora da curva. Diante das duas teses fundamentais do "Marx economista" que ainda demonstrariam, segundo Bobbio, sua atualidade e importância, a saber, (i) o primado do poder econômico sobre o poder político e (ii) a previsão de que por meio do mercado tudo pode se tornar mercadoria (a chamada "mercadorização universal"), o desafio nessas primeiras décadas do século XXI é aceitar o convite feito em 1992 para que se releia Marx (BOBBIO, 2006, p. 299).

Nas próximas páginas, após apresentação da importância e atualidade das críticas bobbianas ao neoliberalismo, bem como da defesa de um projeto democrático social, especialmente preocupado com uma específica relação entre liberdade e igualdade, será sugerida uma proposta de (re)aproximação entre Bobbio e marxistas, a partir de breve indicação acerca do potencial de desenvolvimento crítico de alguns textos inéditos recentemente publicados (BOBBIO, 2014) que, curiosamente, vão ao encontro da crítica ao giro antiprodutivista.

2. A RELAÇÃO ENTRE LIBERDADE E IGUALDADE: IMPORTÂNCIA E ATUALIDADE DA ANÁLISE BOBBIANA

É no contexto das discussões que marcaram a proposta do "liberal-socialismo" que Bobbio apresentará algumas de suas reflexões mais interessantes, em grande parte decorrentes da constatação de que não existe nenhum nexo histórico ou conceitual necessário entre democracia e liberalismo, nem entre socialismo e democracia (BOBBIO, 1983, p. 33). Durante os debates italianos da década de 1970 e 1980, em que muitos defendiam a necessidade de um salto qualitativo para a "autêntica sociedade socialista", as polêmicas quanto aos meios necessários para se atingir esse fim marcaram as intervenções de Bobbio, cujas sucessivas aproximações assinalavam sua defesa de um socialismo democrático. Daí a consideração de Andrea Greppi, de que os estudos do autor italiano sobre a democracia "se desenvolveram *em função* desse ideal liberal-socialista, como o único método possível, e por sua vez aceitável desde o ponto de vista ético, para a transformação da sociedade" (GREPPI, 1998, p. 287).

Não era outra a preocupação bobbiana ao tematizar o "socialismo possível", que só poderia ser realizado na medida em que respeitasse as limitações que o método democrático impõe, suas regras do jogo, ou "conjunto de regras de procedimento" (BOBBIO, 2000b, p. 22) que "estabelecem não *o que* se deve decidir, mas sim apenas *quem* deve decidir e *como*" (BOBBIO, 2000c, p. 427). Trata-se aqui, naturalmente, de contrapor os fins possíveis e desejáveis à definição mínima da democracia.

Diante da falta de concordância sobre o elemento que deveria servir de critério de distinção entre o que é ou não é um regime socialista, Bobbio salientava que este, "em todas as suas diferentes e contrastantes encarnações, significa, antes de tudo, uma coisa: *mais igualdade*" (BOBBIO, 1983, p. 39). Mas, assim como Bobbio procura

esclarecer as diferenças de significado entre a liberdade segundo a doutrina liberal (enquanto não impedimento) e a liberdade segundo a doutrina democrática (enquanto não constrangimento) (BOBBIO, 2015, p. 249), é fundamental especificar em que sentido "ao dizer 'mais igualdade' quero dizer também mais liberdade" (BOBBIO, 1999, p. 40).

Uma vez que o único nexo social e politicamente relevante entre liberdade e igualdade é aquele em que a liberdade é considerada como aquilo em que os membros de um determinado grupo social são ou devem ser iguais (BOBBIO, 2009, p. 05), o que importa destacar é a perspectiva da igualdade na liberdade, isto é, igual liberdade como reciprocidade de poder:

> *"A maior causa da falta de liberdade depende da desigualdade de poder, isto é, depende do fato de haver alguns que têm mais poder econômico, político e social do que outros. Portanto, a igualdade do poder é uma das maiores condições para o crescimento da liberdade"* (BOBBIO, 1999, p. 41).

Já presente no curso *Teoria da justiça: Lições de filosofia do direito*, de 1953, essa ideia era então articulada com o conceito de justiça enquanto "ordenamento da igual liberdade" (BOBBIO, 2012, p. 119). Em outras palavras, a relação entre liberdade e igualdade se manifesta naquela fundamental articulação entre "liberdades de" (liberdades civis) e "liberdades para" (direitos sociais, econômicos e culturais). Aqui deve-se ressaltar que a "liberdade para" atribui ao indivíduo não apenas a faculdade, mas também o poder para fazer. É este empoderamento que suporta e garante que as "liberdades de" não sejam mera forma abstrata de igualdade.

Como bem destacado por Bobbio, "se houvesse apenas as liberdades negativas, todos seriam igualmente livres, mas nem todos teriam igual poder" (BOBBIO, 2000c, p. 504). Este é o significado atual da liberdade após a passagem da liberdade hobbesiana como liberdade negativa (não-impedimento) para a liberdade rousseauniana como autonomia, e da transmutação desta para uma concepção positiva da liberdade, em que aquilo que conta é o poder positivo, isto é, "capacidade jurídica e material de tornar concretas as abstratas possibilidades garantidas pelas constituições liberais" (BOBBIO, 2000c, p. 489) algo que vai muito além da célebre distinção de Isaiah Berlin entre "liberdade negativa" e "liberdade positiva", que recusava a ideia de que a privação material implicava redução da liberdade (MIGUEL, 2016, p. 33).

A grande vantagem deste tipo de abordagem está em reconhecer a importância das condições sociais para o exercício da liberdade. Considerar os indivíduos como pessoas sociais, isto é, inscritas na materialidade da sociedade, implica o reconhecimento de outros direitos, "tais como os direitos sociais, os quais devem colocar cada indivíduo em condições de ter o poder para fazer aquilo que é livre para fazer" (BOBBIO, 2000c, p. 489). Esta concepção também demarca um tipo de compreensão muito particular do indivíduo. A concepção individualista presente na repetida frase de que "a democracia moderna repousa em uma concepção individualista da sociedade", em Bobbio, não prescinde da consideração de que o homem é também um ser social. E o que isso significa?

Trata-se aqui da diferenciação entre o individualismo da tradição liberal-libertária e o individualismo da tradição democrática: o primeiro, ao arrancar o indivíduo

do corpo social, isola-o e condena-o a lutar pela própria sobrevivência, em que cada um deve cuidar de si mesmo em luta perpétua, ao passo que o segundo busca reconciliar o indivíduo com a sociedade, sendo esta o resultado de um livre acordo. Segundo Bobbio, "o primeiro faz do indivíduo um protagonista absoluto, fora de qualquer vínculo social. O segundo faz dele o protagonista de uma nova sociedade" (BOBBIO, 2000c, p. 383).

Não por outra razão, em entrevista a Nello Ajello no ano de 1995, Bobbio, ao abordar a democracia como forma de governo em que todos são igualmente livres, salientava que esta igualdade também requereria o reconhecimento dos direitos sociais essenciais (educação, trabalho, saúde) que "tornam possível um melhor exercício dos direitos de liberdade. Os direitos sociais, o compromisso de satisfazê-los e defendê-los: eis o critério fundamental para distinguir a esquerda da direita" (BOBBIO, 1998, p. 119).

Em 1996, ao retomar o tema acerca da antítese entre liberalismo e socialismo, Bobbio volta a afirmar a compatibilidade entre os dois termos, por considerar "que o reconhecimento de alguns direitos sociais fundamentais [educação, trabalho e saúde] seja o pressuposto ou a precondição para um efetivo exercício dos direitos de liberdade" (BOBBIO, 2000c, p. 508). Daí a conceituação "sintética" da democracia "que tem por fundamento o reconhecimento dos direitos de liberdade e como natural complemento o reconhecimento dos direitos sociais ou de justiça" (BOBBIO, 2000c, p. 502).

Mas é justamente no "projeto de democratização" que as dificuldades se mostram com toda a força e nitidez, principalmente para a esquerda. Se esta, por exemplo, teve no reconhecimento dos direitos sociais a maior materialização de sua razão igualitária (BOBBIO, 2001, p. 125), para além do conhecido desafio político frente aos direitos dos homens ("não é tanto o problema de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*" (BOBBIO, 2004, p. 23)), e do pessimismo manifestado ao se constatar a não realização destes ("o novo *ethos* mundial dos direitos dos homens resplandece apenas nas solenes declarações internacionais e nos congressos mundiais que os celebram e comentam" (BOBBIO, 2000c, p. 677)), subsiste a constatação da ineficácia de participação democrática na área dominada pelo poder econômico.

Como salienta Bobbio, é um fato que tanto nos estados capitalistas como nos socialistas, as grandes decisões de política econômica são tomadas autocraticamente, constatação a partir da qual lançava-se a inquietante pergunta, ainda em 1976: "quem pode excluir a hipótese de que exista um limite de tolerância do sistema, de tal forma que o sistema se despedace somente para não se dobrar às exigências? (BOBBIO, 1983, p. 90). O atual despedaçamento neoliberal da democracia liberal manifestado no desmonte de qualquer resquício de programas sociais, nos violentos ataques aos direitos dos trabalhadores, no direcionamento explícito do direito para a "recuperação da economia", não parecem ser bons indícios do tal "limite de tolerância"? No âmbito da "economia financeirizada" não restam dúvidas de que no embate entre aqueles dois tipos ideais de indivíduos, o liberal e o democrático, este foi derrotado por aquele (BOVERO, 2015, p. 24).

Frente a isso, não seria possível suspeitar que as dificuldades de avanço na concepção da igualdade na liberdade traduzem um questionamento do núcleo teórico daquele "socialismo possível" caracterizado pelo método democrático? Quando Bobbio questiona se "é possível a sobrevivência de um Estado democrático numa sociedade

não democrática?" (BOBBIO, 2000b, p. 68), não deveríamos, então, perguntar "se a desejada democratização de outros âmbitos da sociedade é efetivamente possível"? (GREPPI, 1998, p. 295). Se até mesmo aquele parâmetro normativo (restrito) das regras do jogo não encontra guarida nas "democracias" de hoje em dia, se aqueles dois elementos nucleares do liberal-socialismo, a igualdade e a liberdade, estão em decadência nítida – a primeira, por se afogar "em quase toda a parte, numa enxurrada de cultura anti-igualitária", a segunda, por ser arrastada "pelo poder das oligarquias globais" e reduzida "a um simulacro pela colonização midiática das consciências" (BOVERO, 2015, pp. 35, 41) –, como compreender essas alterações?

3. DIÁLOGOS COM OS MARXISTAS E OS "NOVOS ESCRITOS SOBRE MARX"

Se os debates que marcaram as décadas de 1950 e 1970, reunidos em *Política e cultura, Nem com Max nem contra Marx* e em *Qual socialismo?*, demonstraram a fecundidade que o diálogo entre liberais e marxistas pode ter, a recente publicação de *Escritos sobre Marx: Dialética, Estado, sociedade civil* talvez possa contribuir para a atual necessidade de construção de um terreno crítico comum como forma de reação à hegemonia neoliberal.

A partir dos textos até agora traduzidos para o português, pode-se dizer (de forma generalíssima) que Bobbio, na década de 1950, foi fundamental para a análise crítica de certo marxismo messiânico e de uma redução das conquistas liberais às "garantias burguesas", defendendo, em polêmicas com comunistas italianos, que um regime democrático deve não só remover a desigualdade de poder econômico, político e cultural, mas também garantir os limites do poder estatal. Daí sua discussão com Togliatti, em que afirma ser muito fácil desembaraçar-se do liberalismo se este for identificado com uma teoria e prática da liberdade como poder, isto é, como poder da burguesia, mas muito difícil se o mesmo foi considerado "como a teoria e a prática dos limites do poder estatal, sobretudo numa época como a nossa na qual reaparecem tantos Estados onipotentes" (BOBBIO, 2015, p. 372).

Já na década de 1970, os debates acerca da inexistência de uma teoria marxista do estado socialista, do projeto democrático da esquerda frente à democracia representativa e quanto à compatibilidade entre o projeto de transformação socialista e a permanência da democracia, levaram Bobbio a criticar o chamado "abuso do princípio de autoridade", destacando, por exemplo, que talvez fosse mais sábio utilizar a obra de Marx "para aquilo em que é ainda utilizável, para dela tirar instrumentos adaptados à análise da sociedade contemporânea" (BOBBIO, 1983, p. 40).

Hoje, esta mesma metodologia poderia servir como base para dar conta das duas teses gerais já mencionadas que, na década de 1990, ainda conservavam, segundo Bobbio, a força de Marx (BOBBIO, 2006, p. 305). Em um cotidiano marcado pela expressiva "vitória do mercado" e pelo retorno violento da direita neoconservadora, parece ser ainda mais urgente retomar as lições de Bobbio, que sabia muito bem que o mercado, ao mesmo tempo em que cria riqueza e libera imensas energias, também cria enormes e intoleráveis desigualdades e, por isso mesmo (de forma absolutamente coerente com o critério igualdade/desigualdade que norteia sua distinção entre direita e esquerda), essa vitória significa, também, não o fim da esquerda (e muito

menos o propagado "fim da história"), mas a contínua "recriação das condições para a sua perpetuação" (BOBBIO, 1995, p. 68).

Esse movimento possibilita uma retomada do "liberalismo de esquerda" (Bobbio) frente ao "liberalismo de direita" (Hayek) (BOVERO, 2002, p. 94). Se Bobbio salientava não saber como os potentados econômicos e financeiros movem o mundo, para então questionar, se "valerão ainda as regras do Estado democrático e de direito, que até agora foi nosso modelo ideal?", se "sobreviverá a distinção entre o que é lícito e o que é ilícito?" (BOBBIO, 2016, p. 81), algumas das "linhas de convergência" com o marxismo – que o próprio Bobbio colocava em 1975 como factíveis de um novo momento de aproximação – podem ser hoje retomadas e, assim, contribuir para a consolidação de uma nova agenda de pesquisa que busque melhor compreender de que maneira o neoliberalismo se articula com a democracia.

No que consistiria, então, essa reaproximação? É certo que, de modo geral, o leitor familiarizado com as discussões anteriores entre "Bobbio e o marxismo" encontrará nesta última compilação de artigos marxistas a retomada de algumas considerações bastante conhecidas. No entanto, também descobrirá alguns textos[2] que apresentam reflexões até então inéditas que merecem atenção. Em especial, sua análise histórica do marxismo teórico italiano pode ser particularmente útil para compreender que tipo de análise marxista Bobbio considerava interessante naquele período e como isso se mantém atual nos dias de hoje.

Uma vez que nosso autor pertence a uma geração que estudou Marx a partir da crítica feita por Croce às teses de Labriola, é importante considerar o tipo de leitura que caracterizou a chamada *primeira fase do marxismo teórico na Itália*. Trata-se, aqui, de uma leitura filosófica (também presente em Gentile) de Marx que objetivava liquidá-lo enquanto filosofia. Existia então uma estratégia muito bem articulada: Labriola procurou desconstruir a associação então dominante entre marxismo e positivismo, reunindo esforços para libertar os escritos marxianos de uma interpretação positivista. Essa tentativa, no entanto, suscitou um grande alarme entre os expoentes da filosofia burguesa. E não seria para menos. Como bem destacado por Bobbio, o marxismo interpretado pelas lentes do positivismo era simplesmente inócuo, já que, positivado, "poderia ser considerado *um aspecto secundário da filosofia burguesa* e, assim, poderia enquanto tal ser facilmente digerido e neutralizado" (BOBBIO, 2014, pp. 61-62). Da mesma forma, se identificado com o positivismo, a superação deste pelo idealismo também levaria irremediavelmente à superação do próprio marxismo. É neste preciso sentido que a primeira fase do marxismo italiano é conceituada enquanto uma negação filosófica.

Mas após a guerra, a *segunda fase do marxismo teórico na Itália*, influenciada pela robustez do movimento operário, pela publicação de escritos então inéditos de Marx e pela ruptura com a espiritualidade romântica, procurou afirmar, também no plano filosófico, o aspecto decisivo do marxismo (com autores como Del Noce, Balbo e Della Volpe) (BOBBIO, 2014, p. 31).

---

2 Em especial, *Il marxismo teorico in Italia* (1951), *Il marxismo teórico in Italia* (1958), *Italo-marxismo* (1967), *Marxismo e scienze sociali* (1975), *La Storia del marxismo* Einaudi (1978) e *Marx vivo?* (1983).

Ainda que Bobbio saliente que o "ítalo-marxismo" é caracterizado pela interpretação não materialista de Marx, que culmina em uma leitura hegeliana do mesmo, ou seja, seu enquadramento como uma fase do pensamento filosófico europeu, razão pela qual "a característica dos italianos – impregnados de hegelianismo – é a operação de reconduzir Marx a Hegel para enobrecê-lo" (BOBBIO, 2014, p. 39), o pensador de Turim não deixava de salientar que o referido aspecto decisivo de Marx estaria na descoberta da tese do materialismo histórico e da filosofia da práxis (BOBBIO, 2014, p. 64). É essa compreensão contextualizada do tipo de marxismo (filosófico) que predominou na Itália até a década de 1960 que pode ser considerada *a primeira contribuição* de alguns dos textos inéditos de Bobbio sobre Marx recentemente publicados.

A *segunda contribuição* parece estar intimamente associada à anterior, uma vez que problematiza em que medida outro tipo de marxismo poderia ser desenvolvido a partir das inúmeras abordagens marxistas que surgem a partir da década de 1960. Em um texto também denominado "Marxismo e ciências sociais"[3], Bobbio demonstra estar absolutamente a par das controvérsias do período. "O que se entende hoje por marxismo? Tantos marxismos" (...). O marxismo, afirmava, não é mais um universo, mas um pluriverso" (BOBBIO, 2014, p. 103).

Diante disso, inúmeras perguntas apareciam: qual seria o denominador comum para ser considerado marxista? Uma concepção do mundo? Um método específico? Possuir uma filosofia da história? Ou uma crítica política? É necessário um certo modo de fazer filosofia ou de fazer política? O materialismo? Qual materialismo? E assim por diante... Bobbio reconhece que naquela época ninguém refutaria totalmente Marx, assim como provavelmente ninguém o aceitaria integralmente. O problema estava justamente neste espaço intermediário, "que deixa aberta a possibilidade das posições mais diferenciadas: o não-marxista, o filo-marxista, o quase-marxista, o neomarxista, o marxista *tout court*, etc" (BOBBIO, 2014, p. 105).

Ainda assim, diante da dupla constatação de que "nenhum dos grandes personagens da cultura italiana foi marxista (Croce Gentile, Salvemini, Einaudi)", e de que existem obras de Marx que constituem um momento importante para o estudo da sociedade humana, "não se pode negar que essas obras tiveram e têm crescentemente uma enorme influência sobre as ciências que se ocupam do homem em geral e do homem social em espécie" (BOBBIO, 2014, p. 105). Conclusão: "necessidade do encontro" (BOBBIO, 2014, p. 107). Após os debates das décadas passadas com autores marxistas, em que sentido isso poderia acontecer?

