Promoção

Universidade Federal da Paraíba

Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos - CCHLA

Apoio

CAPES

Secretaria de Direitos Humanos Presidência da República

Ministério da **Educação**

GOVERNO FEDERAL BRASIL PAÍS RICO É PAÍS SEM POBREZA

ISBN: 978-85-237-0715-6

Giuseppe Tosi
organizador

NORBERTO BOBBIO
DEMOCRACIA, DIREITOS HUMANOS, GUERRA E PAZ

2

2

COLEÇÃO DIREITOS **HUMANOS**



DEMOCRACIA, DIREITOS HUMANOS, GUERRA E PAZ

Giuseppe Tosi
organizador

EDITORA UNIVERSITÁRIA UFPB

COLEÇÃO DIREITOS **HUMANOS**

NORBERTO BOBBIO

DEMOCRACIA, DIREITOS HUMANOS, GUERRA E PAZ

2



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA

Reitora:
MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ
Vice-Reitor:
EDUARDO RAMALHO RABENHORST

NÚCLEO DE CIDADANIA E DIREITOS HUMANOS-CCHLA
Coordenadora:
MARIA DE NAZARÉ TAVARES ZENAIDE
Vice-Coordenadora:
MARIA LIGIA MALTA DE FARIAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS, CIDADANIA E POLÍTICAS PÚBLICAS

Coordenador:
GIUSEPPE TOSI
Vice-coordenadora:
ADELAIDE ALVES DIAS



EDITORA UNIVERSITÁRIA DA UFPB

Diretora
IZABEL FRANÇA DE LIMA
Vice-Diretor
JOSÉ LUIZ DA SILVA
Supervisor de editoração
ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JUNIOR

GIUSEPPE TOSI (Org.)

NORBERTO BOBBIO

DEMOCRACIA, DIREITOS HUMANOS, GUERRA E PAZ

2

Editora da UFPB
João Pessoa – PB
2013

© Copyright: MEC-UFPB, 2013
A reprodução de todo o parte deste documento é permitida somente com a autorização prévia e oficial do MEC.

Este material é resultado do Termo de Cooperação A/2009, firmado entre esta Instituição de Ensino Superior e o Ministério da Educação. As opiniões expressas neste livro são de responsabilidade de seus autores e não representam necessariamente a posição oficial do Ministério da Educação ou do Governo Federal do Brasil.

Projeto Gráfico: David Fernandes
Capa: Ricardo Peixoto e Frederico Orciuolo
Revisão técnica: Maria Viviana V. Rezende
Editoração Eletrônica: Hossein Albert Cortez
Tradução: do italiano: Andrea Ciacchi, e Carlo Alberto Dastoli; **do inglês**: André Joffily Abath; **do francês**: Laís Vieira Araújo e Giuliana Dias Vieira

---

N823 Norberto Bobbio: democracia, direitos humanos, guerra e paz / Giuseppe Tosi (Org.) – v.1.- João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.
v.2. 381p.

ISBN: 978-85-237-0714-9

1. Bobbio, Norberto. 2. Direitos Humanos. 3. Democracia e Estado. 4. Relações Internacionais. I. Tosi, Giuseppe.

UFPB/BC CDU: 342.71

EDITORA DA UFPB:
Caixa Postal 5081 – Cidade Universitária – João Pessoa / Paraíba / Brasil
CEP: 58.059-900 – www.editora.ufpb.br

Impresso no Brasil
Foi feito o depósito legal

CONSELHO EDITORIAL DO NCDH/PPGDH

Adelaide Alves Dias (Educação)
Élio Chaves Flores (História)
Giuseppe Tosi (Filosofia)
Lúcia de Fátima Guerra Ferreira (História)
Lúcia Lemos Dias (Serviço Social)
Maria de Fátima Ferreira Rodrigues (Geografia)
Maria de Nazaré T. Zenaide (Educação)
Rosa Maria Godoy Silveira (História)
Rubens Pinto Lyra (Direito)
Silvana de Souza Nascimento (Antropologia)
Sven Peterke (Direito)
Fredys Orlando Sorto (Direito)

Sumário

3 BOBBIO E O MARXISMO _____ 11

A SÍNTESE DA MODERNIDADE PROGRESSISTA: LIBERALISMO, DEMOCRACIA E SOCIALISMO NO PENSAMENTO POLÍTICO DE NORBERTO BOBBIO _____ 13
Marco Mondaini

VOLTANDO A PENSAR NO FUTURO DA DEMOCRACIA E NO MARXISMO _____ 31
Marco Aurélio Nogueira

NORBERTO BOBBIO E A (INEXISTENTE) TEORIA MARXISTA DO ESTADO ____ 63
Luciano Oliveira

BOBBIO E A CRÍTICA DE MARX AOS DIREITOS HUMANOS:
O QUE E QUAIS SÃO OS DIREITOS HUMANOS? ELEMENTOS PARA UMA REFUTAÇÃO DA CONCEPÇÃO INDIVIDUALISTA DOS DIREITOS HUMANOS ___ 79
Enoque Feitosa

NORBERTO BOBBIO, OS COMUNISTAS E A DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL _ 97
Michel Zaidan Filho

4 BOBBIO E OS DIREITOS HUMANOS _____ 103

NORBERTO BOBBIO:A ERA DOS DIREITOS SEM FUNDAMENTO _____ 105
Luca Baccelli

NORBERTO BOBBIO E OS DIREITOS HUMANOS: DEMOCRACIA E SENTIDO DA HISTÓRIA _____ 139
Véronique Champeil-Desplats

DIREITOS, EFETIVIDADE E PODERNO PENSAMENTO DE BOBBIO _____ 159
Geminello Preterossi

BOBBIO: DA CORRELAÇÃO LIBERDADE-IGUALDADE AO IMPERATIVO DE "IGUAL LIBERDADE" _____ 171
Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

AS PERSPECTIVAS DA LIBERDADE A PARTIR DO PENSAMENTO DE NORBERTO BOBBIO _____ 209
Castor M.M. Bartolomé Ruiz

NORBERTO BOBBIO: OS DIREITOS HUMANOS COMO CONDIÇÃO DO DESENVOLVIMENTO "POSSÍVEL" _____ 239
Mario Reis Marques

DIREITOS HUMANOS, DEMOCRACIA E DESENVOLVIMENTO _____ 261
Maria Luiza Alencar Mayer Feitosa

NEM COM BOBBIO, NEM CONTRA BOBBIO: DEMOCRACIA SEM ETNICIDADE? _____ 277
Elio Chaves Flores
Joana D'Arc Souza Cavalcanti

5 BOBBIO A GUERRA E A PAZ _____ 303

PAZ E GUERRA NO TERCEIRO MILÊNIO: OS IDEAIS DE BOBBIO, BALANÇO E PERSPECTIVAS _____ 305
Celso Lafer

LUZES E SOMBRAS DO "PACIFISMO JURÍDICO" DE NORBERTO BOBBIO ____ 321
Danilo Zolo

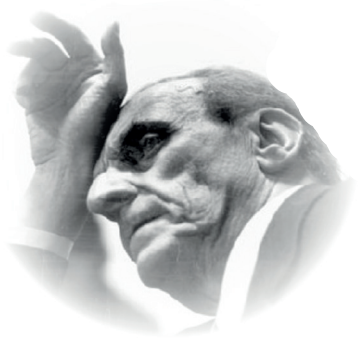
O USO DA FORÇA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: DA PAZ PERPÉTUA AO TERCEIRO AUSENTE _____ 335
Fredys Orlando Sorto

BIBLIOGRAFIA DE E SOBRE NORBERTO BOBBIO NO BRASIL _____ 363

SOBRE OS AUTORES _____ 369

3

BOBBIO *e o Marxismo*



"Io sono convinto che, se non avessimo imparato dal marxismo
a vedere la storia dal punto di vista degli oppressi,
guadagnando una nuova immensa prospettiva sul mondo umano,
non ci saremmo salvati.
O avremmo cercato riparo nell'isola dell'interiorità
o ci saremmo messi al servizio dei vecchi padroni"

Norberto Bobbio (1955)

A SÍNTESE DA MODERNIDADE PROGRESSISTA: LIBERALISMO, DEMOCRACIA E SOCIALISMO NO PENSAMENTO POLÍTICO DE NORBERTO BOBBIO

Marco Mondaini

1. Desde os primeiros passos da modernidade (entendida aqui como a fase da história mundial caracterizada pela predominância do modo de produção capitalista e por um sistema de valores centrado na idéia de racionalidade), dois projetos de hegemonia, duas propostas de direção ético-política sempre se confrontaram de uma forma marcada pela intransigência, pela exclusão mútua, a saber, o liberalismo e o socialismo.