Bobbio menciona, então, as já mencionadas "linhas de convergência": em primeiro lugar, a ideia da autonomia relativa do político. O que isso significa? Citando as reflexões de Poulantzas, a esfera política não seria um puro e simples reflexo daquilo que ocorre na esfera das relações de produção e de classe, tendo por isso mesmo uma função específica, qual seja constituir um fator de coesão social dos vários níveis da formação social, isto é, "como forma de regulação do equilíbrio global de uma

[3] Em 1974 é publicada uma conferência de Bobbio que ocorreu em 1972, em Catania, no seminário *Ciências sociais e marxismo*, cujo título também é "Marxismo e ciências sociais" (este texto foi inserido na coletânea *Nem com Marx nem contra Marx*). Apesar da mesma nominação, os textos são diferentes.

formação social, enquanto sistema" (BOBBIO, 2014, p. 110). Daí a própria afirmação de Bobbio, de que a teoria da autonomia do político poderia ser "um bom ponto de encontro entre aqueles que partem de Marx e aqueles que partem de outros pontos de vista. Um ponto de encontro e de fecunda discussão" (BOBBIO, 2014, p. 110).

Outro tema que poderia contribuir para essa (re)aproximação com a literatura marxista está no processo de burocratização do Estado. Aqui Bobbio destaca a dificuldade de se compreender tal fenômeno com aquele outro processo paralelo da democratização das instituições públicas, destacando que, se um dos temas da ciência política não marxista é a transformação do estado em um grande aparato, e se "o nosso destino depende de qual dos dois processos superará o outro", então "marxistas e não marxistas têm que se beneficiar das pesquisas de uns e dos outros" (BOBBIO, 2014, p. 111).

Por fim, o problema da democracia é apresentado por Bobbio como sendo uma terceira linha de convergência com os marxistas: Após salientar que os marxistas corrigiram – e muito – seu alvo, e que uma discussão como aquela que aconteceu nos anos 1950 seria naquele momento (o artigo é de 1975) improvável, Bobbio reconhece que o "democratismo fácil" de autores liberais seria então impossível. Se naquele período ninguém poderia refutar algumas propostas marxistas de alargamento das bases democráticas do poder, características do chamado programa da democracia radical, ninguém também poderia ignorar a experiência secular da democracia chamada primeiramente de "burguesa", sem a qual não existiria nem democracia burguesa nem democracia não burguesa. O arremate? "Aqui está um grande terreno de encontro, desde que seja explorado sem preconceitos, sem falsidade, sem recorrer ao *ipse dixit*" (BOBBIO, 2014, p. 111).

Mas a indicação temática que permitiria a continuidade de um debate com os marxistas, apesar de importante, não constitui o núcleo duro de sua *segunda contribuição*, muito mais próxima do *modo* como os próprios temas vinham à tona, e que diz respeito à potencialidade da crítica da economia política (ao invés da ênfase na discussão filosófica). Em um artigo que buscava contribuir para a chamada "crise do marxismo", Bobbio já salientava um aspecto crucial, qual seja a prevalência de estudos sobre o "Marx filosófico" em detrimento do "Marx economista", afirmando que "diante da massa infinita e agora crescente de estudos sobre *O Capital* e sobre todas as obras econômicas de Marx, há uma certa desproporção entre os estudos dedicados às suas obras filosóficas e políticas, e aqueles dedicados à crítica da economia política" (BOBBIO, 2014, p. 116).

Coerentemente, ao ler um ensaio de Robert Heilbroner que exaltava Marx como o maior filósofo depois de Platão e como inventor da ciência crítica da sociedade, dizia: "Estou de acordo. Mas o que se entende por *crítica*? Certamente existem vários significados, mas quais são? Me pergunto: não teria sido mais interessante um ensaio 'Marx *crítico*', 'Marx e a *crítica*', mais que 'Marx filósofo'?". (BOBBIO, 2014, p. 117). Não satisfeito, além de indicar a importância de se incluir em uma "história do marxismo" os estudos sobre ciência e ideologia, muitas vezes esquecidos, Bobbio considerava fundamental escrever algo como "Marx sociólogo", ou "Marx e a teoria da sociedade", salientando que não existiria sociólogo naquele período que não travasse contato com ele (Pareto e Marx, Durkheim e Marx, Weber e Marx, Parsons e Marx): "a obra de Marx é a mais grandiosa tentativa feita até agora de elaborar não somente

uma teoria global da sociedade, mas de encontrar as linhas de desenvolvimento da sociedade humana como um todo. Tudo isso se chama hoje *sociologia*, goste ou não goste" (BOBBIO, 2014, p. 118).

Do exposto até aqui não resta dúvidas de que Marx estava "vivo". Como disse Robert Kurz em sua compilação dos textos marxianos mais importantes para o século XXI: "*Tot gesagte leben länger*" [Aqueles de quem se diz estarem mortos vivem mais] (KURZ, 2001, p. 15). Ao que Bobbio já considerava: "Marx está vivo? Vivo sim, pelo fato de que ninguém pode hoje prescindir de Marx", ainda que "vivo não queira dizer válido" (BOBBIO, 2014, p. 120). As ponderações do pensador turinês são uma vez mais extremamente sugestivas. Mesmo diante dos recorrentes abusos de autoridade e revisionismos que tanto marcaram a marcha histórica do marxismo em busca do "verdadeiro Marx", Bobbio serenamente coloca a vitalidade e validade de Marx naqueles dias (o artigo é, provavelmente, de 1983) da seguinte forma:

> *"Trata-se de saber se podemos prescindir de Marx para compreender o mundo contemporâneo, ou ao menos uma parte. Eu creio que não [...] Não se pode negar que enquanto existir a sociedade capitalista a crítica marxiana não perderá nada de sua extraordinária força subversiva"* (BOBBIO, 2014, p. 121).

Qual o significado dessas considerações, que incluem a "impressão de que a palavra final cabe aos economistas", para uma proposta de retomada de encontros entre liberais e marxistas no âmbito da atual hegemonia neoliberal? Qual a importância das duas contribuições (*em primeiro lugar*, a caracterização das leituras marxistas na Itália até a década de 1960 como predominantemente *filosóficas*; *em segundo lugar*, a percepção de que uma abordagem pautada na *crítica da economia política* poderia levar o marxismo a caminhos possivelmente mais frutíferos)[4] nos dias de hoje?

4. PARA UMA RETOMADA DO CAPITALISMO COMO CATEGORIA ANALÍTICA

O liberalismo de Bobbio, como se sabe, é político, e não econômico. Ou seja, Bobbio jamais foi um *liberista*. Ainda que seu compromisso liberal estivesse pautado na defesa intransigente dos direitos e garantias políticos, nem por isso suas reflexões deixaram de atentar para a especial relevância das questões sociais. Como salienta Perry Anderson, Bobbio "é como um Mills que havia conhecido Marx" (ANDERSON, 1989, p. 24). Mas não só.

[4] "Mais frutíferos", tal como um observador liberal os veria. Como a análise fragmentada é o próprio ponto cego do liberalismo (cuja distinção "política" e "economia" é característica), as próprias análises liberais do marxismo separam a totalidade marxiana em "setores", níveis", "esferas", o que por si só já é uma limitação importante. Daí a necessidade de se evitar o rasteiro argumento de que no marxismo haveria uma espécie de determinismo econômico. Basta, aqui, retomar Lukács: "Não é o predomínio de motivos econômicos na explicação da história que distingue de maneira decisiva o marxismo da ciência burguesa, mas o ponto de vista da totalidade"(LUKÁCS, 2012, p. 105).

Anderson destaca que seria possível compará-lo a Habermas, cuja trajetória seria mais ou menos o inverso do itinerário de Bobbio,[5] tendo como resultado uma síntese muito mais vasta e sistemática (tal como em *Teoria da ação comunicativa*). Mas a principal separação frente ao autor alemão estaria na influência do já mencionado realismo político. De certa forma, e isto é fundamental para os propósitos do presente artigo, é a apropriação da tradição realista italiana (Maquiavel, Mosca, por exemplo) e seu redirecionamento para as questões do Estado que mantêm Bobbio distante do referido giro antiprodutivista da teoria social.

Apesar do inegável mérito de não cair em especulações comunicativas, isso não impede que sérios questionamentos sejam feitos à abordagem bobbiana. Se nela, por um lado, não encontramos aquele tipo de reflexão liberal que desqualifica questionamentos acerca da relação entre distribuição de riquezas e desigualdade, capitalismo e igualdade (PHILLIPS, 1999, p. 10-19), por outro, "o capitalismo como tal é para Bobbio pouco mais que um vago horizonte referencial: rechaçado, sim, mas analisado, não" (ANDERSON, 1989, p. 31).

As críticas de Bobbio à "democracia representativa", segundo Anderson, representariam "os pontos verdadeiramente nevrálgicos do pensamento bobbiano, nos quais se podem ver as *tensões* intelectuais que o penetram e subjazem" (ANDERSON, 1989, p. 28). Isso manifestar-se-ia na seguinte incompatibilidade: na mesma década de 1980, as chamadas "promessas não-cumpridas da democracia" (sobrevivência do poder invisível, permanência das oligarquias, supressão dos corpos intermediários, revanche da representação dos interesses, participação interrompida, ausência de uma educação para a cidadania) (BOBBIO, 2000b, pp. 34-35) significariam a percepção de falhas internas à democracia, fruto de "processos implacáveis" (ANDERSON, 1989, p. 29). No entanto, no mesmo período, Bobbio também criticaria a democracia representativa por aquelas promessas que jamais formulou, referentes à democratização da própria sociedade, e não do Estado (BOBBIO, 2000b, p. 68). Estas, no entanto, seriam falhas não necessárias, potencialmente superáveis através de uma extensão dos próprios princípios democráticos.

Conforme a avaliação de Anderson, não seria possível sustentar as duas críticas simultaneamente: "ou então a democracia representativa está destinada fatalmente a uma *contração* de sua substância, ou está disposta virtualmente à *extensão* dessa substância. Ambos os termos não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo" (ANDERSON, 1989, p. 29). Ora, é bem verdade que, para Bobbio, as situações a partir das quais se originavam as promessas não cumpridas não permitiam a avaliação de que existiria uma "degeneração" da democracia, "mas sim de adaptação natural dos princípios abstratos à realidade ou de inevitável contaminação da teoria quando forçada a submeter-se às exigências da prática" (BOBBIO, 2000b, p. 20).

Não se pode esquecer, no entanto, que tais exigências estavam associadas a três obstáculos decorrentes do então Estado de Bem-Estar: (i) aumento dos problemas políticos que requerem competências técnicas (tecnocracia e democracia são antitéticas); (ii) contínuo crescimento do aparato burocrático (a burocracia pressupõe

[5] Habermas partiu do marxismo para, depois, descobrir a herança ideal e política do liberalismo pragmático, não através de Mill e Tocqueville, já criticados pelo autor frankfurtiano, mas de Dewey e da tradição pragmática estadunidense.

um poder ordenado hierarquicamente, ao passo que democracia pressupõe um poder democrático) e (iii) ingovernabilidade da democracia decorrente da quantidade e rapidez com que as demandas da população chegam ao sistema político (a democracia tem a demanda fácil e a reposta difícil) (BOBBIO, 2000b, pp. 46-49).

Ocorre que as correntes neoliberais,[6] onde quer que tenham ganhado terreno, procuraram legitimar suas ações mediante o ataque aos "problemas" do *Welfare State*, como se tais medidas permitissem não só enfrentar a estagflação econômica da década de 1970, como também inverter a queda na taxa de lucro e, supostamente, retomar o crescimento econômico. E quais foram essas medidas? No plano nacional isso foi alcançado mediante (i) o combate aos sindicatos e aos movimentos operários, a (ii) restrição ao intervencionismo estatal na economia e a (iii) abrupta diminuição da regulamentação social (em outras palavras: rever a legislação tributária em benefício das elites econômicas como forma de favorecer o investimento para "todos", no chamado efeito *trickle-down*,[7] e a necessidade de cortar investimentos em serviços sociais), o que garantiu uma expressiva queda nos custos do trabalho e uma super-exploração da classe trabalhadora. Já no plano internacional, a chamada Crise do Petróleo (com a conivência do EUA) garantiu um estratégico aumento dos custos de energia que não só deteriorou as bases da produção alemã e japonesa (que passaram a concorrer com os EUA pelo domínio do mercado mundial), como também favoreceu o deslocamento dos petrodólares para a então fervilhante Wall Street. O que permitiu isso?

A estagflação e as rígidas normas que caracterizavam o Acordo de Bretton Woods – com um sistema de taxas de câmbio fixas – ameaçavam a posição do dólar como moeda global na década de 1970, já que os EUA acumulavam tanto um déficit fiscal quanto um déficit comercial, fruto da articulação dos custos da "Grande Sociedade" de Kennedy e da Guerra do Vietnã. Neste cenário, a política de juros do FED foi essencial para manter a atratividade do dólar e seu status internacional. Evidentemente, este não seria um livre acordo entre Estados soberanos, alcançável mediante o livre debate de ideias e o reconhecimento recíproco dos interesses das partes envolvidas. Bem distante do receituário que prevê um fórum democrático como instância legitimadora para decisões vinculantes desse tipo, em 1979, logo após a nomeação de Paul Volcker como presidente da referida instituição, as taxas de juros médias subiram inacreditáveis 11%. Em junho de 1981, os juros subiram para 20%, e depois novamente para 21,5% (VAROUFAKIS, 2016, p. 133). Resultado: não só os produtores de petróleo não americanos substituíram seus ganhos por títulos do governo norte-americano. Amplos setores da indústria japonesa e alemã, que forçadamente precisaram reagir ao choque do petróleo através da transferência de seus investimentos em atividades intensivas para empreendimentos de alta tecnologia, passaram a direcionar seus lucros para Wall Street. Como salienta Varoufakis,

---

6 Como salientam Dardot e Laval, "o neoliberalismo vai desenvolver-se segundo várias linhas de força, submetendo-se a tensões das quais devemos reconhecer a importância. O colóquio de 1938 [Colóquio Walter Lipmann] revelou discordâncias que, desde o princípio, dividiram os intelectuais que reivindicavam para si o neoliberalismo" (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 72).

7 "O efeito *trickle-down* foi concebido para legitimar reduções nas taxas de impostos para os ricos, sugerindo que seu dinheiro extra escorreria para os pobres. Todas as evidências empíricas desmontam essa hipótese. Simplificando, isso nunca aconteceu". (VAROUFAKIS, 2016, p. 170).

> *"E o que Wall Street fazia? Transformava instantaneamente esses influxos de capital em investimentos diretos, ações, novos instrumentos financeiros, novas e velhas formas de empréstimo e, por último, mas não menos importante, num "bom rendimento" para eles próprios, os banqueiros. Sob este prisma, tudo (o aumento da financeirização, o triunfo da ambição, o recuo dos reguladores e o domínio do modelo de crescimento anglo-celta) parece fazer mais sentido"* (VAROUFAKIS, 2016, p. 52).

Levando essas breves reflexões em conta fica muito mais fácil compreender a "simultaneidade bastante perturbadora" indicada no início do artigo. Não só saltam aos olhos as razões pelas quais uma riqueza financeira cada vez maior está intimamente relacionada à super-exploração da "classe-que-vive-do-trabalho" (ANTUNES, 2009, p. 101), como soam particularmente rasas e enganadoras as saídas normativas apresentadas pelo *mainstream* teórico que pretende orientar o mundo pela ênfase na dimensão comunicativa das pessoas, pelo apelo à norma e o desejo de "cidadania". Ainda que embrionária, esta breve pitada de crítica da economia política demonstra não só o acerto da *segunda contribuição* de Bobbio quanto à produtividade de análises que substituíssem a ênfase no "Marx filósofo" pelo "Marx economista", como também sugere seu vigor para compreendermos o motivo pelo qual Bobbio é, hoje, muito mais atual do que Habermas e seus diagnósticos apressados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No espectro político atual não há qualquer sinal de ver questões como essas serem pautadas com a devida atenção e profundidade. Não há "saída democrática" sem questionamento do poder do mercado financeiro nos dias de hoje e do modo de produção de ordem na sociedade capitalista, ainda que parte considerável da esquerda politicamente organizada sequer problematize nossa situação de dependência e violência crescentes. Após a experiência da Grécia, a suspeita de Bobbio – "frequentemente, tenho a impressão de que nesse universo continuamos a discutir sobre ideias, enquanto o que conta agora são os grandes interesses econômicos e financeiros, que passam por cima da política e não estão muito preocupados com a cultura" (BOBBIO, 2016, p. 81) – revelou-se amargamente fundada. Um intento real de enfrentar esta situação, no entanto, precisa urgentemente acertar as contas com a estratégia idealista de resolução dos problemas.

Naturalmente, isso não significa não refletir sobre as melhores estratégias de enfrentamento do neoliberalismo (PRADELLA; MAROIS, 2015), nem panfletar discursos de ruptura imediata contra a ordem vigente. O mundo material, repleto de seres humanos desempregados, com fome e não poucas vezes sem qualquer assistência social, vivenciando e reproduzindo a violência constante do nosso cotidiano, é um contrapeso fundamental para barrar saídas desse tipo. Mas isso também não autoriza que continuemos reféns daquele tipo de reformismo rasteiro que abdica dos enfrentamentos posteriores em nome de uma suposta "coalizão de interesses", "políticas públicas inclusivas" e projetos "nacionais" de desenvolvimento que caracterizam e continuam a caracterizar o "projeto neoliberal para a sociedade brasileira" (PAULANI, 2008, p.105).

Frente a isso, tome-se como exemplo a recente demanda por "direitos sociais globais", um tema que, certamente, seria tão caro a Bobbio, e que sintetiza uma possível agenda contra-hegemônica de atuação, sensível aos problemas estruturais que perpassam o globo capitalista (FISCHER-LESCANO; MÖLLER, 2017, p. 03). Trata-se, assim, de uma reivindicação que se situa numa perspectiva crítica à chamada "globalização" e que procura vincular os "direitos sociais globais" aos direitos humanos sociais existentes a um projeto de solidariedade.

O tempo dirá se esse tipo de problematização – que procura disputar juridicamente as riquezas sociais[8] – conseguirá ser mais do que um mero manifesto político. Garantir não só o acesso, mas também efetivar os direitos à saúde, alimentação, educação e moradia (entre outros) é sem dúvida o primeiro passo para que a classe-que-vive-do-trabalho sobreviva à barbárie neoliberal, mas jamais se pode esquecer que a sociedade capitalista "não se imuniza *contra* conflitos e contradições, mas *com* a ajuda de conflitos e contradições", e que "o campo jurídico de disputa hegemônica não altera os quadrantes da hegemonia do capital exercida no campo social" (BARREIRA, 2016, p. 336). Em síntese: o adversário sequer será adequadamente tematizado sem um efetivo combate ao idealismo jurídico. Diante da cegueira deliberada de grande parcela dos setores "críticos", a retomada da crítica da economia política apresenta-se como a única capaz de rasgar o véu ideológico que dia após dia rebaixa a humanidade aos desejos e caprichos da reprodução social capitalista.

8 Buckel é outra autora atual que defende o "potencial emancipatório do direito" (BUCKEL, 20070, p. 312).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Perry. "Norberto Bobbio e a democracia moderna". **Revista Novos Rumos.** Ano 4, n. 15, 1989.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho.** 16. Ed. São Paulo: Cortez, 2015.

BARREIRA, C. M. "Autonomia jurídica: o problema da reificação revisitado". In CUNHA, J. R. (Org.). **Epistemologias Críticas do Direito.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

BOBBIO, Noberto**. Eguaglianza e libertà.** Torino: Einaudi, 2009.

____. "Tiene fututo el socialismo?", **Temas para el debate.** n. 2 (1995).

____. **A era dos direitos.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

____. **As ideologias e o poder em crise.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

____. **Contra os novos despotismos**: escritos sobre o berlusconismo. São Paulo: Editora Unesp; Instituto Norberto Bobbio, 2016.