O primeiro, enraizado na tradição da *Civitas* romana e no seu ideal de "representação", realiza-se historicamente nos tempos modernos durante o revolucionário Seiscentos inglês, tendo sua paternidade filosófica clara em John Locke. Então, as liberdades do indivíduo, entre as quais aquela fundamental de ter propriedade, não podiam mais ter sua privacidade invadida pelo Leviatã estatal.

O segundo, originário da vida política da *Pólis* grega e da sua prática de "participação", nasce como que colado ao primeiro, parecendo ser uma espécie de reação natural ao individualismo liberal. Só que seu processo de maturação se daria de uma forma mais lenta, sempre reprimido pelo seu irmão gêmeo bastardo. Foram necessários aproximadamente duzentos anos para que a luta por igualdade social, por uma sociedade fundada nos interesses comuns da coletividade - a luta dos radicais ingleses que objetivavam virar o mundo de ponta-cabeça em meio à Revolução Inglesa de 1640 e dos jacobinos franceses influenciados pelas concepções de democracia radical de Rousseau durante a Revolução Francesa de 1789 - se cristalizasse teoricamente nas páginas escritas no século 19 por Karl Marx. Neste momento, o Estado continua a ser severamente criticado,

mas já não mais em prol de uma individualidade possessiva, mas sim em defesa da autogestão organizada dos trabalhadores.

A partir deste instante histórico, as reflexões teóricas assim como as intervenções práticas no campo da política girariam em torno de rígidas dicotomias, que não admitiam qualquer espécie de interação intersubjetiva: indivíduo *vs.* coletivo; liberdade *vs.* igualdade; propriedade *vs.* comunidade etc. Todas elas passíveis de serem sintetizadas numa antítese mais abrangente: liberalismo *vs.* socialismo.

Tal relação marcada pela rarefação de diálogo trouxe consigo uma conseqüência negativa básica: o que havia de mais democrático em ambas as tradições era nivelado aos seus aspectos mais autoritários, porque não podiam ser admitidas concessões, por mínimas que elas fossem. Assim, por um lado, os socialistas sempre se voltaram contra as liberdades e garantias individuais (o viés civil da cidadania), por entenderem que estas, na verdade, apenas camuflavam os interesses concretos da dominação de classe burguesa e a respectiva preservação da propriedade privada. Por outro lado, os liberais nunca admitiram a ampliação dos direitos sociais rumo a uma maior igualdade (a faceta social da cidadania), no temor de que as minorias fossem destruídas nos processos de construção da vontade geral e de coletivização das riquezas materiais.

Foi preciso um aprendizado trágico com a experiência histórica para que socialistas e liberais se conscientizassem de que ambos haviam se chocado com uma terceira tradição do pensamento político ocidental: a democrática. Foi necessário o acontecer existencial dos totalitarismos nazifascista e comunista, na primeira metade do século XX, para que socialistas e liberais percebessem o fato de que, ao implementarem uma relação esquizofrênica de exclusão mútua, acabaram por atropelar aquela vítima constante do nosso novecentos: a democracia (a nuança política da cidadania).

O filósofo político italiano Norberto Bobbio parece-nos ser a "consciência ideal" dessa necessidade surgida num período em que a palavra "crise" ronda nossas cabeças: crise da racionalidade, crise da modernidade, crise da democracia, crise das utopias, etc. Sua proposta de fusão dos aspectos positivos do liberalismo e do socialismo, seu projeto de uma via "socialista liberal" realizam um verdadeiro encontro das duas tradições do pensamento político ocidental com a democracia, forjam num só cor-

po os três braços da cidadania: as liberdades civis, as garantias políticas e os direitos sociais. Em suma, Bobbio leva a cabo uma síntese democrática entre socialismo e liberalismo, baseada firmemente numa visão pluralista de mundo.

Buscaremos, aqui, expor as principais teses políticas de Bobbio a partir da percepção das várias facetas presentes no corpo da sua obra (facetas obviamente interligadas na totalidade inseparável que é o seu pensamento). Assim, examinaremos um pensador liberal que observa no jusnaturalismo o início de uma fase da história mundial fundada sobre o ideal de liberdade e que advoga o casamento entre liberalismo e democracia no Estado de direito, como um antídoto contra a febre neoliberal do Estado mínimo; um pensador que aponta as promessas não cumpridas pela democracia e defende a ampliação permanente da nossa atual era dos direitos; um pensador socialista que continua a perceber a distinção ideológica entre esquerda (igualitários) e direita (inigualitários) e que propõe aos primeiros uma via moderada ao socialismo, entendida como sinônimo de via democrática; e um pensador socialista liberal que advoga uma nova síntese política, valorizando tanto a luta por igualdade social como a luta pelas liberdades individuais, ambas com vistas à formação de uma sociedade cada vez mais democrática e pluralista.

2. Nos seus estudos sobre o "modelo jusnaturalista" de sociedade e Estado, onde faz uso do "método de análise conceitual", Bobbio indica (com uma indiscutível dose de aprovação) a decisiva contribuição desta concepção, que é o pressuposto filosófico do Estado liberal, na destruição do poder tradicional. Situado nos antípodas do "modelo aristotélico" - que embasa o poder tradicional e defende a noção de que no início de tudo está a sociedade (o todo) -, o jusnaturalismo advogaria a tese de que no princípio se encontra o indivíduo (a parte). Assim, dessas duas formas divergentes de enfocar a relação indivíduo/sociedade, resultariam duas maneiras distintas de visualizar o Estado - enquanto para os jusnaturalistas ele seria um "grande indivíduo", para os aristotélicos ele consistiria numa "família ampliada". A grande novidade positiva do jusnaturalismo localizar-se-ia no fato de ter erigido tanto uma "concepção individualista de Estado", como uma "concepção estatista (racionalizada) de sociedade". Em resumo, a teoria dos direitos naturais conteria em si os elementos mais significativos do tipo ideal racional-legal de poder weberiano:

> [...] laicização do Estado e subordinação do príncipe às leis naturais que são as leis da razão; primado da lei sobre o costume e sobre as normas criadas em cada oportunidade pelos juízes; relações impessoais, ou seja, através das leis, entre príncipe e funcionários, de onde nasce o Estado com estrutura burocrática, e entre funcionários e súditos, de onde nasce o Estado de direito; e, finalmente, concepção antipaternalista do poder estatal, que identifica Locke, adversário de Robert Filmer, com Kant, o qual vê realizado o princípio do iluminismo, definido como a era na qual o homem finalmente se tornou adulto, no Estado que tem como meta não fazer os súditos felizes, mas torná-los livres (BOBBIO - BOVERO, 1994, p. 94).

Assim, a grande inflexão resultante do avanço do jusnaturalismo e da sua concepção individualista de sociedade e de história consistiu na conquista dos chamados direitos públicos subjetivos, característicos do Estado de direito. Com ele, se dá a passagem do ponto de vista do príncipe para o ponto de vista dos cidadãos. O Estado de direito é o Estado dos cidadãos.

Ao contrário da concepção orgânica, na qual as partes vivem em função do todo, a concepção individualista, na qual o todo é o resultado da livre vontade das partes, é vista como o ponto de partida de um longo processo (saturado de contradições, como veremos a seguir) que levará até a democracia moderna, pois a sociedade democrática não é um corpo orgânico, mas sim uma soma de indivíduos.

Entretanto, liberalismo e democracia não são interdependentes: um Estado liberal não é necessariamente democrático e um governo democrático não dá vida obrigatoriamente a um Estado liberal. Isto porque, enquanto o ideal do primeiro é *limitar* o poder, o do segundo é *distribuir* o poder.

Mas mesmo o objetivo liberal de construir um "Estado limitado" pode ser compreendido de duas formas distintas: o sentido liberal de limitação dos seus poderes (Estado de direito) ou o sentido liberista de limitação das suas funções (Estado mínimo).

A vertente liberal do liberalismo, dentro da qual se enquadra Bobbio, fez sua a luta pela constitucionalização dos direitos naturais, pela afir-

mação das liberdades negativas, aquelas que defendem o indivíduo dos abusos do poder, que afirmam a variedade individual perante as intenções uniformizadoras do Estado - o pluralismo modernizante (não arcaizante) e conflitualista (não organicista) (BOBBIO, 1988, parte 1, Pluralismo).

Nesse contexto, a democracia somente pode ser entendida como aperfeiçoamento do Estado liberal se for pensada a partir do seu significado jurídico-institucional (procedimental) e não através do seu conteúdo social (substancial). A "igualdade democrática", na "liberdade liberal", é aquela perante a lei e os direitos. Diferentemente daquilo que ocorrerá no binômio democracia + socialismo, onde democracia será vista como igualdade social, no binômio democracia + liberalismo, democracia terá como sinônimo a expressão sufrágio universal.

É justamente neste ponto que Bobbio argumenta com maior nitidez em defesa do liberalismo democrático, contra a visão instrumental de democracia dos liberistas. Com o avanço do socialismo no mundo, o liberalismo acabou se concentrando na luta pela economia de mercado e pela liberdade econômica. Com isso, de doutrina do Estado de direito, o liberalismo se transformou em doutrina do Estado mínimo. E, a fim de alcançar o segundo, o primeiro é visualizado como um meio nem sempre necessário.

Se, num primeiro momento, foi o liberalismo político que se opôs ao comunismo stalinista, hoje é o liberalismo econômico que se opõe à socialdemocracia. Para o liberalismo econômico, inexiste a contraposição entre mau socialismo (comunismo) e bom socialismo (socialdemocracia), pois tudo que cheira a socialismo deve ser jogado fora, já que sem liberdade econômica não há nenhuma forma de liberdade.

Segundo Bobbio, no entanto, se foi correta a luta liberal contra o Estado paternalista (monarquia absolutista), esta já não o é contra o Estado do bem-estar social (*Welfare State*), devido ao fato de que este tipo de Estado é criação dos governos democráticos, o seu desenvolvimento está intimamente relacionado ao desenvolvimento da democracia - ele foi uma resposta às demandas justas provenientes de baixo.

Por isso, este liberalismo, o liberalismo novo, depois de lutar, primeiramente, contra o socialismo real e, em segundo lugar, contra a socialdemocracia, entra em choque frontal hoje com a democracia. A solução neoliberal para a redução das tensões existentes entre mercado e democra-

cia se dá "cortando as unhas da segunda e deixando o primeiro com todas as garras afiadas". Nos antípodas desse neoliberalismo, tão em voga nesse nosso final de século, Bobbio cunha uma alternativa liberal, a proposta de um novo contrato social:

> Em poucas palavras, trata-se de ver se, partindo da mesma concepção individualista da sociedade, que é irrenunciável, e adotando os mesmos instrumentos, estamos em condições de contrapor ao neocontratualismo dos liberais um projeto de contrato social diverso, que inclua em suas cláusulas um princípio de justiça distributiva e, portanto, seja compatível coma tradição teórica e prática do socialismo (BOBBIO, 1992b, pp. 121-142).

Bobbio, ainda, deposita suas esperanças em duas crenças:"a) que hoje o método democrático seja necessário para a salvaguarda dos direitos fundamentais da pessoa, que estão na base do Estado liberal; b) que a salvaguarda desses direitos seja necessária para o correto funcionamento do método democrático" (1994b, p. 43).

Todavia, a crença do intelectual (baseada em evidências empíricas inquestionáveis apontadas por ele: "Hoje, apenas os Estados nascidos das revoluções liberais são democráticos e apenas os Estados democráticos protegem os direitos do homem: todos os Estados autoritários do mundo são ao mesmo tempo antiliberais e antidemocráticos") não resultou na camuflagem da diferenciação que continua a existir entre democracia e liberalismo:

> [...] a exigência dos liberais de um Estado que governe o menos possível e a dos democratas de um Estado no qual o governo esteja o mais possível nas mãos dos cidadãos, reflete o contraste entre dois modos de entender a liberdade, costumeiramente chamados de liberdade negativa e de liberdade positiva [...] os que estão no alto preferem habitualmente a primeira, os que estão embaixo preferem habitualmente a segunda (1994b, p. 97).

3. Ao abordar a questão democrática, Bobbio partiu da premissa de que o permanente estado de transformação é o que marca a democra-

cia - a democracia é dinâmica e o despotismo é estático (1992b, p. 9) -, porque ela não se funda apenas no consenso nem tampouco no dissenso, mas na simultânea presença do consenso e do dissenso.

Apenas um "governo das leis", e não um "governo dos homens", celebra o triunfo da democracia (1992b, p. 97), definida por Bobbio como um conjunto de regras que indicam *quem* (um número muito elevado de membros) está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais procedimentos, *como* (a regra da maioria), sendo que, para o desenrolar do jogo, é preciso uma terceira condição, a saber, os direitos de liberdade, as liberdades civis.

A função da Constituição é estabelecer estas regras do jogo e não como se deve jogar, pois o modo de jogar se encontra na dependência da habilidade dos jogadores. As normas constitucionais são normas de procedimentos, as quais servem para fixar o caminho de uma decisão - elas determinam o *como* e não o *conteúdo* da decisão a ser tomada, já que o conteúdo está relacionado às opções políticas vencedoras do jogo. Por isso, a Constituição é condição necessária, mas não suficiente para o bom funcionamento de uma democracia: uma democracia entendida como democracia representativa e que não deve ser confundida com Estado parlamentar (pois o princípio da representação não se concentra exclusivamente no parlamento e nem todo Estado parlamentar é uma democracia representativa), muito menos com democracia direta (algo perfeito e ideal transformado em fetiche pelos marxistas) (Bobbio, 1988).

A democracia direta pode apenas corrigir a democracia representativa, mas nunca substituí-la. Se, por um lado, admite-se que as duas não são alternativas excludentes, que elas podem até mesmo se integrar reciprocamente, por outro lado, exclui-se a possibilidade da primeira ser suficiente por si só.