____. **Diário de um século:** autobiografia. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

____. **Direita e esquerda:** razões e significados de uma distinção política. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

____. **Liberalismo e democracia.** São Paulo: Brasiliense, 2000 (2000a)

____. **Nem com Marx, nem contra Marx.** São Paulo: Editora UNESP, 2006.

____. **O futuro da democracia.** São Paulo: Paz e Terra, 2000 (2000b)

____. **O tempo da memória:** De senectute e outros escritos autobiográficos. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

____. **Política e Cultura.** São Paulo: Editora UNESP, 2015.

____. **Qual socialismo? Debate sobre uma alternativa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

____. **Scritti su Marx. Dialettica, stato, società civile.** Roma: Donzelli Editore, 2014.

____. **Teoria della giustizia:** lezionidi filosofia del diritto 1953. Torino: Nino Aragno Editore, 2012.

____. **Teoria geral da política:** a filosofia política e as lições dos clássicos. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000 (2000c)

BONEFELD, Werner. **Critical Theory and the Critique of Political Economy.** New York/ London: Bloomsbury, 2014.

BOVERO, Michelangelo. **Contra o governo dos piores:** uma gramática da democracia. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

____. **Para uma teoria neobobbiana da democracia.** São Paulo: FGV Direito SP, 2015.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. "Brasil, sociedade nacional-dependente". **Novos Estudos,** n. 93, julho, 2012.

BUCKEL, Sonja. **Subjektivierung und Kohäsion:** Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2007.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo:** ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

ELBE, Ingo. **Marx im Westen:** die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965. Berlin: Akademie Verlag, 2010.

FISCHER-LESCANO, Andreas; MÖLLER, Kolja. **Luta pelos direitos sociais globais:** o delicado seria o mais grosseiro. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

GONÇALVES, G.L/COSTA, S (2016): "The Global Constitutionalization of Human Rights: Overcoming Contemporary Injustices or Juridifying Old Asymmetries?" **Current Sociology** 64(2).

GONÇALVES, Guilherme Leite: "Acumulação primitiva, Direitos Humanos e Movimentos Sociais: Esboço de Uma Provocação ao Giro Antiprodutivista". In CUNHA, J. R. (Org.). **Epistemologias Críticas do Direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

____ (2017): **Acumulação primitiva, expropriação e violência jurídica:** expandindo as fronteiras da sociologia crítica do direito. Revista Direito & Práxis: Rio de Janeiro, v. 8, n. 2.

GONÇALVES, Guilherme Leite. **Marx está de volta! Um chamado pela virada materialista no campo do direito.** Revista Direito & Práxis: Rio de Janeiro, v. 5, n. 9.

GRAHAM, Stephen. **Cidades sitiadas:** o novo urbanismo militar. São Paulo: Boitempo, 2016.

GREPPI, Andrea. **Teoría e ideologia en el pensamento político de Norberto Bobbio.** Barcelona: Marcial Pons, 1998.

GUMBRECHT, H. U.; PFEIFFER, K. L. **Materialities of Communication.** California: Stanford University Press 1994.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des kommunikativen Handelns:** Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. Frankfurt am Main, 1987.

KURZ, Robert. **Marx lesen! Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert.** Frankfurt am Main: EIchborn, 2001.

LAFER, Celso. **Norberto Bobbio:** trajetória e obra. São Paulo: Perspectiva, 2013.

LUHMANN, Niklas. **Gesellschaftsstruktur und Semantik.** Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe:** estudos sobre a dialética marxista. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MARX, Karl. **O capital.** Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MIGUEL, Luis Felipe (Org.). **Desigualdades e Democracia:** o debate da teoria política. São Paulo: Ed. UNESP, 2016.

PAULANI, Leda. **Brasil delivery:** servidão financeira e estado de emergência econômico. São Paulo: Boitempo, 2008.

PHILLIPS, Anne. **Which Equalities Matter?** Cambridge: Polity, 1999.

PIKETTY, Thomas. **O Capital no século XXI.** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PRADELLA, Lucia; MAROIS (Ed.), Thomas. **Polarising Development:** alternatives to neoliberalism and the crisis. London: Pluto Press, 2015.

RICOBOM, Gisele. **Intervenção humanitária:** a guerra em nome dos direitos humanos. Belo Horizonte: Fórum, 2010.

ROSSELLI, Carlo. **Socialismo Liberal.** São Paulo: C.H. Cardim, 1988.

RUSCHE, Georg; KIRCHHEIMER, Otto. **Punição e estrutura social.** Rio de Janeiro: Revan, 2004.

STREECK, Wolfgang. **How will Capitalism End? Essays on a Failing System.** London/ New York: Verso, 2016.

VAIHINGER, Hans. **A filosofia do como se:** sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista. Chapecó: Argos, 2011.

VAROUFAKIS, Yanis. **O minotauro global:** a verdadeira origem da crise financeira e o futuro da economia global. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

RECEBIDO EM: 17/03/2017
APROVADO EM: 29/05/2017

O CASO DE ISRAEL: A TEORIA DO GOVERNO MISTO SOB A PERSPECTIVA DE NORBERTO BOBBIO

THE CASE OF ISRAEL: THE THEORY OF GOVERNMENT MIXED UNDER THE PERSPECTIVE OF NORBERTO BOBBIO

Fábio Metzger[1]

RESUMO: O presente texto apresenta uma argumentação sobre como a teoria do governo misto, desenvolvida originalmente por clássicos greco-romanos, e relida por Norberto Bobbio, se encaixa no caso de Israel, país que vive uma situação limite, entre construir uma sociedade com identidade própria e ao mesmo tempo com algum grau de pluralismo, e manter um Estado em meio a vizinhos que possuem dificuldades de relacionamento político.

PALAVRAS-CHAVE: Israel; Estado; governo misto; política; governo.

ABSTRACT: This text presents an argument about as the theory of mixed government, originally developed by Greco-Roman classics, and re-read by Norberto Bobbio fits in the case of Israel, a country that lives in a limit situation, between building a society with its own identity and at the same time with some degree of pluralism, and to maintain a state among neighbors that have difficulties of political relationship.

KEYWORDS: Israel; State; mixed government; policy; government.

INTRODUÇÃO

Para se compreender Israel, é necessário ir além das aparências de noticiários, imagens televisivas, e buscar saber a respeito de uma série de nuances que fazem desse Estado um caso bem específico de análise institucional. Nem é o diabo que muitos desejam pintar. Tampouco é a visão idílica que outros desejam fazer reproduzir dos tempos antigos aos modernos, como se judeus dos tempos atuais pretendessem realmente se equivaler àqueles personagens que estão retratados nas Escrituras. Aqui, será analisado o caso israelense sob a perspectiva do filósofo jurídico-político Norberto Bobbio, que busca trabalhar com conceitos que dizem respeito a teorias de formas de governo, e como as práticas destes se dão, ordenamentos de normas jurídicas, e como os modelos modernos de Estados se comportam perante o que pensavam os antigos, a partir de conceitos como democracia, governo misto e outras definições (2001; 2000; 1998; 1993; 1987).

É importante estar atento às definições que são desenvolvidas por Bobbio dentro de seu pensamento, tanto o político, quanto o jurídico. No primeiro, prioriza mais as questões das formas de como governos se desenvolvem, a maneira como eles se

[1] Jornalista e doutor em Ciência Política pela FFLCH-USP

organizam as suas instituições básicas, e quais são os regimes que acabam adotando. No segundo, Bobbio busca demonstrar que um sistema jurídico não é outra coisa, se não um edifício em que a estabilidade de leis deve manter certa coerência que, entretanto, nem sempre se verifica: existem conflitos entre leis, normas e resoluções internas, seja pelos critérios de tempo, local, instância ou hábito, que geram as anomalias do direito, as chamadas antinomias, que é em que o poder judiciário deve trabalhar, a fim de esclarecer qual das regras em conflito deve prevalecer (CARDOSO, 2011/2012, pp. 613-625; MOURA, 2009).

Sem desprezar, e muito pelo contrário, apoiando-se na moralidade universal de governos sob Estado democrático de direito e os direitos fundamentais da pessoa e da dignidade humanas, o pensamento bobbiano, por outro lado, sustenta-se a partir de um forte realismo em relação ao modo em que são construídos os Estados nacionais e os seus ordenamentos de leis. Nesse sentido, a definição de um Estado laico pode ser uma referência. No entanto, é possível observar nas análises que são bobbianas outras nuances, a partir das definições originais de Kelsen (1992): o Estado pode ser laico formalmente, mas qual é a sua relação com a definição de Estado de direito? Democrática (definida pela vontade popular)[2] ou autocrática (definida segundo a vontade de seu próprio governante e daqueles que o sustentam) (KELSEN, 1992, pp. 292-295)? Ou seja: buscando a regra, ou aceitando as exceções? E dentro desse sentido: mesmo que um Estado não tenha em si a definição formal do laicismo, é possível que exista prática democrática dentro dele? Que um ordenamento jurídico possibilite tais aberturas?

Aqui pode-se verificar a importância do pensamento bobbiano em relação às formas de governo que cada país pode adotar. De maneira que possa existir, com todas as imperfeições internas da estrutura jurídica, a possibilidade de debates dentro de uma sociedade civil. A partir de uma sociedade civil forte, é que se faz possível verificar o avanço e a evolução dos direitos de um corpo social rumo à ideia de democracia.

E aqui pode-se verificar algumas limitações que se encontram, não apenas no pensamento jurídico de cada Estado, mas também na relação entre eles, muitas de conflito, podendo chegar à situação de guerra, dependendo do nível de tensão. Por essa visão, tem-se aqui o Estado de Israel. Trata-se de um caso no qual governo e Estado estão sob tensão interna. De um lado, esse governo busca, dentro do que Bobbio entende ser um sistema político liberal, com perspectiva democrática: há revezamento de partidos políticos no poder, arranjos e coalizões governamentais, eleições gerais e abertas acontecendo regularmente, situação e oposição em debate amplo, etc. Por outro, por Israel ter seu posicionamento e as suas características em situação de tensão com os seus vizinhos, possui a tendência à militarização de seu Estado, o que influi diretamente no funcionamento de suas instituições.

Essa dicotomia pode levar a um grande desconforto dentro do debate em geral e do acadêmico em particular acerca de como é possível pensar questões de democracia diante do militarismo. É possível questionar se a moral de uma sociedade

[2] Nas palavras de Bobbio, democracia é o governo de todos, em contraposição ao governo de uns poucos (1987, p. 31). Desse ponto de vista, pensando em Bobbio (1987) e Kelsen (1992), o governo de uns poucos pode ser classificado como autocracia.

pode ser violada, corrompida devido a uma situação de guerra, de modo aos valores democráticos serem, enfim derrotados, tanto interna, quanto externamente, se houver uma diáspora, em pensando Israel como Estado judeu, por exemplo. E aqui podemos imaginar que a definição de moral religiosa possa ser colocada em questão.

Começamos com uma provocação feita a Bobbio, por um participante de um evento na Universidade de Brasília (UnB), em 1983:

> Pergunta: Quando se fala de moral judaico-cristã, quer-se referir à ética da virtude e não à ética finalística, maquiavélica. Como explicar então o apoio quase geral da comunidade judaica internacional à guerra no Líbano, a qual viola todos os critérios de moralidade na guerra, mencionados no seu livro [*O problema da guerra e as vias da paz*] comentando anteontem? Bobbio: Falei de moral cristã e aqui se fala de comunidade judaica. Parece que são coisa completamente diversas. A comunidade judaica internacional é uma comunidade política com interesses políticos. Não vejo como se possa pôr em discussão o problema da moral cristã em relação à comunidade judaica. A comunidade judaica assumiu determinadas atitudes políticas que se podem aprovar ou não, mas não criam qualquer crise para a moral cristã ou para a moral universal. Sobretudo não toca ao assunto de que tratei, que é o problema da moral universal e da política. Posso também acrescentar, a título de esclarecimento, que a ideia de uma derrogação da lei moral é tratada também pelos teólogos. Há teólogos que sustentaram a tese da guerra justa. Não condenaram todas as guerras. Afirmaram que existem guerras justas. Guerras justas são, por exemplo, as guerras de defesa. Se alguém interpretar a guerra de Israel como uma guerra de defesa, poderá considerá-la uma guerra justa. Na realidade, o caso concreto não parecer pertencer à questão geral de que tratei. (BOBBIO, 2001, pp. 97-114)

É interessante que a pessoa que perguntou imaginou algumas questões em relação ao direito de guerra, em face à moral religiosa. Pode-se negar tal pergunta? Sim, há conceitos que pertencem ao direito e à política. E há definições que estão na moral. Desse ponto de vista, pode-se compreender o questionamento a Bobbio sob o ponto de vista de uma abordagem que poderia ser pensada da seguinte maneira: se, a partir de uma moral judaico-cristã, as regras de guerra estão sendo fortemente violadas, é possível pensar de que forma uma pessoa de determinada confissão pensa democraticamente? Se partirmos do princípio que essa pergunta é feita no Brasil, bem provavelmente terá sido de uma pessoa que vivencia valores cristãos dentro de sua sociedade. De maneira que, se é possível pensar como um democrata cristão para os países ocidentais, por que não Israel e a comunidade judaica pensarem enquanto democratas judaicos?

Nesse ponto, Bobbio buscou definir algumas diferenças. Uma coisa é o judaísmo em si; e aqui é possível falar da moral religiosa: é possível ter uma moral judaica, e outra cristã, oriunda do judaísmo antigo. Outra é a comunidade judaica, atuando internacionalmente, com os seus interesses; e, nesse caso, está-se falando a respeito da política, e as suas implicações, que nem sempre coincidem com a moral, seja ela religiosa, ou então laica, democrática, etc. E, quando se trata de assuntos de guerra, mesmo a moral cristã (e o direito internacional) dão a possibilidade de pensar as "guerras justas",[3] enquanto forma de defesa de um país ou povo. Aqui, sem muito se

[3] É possível questionar se uma guerra é justa ou não, dependendo do ponto de vista, obviamente.

aprofundar, deixa claro é possível gostar ou não do que Israel estava fazendo então no Líbano. No entanto, haveria a margem de se interpretar aquilo como uma forma de o Estado judeu estar se defendendo do que percebia enquanto uma ameaça existencial. Trata-se de uma questão interessante notar, em tal caso, que a moralidade pode reprovar, sim (e não se trata de uma moralidade religiosa, e sim política). No entanto, o direito internacional não é capaz de impedir que um Estado possa agir sobre outro unilateralmente. Condenações internacionais e protestos podem criar constrangimentos, abalar a reputação desse Estado. No entanto, por mais que tenha avançado, a política entre Estados soberanos ainda possui muito da correlação de forças em que um Estado pode justificar para si e outros de maneira muito própria para atacar alguém que ele não simpatiza (e/ou o provoca/ameaça). E isso dá muita margem para controvérsias.

Por se tratar de um Estado com muitas controvérsias, até mesmo internamente, Israel tem um caminho paradoxal em que atua entre diversos âmbitos identitários: o liberal, o democrático, o militarista e o confessional; de maneira que pode tanto abraçar a face mais universal de um judaísmo cosmopolita que a diáspora judaica abraça para si, como o contrário: convencer a diáspora, pelo medo dos eventos históricos que é melhor proteger-se e manter uma espécie de isolamento cultural que pode sustentar de maneira mais duradoura a história identitária particularista do povo judeu – o que, muitas vezes, contribui para acirrar os ânimos dentro do Oriente Médio.[4]

1. AS AMBIGUIDADES DO ESTADO JUDEU

Israel pode ser considerado um caso de Estado com características institucionais bastante específicas. Enquanto arranjo de organizações estatais e de sociedade civil, carrega consigo diversas contradições: de um lado, desenvolveu uma forte e vibrante sociedade civil, herdada principalmente da antiga diáspora espalhada por países europeus, americanos e outros continentes; de outro, ergueu uma estrutura na qual combina diversos arcabouços jurídicos que limitam a participação de cidadãos não-judeus – apesar de tal participação não ser negada, tampouco impedida pelo país.

Essa estrutura define uma combinação de Estado e governo na qual é preservado um conceito genérico estatal denominado "Estado judeu", que abrange diversas interpretações possíveis do que isso possa significar. Certamente, não contempla o conceito de república, pensado por Platão em Atenas, e implementado originalmente, na antiga Roma pré-imperial. O que não impede que possamos observar princípios republicanos operando dentro do funcionamento das instituições israelenses. Pelo menos, no quesito que separa a noção do que é privado, e o que, sendo estatal, possa estar sendo aberto a qualquer cidadão, nacional ou estrangeiro. Entretanto, tais princípios podem não ser totalmente operantes, quando a noção de Estado se restringe à ideia do adjetivo "judeu".

[4] Ainda mais pelo fato de que os Estados e as populações árabes, de maioria muçulmana, muitas vezes também vivem essa mesma questão. Existe entre o universalismo que o Islã buscou estimular, desde a sua criação, e o fundamentalismo uma tênue diferença, que pode transformar sociedades historicamente tolerantes em autoritárias.

Qual seria o lugar do não-judeu, especificamente o árabe-israelense, dentro dessa sociedade, sendo ele representante de cerca de 20% do total da população do país? Esse questionamento poderia minar qualquer ideia de republicanismo, em nome de uma etnia majoritária, em detrimento de outra, minoritária. Mas será que isso seria suficiente para decretar a ausência absoluta de republicanismo em Israel? Podemos aqui observar a existência, já considerada histórica, de repúblicas laicas de caráter nacional e/ou étnico derivadas da antiga URSS. Tais repúblicas não estariam teoricamente discriminando populações, mas sim especificando nacionalidades titulares, e outras participantes[5]. Dentro de tal definição, a ideia de nacionalidade israelense ou de nação judaica (incluindo religiosos e não-religiosos, crentes em um só Deus, ateus e outros) seria conferida a quem possuiria ao menos um avô ou avó judeu(ia); sendo levado em conta o direito de autodeterminação do povo judeu, devido ao histórico de perseguições, massacres, expurgos, conversões forçadas e, no limite, genocídios que diminuíram o tamanho da população judaica.

Nesse sentido, pareceria ser suficiente o entendimento do significado de "ser judeu", apenas a partir de uma identidade, e desta, por meio de uma ligação política com um Estado em determinado território. Por outro lado, é necessário notar uma questão básica: como o judaísmo é uma religião sem hierarquia, qual seria o entendimento da porção mais religiosa, para não dizer, da mais conservadora sobre o que é o judaísmo? Trata-se de uma identidade nacional apenas? Uma cultura milenar? Uma condição, que levou a um grupo humano, a situações-limites? Ou uma religião de compromisso com um testamento sob revelação divina? Ou, então, a partir desta última definição, um modo total de viver, para começar, religião, cultura, história e povo, e com isso, aí sim, toda a identidade?

Quando essa questão mais profunda é colocada à tona, mais do que a ideia de nacionalidade, que poderia pressupor um Estado nacional com uma população titular específica, vem a possibilidade de formação de um Estado religioso, no qual aqueles que são mais aderentes aos princípios seriam mais contemplados que os demais, mesmo sendo todos pertencentes à ideia de judaísmo por si só. E, nesse sentido, Israel começa a ter limitações maiores. Já havia limites na relação da maioria de 80% judeus, perante os 20% árabes. Tais restrições ficam ainda maiores quando descobrimos

5 Aqui cabe alguns esclarecimentos: em primeiro lugar, poderá se questionar a origem dessas repúblicas, a partir da URSS, por terem sido impostas a partir de um Estado autoritário, no limite, totalitário. Por outro lado, a forma de definir nacionalidades já se dava na Rússia imperial, a partir da ideia, não pelo direito de terra, e sim pelo de sangue. Algo que, em parte, Israel e países europeus acabam abraçando. Em segundo lugar, no caso da Rússia e adjacências (Ucrânia, Cazaquistão, etc.), existe uma forma de identificação que abarca bem mais uma identidade nacional do que a religiosa. Por exemplo: é possível uma pessoa ter origem judaica e fé muçulmana ou cristã (isso explica parte de muitos dos imigrantes russos de Israel não serem, de fato, judeus). Ou o contrário, alguém uma nacionalidade específica (russa, ucraniana, etc.) e possuir fé judaica, muçulmana, etc. (adquirida por ascendentes, por exemplo). Em terceiro lugar: não apenas na Rússia, como na Ucrânia, Belarus, Bálcãs, países bálticos, da Ásia Central, etc. foram criadas repúblicas ou províncias autônomas que definiam a titularidade nacional para cada uma dessas nacionalidades, mesmo depois do fim do socialismo real. E nesse sentido, nem todos os países se democratizaram, ou então se tornaram democracia total. Mesmo assim. Ainda é possível afirmar que estão dentro de um caminho de ordenamento jurídico de longo, como outros países. Imaginemos a Grã-Bretanha hoje, e a do século XIX, sob o reinado da Rainha Vitória... E finalmente: na atual Federação Russa existe uma Província Autônoma Judaica, na fronteira com a China, que um dia foi República Autônoma; curiosamente, os judeus são minoria de pouco mais de 1% da população, a despeito de ser considerados a nacionalidade titular...

alguns aspectos adicionais: a) a impossibilidade de casamentos no civil em território israelense, devendo os casais celebrarem suas uniões apenas no religioso o que faz com quem em relação à maioria judaica, as minorias cristã e muçulmana tenham dificuldades em se integrar com o restante da população; b) leis que permitem com que serviços públicos deixem de funcionar nos dias de descanso (como o sábado), uma clara intervenção do Estado, em benefício de quem pratica a religião judaica de maneira mais sistemática, e em detrimento aos demais; c) a possibilidade de dispensar ultra-ortodoxos do serviço militar, enquanto os demais cidadãos de origem judaica terão dois anos (para mulheres) e três (para homens) que realizar duro e intensivo treinamento; d) ao mesmo tempo, ocorre a dispensa ao cidadão árabe-israelense, que ao contrário do ultra-ortodoxo (cuja integração está justamente em servir à fé do país, ficando em uma posição bem destacada para si), estará entrando no mercado de trabalho e na universidade concorrendo com israelenses que tiveram dois ou três anos no serviço onde, não apenas treinaram, como também tiveram estudos muitos mais aprofundados sobre como funciona a sociedade e o Estado israelenses.

Não se deve deixar de levar em conta algumas outras realidades, que estão mais ligadas ao cotidiano das respectivas comunidades e à orientação do poder executivo israelense do que às leis em si mesmas; assim, a combinação de uma taxa de natalidade alta, e uma destinação de verbas para as regiões no norte do país, onde mais se concentram, gera uma realidade na qual o árabe-israelense tende a ter menos oportunidades que um judeu de ser contemplado com os benefícios do bem-estar social. Ao mesmo tempo, o crescimento de verbas para fundações ligadas a partidos políticos religiosos judaicos sustentam a possibilidade de quem for judeu praticante (mesmo não sendo ultra-ortodoxo) de ter oportunidades dentro do país.

2. CARACTERÍSTICAS DE ISRAEL, ENQUANTO ESTADO E SOCIEDADE PLURALISTA

Isso se faz suficiente para afirmar que Israel é um Estado sem pluralismo? Certamente, são fatores limitadores. No entanto, antes de falar a respeito de Israel, é necessário compreender como foi o processo de unificação das principais e hegemônicas correntes dentro do judaísmo moderno, a partir do século XIX. O nacionalismo judaico, em si, não imaginou necessariamente a construção de um Estado. Havia uma série de preocupações no que diz respeito à sobrevivência do povo judeu. Alguns dos movimentos estavam reivindicando apenas autonomia nacional (o autonomismo): ou seja, sustentar uma nacionalidade judaica dentro de outras nações maiores. Outros, um retorno espiritual à terra original de Sion (ou *Ysrael*), sem ter pensado na ideia de um Estado judeu. Ainda havia a ideia, que foi pensada justamente pelo fundador do movimento sionista, Theodor Herzl, de fundar um Estado judeu sem necessariamente ser na Terra de Israel (*Eretz Yisrael*). Quando esse grande movimento foi se desenvolvendo ao longo do século XX, existia uma série de grupos sociais e políticos. Por exemplo, entre os judeus da Europa Oriental, um partido de inspiração socialista e sindicalista, o Bund, que defendia a nacionalidade judaica, sem pensar em um projeto de Estado. Sua prioridade era defender a nacionalidade judaica dentro de um ambiente (Lituânia, Rússia e Polônia) onde o antissemitismo crescia de forma cada vez maior. E, é claro, o próprio sionismo, que foi tomando corpo e forma, enquanto

movimento de reivindicação e autodeterminação do povo judeu na primeira metade do século XX (PINSKY, 1978).

O sionismo, ele mesmo, tinha uma série de vertentes, que foi se desenvolvendo: vertentes que focavam mais a imigração à Palestina/Israel, e posteriormente; que focavam a busca de uma emancipação da comunidade judaica presente na região; e as que reivindicavam mais concretamente um Estado independente. Até que o sionismo político (que reivindicava um Estado independente na região) assumisse a hegemonia dentro do movimento sionista, e de lá para a própria comunidade judaica, ocorreu uma série de eventos históricos, especialmente entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundiais.

Nesse contexto, ocorreu um processo de aproximação entre as diversas comunidades judaicas pelo mundo, até que uma representação mundial foi consolidada: o Congresso Judaico Mundial (CJM), que foi formalmente fundado em 1936, em Genebra, na Suíça (GOLDMANN, 1984, p. 46), justamente no momento em que o nazismo começava a sua escalada na Europa, e a Palestina vivia em uma situação na qual árabes e judeus começavam a ter crescentes tensões, diante do colonizador britânico. O sionismo, projeto político que serviu como uma fundamental referência para a formação do Estado de Israel, se desenvolvia entre as demais alternativas nesse processo de unificação dos judeus modernos, que buscavam unidade política mínima, diante da terrível realidade da escalada do antissemitismo, especialmente na Europa. Com o final da Segunda Guerra Mundial, e a revelação sobre os acontecimentos da *Shoah* (Holocausto), iniciou-se uma intensa busca política por dois objetivos: políticas indenizatórias por parte da Alemanha, e a criação de Israel, em negociações extremamente delicadas, onde uma série de nuances entre os principais artífices defensores do CJM fizeram intenso trabalho de convencimento em que, a princípio parte considerável de diplomatas e governantes eram contrários (GOLDMANN, 1984, pp. 85-106).

O que interessa aqui é compreender como uma grande pluralidade de comunidades com hábitos e costumes tão dispersos, tendo o judaísmo (identitário, cultural e/ou religioso) como única forma de união geral, foi capaz de se articular em um território e fundar nele um Estado. E, nesse sentido, não necessariamente por uma questão de valores, mas essencialmente por necessidade, o Congresso Judaico Mundial teve que ser construído a partir das pluralidades dessas várias formas de judaísmo, tendo como pano de fundo o drama da sobrevivência do povo judeu como motivador central. O CJM, que mais tarde passou a ter sede central em Nova Iorque (EUA), não reunia necessariamente todos os judeus, mas a sua maioria, enquanto representação (GOLDMANN, 1984, p. 43). Levando em conta que o judaísmo não é uma religião que funciona como uma entidade fechada, tampouco possui hierarquia, foi por essa reunião de maiorias plurais entre si, que foram capazes de criar uma hegemonia que fosse capaz de dar voz a uma coletividade em nível mundial.

E, se essa hegemonia foi mundializada, por que não poderia ser reproduzida a partir de um Estado territorial soberano? E aqui podemos observar que o Estado israelense foi construído transplantando algumas estruturas políticas do Ocidente para o Oriente, através da pluralidade das comunidades israelitas pelo mundo. Ao mesmo tempo, foi erguido dentro de um território que já possuía um arcabouço de três direitos: a lei comum britânica, as antigas leis otomanas, e, diante dos muçulmanos

praticantes, a *sharia*. O processo de construção do Estado judeu se deu enquanto resultado do desenvolvendo em, ao menos, meio século de uma sociedade civil judaica local (o *ishuv*), que construída cidades, comunidades agrícolas *(kibutzim, moshavim*, etc.), fábricas, universidades, escolas, além da difusão do idioma hebraico, que passou a ser revivido a partir do século XIX. A grande quantidade de judeus vindos, inicialmente da Rússia, mas depois da Polônia, Alemanha e outras localidades, foi criando a necessidade de criar instituições plurais. Mais tarde, com a vinda de árabes, muitos saídos, outros expulsos, após Israel ter sido criado, a variedade de judeus foi se tornando ainda maior.[6] Incluindo a população árabe cristã, muçulmana e druza, ainda que Israel possa se declarar Estado judeu, não pode ignorar tal realidade. De maneira que o árabe, por exemplo, é também considerado idioma oficial, junto com o hebraico.

Esse pluriculturalismo, que foi estimulado de fora para dentro, e que dentro do próprio país também teve o seu estímulo, pode não ter criado um sistema laico, tal como, por exemplo, a França republicana. No entanto, há algumas semelhanças com o que foi sendo desenvolvido ao longo de séculos dentro da Grã-Bretanha. E aqui é preciso notar que Israel não buscou tanto focar a construção de seu aparato jurídico na normatividade constitucional que seria herdada do direito romano. Optou por uma abordagem mais empírica, próxima da vivência anglo-saxã, com adaptações próprias da região. Dentro desse ponto de vista, pode-se compreender Israel, como um fenômeno de construção institucional de um sistema liberal. E essa é uma outra questão, na qual é necessário observar de que forma os instrumentos democráticos podem ser ora inibidos ora estimulados.

Em termos gerais, a democracia é o regime que expande os direitos políticos da população por meio do sufrágio universal. Por outro lado, o liberalismo expande os direitos civis dos indivíduos e limita o poder do Estado por meio do sufrágio restrito e do governo constitucional. O princípio da democracia pura, a vontade da maioria, pode prevalecer e, ao mesmo tempo, respeitar os direitos de cidadania (ou as liberdades individuais) inerentes às minorias dentro de uma sociedade. Por sua vez, um regime liberal pode garantir os direitos civis a todos os cidadãos, limitando, contudo, a uma minoria privilegiada a participação na vida política do Estado. Sendo assim: "a democracia é antiga", e o "liberalismo é moderno" (BOBBIO, 1987, pp. 28-31). O Estado liberal como aquele que, em benefício das liberdades individuais, limita os seus próprios poderes, em contraste ao Estado máximo (ou absoluto), cujos poderes interferem na vida dos indivíduos. Esse Estado liberal é mínimo, no que diz respeito ao limite de seus próprios poderes, mas não é ausente no que diz respeito a estabelecer a ordem social (BOBBIO, 1993; 1987).

Por esta observação, pode-se observar que Israel construiu historicamente a sua sociedade, a partir de uma hegemonia plural, fazendo com que os grupos não-hegemônicos tivessem que se integrar por baixo. Assim, a partir de 1948, árabes (que inicialmente, não tinham nem direito de votar), conservadores,[7] grupos judaicos

6 Se colocarmos que tivemos também judeus vindos dos EUA, América Latina, Etiópia, Rússia soviética, e até mesmo do Extremo Oriente, imagine a quantidade de variações culturais existentes dentro de uma sociedade como essa.

7 Curiosamente, sionistas socialistas, liberais e sionistas políticos progressistas são quem forjou a primeira hegemonia em Israel. Os conservadores e nacionalistas ficaram em posição de desvantagem, apesar de terem tentados por meios extra-eleitorais alcançar alguns de seus objetivos.

não-sionistas ou até mesmo antissionistas tinham que se adaptar à nova realidade, em situação de participação política não central. Essa hegemonia, ao longo de quase três décadas, a partir do primeiro governo do partido direitista Likud, em 1977, foi se modificando: uma direita nacionalista e conservadora (o sionismo revisionista, defensor da Grande Israel) foi crescendo, a participação de grupos sionistas religiosos na política também teve uma grande escalada (defensores da Israel bíblica), isolando o grupo anterior; este, representado pelo sionismo político, a despeito de ter consigo um discurso com forte teor nacionalista e religioso, tinha uma posição mais pragmática: sabia da necessidade em ter que fazer um acordo de paz com os países árabes, e o preço disso seria, entre outras concessões, a criação do Estado da Palestina, ao lado de Israel. Por outro lado, os representantes originais do sionismo socialista, já estavam cada vez mais isolados do *Mainstream* israelense, e depois judaico, com a escalada da Guerra Fria.

Em observando os reflexos de tamanhas mudanças, é possível verificar que o sistema eleitoral israelense tem uma grande quantidade de partidos e listas partidárias competindo entre si, e ao mesmo tempo buscando fidelizar espaços de eleitorados que se excluem mutuamente dentro da sociedade civil. Ao mesmo tempo, há diversas situações de mudanças de conjuntura, em que o cidadão israelense médio (*sabra*) que foi se integrando na dinâmica política, ao longo de cerca de meio século, passou a ter um comportamento, menos de fidelização partidária, e mais de escolher a melhor opção que possa atender aos seus anseios individuais, tal como qualquer sociedade democrática ocidental[8]. E, nesse sentido, existe rodízio de governantes, apesar de, nos últimos anos, Benjamin Netanyahu ter se consolidado como primeiro-ministro, de forma a sustentar um grupo fortemente hegemônico no poder. Por outro lado, há oposição ativa a este governo, liderada, por parte dos mais moderados, ao Partido Trabalhista, os pacifistas do Meretz, e a Lista Compartilhada majoritariamente representada por eleitores e políticos árabes. É interessante notar que, além de deputados, existe em Israel embaixadores árabes, inclusive muçulmanos, além de prefeitos (especialmente na região norte do país) e um Juiz na Suprema Corte. Já existiu ministro árabe em recente governo israelense. O árabe é reconhecido como língua oficial. De modo que, do ponto de vista formal, não dá para simplesmente afirmar que Israel nega a possibilidade de participação da população árabe, apesar de ser possível notar mecanismos que a subestime, seja pela via nacional-identitária, ou então pela via religiosa.

Há sim, conferindo o funcionamento do parlamento israelense (Knesset), forte noção de uma estrutura democrático-liberal, assemelhada à da Grã-Bretanha: a ausência de uma constituição escrita, mas a presença de algumas leis básicas e uma lei fundamental. Por outro lado, diferente do que acontece na Grã-Bretanha, que se construiu ao longo de mais de um milênio de leis consuetudinárias (derivadas de costumes). No caso do direito israelense, é preciso levar em conta que não se trata de um edifício jurídico antigo, e sim recente, herdando de si antigas leis do Império Otomano e do mandato britânico da Palestina, combinados com a lei que foi sendo desenvolvida dentro do Estado de Israel – no caso dos territórios ocupados da Cisjordânia,

[8] E, nesse sentido, não dá para descartar a grande questão que é, afinal, de natureza coletiva: vale à pena fazer a paz com os países árabes?

Israel combina as leis otomanas e britânicas, com uma legislação de administração militar, onde os palestinos sustentam nas áreas em que mantêm autonomia as suas leis específicas.

3. ISRAEL E AS SUAS FORÇAS ARMADAS

Como se viu ao longo do trabalho, os espaços de privação de liberdade são espaços de negação de aspectos multiculturais.

Aliás, a presença das Forças Armadas na sociedade israelense é outro tema que não deve passar batido aqui. Esse é outro elemento limitador. Sempre que uma organização militar é central na forma de organizar uma sociedade, assiste-se a um fator limitador dentro do conceito de pluralismo político. Uma vez que as Forças Armadas são instituições que zelam, antes de quaisquer governos, pelo Estado. Em um governo de alto grau de democracia, as Forças Armadas buscam se manter o máximo distantes da possibilidade de intervir dentro dos governos eleitos, e da sociedade civil, atuando apenas pontualmente, e se convocadas. Já em sociedades autoritárias, as Forças Armadas tendem a se tornar constantes, dependendo de como o governo e o Estado são organizados. Se o regime se apresenta como autocrático, são grandes as possibilidades de um aparato policial operar, interferindo de maneira ostensiva dentro da sociedade civil, e se entrelaçando com instituições governamentais. Nesse caso, fica a questão: onde e quando atua a mão forte do Estado; e quando e onde opera o governo enquanto representante de uma nação, dentro de um tempo e espaço específicos?

Por sua natureza, quaisquer Forças Armadas prezam a disciplina, e punem implacavelmente aquilo que entendem como questionamento ou insubordinação. A hierarquia é o ponto central dessas organizações, e ainda que aqueles que ocupem cargos superiores estejam sujeitos a cometer erros, os questionamentos em geral são limitados. Em se pensando que a estrutura das Forças Armadas de qualquer país coloque a defesa do Estado como prioridade (enquanto os governos são assuntos de civis), há que se buscar compreender o grau de interação e integração de Estado e governo de cada caso. Até porque há sociedades nas quais a separação entre e governo é mais clara, e em que civis possuem mais força. E há outras em que essa distinção é pouco notada, e as Forças Armadas têm maior presença. Por lado, há um fator que deve ser levado em conta: um país pode não ser exatamente democrático nas suas formas de governo, mas não necessariamente ter que conviver com um pesado um aparato policial (algumas monarquias tradicionais de pequenos Estados modernos podem servir de exemplo). Mas também há a possibilidade de um país ter regras democráticas. No entanto, ter as Forças Armadas como enquanto conjunto institucional que condiciona toda uma sociedade civil.

O caso de Israel se encaixa nesta última probabilidade. E isso não se dá porque os israelenses são mais brutais que outras populações, porque sejam opressores por natureza ou devido a qualquer outro desvio de conduta humana. Tais comportamentos poderiam ser observados em outras populações vivendo situações semelhantes. Obviamente aqui é necessário observar uma realidade: o acúmulo histórico de judeus de diversas partes do mundo encontrando-se, e compartilhando diversas experiências traumáticas. Seria fator suficiente para agirem como agem? Não dá para conjecturar por apenas essa constatação. Obviamente, é necessário observar a forma como

Israel foi fundada, e como os seus vizinhos reagiram; como a retórica de lado a lado se radicalizou; e como o desejo mútuo de sabotagem, expulsão ou destruição de árabes e judeus cresceu em uma espiral política que muito tem a ver com a geopolítica internacional.