De acordo com Bobbio, o processo de democratização vivido hoje não se fundamenta na passagem da democracia representativa para a democracia direta, mas, diferentemente, na ida da democracia política à democracia social, na extensão do poder ascendente (de baixo para cima) do campo da sociedade política para o da sociedade civil. O desenvolvimento atual da democracia não é a afirmação de um novo tipo de democracia, mas a ocupação pela democracia representativa de novos espaços - da democratização do Estado à democratização da sociedade.

O defeito da democracia representativa, assim, não reside em "ser representativa", mas em "não ser suficientemente representativa". Este fato, expresso concretamente na formação de pequenas oligarquias políticas - os comitês centrais dos partidos - e na intocabilidade pelo processo democrático de dois blocos de poder descendentes (de cima para baixo), que são a grande empresa e a administração pública, poderá ser resolvido nos marcos mesmos da democracia representativa, não havendo a necessidade da recorrência à democracia direta, pois há hoje um novo paradigma de progresso democrático:

> Hoje, se se quer apontar um índice do desenvolvimento democrático, este não pode mais ser o número de pessoas que têm o direito de votar, mas o número de instâncias [...] nas quais se exerce o direito de voto [...] para dar um juízo sobre o estado da democratização num dado país, o critério não deve mais ser o de 'quem' vota, mas o do 'onde' se vota [...] deveremos procurar ver se aumentou não o número dos eleitores, mas o espaço no qual o cidadão pode exercer seu próprio poder de eleitor (1992b, p. 56).

Entretanto, Bobbio percebe que, para expandir a democracia, é necessário, antes de tudo, compreender o contraste entre "os ideais democráticos e a democracia real", entre "o que foi prometido e o que foi efetivamente realizado". E são em número de seis as promessas não cumpridas pela democracia:

1) ao invés do modelo que colocava o indivíduo como sujeito coletivo, uma sociedade pluralista na qual os sujeitos relevantes são os grupos; 2) ao contrário da representação política, a representação de interesses. Assim, relações que eram de natureza pública tornaram-se relações de natureza privada, um ato público transformou-se numa relação de troca em dois níveis: o primeiro, dentro do mercado político (a relação eleitor/partido - contrato bilateral); e o segundo, no interior do grande mercado (a relação entre partidos - contrato plurilateral) (1992b, pp. 129-149); 3) a continuidade do poder oligárquico; 4) a não ocupação de todos os espaços possíveis; 5) a permanência do poder intransparente, o que significa uma barreira à realização do governo republicano, compreendido como um governo do poder público fundado na publicidade, uma coisa pública

(não privada) e manifesta (não secreta) (1992b, pp.83-106); 6) o declínio da formação da cidadania.

O fato de o projeto político democrático ter sido idealizado para uma sociedade muito menos complexa que a de hoje constitui a razão central através da qual não se deu o cumprimento das suas promessas. À época, era impossível a previsão de obstáculos tão fortes quanto o crescimento da exigência de técnicos, do aparato burocrático, das demandas de uma sociedade civil livre, das dimensões dos Estados e da sociedade de massas (1992b, pp.17-40).

Porém, apesar disto tudo, que não é pouco, os regimes democráticos não se transformaram em regimes autocráticos, o que não elimina a necessidade constante de lutar pela democracia, fato este constatável em sua abordagem dos direitos do homem. Não será por um simples acaso, inclusive, que Bobbio indicará a democracia, os direitos do homem e a paz como três momentos necessários do mesmo movimento histórico, já que "sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia; sem democracia, não existem as condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos".

Sobre a questão dos direitos humanos, Bobbio formulou três teses centrais:

> 1. Os direitos naturais são direitos históricos; 2. nascem no início da era moderna, juntamente com a concepção individualista da sociedade; 3. tornam-se um dos principais indicadores do progresso histórico (1992a, p. 2).

É com essas três teses na cabeça que Bobbio aponta o caráter revolucionário do reconhecimento dos direitos naturais do homem (1992a, pp. 113-130), constata na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789 uma virada na história do gênero humano, um ponto de partida obrigatório para os amigos e inimigos da liberdade (1992a, pp. 85-11),e retoma a "história profética" kantiana, a fim de mostrar que é preciso agir para que o mundo não continue a ser o que os passivos dizem que sempre foi até hoje (1992a, pp. 131-141).

Iluminado por essas três teses, Bobbio percebe que os direitos do homem são fins a serem perseguidos sempre, já que eles não foram ainda

totalmente colocados em prática. Assim, o problema fundamental relacionado aos direitos do homem, na contemporaneidade, não é tanto o de justificá-los, mas sim o de protegê-los - não se trata mais de uma questão filosófica (como o fora na Idade Moderna), mas sim política. O ponto nodal, em suma, é a realização concreta dos direitos humanos (1992a, pp. 15-24). Se a polêmica acerca dos seus fundamentos foi definitivamente solucionada em 1948, com a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o debate sobre a sua efetivação ainda não o foi (1992a, pp.25-47). É inegável que a humanidade progrediu moralmente, ao passar de uma "era dos deveres" para uma "era dos direitos" (1992a, pp. 49-65). Porém, não se pode encobrir que há uma diferença substancial entre "direito atual" (um direito reconhecido e protegido) e "direito potencial" (um direito que, para ser atual, precisa transformar-se, de objeto de discussão de uma assembléia de especialistas, em objeto de decisão de um órgão legislativo dotado de poder de coerção) (1992a, pp.67-83).

Finalmente, é orientado por essas três teses que Bobbio aborda o problema do poder *ex parte populi*, a favor do direito à resistência, e não *ex parte principis*, a favor do dever da obediência (1992a, pp.143-59); prega a tolerância de crenças religiosas e políticas bem como de opiniões diversas; defende a necessidade de encontrar um *modus vivendi* (uma regra puramente formal, uma regra do jogo) que permita a livre expressão de toda e qualquer subjetividade (1992a, pp. 203-17); e batalha contra a pena de morte, partindo de um ponto de vista ético ("o Estado não pode colocar-se no mesmo plano do indivíduo singular"), mas também bebendo da moral cristã ("o mandamento de não matar") e dos princípios gandhistas ("é preciso romper com a cadeia sem fim da violência, antes do dia da catástrofe final") (1992a, pp.161-78 e 179-202).

O pacifismo enraizado nestes últimos princípios também esteve fortemente presente na crítica de Bobbio ao terrorismo da extrema-esquerda italiana nos anos setenta (que se voltava não contra uma autocracia, mas sim contra uma democracia), o qual teve seu ápice no assassinato do ex-primeiro-ministro democrata-cristão, Aldo Moro, em 9 de maio de 1978.

Na época, o filósofo afirmou: "Creio firmemente que o único e verdadeiro salto qualitativo da história humana é a passagem não do reino

da necessidade ao reino da liberdade, mas do reino da violência ao reino da não-violência" (1988, p. 111).

4. Em inúmeros momentos da história do já extinto Partido Comunista Italiano (PCI), Norberto Bobbio marcou presença como um autêntico "agente de renovação teórico-política". Levantando sempre o problema central da relação entre socialismo e democracia, Bobbio polemiza primeiramente, nos anos cinqüenta, com Galvano Della Volpe e Palmiro Togliatti. Sem esperar o estouro da couraça stalinista no fatídico ano de 1956 - ano da realização do XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, no qual se divulga o "Relatório Kruschev", que revelaria ao mundo o que todos os comunistas sempre acreditaram que fosse apenas mais uma propaganda difamatória do imperialismo norte-americano, a saber, os crimes hediondos praticados por Stalin -, Bobbio critica o suposto desprezo dos comunistas italianos pela democracia liberal em prol da idéia de ditadura do proletariado.