Sendo Israel, um país com duas frentes territoriais para defender, com população de 8 milhões de habitantes em cerca de 20.000 quilômetros quadrados, diante do mundo árabe, com mais de 20 países, somando cerca de 300 milhões de habitantes, em 10 milhões de quilômetros quadrados, é possível pressupor que há uma grande assimetria, do Estado judeu em relação aos seus vizinhos. Levando em conta que Israel só possui relações diplomáticas com apenas dois desses Estados (Egito e Jordânia), e ainda assim de forma muito fria, é possível notar que há um forte clima de hostilidade; por outro lado, vivendo em área comum (entre o Rio Jordão e o Mediterrâneo, uma área de cerca de 27.000 quilômetros quadrados), e possuindo legitimidade internacional para a proclamação de independência, o povo árabe palestino, por meio de suas autoridades reconhecidas (OLP, ANP), reivindica o seu Estado nacional, na área em que é majoritário. Há, entretanto, reivindicações por parte dos palestinos que geram desconfianças entre os israelenses: o direito de retorno dos refugiados que saíram de suas casas quando Israel foi fundada em 1948, e depois – algo que gera entre a população israelense o temor de, dada tal possibilidade, de perder a condição de maioria demográfica, e assim, correr o risco de perder o controle de seu Estado. Por outro lado, a própria criação do Estado da Palestina nos territórios que estão sob ocupação (Cisjordânia) ou bloqueio (Gaza) geram também temores aos israelenses de passar a ter um Estado com pouca profundidade territorial (em alguns locais, áreas densamente povoadas com menos de 16 quilômetros de largura). Já existe na região grupos políticos declaradamente inimigos de Israel, e alguns formando milícias fortemente armadas, como é o caso do Hezbollah, representando a população xiita do sul do Líbano. Por outro lado, uma potência média regional (que não é de origem árabe, e sim persa), o Irã (país com quase 2 milhões de quilômetros quadrados e mais de 80 milhões de habitantes, um dos maiores produtores e exportadores de petróleo e gás natural), declarou-se diversas vezes inimigo do Estado judeu, manifestou o desejo de riscar Israel do mapa, e teve algumas de suas lideranças (inclusive um ex-presidente) que o Holocausto seria um "mito".

Diante de tantas realidades que são desfavoráveis na geopolítica, Israel busca minimizar suas desvantagens com alianças articuladas com países europeus (especialmente a Alemanha) e principalmente com os EUA. Mas, para tanto, a sua ação só se torna efetiva, na medida em que mobiliza da forma mais totalizante sua população dentro de suas Forças Armadas. Em um grau não observado em outros países. Dificilmente, um israelense judeu não ortodoxo escapa do serviço militar que dura três anos para homens, e dois para as mulheres. Os efetivos permanentes podem não passar dos 300.000. Mas em até 48 horas é capaz de mobilizar mais de 1 milhão de reservistas com experiência e capacidade de luta superior à da grande maioria dos exércitos permanentes mundiais. Guerras como a de 1967 e a de 1973 envolveram grandes parcelas da população israelense diretamente no confronto. A possibilidade de uma escalada, mesmo sendo remota, nunca deixa de ser descartada, principalmente quando começam os confrontos (assimétricos, certamente) contra grupos paramilitares e terroristas.

Nesse sentido, desde os anos 1960, observa-se a constância de diversos primeiros-ministros israelenses que eram oficiais do Exército: Levy Eshkol, Itzhak Rabin, Shimon Peres, Ehud Barak, Ariel Sharon, todos esses com a patente de general, além de Binjamin Netanianhu, que chegou a capitão. Tamanha militarização condiciona os diversos gabinetes israelenses: as políticas de governo, assim como as de Estado são sempre atreladas de maneira forte, ainda mais quando as rivalidades com os vizinhos e o Irã crescem. E aqui, há que se observar um aspecto: Israel nasceu como uma variante de Estado com elementos socialistas, em 1948, tendo inclusive, curiosamente, um apoio político maior da URSS do que de seu atual maior aliado, os EUA. Desde a guerra de 1967, no entanto, o posicionamento definitivo de Israel ao lado dos norte-americanos foi empurrando o país cada vez mais para a direita. E, com o fim da URSS, para uma direita cada vez mais linha-dura.

Assim, foi se formando uma espécie de hegemonia interna que passou a ser composta por: 1) grupos religiosos judaicos militantes, observando de maneira mais firme o caráter judeu do Estado; 2) grupos nacionalistas, em uma defesa cada vez mais tenaz do Exército, enquanto fiador de Israel, mais enquanto terra do que da população judaica majoritária em seu respectivo território; 3) grupos simultaneamente nacionalistas e religiosos, que buscam, a hegemonia da "Grande Israel", seja pela justificativa bíblica, ou então pela defesa geopolítica.

Esses grupos que compõem a hegemonia política israelense seguem a continuação da ideia de judaísmo religioso, e das Forças Armadas como formas institucionais de organizar uma sociedade. Em termos normativos, quando uma religião se sobrepõe às demais, isso enfraquece a ideia de democracia. Quando as Forças Armadas se elevam em relação à sociedade civil, e sobre ela influenciam o seu dia-a-dia, esse também é um elemento enfraquecedor. Nesse sentido, quando buscam (dentro do que lhes cabe) adiar a possibilidade da proclamação do Estado da Palestina, intensificar as colonizações de judeus na Cisjordânia, e intensificar, em determinados momentos, o bloqueio a Gaza, Israel passa uma mensagem que dá a impressão a outros atores globais e regionais de não estabelecer fronteiras entre o que é o seu governo e o que significa a responsabilidade de governar outra população.

Não seria problemático estabelecer Israel enquanto Estado judeu (há diversos outros países em situação semelhante, que se declaram Estados confessionais, ou seja, possuem religiões oficiais), e pode ser perfeitamente compreensível a militarização do país, em se levando em conta que as fronteiras estivessem definidas, e a própria população pudesse assim definir que essa seria a sua forma de organização, estando os palestinos submetidos a outro conjunto de regras. No entanto, são questões que a própria sociedade israelense ainda não conseguiu definir dentro de si mesma, e em relação aos vizinhos palestinos.

4. PENSANDO ISRAEL CONCEITUALMENTE

Isso torna Israel algo como uma ditadura, um despotismo, uma autocracia? É necessário, antes de responder, compreender que a população israelense leva consigo, também de maneira hegemônica, valores democráticos de outras experiências nas Américas e Europa. Assim, por mais que se afirme que os modos militaristas e

religiosos sejam limitadores, não dá para negar que, naquela região fronteiriça interna onde é internacionalmente reconhecido Israel, exista uma sociedade que debate, possui extremos que divergem publicamente, que coexistem, apesar das enormes diferenças entre si, etc.

Ocorre que aqui, pode-se pensar em instituições que se entrelaçam e misturam as suas formas de ser e agir, a partir de formas mistas de governo. Em se levando em conta que o confessionalismo dá margem a um avanço de grupos teocráticos, fica difícil dizer que eles são ausentes dentro de Israel. A própria estrutura do país tem uma característica interessante: não existe o presidente da república, mas sim do sinédrio. O sinédrio é uma instituição reconstruída formalmente, herdada do velho Supremo Conselho dos Sábios que comandavam as antigas monarquias israelitas. Obviamente, é uma instituição hoje secularizada. No entanto, fica aqui a curiosidade de uma ambivalência. Por outro lado, Israel possui dois grão-rabinos para responsabilizar-se sobre questões religiosas dentro do Estado, um para os descendentes dos judeus europeus (*ashkenazim*), outro de judeus árabes e mediterrâneos (*sefaradim*). Eles não teriam nenhum poder equivalente ao de um aiatolá no Irã, por exemplo, cujos poderes temporal e espiritual concentram-se em suas mãos. Mas podem ter forte influência nas populações religiosas do país, tal como o *mufti* do Cairo para os muçulmanos do Egito. Além disso, o fato de Israel não possuir uma constituição escrita dá a margem para que o direito religioso judaico (a *halachá,* tal como a *sharia*, no Islã) possa ser aceito, especialmente quando se trata de um embate intra-religioso. Isso cria uma espécie de governo com força própria em que os religiosos possuem a priori uma inserção. Estão fortemente representados, a partir dessas instituições, podendo se expandir da sociedade religiosa para a civil.

Por outro lado, as Forças Armadas, por sua própria natureza, representam uma forma de organização que busca evitar abrir debates. Seu funcionamento é realizado de maneira centralizada, de cima para baixo. Ou seja, um governo de quem comanda para quem é comandado. O outro nome para tal forma de governar é autocracia. Esse estilo de administração também coloca os principais comandantes em uma situação de forte exposição. Ou acertam, e se tornam permanentemente reconhecidos. Ou erram estrondosamente, e aí são fortemente censurados e punidos. A sociedade militar, nesse sentido, ainda que busque se preservar internamente, no caso de Israel, acaba criando fortes vínculos com a sociedade civil.

E, nesse caso, a sociedade civil sempre vive sob a pressão da possibilidade de leis religiosas e decisões militares, que podem criar exceções. No caso das decisões militares, isso é compreendido dentro de um âmbito de hostilidades externas. Já na questão religiosa, isso se dá em um aspecto que pode tanto ser intrassocial (religiosos, leigos, laicos e pertencentes a outra fé), como extrassocial (vizinhos que também consagram Estados confessionais e militarizados, com outra religião, e identidades nacionais mutuamente excludentes em relação a Israel). De maneira que o funcionamento institucional israelense mais democrático sofre diversas interferências no modo de ele se moldar. Não é autocrático, não é teocrático. É uma forma mista de governar, combinando elementos verdadeiramente liberais, com outros nacionalistas e religiosos, dentro de um pequeno território densamente povoado.

5. SOBRE O CONCEITO DE GOVERNO MISTO

Quando Bobbio (1998) escreveu sobre as diversas formas de governo, diferenciou os diversos regimes: se são monarquias ou repúblicas, se as monarquias são constitucionais ou absolutas, se as repúblicas são de regime presidencialista ou parlamentarista, e assim por diante. Levava consigo também a tradição de Kelsen (1992): qual regime pode ser considerado democrático? E qual autocrático? Dentre esses dois extremos, em que o liberalismo, forma moderna de governo, entra de maneira a ser um organizador dentro do longo ciclo modernizador dos Estados territoriais?

Nesse sentido, Bobbio buscou fazer um apanhado dos mais variados pensadores políticos e as suas contribuições dentro de uma teoria geral da política (Bobbio, 2000). No caso, ele estava buscando organizar textos de pensadores especialmente modernos, e as suas lições no que diz respeito à partição de poderes (Montesquieu, os federalistas dos EUA), liberdade e liberalismo (Locke, Tocqueville), formação do Estado (Maquiavel, Hobbes), sua normatividade, representatividade (Rousseau, Kant), e assim por diante.

Se formos analisar, as teorias das formas de governo e da política de Bobbio (2000; 1998) convergem para os clássicos, nos quais se faz necessário verificar a origem de boa parte da evolução da estrutura das práxis, do pensamento e da estrutura política que temos hoje. Nesse sentido, o tema a respeito das boas e más formas de governo ganha um lugar especial. Antes de qualquer leitura que possamos sobre os termos democracia, autocracia ou liberalismo, que foram desenvolvidos especialmente para os tempos atuais, é preciso retornar a alguns dos clássicos da política a respeito das boas e más formas de governo, pensando-as no contexto dos atuais Estados modernos. Essa busca Bobbio (1998) procura fazer associando o pensamento dos antigos gregos como Aristóteles e Políbio, e renascentistas como Maquiavel, que buscaram pensar de que maneira formas de governos puros (monárquicos, elitistas ou populares) poderiam se degenerar, pelos mais variados motivos. Todos eles buscavam uma solução. Inicialmente, Aristóteles imaginou um meio termo que pudesse contemplar algumas das boas e más formas de governos, buscando aquilo que ele denominava "mediana". Assim, as formas puras de bons governos eram classificadas por Aristóteles como monarquia (de um só), aristocracia (para poucos) e a *politia* (para muitos), em nome do interesse comum da *polis*; em contraponto, respectivamente à tirania, à oligarquia e à democracia, onde prevalece o interesse privado (BOBBIO, 1998, pp. 55-57). Para Aristóteles, o melhor governo é aquele comandado pelo menor número de governantes; e a democracia como a menos ruim forma de mau governo (ARISTÓTELES, 2004, pp. 226-230). Nesse sentido, a "mediana" entre monarquia e democracia seria a melhor forma mista de governo que, se não era perfeita, ao menos buscava minimizar as falhas da alta representação democrática, com o comando de um bom monarca. Buscando se aproximar do conceito de *politia*, sem necessariamente ser monárquico, aristocrático (ou oligárquico), ou democrático, e combinando o melhor de cada uma dessas formas de governo (BOBBIO, 1998, pp. 58-61).

Ainda não estava exatamente bem definido o conceito de governo misto. Foi preciso que o historiador ateniense que se tornou cidadão romano Políbio desenvolvesse uma segunda leitura a respeito do tema, com a seguinte questão: como Roma

foi capaz de expandir tão rapidamente o seu império (em cerca de 53 anos) (POLÍBIO, 1996)? Nesse caso, as boas formas de governo são: o reino (para um só) aristocracia (poucos) e democracia (muitos).[9] Enquanto as más formas de governo seriam a tirania (para um só), a oligarquia (poucos), e a oclocracia10 (muitos) (POLÍBIO, 1996, pp. 326-332). Ele conclui que a melhor forma de governo é aquela que preserva as melhores características de cada um dos governos (reino, aristocracia e democracia), de maneira que se mantenha um equilíbrio. Esse fator – o equilíbrio – é a fonte que mantém a estabilidade interna para que um país possa avançar sobre os seus adversários (BOBBIO, 1988, pp. 70-71). Que é o que Políbio denomina *governo misto* enquanto forma mais estável, que encerrasse um ciclo de mudanças de formas de governos puros sujeitos à degeneração (POLÍBIO, 1996, p. 348). Assim, *a res publica* (república, ou coisa de todos) seria a modalidade mais avançada: com a combinação do governo de um só (o antigo Consulado representando o Estado), de poucos (o Senado Romano, representando a elite) e muitos (a Assembleia, representando a população livre). Essa combinação permitiu a estabilidade política romana, de maneira que os conflitos internos fossem filtrados para as instituições, e com isso as formas mais radicais de manifestações dos estratos da sociedade não descambassem para rupturas institucionais. O que permitiu, que Roma pudesse avançar sobre os demais países.

Aqui, vamos nos remeter a outro autor, desta vez, durante o Renascimento, Maquiavel (1994, p. 17) e os seus *Discorsi*, em que são descritos os mesmos ciclos de governos, de um, poucos e muitos em Roma, sucessivamente se degenerando e se sucedendo, tal como Políbio o fez, até que surgisse o *governo misto*, ou a república. Uma trajetória na qual a antiga classe monárquica (ou autocrática, utilizando aqui os termos modernos que Kelsen e o Bobbio utilizam) fundadora do Estado – teve os seus poderes limitados por um sistema aristocrático de senadores – que instituiu um regime com duas autoridades máximas – os cônsules. Um, derivado da classe monárquica, outro da aristocracia senatorial. Diante do crescimento da insatisfação popular, foi necessária a criação da tribuna popular (plebe), a fim de representar a população. A experiência que Maquiavel cita é a de Roma, enquanto um modelo misto, que combina o povo, a aristocracia e a monarquia (MAQUIAVEL, 1994, p. 20).

Os termos de Maquiavel são semelhantes aos de seus antecessores, mas com algumas diferenças. As três formas puras de governo são: monarquia (de um só), aristocracia (poucos) e o Estado popular (muitos); em contraste com os maus governos: tirania, oligarquia e permissividade (ou anarquia). Fazendo a comparação das boas e más formas de governos, Maquiavel conclui que a ideia de um *governo misto* seria a melhor, utilizando o exemplo romano, em que devido à experiência histórica, as classes sociais do Império (a dinastia fundadora, a aristocracia e o povo) foram sucessivamente assumindo o poder de todo o corpo político. E, uma vez que, com os governos puros de cada uma delas, era possível notar a tendência à piora em relação ao todo, desenvolveu-se um arranjo institucional, no qual foi a luta delimitada dentro das instituições, e não o equilíbrio de poderes entre os patrícios e plebeus, que permitiu o avanço romano. E neste ponto, Maquiavel fala a respeito de como isso

9 De maneira diversa do que Aristóteles denominava a *politia*.

10 O governo onde as paixões das massas prevalecem, dando margem a lideranças aventureiras.

foi fundamental no conceito de liberdade e levou a república romana à sua grandeza (MAQUIAVEL, 1994, pp. 18-22).

6. O GOVERNO MISTO ISRAELENSE

Nesse sentido, Israel não deve ser visto como um conceito de governo misto conforme os clássicos, mas sim perante a visão moderna. A partir de suas ambivalências, em que busca se construir enquanto: a) estrutura liberal a fim de abraçar a maior quantidade possível de correntes internas, ou seja, trata-se do liberalismo dos modernos, acomodando a democracia dos antigos; b) carregando consigo o nacionalismo judaico em sua versão sionista política, e, a partir daí, construindo um Estado que defende o seu território, por meio de suas Forças Armadas, que, se não são autocráticas, possuem uma forma rígida de atuar, priorizando o Estado, perante o governo; e c) levando consigo a representatividade da religião judaica com instituições confessionais, que, se não são teocráticas, pelo menos dão margem a um autogoverno interno de religiosos. Não se constitui em um governo de todos os judeus, mas busca abraçar a maioria das correntes do judaísmo identitário, religioso, cultural e nacional.

Os que não estão representados buscam essas mesmas instituições para uma ascensão, ainda que sempre dificultada. Diante de tal cenário, Israel poderia ser só uma autocracia militar, só uma teocracia religiosa, ou uma democracia pura e laica com maioria de judeus, pensando os extremos mais improváveis. Pois não constitui sequer uma combinação mista de autocracia, teocracia e democracia. A ideia de Estado judeu dilui esses termos de tal forma que podemos ficar apenas na questão de categorias de sistemas políticos: liberalismo, nacionalismo e confessionalismo. Essas três definições podem fazer com que vislumbre a imagem de um governo misto pela perspectiva israelense, através do conceito de "Estado judeu".

E aqui cabe verificar algumas tendências: a) de, a partir do liberalismo, Israel desenvolver uma perspectiva de democracia liberal; b) de, a partir do nacionalismo, ter o risco de cair em uma situação de risco, em que um pensamento autoritário cresce, fortalecendo ainda mais o já presente militarismo nas instituições israelenses; e c) de, a partir do confessionalismo, algumas correntes fundamentalistas judaicas sentirem-se à vontade para sujeitar o restante da população, criando uma forma de governo religioso judaico que dá às costas aos demais cidadãos, podendo acirrar ainda mais os ânimos com a população não-judaica e não-religiosa.

Ou seja: a ideia de um governo misto aqui existe para atender uma demanda bem específica, bem diferente daquela que Políbio e Maquiavel apontaram para a Roma antiga: para aproximar e unir a maior quantidade de judeus possíveis. Se isso é bom ou ruim, o tempo dirá. A consciência do perigo de um extermínio gera a união de um grande grupo em torno da unificação de um corpo político. No entanto, no caso do Estado de Israel, o equilíbrio de poder não se dá por uma harmonia entre classes sociais (conforme o pensamento polibiano), mas sim pela reunião entre os mais fortes; e dessa reunião é gerada uma resultante que propicia o sistema liberal-democrático como um legitimador social. A ideia maquiaveliana de luta entre classes parece mais realista dentro de tal análise. No entanto, não se trataria de classes sociais, mas

sim de vertentes culturais: nacionalistas, laicos, religiosos, etc., vindos de fora para dentro, das mais variadas regiões do mundo. E, nesse sentido, se trata de uma luta cultural pela apropriação do que é "ser judeu" dentro de Israel11. A questão material de como o Estado foi fundado e é governado, pelos pais fundadores, elite e povo, conceito pensado pelos clássicos, parece bastante diluída nesse caso.

Há, sem dúvida uma forma de hegemonia, que tendeu de uma centro-esquerda para uma centro-direita, conforme o avanço da Guerra Fria e a aproximação de Israel em relação aos EUA (este um exemplo claro do que seria uma forma mista de governo não apenas em relação às suas instituições governamentais, como à sua originalidade em construir uma federação para subdividir e distribuir os poderes).

Há, sem dúvida, na perspectiva de conflitos entre Israel e seus vizinhos, a possibilidade de fazer analogias, tal como foi feito já no passado entre Atenas e Esparta (ou a Pérsia). Por ter mais elementos liberais, Israel consegue filtrar mais seus conflitos internos, e canalizar decisões, de modo a tomar rumos mais resolutos, por exemplo, em uma guerra. Vamos nos lembrar que, em 1948, 1967 e 1973, o país sozinho venceu países que tinham cada um seu próprio objetivo. Nenhum desses países possuía uma sociedade civil tão forte quanto a israelense. Talvez a libanesa se aproximasse um pouco mais. E governos com sociedade civis fracas, e regimes mais autoritários tendem, nos momentos de se arriscar, a se perder nos humores dos grupos restritos que os governam12. No entanto, há aqui outros fatores para ser analisados. É possível afirmar que a política de alianças de Israel foi mais bem-sucedida que a dos países árabes ao longo da Guerra Fria. E, nesse sentido, enquanto Israel esteve ao lado de uma potência que não se desintegrou, os EUA, os seus principais adversários (Egito nasserista, Síria, etc.) foram vendo a URSS e o seu bloco se desmanchar. Obviamente, uma aliança coma potência liberal-federalista EUA deu a Israel mais frutos do que com a autocracia stalinista URSS. Mas essa é uma questão que a área de conhecimento das Relações Internacionais pode responder de maneira mais estruturada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando em conta o pensamento bobbiano, e o conceito de governo misto para Israel, é possível verificar algo mais próximo daquilo que seria a teoria das elites governantes; perante a definição de que, no fim, são as elites quem realmente governa. A questão seria se essas elites possuem uma forma autocrática ou democrática de governar. E, nesse sentido, não há uma forma pura de governo. Dentro de uma visão em que as elites possuem concepções democráticas, o sistema político eleitoral e pluripartidário seria um fator que daria a elas o respaldo para a competitividade interna entre elas, sendo, por isso, uma elite propositiva em relação à sua população. Os setores dessa mesma elite estariam, de tal forma, competindo entre si, tendo um eleitorado popular, sua participação (TOSI, 2016, pp. 89-100).

11 Para não falar do significado do que significa "ser judeu" em qualquer lugar.

12 O que não quer dizer que existisse participação popular nesses países. Apenas que a dinâmica entre Estado e governo era mais restrita.

Seria assim uma releitura da concepção e da definição de governo misto, dessa vez pensando democracia e liberalismo. No caso de Israel, essa visão leva em conta duas elites hegemônicas: uma leiga, outra religiosa. A primeira se ancora na percepção do iminente medo da discriminação, das perseguições, e, no limite, do extermínio, e aposta no nacionalismo enquanto forma de aglutinar judeus em todo o mundo para manter a unidade. Nesse sentido, o sionismo político é a ideologia mais preponderante para tal grupo. Por outro lado, a elite religiosa, levando em conta as mesmas percepções, busca na prática da religião, no retorno à Terra de Israel (*Eretz Yisrael*) e na não-assimilação, a forma de manutenção de unidade judaica. O sionismo religioso judaico oferece assim um espaço amplo para tal grupo, que dá suporte a muitos judeus que vão se tornando religiosos, e optam pela saída cultural. Entre essas duas elites, há uma vertente política, que mantém força entre os leigos e é muito atrativa para os religiosos: o sionismo revisionista. Este possui forte conteúdo nacionalista identitário, e aproveita a questão da ideia de reivindicar para si toda a Terra de Israel, incluídos os territórios da Cisjordânia e de Gaza.

Aqui podemos observar que o limite dessa forma mista de governo se aproxima, para não afirmar que ultrapassa a fronteira entre o elitismo democrático, e a hegemonia pura e simples. Pois, a partir do momento em que Israel se define enquanto país do território que ocupa do Mediterrâneo ao Rio Jordão, que forma democrática poderá assumir? Nesse caso, vamos colocar a seguinte perspectiva: cerca de 50% da população será judaica; e os outros 50% será composta de árabes palestinos. A ideia de *elites propositivas* poderá derrotada pela de *elites impositivas* definitivamente.

Ainda atualmente, existe a alegação (correta, diga-se) de que Israel está em uma situação beligerante com alguns de seus vizinhos, o que deixa em suspenso um caminho para uma Israel mais aberta. Tecnicamente, está mantido o Estado de guerra com Síria e Líbano, principalmente por causa das disputas dentro da área das Colinas do Golan. Com os palestinos, ainda não foi fechado um acordo de paz. Apenas dois países árabes sustentam relações diplomáticas, e mesmo assim, bastante frias: Egito e Jordânia. Existe a ameaça de grupos armados como Hezbollah e Hamas, entre outros. Sem contar com o Irã, inimigo declarado. Será que definir a terra de Israel como sendo o equivalente a todo o Estado ajudará essa situação? Em se levando em conta que Israel é um corpo político isolado na região, não parece ser uma medida sensata. No longo prazo, na ausência de uma potência aliada, como os EUA, isso poderá ter um alto custo político.

Internamente, o preço a se sacrificar seria o de ter que administrar uma população que não se identifica com tal arranjo institucional. Essa população tenderia a se tornar majoritária. E isso mina qualquer legitimidade dentro de um regime de sufrágios e representativo, mesmo a partir de uma definição mista de governo. Se fosse realizada uma transferência de populações, algo proposto por uma minoria extremista, haveria um custo ainda pior, pois estaria entre uma das diversas violações dos direitos da pessoa humana. E Israel foi criada justamente para defender a população judaica de violações dos direitos humanos. Essa, entretanto, é uma discussão que prossegue dentro da sociedade israelense. Por ora, atuando dentro de seus próprios limites de Estado: populações laicas, leigas e religiosas dentro de um ambiente hostil, em que o país constrói uma representação que pode ser boa para o seu corpo político atual, mas que nem sempre está de acordo com as expectativas de outros países e da conjuntura internacional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES (2004). **Política**. São Paulo: Editora Nova Cultural.

BOBBIO, Norberto (2001). "O público e Bobbio". In: CARDIM, C.H. (org.). **Bobbio no Brasil:** Um retrato intelectual. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial, pp. 97-114.

____ (2000). **Teoria geral da política:** A filosofia política e as lições dos clássicos. Rio de Janeiro: Editora Campus.

____ (1998). **A teoria das formas de governo**. Brasília: UnB.

____ (1993). **Liberalismo e democracia.** São Paulo: Brasiliense.

____ (1987). **Estado, governo, sociedade:** Para uma teoria geral da política. São Paulo: Paz e Terra.

CARDOSO, F.S. (2011/2012). "O direito como sistema: dever de coerência e as antinomias segundo Norberto Bobbio". **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo,** v. 106/107, pp. 613-625, jan/dez.

GOLDMANN, Nahum (1984). **O paradoxo judeu.** São Paulo: B´nai B´rith.

KELSEN, Hans (1992). **Teoria geral do direito e do Estado.** São Paulo: Martins Fontes.

MAQUIAVEL, Nicolau (1994). **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio.** Brasília: Editora UnB.

MOURA, Danieli V. (2009). "A teoria do ordenamento jurídico de Norberto Bobbio". **Âmbito Jurídico**, Rio Grande, XII, n. 68, setembro. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=6751&revista_caderno=23>. Acesso em jul 2017.

PINSKY, Jaime (1978). **Origens do nacionalismo judaico.** São Paulo: Editora Hucitec.

POLÍBIOS (1996). **História.** Brasília: Editora UnB.

TOSI, Giuseppe (2016). **10 lições sobre Bobbio**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

RECEBIDO EM: 19/02/2017
APROVADO EM: 22/04/2017

HÁ FUTURO PARA A DEMOCRACIA BRASILEIRA?

IS THERE A FUTURE FOR BRAZILIAN DEMOCRACY?

Ricardo Pinha Alonso[1]

RESUMO: O presente artigo se desenvolve com o escopo de analisar o instrumental e o funcionamento do sistema democrático brasileiro, como o voto, o plebiscito, referendo, iniciativa popular e verificar se tais instrumentos contribuem para a efetividade de uma democracia representativa como é, em geral, o sistema democrático brasileiro. Por outro lado, demonstrar-se-á que o sistema representativo que se analisa carece de muitos instrumentos de participação democráticas nas principais deliberações no interesse do corpo social sendo possível, apesar disso, vislumbrar a possibilidade de otimizar o fluxo no vínculo representantes e representados, mas, com a criação de instrumentos que aproximem o povo das decisões políticas tomadas em sociedade. A análise é descritiva, crítica e propositiva e, enfim, otimista.

PALAVRAS–CHAVE: Democracia representativa; sistema político brasileiro; crise e superação.

ABSTRACT: This This article develops with the scope of analyzing the instrumental and the functioning of the Brazilian democratic system, such as the vote, the plebiscite, referendum, popular initiative and verify if such instruments contribute to the effectiveness of a representative democracy, the Brazilian democratic system. On the other hand, it will be shown that the representative system that is analyzed lacks many instruments of democratic participation in the main deliberations in the interest of the social body. Nevertheless, it is possible to envisage the possibility of optimizing the flow in the bond between representatives and represented more, with the creation of instruments that bring the people closer to the political decisions taken in society. The analysis is descriptive, critical and propositive and, in the end, optimistic.

KEYWORDS: Representative democracy; Brazilian political system; crisis and overcoming.

INTRODUÇÃO

O artigo desenvolve um trabalho que tem como objetivo analisar o sistema democrático brasileiro e a crise política vivida nos últimos anos no Brasil, os problemas de representatividade pelos quais passa a sociedade brasileira e ainda, propor a adoção de procedimentos que podem propiciar experiências efetivamente democráticas no sistema de decisões políticos adotado pelo Estado brasileiro a partir da Constituição de 1988.

[1] Mestre e Doutor (PUC-SP) em Direito Público, Professor no Centro universitário Eurípides de Marília - UNIVEM, nas Faculdades Integradas de Ourinhos-FIO, aprovado no concurso para docente da Universidade Estadual do Norte do paraná - UENP, Procurador do Estado de São Paulo

A democracia é tema sempre atual e está presente nas pesquisas e nos estudos que se desenvolvem nas áreas das ciências políticas, das ciências sociais e nas ciências jurídicas. Os debates são calorosos e muito interessantes. Mas uma preocupação é notável em qualquer discurso: estariam exauridas as práticas democráticas nas sociedades contemporâneas? Enquanto sistema de ordenação política, poder-se-ia dizer que não responde adequadamente às exigências de uma sociedade composta por interesses heterogêneos e, às vezes, inconciliáveis?

São questões que exigem reflexões com fundo sociológico, político e jurídico e muitos são os que se dedicam à análise atualizada do tema com raízes milenares. As teorias que se desenvolveram ao longo do tempo parecem não resistir às novas e complexas relações de poder que se estabelecem e desenvolvem-se nas sociedades e Estados contemporâneos. As sensações mais evidentes apontam para o colapso do sistema político democrático que, teoricamente, oferece boas respostas ao que deve ser o melhor instrumento de titularidade e exercício do poder de determinada sociedade que o institucionaliza na figura do Estado.

Quando se afirma que o "poder" emana do povo e que em seu nome será exercido, percebe-se que no mundo do "dever-ser" tudo está bem resolvido. Todavia, basta uma análise do mundo do "ser" para notar, com absoluta clareza, que o "poder" não é exercido pelo "povo" e que aqueles que o exercem não o fazem em nome do "povo". Não é visível, no momento atual e com os instrumentos de democracia que temos, o vínculo de representatividade entre os titulares do poder e aqueles que o exercem. Parece que o elo foi rompido e o exercício do poder deslocou-se para aqueles que representam outros interesses que não se localizam exatamente na vontade popular e que não tendem à consecução de finalidades de interesse da sociedade.

Importante registrar, por razões metodológicas, que abordagem, ainda que se aproprie de elementos constantes de uma teoria geral, será feita levando-se em consideração o regime jurídico e constitucional brasileiro, instaurado pela Constituição Republicana e Federativa de 1988 que se mostrou incapaz, em todo o período de sua vigência, de garantir a realização das inspirações e aspirações democráticas em nossa sociedade.

O povo, enquanto titular do poder, parece não se sentir representado e o que é pior, o "representante" não se mostra comprometido com aquele que o escolheu para exercício do mandato.

O presente trabalho pretende, como já adiantado, abordar esses temas, de forma descritiva, mas também crítica e comprometida, com a ambição de trazer ao debate, além da preocupação com os rumos da democracia, especialmente no Estado brasileiro onde a experiência tardia parece não encontrar terreno fértil para o seu pleno desenvolvimento.

Nesse ambiente temático, a matriz da pesquisa está associada e é inspirada na obra *O futuro da democracia*, de Norberto Bobbio, que em seus estudos já levantava os olhos à problematização trazida neste trabalho. A democracia, enquanto essência, não pode ser perdida. É necessário praticá-la, em todos os níveis e em todos os meios. É preciso também sedimentá-la e concretizá-la cada vez mais.

Os valores democráticos precisam ser resgatados e complementados com instrumentos capazes de firmá-los de modo cada vez mais consistentes. Não há outro

caminho para o desenvolvimento e emancipação da sociedade que não seja o da prática e conscientização democrática, da efetiva participação popular em todos os níveis do exercício do poder político.

O voto é instrumento importante, não se nega, mas não é o único. Outras práticas democráticas devem ser fomentadas e efetivadas como o plebiscito, o referendo, a iniciativa popular, a participação popular em conselhos de políticas púbicas na estrutura da União, Estados e Municípios, isso para fazer referência aos instrumentos expressamente consagrados pela Constituição brasileira, sem deixar de lado propostas de inovações legislativas, inclusive de índole constitucional, para o aperfeiçoamento do sistema democrático brasileiro, com a potencialidade de colocar o povo no centro dos sistemas de decisões, não apenas por meio de seus representantes, mas diretamente, como agentes de decisão e transformação da sociedade na qual estão inseridos.

1. O SISTEMA DEMOCRÁTICO NA CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA DE 1988

A Constituição brasileira de 1988 trazida à luz como resultado de intensa mobilização popular deflagrada no movimento conhecido como "Diretas Já" repercute, sem dúvida, a opção por um Estado democrático. O sistema democrático é apontado como um dos fundamentos do Estado; um dos seus princípios basilares. Já no artigo 1º, aponta a norma constitucional que o Estado que se inaugura é um "Estado Democrático de Direito", com a expressa afirmação, no correspondente parágrafo único que "Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição".

Portanto, a escolha do sistema democrático está à margem de qualquer dúvida. Assim também, é fora de dúvida de que a base da democracia brasileira é conhecida como democracia representativa ou indireta. O povo deve exercer o poder de decidir, com autodeterminação, em geral por meio de seus representantes, mas também, nos termos e pelos instrumentos previstos pela Carta constitucional, diretamente, como ocorre quando apresenta, diretamente ao parlamento, mais especificamente à Câmara dos Deputados, projetos de leis de iniciativa popular. A base, pois, está assentada na democracia representativa que, por sua vez, encontra no voto, na possibilidade de escolha dos representantes populares, sua síntese.

Aqui a democracia manifesta-se pelo voto, primeira expressão de representação, em eleições honestas por meio das quais os membros da comunidade política escolhem seus governantes (ALVES, 2013, pp. 34-35).

Mas o voto, que ocupa posição central na democracia representativa, não é único instrumento consagrado pela Constituição brasileira de 1988. Ele é referido como mecanismo de sufrágio universal e de exercício da soberania popular no artigo 14 do texto constitucional, ao lado de outros elementos que também se inserem no contexto do exercício democrático do poder, como são os institutos do plebiscito, do referendo e da iniciativa popular. Eis a base da democracia: voto, plebiscito, referendo e iniciativa popular. O primeiro elemento de democracia representativa ou indireta, os demais, como institutos de tomada de decisões diretamente pelo detentor do poder político no Estado brasileiro, sem intermediários.

Plebiscito e referendo são consultas formuladas ao povo para que delibere sobre matéria de acentuada relevância, de natureza constitucional, legislativa ou administrativa, sendo o plebiscito convocado com anterioridade a ato legislativo ou administrativo, cabendo ao povo, pelo voto, aprovar ou denegar o que lhe tenha sido submetido e, o referendo convocado com posterioridade a ato legislativo ou administrativo, cumprindo ao povo a respectiva ratificação ou rejeição. Tais conceitos são os constantes da Lei n.º 9.709, de 18 de novembro de 1998 que regulamentar os incisos I, II e III, do artigo 14, da Constituição brasileira.

Entre os instrumentos de exercício da democracia referidos, o voto é utilizado no Brasil em larga escala. Nosso sistema eleitoral leva o povo à constante prática democrática do voto. São eleições nacionais, estaduais e municipais, seja para o cargo de chefe dos respectivos executivos, seja para a composição da Câmara dos Deputados Federais, Senado da República, Assembleias Legislativas e Câmaras Municipais de vereadores. Com a alternância de eleições no plano nacional/estadual que são coincidentes e municipais, há eleições e, consequentemente, a prática do voto como instrumento de decisões democráticas de dois em dois anos.

Entretanto, em relação aos instrumentos de democracia direta acima referidos, a prática já não é constante.

O único plebiscito tendo como objeto temas relevantes foi realizado em 21 de abril de 1993 sobre o regime e o sistema de governo no Brasil, ou seja, monarquia parlamentar ou república presidencialista e foi realizado em decorrência de determinação posta na própria Constituição de 1988, constante do artigo 2.º, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Quanto ao referendo, o único exemplar de sua utilização, em matéria de grande alcance, foi realizado em 23 de outubro de 2005, sobre a proibição da comercialização de armas de fogo e munições, em razão da aprovação do artigo 35, da Lei n.º 10.826, de 23 de dezembro de 2003, conhecida como Estatuto do desarmamento.

A iniciativa popular também não é utilizada em larga escala. Ao contrário. Registre-se nesse aspecto que há restrições de fundo constitucional (art. 61, §2.º, CF). A iniciativa popular só pode ser validamente realizada pela apresentação à Câmara dos Deputados de projeto de lei subscrito por, no mínimo, um por cento do eleitorado nacional, distribuído pelo menos por cinco Estados, com não menos de três décimos por cento dos eleitores de cada um deles. Pelo que se pôde perceber, apenas questões que tenham a capacidade de grande mobilização popular nacional poderão repercutir em projeto de iniciativa popular. São poucos os exemplos de projetos de iniciativa popular já apresentados e aprovados pelo Congresso Nacional brasileiro, a saber: O primeiro transformado na Lei n.º 8.930/94 tipificando crimes hediondos. O segundo que resultou na Lei Complementar n.º 135/2010, conhecida como lei da ficha limpa. Atualmente está em tramitação no Congresso Nacional mais um projeto de iniciativa popular, apresentado com a proposta de edição de medidas contra a corrupção e capitaneadas pelo Ministério Púbico Federal. São raras, pois, as práticas democráticas brasileiras, quanto aos institutos de participação direta do povo em decisões importantes por meio do referendo, plebiscito e iniciativa popular.

O sistema democrático brasileiro possui, pois, interessantes instrumentos de participação popular nas decisões. Entretanto, é preciso reconhecer que os procedimentos

que colocam o titular do povo no centro das decisões, com exceção do voto em eleições periódicas, não são empregados em escala que permitia o amadurecimento político da sociedade. Pode-se, então, afirmar que o funcionamento da democracia brasileira está a depender, quase que exclusivamente da escolha dos representantes que, em nome do povo, pelo provo e para o povo, deveriam direcionar suas ações.