Duas décadas após este primeiro enfrentamento, Bobbio fustigaria outra vez mais os seguidores de Antonio Gramsci com a discussão de três temas: as razões pelas quais o marxismo nunca teve uma teoria do Estado socialista; o projeto de democracia indicado pelos comunistas como alternativa à democracia representativa dos liberais (tema já tratado no item anterior) (1987, pp. 55-74); e a compatibilidade, ou não, da proposta de transformação socialista com a continuidade da democracia, entendida como um conjunto de regras que regulam o jogo político. Em meio ao "compromisso histórico" com a Democracia Cristã, intelectuais marxistas renomados, como Umberto Cerroni, Pietro Ingrao, Giuseppe Vacca, Valentino Gerratana, entre outros, voltaram suas atenções para aquilo que, mais uma vez, Bobbio tinha a falar sobre socialismo e liberdade (BOBBIO et al., 1991).

Quanto ao primeiro tema, Bobbio aponta três causas para a inexistência de uma teoria marxista do Estado: a quase exclusiva preocupação dos teóricos do socialismo com o problema da conquista do poder, a qual findou por levá-los a um interesse excessivo mais pela questão do partido do que pela do Estado; a crença de que, uma vez conquistado o poder, o Estado seria um fenômeno transitório; e o princípio da autoridade, a prática de não estudar a realidade concreta, as instituições políticas, mas sim o pensamento dos filósofos (no caso, Marx, Lênin e Gramsci) sobre

o real, o Estado. Nenhuma dessas razões, porém, levou a uma negação da importância da teoria marxiana para o pensamento político - a sua fusão entre uma concepção realista do Estado e uma teoria revolucionária da sociedade, por um lado, e a sua visualização do Estado como realizador dos interesses particulares das classes dominantes, por outro lado (BOBBIO, 1987, pp.37-54).

Em relação ao terceiro tema, o mais significativo no sentido do esclarecimento do caráter do socialismo, Bobbio sugeriu o grande impasse político vivido no século XX - ou capitalismo com democracia ou socialismo sem democracia. Impasse retratado em duas ilusões históricas: a ilusão socialista das democracias e a ilusão democrática do bolchevismo. A primeira, exemplificada no Partido Socialdemocrata alemão ("Creio que não existe mais ninguém em um partido como o socialdemocrata alemão que acredite, seriamente, na construção de uma sociedade socialista como foi concebida por um socialista do século passado"); a segunda, ilustrada no Partido Comunista da União Soviética ("Por outro lado, penso que nenhum dos dirigentes do Partido Comunista Soviético acredita verdadeiramente na transformação do sistema político soviético em um sistema democrático" (1987, pp. 77-8). É então que, a fim de superar aquele impasse e essas duas ilusões históricas, Bobbio mostra como a discussão em torno do meio (da via) para o socialismo (democrático ou ditatorial) implica a discussão em torno do tipo de socialismo que se almeja (democrático ou ditatorial). E, nesse contexto, formula a defesa de uma "via democrática para um socialismo possível", um caminho que siga por entre as construções quiméricas e a apologia do existente, uma estrada que ultrapasse a democracia formal, enchendo-a de conteúdo, transformando -a em uma democracia substancial, sem, com isso, destruir a formalidade democrática (1987, pp. 93-111).

No entanto, para Bobbio, a terceira via, entendida como método para o socialismo, inexiste. Não há alternativa possível, para as esquerdas, entre comunismo leninista e socialdemocracia, entre socialismo sem democracia e socialismo com democracia, entre a via revolucionária e a via democrática, entre a conquista violenta do poder e a contagem dos votos. Em suma, *tertium non datur*. Nesse sentido, a "via democrática para um socialismo possível", formulada por Bobbio, não deve ser pensada como uma proposta de terceira via, mas sim como uma clara adesão ao proje-

to socialdemocrata, que o autor define como "a ideologia segundo a qual uma meta, que é o socialismo, pode e deve ser alcançada através de um método, que é a democracia" (1988, p. 145). O problema da socialdemocracia, que constitui o grande desafio do socialismo democrático, é que o capitalismo é um sistema que não se deixa abater facilmente por via democrática. Mas a dificuldade inerente ao jogo democrático não pode levar os socialistas a substituir por técnicas violentas as técnicas não-violentas, como o voto, o debate, a greve, a manifestação, etc., com o fito de conquistar o governo da sociedade.

Mais recentemente, o filósofo, que fez da luta contra o fascismo uma razão de vida, explicitou de novo o tipo de socialismo por ele defendido. Ao voltar suas baterias contra as concepções (saturadas de ideologia) que constatam o início de uma nova fase civilizacional, na qual "todos os gatos seriam pardos", marcada pelo término dos conflitos fundados em divergências ideológicas - a tese do "fim das ideologias", do "fim da história" -, Bobbio se bateu pela defesa da continuidade, no mundo pós-queda do Muro de Berlim, da distinção ideológica entre direita e esquerda a partir de um critério central: a postura diante do ideal de igualdade, a avaliação da relação entre igualdade-desigualdade natural e igualdade-desigualdade social:

> O igualitário parte da convicção de que a maior parte das desigualdades que o indignam, e que gostaria de fazer desaparecer, são sociais e, enquanto tal, elimináveis; o inigualitário, ao contrário, parte da convicção oposta, de que as desigualdades são naturais e, enquanto tal, ineliminávei (1995, p. 105)

Junto desse critério diferenciador, Bobbio colocou um outro, responsável pela divisão entre moderados e extremistas: a posição ante a idéia de liberdade, a apreciação do método democrático. Do cruzamento destas variáveis, resultaram quatro possibilidades de doutrinas e movimentos políticos, a saber: a) na extrema-esquerda, os igualitários autoritários, descendentes do jacobinismo e do bolchevismo e adeptos do socialismo real; b) no centro-esquerda, os igualitários libertários, encontrados nos vários partidos socialdemocratas e social-liberais e defensores do *Welfare State*; c) no centro-direita, os libertários inigualitários, filiados aos partidos con-

servadores e liberal-conservadores e favoráveis à onda neoliberal; d) na extrema-direita, os autoritários inigualitários, originários do nazismo e do fascismo e simpatizantes das suas novas aparições (1995, p. 119).

Obviamente localizado no segundo tipo de opção política - a libertária igualitária ou moderada de esquerda -, Bobbio sintetiza o seu objetivo socialista-liberal com dois elementos inseparáveis: luta pela remoção dos obstáculos que tornam homens e mulheres menos iguais (entre os quais, aquele básico que é a propriedade individual), fundada firmemente nos procedimentos democráticos. Em outros termos, é preciso ser um liberal nas questões políticas e um socialista nas questões sociais, sendo que o ideal deste último é mais amplo do que o ideal do primeiro, porque, ao pedir mais igualdade, está pedindo também mais liberdade (a democracia é "uma forma de governo onde todos são livres porque são iguais") - eis a fórmula democrática e plural advogada por Norberto Bobbio (1988, parte 2).

5. Como já observamos acima, ao contrário de uma posição teórico-política que se tornou moeda corrente nesses nossos tempos de cólera neoconservadora (liberista), o não-marxismo de Bobbio não se transmutou em nenhum momento em uma espécie de "marxofobia". Outras provas concretas desse fato podem ser localizadas nas seguidas polêmicas travadas pelo nosso autor com pensadores marxistas, italianos ou não - polêmicas, diga-se de passagem, permeadas por fortes doses de honestidade intelectual, como aquelas que giraram em torno da tese bobbiana de que "o que Gramsci chama de sociedade civil é um momento da superestrutura ideológico-política, e não, como em Marx, da base real", e em torno da análise feita por Perry Anderson, historiador inglês e ex-editor da New Left Review, sobre a sua obra.

Na primeira, sem cair no equívoco de, ao sublinhar a originalidade do pensamento gramsciano, retirá-lo da tradição marxista, Bobbio afirmou com precisão:

> [...] a sociedade civil compreende, para Gramsci, não mais 'todo o conjunto das relações materiais', mas sim todo o conjunto das relações ideológico-culturais; não mais 'todo o conjunto da vida comercial e industrial', mas todo o conjunto da vida espiritual e intelectual (1994, p. 33).

Na segunda, Bobbio defende-se da crítica de que seu realismo seria um sinônimo de conservadorismo, ao afirmar que, pelo contrário, ele retrata uma atitude científica. E mais: este seu realismo na análise científica não se chocaria com sua proposta político-ideológica, porque estão em dois planos distintos. Enquanto o "homem de Razão" tem o dever de ser pessimista (o pessimismo temeroso da inteligência), o "homem de Ação" tem a obrigação de ser otimista (o otimismo esperançoso da vontade). Da mesma forma que o Gramsci dos primeiros anos de cárcere, Bobbio viu o pessimismo como um dever civil, já que "o sono da razão gera monstros", mas recusou a resignação e o derrotismo. Assim, o questionamento ideológico em relação à moderação do seu projeto político é visto como legítimo, mas não aquele que aponta incoerência entre o discurso do estudioso da política e o do militante político:

> Do ponto de vista ideológico, creio que a principal razão de nossa discrepância é meu inicial e nunca abandonado liberalismo, entendido, como eu entendo, digo-o de uma vez por todas, como a teoria que sustenta que os direitos de liberdade são a condição necessária - ainda que não suficiente - de toda democracia possível, inclusive da socialista (no caso em que seja possível). Pode ser que esta idéia fixa decorra do fato de que pertenço a uma geração que chegou à política combatendo a ditadura e continua vivendo numa sociedade em que as tentações autoritárias não desapareceram de todo. O senhor poderá me objetar que, mantendo-nos na democracia liberal, jamais chegaremos ao socialismo. Eu replico, como sempre o fiz nestes anos aos comunistas, que, tomando-se um atalho para chegar ao socialismo, não se retornará jamais aos direitos de liberdade. Permito-me dizer que este é, colocado de maneira realista, o problema atual da esquerda. Um problema que a esquerda tradicionalmente marxista não resolveu e que, partindo somente das análises marxianas, não está em condições de resolver. O liberal-socialismo é só uma fórmula - sou o primeiro a reconhecê-lo -, mas indica uma direção (BOBBIO, 1994c, p. 100).

Para o nosso autor, a esquerda européia tem mais a fazer do que pregar e justificar a idéia de uma via alternativa revolucionária, já que esta somente encontra espaço nos dias atuais em países do Terceiro Mundo subdesenvolvido. Sua responsabilidade, ao contrário, deve consistir no re-

força das organizações democráticas internacionais, propugnando no seu interior políticas de justiça distributiva análogas àquelas promovidas pelos partidos socialdemocratas. O moderatismo do projeto político bobbiano torna-se ainda mais explícito quando aborda a mais que tradicional discussão travada no seio das esquerdas acerca da opção entre reforma e revolução:

> Frequentemente se afirmou que, para tornar impossível a revolução, é necessário percorrer a via das reformas. Pelo contrário, hoje é preciso seguir a via das reformas também no âmbito internacional, porque a revolução, uma revolução que deveria ser universal, se tornou impossível (1994d, p.109).

Para nós, o moderatismo bobbiano representa uma espécie de possibilidade limite de navegação política numa atualidade marcada pela presença de dois recifes tenebrosos - um (o comunista), assustador por aquilo que já foi; outro (o capitalista), apavorante por aquilo que continua a ser. Esta constatação é corroborada no momento em que Bobbio emite sua opinião sobre os acontecimentos que varreram o Leste europeu no final dos anos oitenta: os indivíduos dos países comunistas se rebelaram em nome da liberdade (pré-requisito da democracia liberal), em nome das quatro grandes liberdades do homem moderno, a saber, a individual, a de imprensa e opinião, a de reunião e a de associação. Então, exigia-se, concomitantemente, o Estado de direito, o Estado democrático e o Estado de liberdade. Mas, se a conquista da liberdade é o ponto de partida, ela não basta por si só, pois é preciso acabar com a pobreza que deu origem à utopia comunista: A democracia, devemos admitir, superou o desafio do comunismo histórico. Mas de que meios e ideais dispõe para enfrentar os mesmos problemas que deram origem ao desafio comunista? (1992c, p. 20).

Referências

ANDERSON, Perry. “As afinidades de Norberto Bobbio”. Novos Estudos Cebrap, n. 24. São Paulo, 7/1989, p.14-41.

BOBBIO, Norberto. *Qual socialismo?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *As ideologias e o poder em crise*. Brasília: UNB, 1988.

_____. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992a.

_____. *O futuro da democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992b.

_____. "O reverso da utopia". In: Blackburn, Robin (org.). *Depois da queda*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992c.

_____. *O conceito de sociedade civil*. Rio de Janeiro: Graal, 1994a.

_____. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

_____. Carta de Norberto Bobbio a Perry Anderson (15/3/1989). Novos Estudos Cebrap, n. 39. São Paulo, 7/1994c, p.109.

_____. Carta de Norberto Bobbio a Perry Anderson (2/11/1988). *Novos Estudos Cebrap*, n. 39. São Paulo, 7/1994d, p. 100.

_____. *Direita e esquerda*. São Paulo: Unesp, 1995.

BOBBIO, Norberto-BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOBBIO, Norberto *et alii. O marxismo e o Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

VOLTANDO A PENSAR NO FUTURO DA DEMOCRACIA E NO MARXISMO

Marco Aurélio Nogueira

Em alguns de seus textos mais conhecidos, escritos entre 1977 e a primeira metade dos anos 1980, Norberto Bobbio fez um diagnóstico duro e resignado da democracia. Segundo ele, valendo-se de uma fórmula que ganhou o mundo, a democracia apresentava falhas e defeitos, mas ainda assim era o melhor regime para se governar sociedades complexas. Não existiam alternativas a ela. Suas promessas mais importantes não puderam ser cumpridas, mas isso se deu simplesmente porque, no decorrer do tempo, surgiram "obstáculos inesperados" que desafiaram os democratas e os forçaram a recolher ou desativar certas teses. A democracia teria ingressado não propriamente em uma crise, mas sim num novo momento do processo de transformação que lhe seria constitutivo.

Hoje, passadas mais de três décadas daquele diagnóstico, a democracia tornou-se convicção universal. Todos se proclamam democratas e é em nome da democracia que tudo é proposto e discutido.

Apesar disso, não há consenso quanto ao funcionamento efetivo dos regimes democráticos, nem quanto à sua qualidade e efetividade. Especialmente depois da afirmação global do neoliberalismo, fixou-se na cultura da época tanto uma idéia minimalista de democracia, concentrada no eleitoral, quanto uma perspectiva genérica e imprecisa, que tende a ver a democracia como um estado de espírito refratário a qualquer dimensão de ordem, limitação ou autoridade. Mesmo quando se pensa em democracia substantiva, referência cara às esquerdas, pouco se consegue de efetivo. O quadro sugere a existência não de novos "obstáculos inesperados" à democracia, mas sim de bloqueios reais e complicações derivadas dos termos mesmos do atual jogo social. Se, por um lado, os partidos políticos perderam boa parte de sua capacidade de organizar e dar direção aos interesses sociais e os parlamentos mergulharam em uma situação de paralisia propositiva, por outro lado avanços expressivos ocorreram, seja em termos

da movimentação e do poder de pressão dos cidadãos, seja em termos da ampliação dos espaços de liberdade e autonomia. Isso inevitavelmente cria novas exigências e impõe diferentes desafios ao campo da política, do Estado e dos sistemas políticos.