2. CRISE NO SISTEMA DEMOCRÁTICO BRASILEIRO

Todavia, como já afirmado, a ideia de que há representantes e representados e um vínculo político democrático entre eles é cada vez mais abstrata. O povo, embora titular do poder, não se sente representado enquanto os escolhidos não se mostram vinculados aos interesses coletivos que decorreriam da representação. O sistema político-representativo está à beira da falência total. Basta, para confirmar, acompanhar os fatos que tomam conta do noticiário político brasileiro nos dias atuais para perceber que a política, que deveria ser exercida em nome dos interesses populares, tem sido espaço para defesa de interesses particulares de grupos econômicos e de defesa de interesses ilícitos e escusos. É lamentável, mas os fatos falam por si e apontam para a existência de uma crise, exatamente no núcleo da democracia representativa, qual seja, no vínculo de representação entre quem elege e quem é escolhido para decidir.

É preciso encontrar alternativas para resgatar os valores democráticos para além do reconh4ecimento de que é mero procedimento para legitimação das decisões tomadas pela sociedade. Há algo de substancial na escolha constitucional por um sistema democrático representativo que transborda o pensamento procedimentalista. O procedimento democrático não tem assegurado efetiva relação de representação e mais, não tem garantido que as necessárias decisões sejam tomadas com a necessária legitimidade.

Paulo Bonavides, tanto como aqui se destaca, afirma que o sistema político representativo passa por intensa crise que pode ser enfrentada a partir da legitimação do povo.

> [...] A legitimidade para vencer essa crise somente pode vir do povo, jamais dos que a provocaram na circunferência da política, a saber, os elementos do corpo representativo, de reputação abalada. Portanto, nem os representantes do povo nem os partidos políticos, na atmosfera moral que respiram, são bastantemente idôneos para legislar e exercitar o poder perante a crise que o país atravessa. (PINTO, 2017, p. 262)

Para o referido autor não é possível restringir a ideia de democracia formal e abstrata da noção de democracia material e efetiva.

Não deve bastar a existência de regras que estabeleçam a forma pela qual as decisões coletivas serão tomadas. Além disso, é preciso garantir a legitimidade substancial dessas decisões, aproximando-as dos valores adotados por uma sociedade. Importante, registrar, contudo, que a democracia também exige forma, mas que não se sustenta e não alcança seus objetivos, senão com a agregação de mecanismos que legitimem as decisões decorrentes do procedimento democrático.

Sarlet também defende o conceito substancial de democracia para além do formal ou procedimental:

> Mas a democracia não se traduz apenas em um conjunto de princípios e regras de cunha organizatório e procedimental, guardando, na sua dimensão material, íntima relação com a dignidade da pessoa humana e com os direitos fundamentais em geral, com destaque para os direitos políticos e os direitos de liberdade (designadamente as liberdades de expressa, reunião e manifestação), para além dos direitos políticos e de nacionalidade. (2016, p. 268).

Bobbio, na clássica obra *O futuro da democracia*, apesar de reconhecer o viés da democracia enquanto procedimento que garante a tomada de decisões vinculativas gerais também aponta à exigência de legitimidade nas decisões:

> No entanto, mesmo para uma definição mínima de democracia, como é a que aceito, não bastam nem a atribuição a um elevado número de cidadãos do direito de participar direta ou indiretamente da tomada de decisões coletivas, nem a existência de regras de procedimento como a da maioria (ou, no limite, da unanimidade). É indispensável uma terceira condição: é preciso que aqueles que são chamados a decidir ou a eleger os que deverão decidir sejam colocados diante de alternativas reais e postos em condição de poder escolher entre uma e outra. Para que se realize esta condição é necessário que aos chamados a decidir sejam garantidos os assim denominados direitos de liberdade, de opinião, de expressão das próprias opiniões, de reunião, de associação, etc. – os direitos à base dos quais nasceu o estado liberal e foi construída a doutrina do estado de direito em sentido forte, isto é, do estado que não apenas exerce o poder *sub lege*, mas o exerce dentro de limites derivados do reconhecimento constitucional dos direitos "invioláveis" do indivíduo. (1997, p. 20).

Se os representantes eleitos deixam de atender aos padrões sociais de legitimação e distanciam-se do reconhecimento de valores sociais e constitucionais invioláveis, deixam, por consequência, de praticar a democracia representativa, ainda que escolhidos por meio do procedimento constitucionalmente previsto. E por aqui passa, por certo, a notável falta de credibilidade no parlamento e a diminuição da confiança popular.

A questão não passou despercebida por Fernando de Brito Alves quando registrou em sua obra:

> A redução da confiança popular no parlamento é, simbolicamente, o resultado do não cumprimento das promessas da democracia representativa, da surdez dos parlamentares às reinvindicações do homem comum, e do aumento do controle da agenda pública pelos meios de comunicação de massa. (2013, pp. 162-163).

Necessário, pois, aproximar o povo do centro de exercício do poder e, a emancipação política demanda, antes de mais nada, emancipação cultural, educacional, de acesso à informação, além da prática de procedimentos que levarão ao fortalecimento do sistema democrático e a responsabilização, no mínimo política, daqueles que rompem com o vínculo de representação popular atribuído pelo sistema eleitoral. As práticas de democracia direta merecem maior atenção e regularidade.

É a lição de Bonavides:

> Sem instrumentos populares de intervenção governativa, ou seja, privado de mecanismos de qualidade democrática do referendo, do plebiscito, da iniciativa popular e do direito de revogação, o sistema partidário de sustentação da forma representativa entra em manifesta fase de decadência por perda de legitimidade, descrédito e corrupção de seus quadros, sendo de todo impotente para restaurar a normalidade do sistema e dar-lhe o grau de estabilidade e a forma de amparo indispensáveis ao legítimo funcionamento das instituições. (PINTO, 2017, p. 262)

Notável, outrossim, a ausência, em nosso sistema democrático, de poderosos instrumentos de exercício direto do poder político pelo cidadão.

Não há previsão de iniciativa popular para apresentação de proposta de emana à Constituição. A Constituição brasileira, ao referir-se a tal forma de iniciativa legislativa, restringiu-a à apresentação de leis ordinárias e complementares (art. 61, §2º, da Constituição Federal de 1988). Curioso que o instrumento apto a aproximar o povo da maior manifestação da soberania popular já que relacionado com a possibilidade de modificação e aperfeiçoamento da própria Constituição, é dele afastado. Chegamos a uma conclusão que contraria a lógica da titularidade do poder. O povo, titular do poder, não pode exercê-lo para propor alterações em sua grande e principal obra.

Ressente-se também o sistema brasileiro da possibilidade de iniciativa ou legitimação popular para a provocação da Corte Constitucional brasileira, a realizar sua missão de controlar a constitucionalidade de atos normativos do poder público. O artigo 103 da Constituição brasileira, ao relacionar as entidades, instituições e autoridades com legitimação para a propositura da Ação Direta de Inconstitucionalidade e Ação Declaratória de Constitucionalidade não fez qualquer referência à legitimação popular. Logo, o povo não recebeu da ordem jurídica constitucional a atribuição para, sem intermediários, questionar e impugnar aos normativos com feições inconstitucionais, embora tenha recebido a atribuição constitucional de apresentar projetos de leis ordinárias e complementares.

3. OUTROS PROBLEMAS E PROPOSTAS PARA O SISTEMA POLÍTICO BRASILEIRO

Outros problemas permeiam o sistema político brasileiro e contribuem para o funcionamento deficiente do exercício do poder por seu primeiro e único titular, o povo.

Nosso sistema eleitoral, ainda que atualmente se discuta no parlamento alterações necessárias, está longe de funcionar como catalizador dos verdadeiros problemas da sociedade a serem resolvidos. O sistema de eleição proporcional para Deputados Federais é exemplo perfeito. Os deputados, que exercem a representação popular no congresso Nacional, são escolhidos nos Estados em quantidade proporcional à população de cada Estado, em sistema eleitoral desvinculado de distritos eleitorais. Ou seja, os deputados são eleitos sem qualquer relação necessária com bases territoriais específicas, correspondentes a distritos eleitorais. E, entre as consequências desse modo de eleição certamente encontrar-se-á o distanciamento

entre eleitor e escolhido, além de possibilitar a escolha de representantes que, desvinculados da área territorial de abrangência do distrito eleitoral, que por isso mesmo, desconhecem os reais problemas enfrentados pela população que o elegeu. Esse sistema facilita a eleição das figuras políticas mais conhecidas e que nem por isso estarão comprometidas com a resolução dos verdadeiros problemas enfrentados pela população.

Diante desse cenário, não seria especulação supor que o distanciamento entre povo e representantes populares impossibilita ou, ao menos, dificulta sobremaneira, a prática de mecanismos de controle social sobre a atividade política.

Registre-se, outrossim, que o sistema político-partidário brasileiro está a merecer muita atenção e profundos aperfeiçoamentos. É certo que a República Federativa do Brasil tem no pluralismo político um dos seus fundamentos. Mas o reconhecimento da existência desse valor não poderia implicar na visão natural da coexistência de 35 partidos políticos (conforme pesquisa realizada na página eletrônica do Tribunal Superior Eleitoral: www.tse.jus.br). Não há tantas ideologias políticas, econômicas, sociais a serem defendidas por tantos partidos políticos. Por mais heterogêneos que sejam os interesses da sociedade não se vislumbra como razoável a existência dessa pulverização partidária com a qual a política e a sociedade brasileiras convivem.

Além do mais, a explosão na quantidade de partidos políticos dificulta ou mesmo inviabiliza a própria governabilidade. Os governos federais brasileiros capitaneados pelo regime presidencialista só se sustentam com apoio no parlamento, com extensas coligações e se mantém às custas de necessárias negociações com muitas forças políticas distintas. Logo, tem suas bases marcadas pela precariedade, comprometendo, inclusive, a implementação de propostas vencedoras nos pleitos eleitorais. Os governos movem-se num emaranhado de interesses distintos e antagônicos e, em muitas situações, nota-se que toda a atividade política se paralisa em meio a instabilidade político-governamental que facilmente se instala nesse ambiente de coexistência de muitos partidos políticos. Assim, é imprescindível, para a estabilidade política e mesmo para o respeito aos programas políticos vencedores nas eleições, que se exijam dos partidos políticos, requisitos que demonstrem efetiva representação popular em torno de seus programas e ideologias defendidas.

Há que se encontrar um ponto de equilíbrio entre o pluripartidarismo, um dos pilares da base política e o tumulto causado no sistema político com a presença de partidos políticos que não passam de referenciais para outros fins, nada republicanos. Abranches, que cunhou o termo presidencialismo de coalizão, aponta a problematização:

> Os sistemas majoritários, embora admitam o multipartidarismo no plano eleitoral, reduzem fortemente as possibilidades de equilíbrio pluripartidário no plano parlamentar. Em ambientes sociais plurais, tendem a estreitar excessivamente as faixas de representação, com o risco de simplificar as clivagens e excluir da representação setores da sociedade que tenham identidade e preferências específicas. Os sistemas proporcionais ajustam-se melhor à diversidade, permitindo admitir à representação a maioria desses segmentos significativos da população e, ao mesmo tempo, coibir a proliferação artificial de legendas, criadas para fins puramente eleitorais e sem maior relevância sociopolítica. (ABRANCHES, 1988)

Por outro lado, em algum momento, será também necessário refletir sobre a municipalização da política. Em outras palavras, a Constituição brasileira, ao criar a Federação de segundo grau, em que se atribui autonomia política, governamental, legislativa e administrativa aos municípios, como um dos núcleos de exercício do poder político, aproximou a entidade estatal dos problemas vivenciados pelo povo e este, mais perto do centro de exercício do poder, tem maior participação garantida nas decisões políticas. Mas apesar disso, a mesma Constituição de 1988 concentrou as principais competências legislativas e materiais na União, em detrimento das competências municipais, fragilizadas, embora seja a entidade mais próxima da população e dos seus problemas. É a conclusão a que chegaram Marco Cesar de Carvalho e Paulo Cesar dos Santos Almeida em trabalho monográfico sobre o assunto:

> Assim, é possível concluirmos que a federação brasileira restou fortalecida na figura da União e altamente fragilizada no seu ente mais próximo do cidadão, que é o Município, o que merece ser corrigido tanto para o bem da federação quanto para permitir que cada ente federado possa cumprir os objetivos fundamentais da República, em observância ao próprio texto constitucional. (CARVALHO & ALMEIDA, 2014, p. 517)

Por isso, importante o fortalecimento político dos municípios com a migração de competências políticas, materiais e tributárias das outras entidades em direção da entidade pública municipal, exatamente para que as ações políticas de grande repercussão às pessoas que vivem nos municípios, possam efetivamente passar pelo crivo e acompanhamento dos que são diretamente atingidos pelas políticas públicas municipais. Afinal, as pessoas nascem, vivem e morrem no município e não nos Estados ou na União, sendo razoável que os problemas que as atingem de maneira imediata sejam também objeto das soluções políticas concebidas, planejadas e executadas pelas entidades municipais, sob o acompanhamento e o controle sociais exercido por aqueles a quem mais interessa a atividade pública.

Outro problema de ordem política enfrentado pela sociedade brasileira tem relação direta com a omissão do legislador na missão de prosseguir com o trabalho de completar as normas constitucionais e de realizar os comandos constitucionais consagrados no momento constituinte, especialmente no que se relaciona com os direitos fundamentais sociais consagrados pela Constituição brasileira.

Esses direitos não foram definidos com os elementos necessários à perfeita delimitação do seu conteúdo e alcance e demandam a atuação do legislador para que possam ser efetivados. Exigem, para a materialização, construção normativa que resultará da atuação política do Estado, nesse campo, pouco explorada em face da evidente omissão do legislador, incapaz, diante dos heterogêneos interesses que interferem na função legislativa, de responder no sentido de concretizar as promessas constitucionais.

Nesse ponto, relevante a atuação jurisdicional para agir, por meio de decisões judiciais de cunho coletivo, no sentido de movimentar o Poder que se omite a cessar seu estado de letargia.

Seja como for, muito pode ser feito para o bem de aproximar o povo do exercício do poder e colocá-lo de fato, no centro das decisões.

Passou do momento de reconhecer que a Constituição Federal de 1988, para além de ter concebido um Estado Democrático de Direito, colocou o Homem no centro do sistema político-normativo. A dignidade da pessoa humana e a cidadania não podem deixar de ser consideradas com fundamentos do Estado brasileiro. A construção de uma sociedade livre, justa, solidária e fraterna; a promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação não podem ser esquecidas. Não há espaço para que a Constituição seja apenas um pedaço de papel com promessas. É preciso realizá-la, concretizá-la. Necessário implementar, ainda que paulatinamente e com a efetiva participação popular, os seus preceitos.

Como afirmou Müller:

> O povo não é apenas – de forma mediada – a fonte ativa da instituição de normas por meio de eleições bem como – de forma imediata – por meio de referendos legislativos; ele é de qualquer modo o destinatário das prescrições, em conexão com deveres, direitos e funções de proteção. (1998, p. 61)

Por fim, carece o sistema político representativo brasileiro de um instrumento equivalente ao *recall*, presente nos Estados Unidos da América do Norte. Com esse instituto, permitir-se-ia a responsabilização política do parlamentar e de outras autoridades púbicas como mecanismo de correção de distorções na representação política, baseado na possibilidade de, a partir de provocação popular, deliberar-se diretamente sobre a manutenção ou não do cargo ou do mandato, por meio de escrutínio também popular. Trata-se de mecanismo democrático que implica na revogação do mandato por ordem e iniciativa popular. Infelizmente, não há nada parecido com isso no sistema político representativo brasileiro (DALLARI, 2000, p. 155).

Pelo que se expôs, ao lado de sérios problemas que levam à grave deficiência do sistema político representativo brasileiro, existem também possibilidades variadas de institutos interessantes e ausentes do direito brasileiro que poderiam, em muito, contribuir com o resgate dos valores democráticos na sociedade brasileira.

Essa é a questão principal, a democracia não pode ser perdida. É preciso resgatá-la e trazê-la para o centro da vida das pessoas.

Como afirmou José Saramago:

> Tudo se discute neste mundo, menos uma única coisa: a democracia. Ela está aí, como se fosse uma espécie de santa no altar, de quem já não se espera milagres, mas que está aí como referência. E não se repara que a democracia em que vivemos é uma democracia sequestrada, condicionada, amputada. Porque o poder do cidadão, o poder de cada um de nós, limita-se, na esfera política, a tirar um governo de que não se gosta e a pôr outro de que talvez venha a gostar. Nada mais. Mas as grandes decisões são tomadas em uma outra grande esfera e todos sabemos qual é. As grandes organizações financeiras internacionais, os FMIs, a Organização Mundial do Comércio, os bancos mundiais. Nenhum desses organismos é democrático. E, portanto, como falar em democracia se aqueles que efetivamente governam o mundo não são eleitos democraticamente pelo povo? Quem é que escolhe os representantes dos países nessas organizações? Os respectivos povos? Não! Onde está então a democracia?

Compreende-se, por fim, o receio de Bobbio em fazer qualquer prognóstico a respeito do futuro da democracia vez que o "ofício do profeta é perigoso" (1997, p. 17). Entrementes, é possível afirmar que não há melhor governo do que o governo das leis, especialmente se a lei é resultado da efetiva participação popular, consciente e refletida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As abordagens feitas no presente trabalho demonstraram que a democracia brasileira, tal como prevista na Constituição de 1988 tem suas forças exauridas. Os instrumentos de exercício do poder por representação não se mostram, nesse período constitucional, eficazes para emplacar as promessas e os programas previstos em normas constitucionais. Há qualidade da representação é extremamente duvidosa, evidenciando-se a queda da credibilidade no parlamento, incapaz de responder adequadamente e no tempo esperado, aos anseios populares daqueles que legitimam o poder por meio da representação.

Está instaurada no Brasil não apenas uma crise de representatividade como também uma crise funcional no legislativo onde deveria estar concentrada a representação popular. Eleitores estão distantes dos eleitos e já não vislumbram nessas figuras, qualquer vínculo de representação. Os mandatários do poder político, por sua vez, não se veem inseridos numa verdadeira relação de representação e, ao contrário, os fatos demonstram que passaram a representar interesses pessoais ou meramente corporativos de grupos econômicos, com ações ilegais, inclusive.

Outros instrumentos presentes em nosso sistema de democracia direta, embora relevantes, são subutilizados, como ocorre com o plebiscito, o referendo a iniciativa popular. É necessário que a cidadania seja chamada a praticá-los. Também é preciso formar cultura e conscientização política o que só ocorrerá com investimentos na educação e nas reiteradas práticas democráticas.

Além desses, poucos são os instrumentos a permitir o exercício da democracia pelo titular no sistema brasileiro. Não há iniciativa popular para apresentação de propostas de emendas constitucionais. Não há iniciativa popular para impugnação, via controle concentrado, das leis, em tese, inconstitucionais. Não há possibilidade de revogação de mandato eletivo em qualquer instância ou poder.

Ademais, o sistema político partidário e o sistema eleitoral necessitam de profunda revisão. O pluripartidarismo impede, no limite extremo em que vivemos, a governabilidade e a implantação a estabilização de programas de governo consagrados e escolhidos nas eleições presidenciais, provocando um Presidencialismo de Coalizão que não costuma produzir resultados satisfatórios.