Não estaríamos diante da exigência que nos põe o presente de voltar pensar no futuro da democracia? O diagnóstico de Bobbio, visto a partir do século XXI, pode nos fornecer uma primeira agenda e um mapa preliminar para seguir.

Dicotomias e temas recorrentes

Morto aos 94 anos em janeiro de 2004, Bobbio está hoje incorporado à cultura política, jurídica e sociológica brasileira, como de resto acontece em boa parte do mundo. Colou-se à dinâmica política do país e ao debate cultural que acompanhou a luta contra a ditadura militar e a redemocratização a partir da década de 1980. Tem sido lido e disputado tanto por liberais, patrocinadores de seu ingresso editorial no Brasil, quanto pela esquerda democrática que, ao perder o marxismo como referência e se projetar em busca de novas alternativas, acabou por se converter em uma de suas principais promotoras. Dialogou, por vias diretas e indiretas, com comunistas gramscianos, trotskistas, social-democratas e stalinistas, tomou assento na universidade e tornou-se referência do associativismo democrático, que ficou particularmente tocado pelo modo como ele pensou o conceito de sociedade civil. Sensível tanto ao borbulhar suave das idéias quanto aos fatos mais frios da política, Bobbio se converteu numa personalidade intelectual de livre trânsito em diferentes círculos brasileiros.

Seduziu seus leitores antes de tudo pelo estilo. Bobbio foi um grande professor, dono de uma clareza e de um didatismo que jamais cederam à simplificação. Seus livros são cursos prontos, encadeamentos lógico-analíticos entremeados de paixão cívica e esforço compreensivo. Pôde circular e ser assimilado nas universidades, onde manteve viva uma lição dos clássicos: tratar a política como momento de uma totalidade que é histórica, se põe e se repõe permanentemente, e por isso mesmo não pode ser compreendida por nenhum pensamento estreitamente especializado ou formalista. Esta, aliás, a força da maioria de seus textos. Neles,

a filosofia, o direito, a ciência política e a história das idéias fundem-se quase que num só corpo, permitindo que se trafegue por diferentes níveis de abstração – da *polis* grega aos sistemas democráticos modernos, dos clássicos do liberalismo aos teóricos marxistas, da reflexão sobre a norma jurídica às relações entre direita e esquerda, por exemplo – sem jamais perder o foco: pensar as grandes questões do mundo contemporâneo, as transformações da democracia e dos sistemas políticos, as vicissitudes do poder e do Estado nas sociedades atuais.

O estilo fez também com que fosse além dos muros acadêmicos e conquistasse leitores movidos por outros interesses. Sendo avesso a dogmatismos e misturando convicções liberal-democráticas e idéias socialistas, Bobbio converteu-se num ponto referencial importante não só para a ciência política e social como também para o liberalismo de ponta e para os setores da esquerda preocupados com a renovação e o encontro de uma nova identidade. Apenas Antonio Gramsci, com seu marxismo surpreendente e sua envergadura temática, conseguiu disputar com ele esta função.

Particularmente na Itália, Bobbio foi uma referência consistente do debate político e cultural. Agiu sistematicamente como intelectual público, preocupado em refletir sobre questões que dizem respeito à vida comum, à coletividade e ao Estado. Viveu debruçado sobre os fatos cotidianos da política e da cultura, pronto para abordá-los em termos polêmicos, demarcar espaços e educar. Seguiu o código ético de sua geração: agir como intelectual para esclarecer e persuadir, apostando na força das idéias, da razão e dos bons argumentos.

Tal como os clássicos – dos quais, aliás, ele fez leitura meticulosa e repleta de originalidade –, Bobbio quis desvendar os intrincados e regra geral ocultos mecanismos do poder, torná-los transparentes, explicá-los pela ótica dos governados e não só dos governantes, recuperar a virtuosidade da participação política, da sociedade civil e da cidadania. Ao mesmo tempo, desejou investigar e acompanhar a evolução das formas de governo e de Estado, procurando captar os elementos subjacentes a cada grande tipo histórico e, assim, os fundamentos e os critérios de legitimação que dão individualidade às diversas situações de poder.

Sempre se pôs diante do "vastíssimo campo dos problemas do Estado", considerando-os do ponto de vista jurídico e do ponto de vista político, ou seja, o Estado como ordenamento jurídico e como poder so-

berano. Usou para tanto um método que é algo à parte, não tanto por sua originalidade, mas por seu caráter controvertido. Bobbio foi um pensador de construções dicotômicas e de temas recorrentes. Sua reflexão procede por antíteses, mediante o exame daquelas "grandes dicotomias" que povoariam e balizariam o pensamento político clássico e contemporâneo: público e privado, Estado e sociedade civil, democracia e ditadura. Para ele, tal tratamento ofereceria enormes vantagens ao conhecimento. Permitiria, entre outras coisas, que um termo jogasse luz sobre o outro, a ponto de possibilitar que um deles (o termo fraco) seja definido como a negação do outro (o termo forte) – por exemplo, o privado como aquilo que não é público. Ao mesmo tempo, poria em evidência o juízo de valor positivo ou negativo atribuído a cada um deles e praticamente delineando uma filosofia da história, ao possibilitar que cada época histórica seja vista como estruturada em torno da prevalência de um ou outro daqueles termos dicotômicos.

Ao assim proceder, Bobbio jogou luz sobre o século XX. Seus temas foram recorrentes não apenas porque o filósofo os considerava universais e os convertia em recurso metodológico, mas também porque dialogavam com as sociedades atuais que, justamente por serem depósitos de muitas experiências históricas, trazem em si todos os temas e todos os problemas.

Como pensar o mundo de hoje, ele parecia perguntar, sem considerar os contraditórios, mas complementares processos de "publicização do privado" e de "privatização do público" que atravessam as sociedades do capitalismo industrial de massas, o capitalismo tardio? A partir deles, é a forma atual do Estado – o Welfare State, o Estado assistencial ou de justiça social – que vem à tona com seus traços próprios, sua dinâmica, sua crise. Ambos os processos espelham as grandes transformações que sacodem as sociedades de hoje. Como disse Bobbio, "o primeiro reflete a subordinação dos interesses do privado aos interesses da coletividade representada pelo Estado que invade e engloba progressivamente a sociedade civil; o segundo representa a revanche dos interesses privados através da afirmação dos grandes grupos que se servem dos aparatos públicos para o alcance dos próprios objetivos" (BOBBIO, 1987, p. 27). Por outro lado, ao processo de reapropriação da sociedade civil por parte do Estado – convertido em principal agente de regulação das relações

econômicas – corresponde o processo inverso de "socialização do Estado através do desenvolvimento das várias formas de participação nas opções políticas, do crescimento das organizações de massa que exercem direta ou indiretamente algum poder político, donde a expressão 'Estado social' poder ser entendida não só no sentido de Estado que permeou a sociedade mas também no sentido de Estado permeado pela sociedade" (BOBBIO, 1987, p. 51).