O sistema eleitoral, especialmente o de escolha dos Deputados Federais, não permite a necessária proximidade entre representante e representado. Nesse sentido, não há como deixar de referir ao sistema distrital de eleições parlamentares, com distritos facilitadores do vínculo político representativo.

O fortalecimento político dos Municípios, com a transferência constitucional de competências legislativas, materiais e tributárias das demais entidades para os entes

municipais traria esse centro de exercício de poder para perto do povo e este teria melhores condições de participar, pela proximidade, da vida política da comunidade em que está inserido.

Por fim, os mecanismos de combate à omissão legislativa também contribuíram para que as decisões democraticamente tomadas no momento da fundação constitucional do Estado não permaneçam como promessas a serem, num futuro a perder de vista, concretizadas.

Nessa brevíssima exposição de ideias procurou-se demonstrar, fazendo coro com Bobbio, que não é possível apontar o "futuro da democracia". A democracia é decorrente de determinado regime político-jurídico e pode ser adaptada e aplicada segundo os valores reinantes em cada sociedade. Todavia, restou evidente que o panorama brasileiro não é animador, assim como demonstrou-se que nada está perdido. A crise existe e há instrumentos disponíveis para superá-la. Basta que o povo, titular do poder, assim o exija.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABANCHES, Sérgio Henrique Hudson de. Presidencialismo de coalizão: o dilema institucional brasileiro. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, 1988, pp. 5 - 34.

ALVES, Fernando Brito. **Constituição e participação popular:** a construção histórico-discursiva do conteúdo jurídico-político da democracia como Direito Fundamental. Curitiba, Juruá, 2013.

BONAVIDES, Paulo. A decadência da democracia representativa no Brasil. In: PINTO, Hélio Pinheiro et al. (coords). **Constituição, direitos fundamentais e política**. Belo Horizonte: Editora Forum. 2017.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia:** uma defesa das regras do jogo. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. Editora Paz e Terra, 6. ed., 1997.

CARVALHO, Marcos Cesar de & ALMEIDA, Paulo Cesar dos Santos. A Constituição brasileira e o município: fortalecimento ou fragilização do Estado. **In:** BACHIEGA, Marcus Vinícius & BRAGA, Rogério Piccino. **Estudos da Teoria da Constituição.** Bandeirantes, PR: Redige Produção Editorial, 2014.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos da Teoria Geral do Estado.** São Paulo, Saraiva, 2000.

MÜLLER, Friedrich. **Quem é o provo? A questão fundamental da democracia.** São Paulo: Max Limand, 1998.

SARLET, Ingo Wolfgand; MARINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de Direito Constitucional.** São Paulo: Saraiva, 5. ed., 2016.

RECEBIDO EM: 16/01/2017
APROVADO EM: 19/04/2017

O HUMANISMO DE TOMMASO FIORE

Norberto Bobbio[1]

No presente trabalho busca-se ponderar as alternativas político-jurídicas, a partir do término da vigência do Tratado da Antártida (2041) e da moratória de exploração mineral no continente branco (2048), estabelecida pelo Protocolo de Madri. Assim, faz-se um estudo das atuais normas vigentes que regulamentam o continente antártico e estuda-se qual a melhor alternativa para o futuro deste. Observa-se a farta demanda da sociedade em relação às fontes de energia dos combustíveis fósseis e seus derivados, analisando as consequências trazidas pela superexploração dos recursos e os impactos ambientais causados pelo proveito desregrado dos mesmos, uma constante no continente Ártico, polo que não é protegido por um tratado efetivo de preservação ambiental, tampouco pela moratória da exploração mineral do Protocolo de Madri.

O meu conhecimento ideal de Tommaso Fiore remonta aos tempos, já longínquos, do "grupo" de Augusto Monti. O conhecimento real veio muitos anos depois; mas este, ao invés de se sobrepor àquele e cancelá-lo, como frequentemente acontece, por assim dizer, fundiu-se a aquele, entrou nele como na sua moldura natural, de modo que não é mais possível distingui-los, e para ver e entender o quadro inteiro são necessários todos os dois.

Monti deve ter aprendido com seu pai – o "papai" de Sansôssi – a arte de reinventar as histórias verdadeiras, de criar uma epopeia familiar a partir de pequenos fatos cotidianos, e de povoá-las de personagens fabulosos. O "grupo" não teria existido nem teria podido durar tanto se Monti não o tivesse mantido unido recriando para este a história do recentíssimo ontem, engolido por trás de nós por um abismo, como se tivesse acontecido um terremoto, como uma história exemplar, tecida por fatos memoráveis, animada e enobrecida, ela também, por personagens extraordinários. Um destes personagens foi justamente Tommaso Fiore. O qual nos foi apresentado, lembro bem, por ocasião da aparição da *Poesia di Virgilio* [Poesia de Virgilio], portanto, em torno de 1930, quando o grupo se transferiu do café frequentado por subalternos da rua Rattazzi, onde nos reuníamos no início da tarde, para um velho e histórico, austero e sem reboque, café (e restaurante) da rua Pó, onde as reuniões aconteciam no começo da noite, e alguns de nós, mais emancipado ou menos doméstico que eu, consumia o almoço a preço fixo.

Tommaso Fiore e o seu Virgilio foram o assunto de um destes encontros: Monti tinha escrito ou estava escrevendo, se lembro bem, uma resenha sobre o livro (mas não consegui encontrar traços dela). E Virgilio era um dos seus temas de reflexão e de estudo ao qual, acredito, teria desejado voltar com maior vigor, talvez, se a veia

[1] Este texto foi publicado em Rassegna Pugliese, Anno II, nn. 4-7, abril-julho, 1967, pp. 246-251, Edizioni del Centro Librario, Bari-Santo Spirito. E republicado em La Gazzetta del Mezzogiorno, A. 89, n. 151, 04/jun/1976, p. 3. Agradecemos ao Instituto Norberto Bobbio pela gentileza da cessão dos direitos de tradução e publicação deste texto. Tradução de Erica Salatini. Revisão técnica de Rafael Salatini

do narrador, por tanto tempo reprimida, liberada justamente naqueles anos, não o tivesse feito se tornar, com quase cinquenta anos, escritor de romances. Deste interesse virgiliano, fica como testemunho o artigo que Monti escreveu para "La Cultura" de De Lollis, em 1933, a propósito do *Virgilio Minore* [Virgilio Menor], de Augusto Rostagni, no qual é dedicada ao Virgilio de Fiore, "livro capital nesta matéria", a última página com calorosa e convencida admiração: "Problema histórico, se existe um. Agora queremos dizer que Tommaso Fiore, estudando a poesia de Virgilio, não tenha se colocado este problema, não o tenha meditado, não o tenha resolvido tanto quanto qualquer outro? Tommaso Fiore fez tudo isso..." (p.765).

Na minha lembrança, o Virgilio de Fiore se coloca ao lado do Horácio de Giustino Fortunato, do qual Monti tinha falado em primeiro lugar em "Il Baretti", em 1926 e sobre o qual teria voltado com um ensaio mais amplo na coletânea de estudos em memória do grande meridionalista ("aquele revelador da questão meridional", *I miei conti con la scuola* [As minhas contas com a escola], p. 17): *Il cultore di Orazio* [O cultor de Horácio], in Giustino Fortunato, edição do Arquivo histórico para a Calábria e a Lucania, 1939. Este volume, que se tornou hoje, creio, bastante raro, que eu tinha adquirido por conselho (conselho-comando) de Leone Ginzburg, constituiu para mim, político não precoce, aliás, relutante, a iniciação à questão meridional. Em uma página do seu ensaio, Monti, entre outras coisas, relatava um trecho de uma carta, a ele endereçada, de Fortunato, em que se liam estas palavras: "Sim senhor, conheço, estimo e amo Tommaso Fiore, *rara avis* da terra de Horácio... Sim senhor, conheço-o e o estimo muito bem" (p. 189). Mas, repito, o que sobrevive na minha memória do Fiore de Monti, é mais o estudioso de Virgilio, o humanista, aquele que tinha indicado o caminho certo, entre a árida filologia e a vácua estética, para ler e entender Virgilio, isto é, para ler e entender historicamente Virgilio. Lendo *I miei conti con la scuola* [As minhas contas com a escola], teria aprendido, muitos anos mais tarde, que o livro de Fiore estava entre as obras que o "profe" aconselhava aos seus escolares, junto de *Vita di Dante* [Vida de Dante] de Umberto Cosmo e *Storia d'Italia* [História da Itália] de Benedetto Croce. Sobreviveu mais o estudioso que o meridionalista, o assíduo colaborador, desde 1923, de "Rivoluzione liberale" [Revolução liberal], do qual Gobetti tinha publicado, um após o outro, em 1924, dois livrinhos de memória e de reflexões de guerra (*Eroe svegliato, asceta perfetto* [Herói acordado, asceta perfeito] e *Uccidi* [Mata]).

Monti tinha muitas razões em nos falar de Fiore, de considerá-lo e de nos apresentá-lo como um irmão espiritual: antes de mais nada, a experiência comum de combatentes, primeiro ardentes e depois desiludidos, portanto, a participação comum na luta antifascista no caldeirão cultural gobettiano. Fiore era o que, na tensão do conflito de Gobetti com o deputado Delcroix e com os seus insolentes defensores havia escrito: "Matteotti também era culpado de lesa pátria. Porque então não suprimir Gobetti? Tudo está para começar... Então viva Dumini!" ("La rivoluzione liberale" [A revolução liberal], de 23 de setembro de 1924, agora no volume *Incendio al Municipio* [Incêndio no Município], Manduria, Lacaita Editor, 1967, pp.69-71); o número foi retirado de circulação pela polícia. Enquanto escrevo, observo algumas cartas inéditas de Fiore a Gobetti, escritas entre 1923 e 1925. Na última de 3 de dezembro, escrita poucos dias antes que Gobetti partisse para o exílio, portanto, carta de adeus, lê-se: "... e aqui (Fiore escrevia de Altamura) a decadência é simplesmente fantástica. Os quadros do fascismo começam a abraçar os Italianos vivos, mortos e os que vão nascer. Mas o importante é que ao menos aqueles dez

que restam tenham uma palavra de ordem única, para se reencontrar, materialmente e espiritualmente". Monti e Fiore estavam entre "aqueles dez" que restaram. Por parte de Monti, havia, além disso, a paixão, de piemontês redimido por atávicos preconceitos em relação às pessoas do Sul, ao lado do amigo e companheiro Giuseppe Isnardi, pela questão meridional, considerada uma questão nacional. Mas todas estas razões eram sustentadas e vivificadas pelo modo comum de entender a escola, a escola deles, que era a escola do latim e do grego, e o ofício de ensinar desta escola que deveria ser, antes de tudo, escola de humanismo: ou seja, de ser humanistas modernos, no sentido que Monti havia ilustrado no livro, também gobettiano, *Scuola classica e vita moderna* [Escola clássica e vida moderna]. Talvez por isto, não obstante os laços, não apenas literários, mas ainda políticos de Fiore com Turim, a sua imagem que permaneceu impressa então na minha memória, a sua imagem ideal, como a chamei, foi, sobretudo, a de autor da poesia de Virgilio.

O conhecimento real nasceu dos encontros em Turim, após a última guerra, intercalados por uma visita a Bari que ele fez por ocasião de uma conferência minha em 1961. No meio tempo, o personagem Monti foi se enriquecendo aos meus olhos de outro traço muito humano por meio das histórias de confinamento de Maria Ginzburg, irmã de Leone, que tinha feito amizade com Fiore, ele também confinado em um pequeno vilarejo dos Abruzzi, nos primeiros anos da guerra. Leone havia conhecido Fiore, muitos anos antes, em Nápoles, na casa dos Croce, quase por acaso, para onde Leone tinha se dirigido, no final de 1932, após ter superado, em Roma, o exame de livre-docência em literatura russa. Depois Fiore foi a Turim para encontrar Leone, recém casado, nos anos em que eu estava girando pela Itália no meu noviciado universitário. Nas lembranças de Maria, Fiore aparecia sempre no gesto de homem generoso e gentil, simples e confiável, que se dedica às necessidades dos pobres, fala a linguagem dos humildes sem humilhá-los, e consegue se fazer entender porque diz coisas honestas, claras, diretas, que colhem o essencial; e mesmo quando volta o discurso para coisas doutas , não veste nunca o hábito curial. Foi um acaso realmente singular que Fiore tenha entrado no ciclo da minha vida por meio de dois mestres tão competentes, moralmente competentes, como Monti e Leone. Tanto é verdade que, pensando bem, o conhecimento real, foi um mero acidente. Não digo que não tenha servido para dar corpo à imagem ideal; mas aconteceu quando aconteceu, e não importa quando, sem surpresas, como um fato que poderia também não ter acontecido, mas uma vez acontecido, inseriu-se tão bem em uma história ideal já toda predisposta, mas ainda não totalmente explicada, a ponto de perder todo relevo particular.

Enquanto isso, o estudioso de Virgilio, que tínhamos aprendido a conhecer por meio de Monti, voltado para o estudo do humanismo renascentista, havia traduzido Erasmo para a editora Einaudi; traduzido e introduzido a *Utopia* [Utopia] de More para a editora Laterza, nos mesmos anos (por volta de 1940) em que eu mesmo, tomando uma estrada que teria abandonado depois (aqui também havia tido a inspiração de Leone), tinha me ocupado com dedicação (mas sem um verdadeiro entusiasmo intelectual) de a *Città del Sole* [Cidade do Sol] de Campanella (outro Tommaso). Na história da fortuna da utopia política durante o fascismo, o meu nome deverá ser colocado ao lado do de Fiore, mesmo que a intenção que tenha nos movido tenha sido diversa: a minha, histórica-filológica, a de Fiore, quem sabe, também política. Não posso deixar de recordar um dos trechos mais belos de um dos seus caderninhos de

guerra, quando o filósofo diz aos seus companheiros de taberna, incrédulos, que a guerra tinha por objetivo conquistar o reino de Utopia. Mas então onde era este reino? Os geógrafos tinham se esquecido de assinalá-lo nos seus mapas e os ministros não tinham colocado esta conquista entre os objetivos de guerra. O filósofo responde: "Mesmo se não se conquista a região de Utopia, a guerra é inútil". Ao invés do reino da Utopia teria vindo a sórdida realidade do fascismo. Ocupar-se da obra de More queria dizer que o advento do reino da Utopia estava apenas adiado?

Mas Fiore não era um utópico. Então perdi uma aula, bem mais profunda e concreta, que teria podido aprender do estudioso de More. Muitos anos antes, no "Humanitas", jornal, aliás, "gazeta autárquica" de Bari, no número de 4 de fevereiro de 1923, Fiore havia escrito um artigo sobre Carlo Cattaneo (agora reproduzido no volume já recordado *Incendio al Municipio* [Incêndio no Município], pp. 29-37), onde entre outras coisas se lia: "Sempre olhei com admiração e estupor o prodígio Cattaneo... É necessário dizer que o homem é muito elevado para nós, que não conseguimos tornar a sua profundidade nossa, o seu senso de liberdade, a sua olímpica segurança no domínio dos fatos históricos". Quando comecei a me ocupar de Cattaneo, entre 1943 e 1945, este artigo, mesmo mencionado na assídua biografia de Alessandro Levi, tinha permanecido inacessível para mim. (Apenas pouco tempo atrás, uma coletânea, acredito, muito rara, do jornal "Humanitas", começou a fazer parte da biblioteca do Centro de Estudos Piero Gobetti). A inspiração e o impulso de me aproximar de Cattaneo não foram desiguais, mesmo que a matriz cultural da qual tinha nascido o cattaneismo de Fiore fosse diferente. O meu mediador foi com certeza Einaudi; o mediador de Fiore, provavelmente, Salvemini, que foi o primeiro a inserir o pensamento do reformador lombardo na cultura meridional. Mas, em suma, gosto de pensar que o amor comum por Cattaneo seja, agora, um laço muito mais estreito que o interesse momentâneo pela utopia renascentista.

Conheci Fiore, como dizia, por meio de suas conferências em Turim após a liberação: lembro-me daquela feita por ocasião do lançamento do seu livro pela Einaudi, *Il cafone all'inferno* [O camponês no inferno], na União cultural na sua primeira versão (isto é, organização artesanal, público de amigos e condescendentes, a velha guarda compacta e a nova que tenta crescer ou procura outras formas). Apresentado por Perrini, também da Puglia, professor de história e filosofia há muito tempo em um liceu de Turim, e um amigo desde os tempos de juventude (encontro o nome de Perrini em uma carta a Gobetti de 7 de novembro de 1924), Fiore falou com naturalidade, sem retórica, mas com grande força persuasiva, como se estivesse entre velhos amigos. Uma conferência de Fiore nunca é uma demonstração de doutrina, nem tanto menos um exercício oratório, no máximo um discurso didático mais pela substância que pela forma: um falar e um falar-se francamente, um convite a um colóquio. Aliás, a conferência é ela mesma um colóquio ideal, com um público que se presume não inerte, mas compreensivo, capaz de responder às perguntas indiretas, às alusões, de consentir e, enfim, de se tornar ele mesmo parte do jogo. A última vez que o ouvi faz dois anos: uma leitura para poucos jovens reunidos no Centro Gobetti, de uma seleção de poemas do poeta lucano Albino Pierro, do qual é férvido admirador, e um perito tradutor; um discurso improvisado, de velho mestre em uma escola profissionalizante, sobre os problemas da nova escola, dedicado integralmente a um público de operários.

Falando de poesia ou política, literatura ou escola, Fiore propõe continuamente nos seus discursos sempre dois temas fundamentais. O primeiro é a nobreza do homem; de todos os homens, por isso não devemos nunca nos cansar de buscar em cada um dos nossos iguais o fundo de humanidade e de ressaltar neles a essência profunda. Daqui a sua fé, nunca ausente, nos jovens, a sua vocação pedagógica, da qual as cartas a Mario Melino, recentemente publicadas, são testemunhas. Não posso esquecer com que trepidação e com que sentimento de simpatia humana falava, dois anos atrás, a estudantes em uma angustiante espera para fazer o exame de maturidade[2] diante da comissão da qual ele era presidente em um liceu em Turim. E todos os dias oferecia, gesto de realeza, um maço de flores ao melhor. Ao lado da nobreza, o segundo tema é aquele estritamente ligado ao primeiro, do sofrimento do homem, que é algumas vezes torpeza tão baixa que cancela todo vestígio de dignidade, mas que deve ser compreendida, e mais que compreendida, assumida como um peso a se carregar, como uma responsabilidade a atingir, como uma tarefa a executar, porque apenas deste modo pode ser redimido.

Por força de falar de humanismo, essa palavra se desvalorizou e se corrompeu tanto que não temos mais a coragem de usá-la. E até quando nos seja permitido usá-la – e não encontramos outra melhor – para resumir em uma fórmula a mensagem civil de Tommaso Fiore, não terá perdido toda a sua força representativa. Humanismo como a concepção da história pela qual este mundo das nações, teria dito Vico, foi feito pelos homens, e visto que foi feito pelos homens – acrescentamos nós modernos, com maior consciência do nosso poder e da nossa responsabilidade –, não apenas podemos conhecê-lo, mas devemos continuamente fazê-lo e refazê-lo à imagem e semelhança do homem ideal que a história a cada vez nos indica.

[2] Exame nacional que os alunos italianos prestam para conseguir o diploma do ensino médio. (Nota da tradutora)


UF
GD