Bobbio buscou explicar, deste modo, por que "a vida de um Estado moderno, no qual a sociedade civil é constituída por grupos organizados cada vez mais fortes, está atravessada por conflitos grupais que se renovam continuamente, diante dos quais o Estado, como conjunto de organismos de decisão (parlamento e governo) e de execução (o aparato burocrático), desenvolve mais a função de mediador e fiador que de detentor do poder de império segundo a representação clássica da soberania" (BOBBIO, 1987, p. 26). Acreditava que as questões referentes à governabilidade das sociedades complexas não podem ser pensadas sem a consideração das articulações (ou da dicotomia) entre sociedade civil e Estado: "Uma sociedade torna-se tanto mais ingovernável quanto mais aumentam as demandas da sociedade civil e não aumenta correspondentemente a capacidade das instituições de a elas responder" (BOBBIO, 1987, p. 36).

Bobbio, entretanto, não se limitou a diagnosticar. Também quis pensar soluções ou ao menos privilegiar as perspectivas capazes de construir soluções. Para desgosto do conservadorismo liberal e dos neoliberais, ele descartou sem vacilação qualquer hipótese de "desmantelamento" do Estado social ou de "eliminação do excesso de Estado". A alternativa, para ele, passava pela valorização das conquistas do Estado social, forma estatal "que corrigiu algumas das maiores deformações do Estado capitalista em benefício das classes menos favorecidas". Com isso, poder-se-ia ter uma valorização que daria início efetivo a uma profunda transformação do Estado, injetando-lhe "maior conteúdo socialista" e problematizando pela raiz "o despertar de nostalgias e esperanças neoliberistas" (BOBBIO, 1987, p. 125-126).

A alternativa seria democrática, ética e político-social: a solução para as grandes crises políticas "deve ser procurada, antes de tudo, na sociedade civil, na qual podem ser encontradas novas fontes de legitimação e portanto novas áreas de consenso" (BOBBIO, 1987, p. 37).

Nenhuma saída haveria mediante o bloqueio da participação ou a repressão das demandas. Do que se tratava era de recuperar as instituições representativas, combiná-las e integrá-las com formas novas de democracia direta, consolidar e ampliar as regras do jogo democrático – as tão conhecidas e precisas "regras procedimentais" que embasam a "definição mínima" de democracia formulada por Bobbio e que, na sua concepção, são indispensáveis para que se formem decisões coletivas e se assegure a ampla participação dos cidadãos. O que significa dizer, em outros termos, que seria preciso resistir e combater o corporativismo desenfreado dos dias de hoje, fator de tantas e profundas fragmentações. E acima de tudo seria preciso sanear e transformar a própria política, repô-la como atividade voltada não para o interesse da própria parte, mas para o "bem comum" de que falaram todos os grandes clássicos desde Aristóteles.

Promessas e problemas da democracia

O amplo e estratégico tema da democracia esteve sempre no centro das preocupações de Bobbio. Em uma nota redigida para a nova edição italiana (1995) de *O futuro da democracia*, ele observou: "Minha obra é feita de numerosos fragmentos esparsos em livros, artigos, discursos, sobre temas diversos ainda que ligados entre si. Eu mesmo tenho alguma dificuldade para extrair disto uma visão de conjunto. Mas que eu tenha dedicado boa parte dos meus escritos ao estudo dos princípios e dos fins, da história, da atualidade e do futuro da democracia é um fato dificilmente refutável, e qualquer observador imparcial pode constatá-lo se passar os olhos pela minha bibliografia" (BOBBIO, 2000, p. 16).

Seu empenho cívico pela democracia trouxe consigo uma específica teoria democrática. Também neste terreno o método dicotômico deixará sua marca. A democracia será tratada como antítese irreconciliável da ditadura, fato que, se ajudou a emprestar combatividade à formulação, também dificultou um tratamento mais bem acabado da questão democrática, que seria basicamente pensada como contraponto da ditadura, não como algo em si. Em decorrência, poder-se-ia dizer que faltou em Bobbio um movimento mais explícito em direção ao estabelecimento das condições concretas em que vigoraria um sistema democrático – como se tivesse havido um bloqueio em termos de *determinação*. As inúmeras,

belas e fortes páginas que Bobbio dedicou à democracia oscilaram entre a descrição e a prescrição, a análise e a militância, acabando por se aproximar de uma espécie de "normativismo ético", sem ter como resolver os problemas que diagnosticava. (VACCA, 1996).

Seria mesmo o caso de falar de um Bobbio cético, pessimista, amargurado com o destino ingrato reservado pela história à democracia. O fracasso relativo da democracia em cumprir suas mais relevantes "promessas" – o indivíduo soberano, a representação política, a derrota do poder oligárquico, a democratização contínua, a eliminação do poder invisível, o cidadão educado – era o resultado da manifestação de uma "matéria bruta" que não se tinha como contornar: eram promessas que não poderiam ter sido cumpridas nos quadros de uma sociedade complexa e racionalizada e que foram inviabilizadas por "obstáculos que não estavam previstos ou que surgiram em decorrência de transformações da sociedade civil" (BOBBIO, 2000, p. 46).

Bobbio percebeu que os laços entre democracia e liberalismo tenderam a se romper na medida em que aumentou a complexidade social, despojando a democracia de um decisivo fator de impulsionamento e organização. O indivíduo não teria mais como ser o *prius* do sistema e fundar a convivência democrática, a liberdade individual ficara constrangida pelo pluralismo dos grupos e das organizações, o "público" sufocara o "privado". Mas descarregou sua argumentação muito mais na descoberta das "patologias sociais" que teriam afetado a democracia do que na compreensão de seu desenvolvimento e de suas transformações. Ou seja, limitou-se a pensar a democracia como um "prosseguimento natural do liberalismo", sem explorar em profundidade a possibilidade de fazer isso a partir de outro campo teórico e doutrinário. (BOBBIO, 1988, p. 37). Sua teoria da democracia, por isso, convive mal com os temas que fogem da racionalidade liberal, especialmente na esfera dos sujeitos da modernidade (massas, partidos, sindicatos). É uma democracia sem protagonistas, estruturada sobre procedimentos e "regras do jogo", não sobre processos vivos entrelaçados com sujeitos coletivos organizados.

Donde talvez a saída sugerida por Bobbio: somente em uma comunidade internacional composta de Estados democráticos seria possível edificar um sistema internacional democrático e, deste modo, vincular democraticamente os Estados nacionais e revitalizar tanto a democracia

quanto o liberalismo e o socialismo. (Bobbio, 2000, p. 187-207). Porém, como poderá ganhar corpo tal comunidade internacional se os Estados nacionais não têm mais como fazer cumprir as promessas da democracia? O dilema torna-se irresolúvel, até mesmo por falta de sujeitos com os quais operar a política.

Seja como for, Bobbio acreditava que o pensamento de esquerda tinha o "dever" de ajustar as contas com o liberalismo, com a concepção individualista da sociedade e da história da qual nasceu o mundo moderno. Sem isso, não teria como contemplar o ineliminável tema do indivíduo e da liberdade em termos sólidos, capazes de fundar uma superação e conceber uma democracia que se abra efetivamente para a justiça social. Mais ainda, terminaria por ficar refém do "contratualismo" neoliberal. Como se pode ler em *O Futuro da Democracia*,

> Trata-se de ver se, partindo da mesma concepção individualista da sociedade, que é irrenunciável, e adotando os mesmos instrumentos, estamos em condições de contrapor ao neocontratualismo dos liberais um projeto de contrato social diverso, que inclua em suas cláusulas um princípio de justiça distributiva e, portanto, seja compatível com a tradição teórica e prática do socialismo (BOBBIO, 2000a, p. 128).

A idéia, em si mesma polêmica, combinava-se com a busca de confluência entre socialismo e liberalismo, uma das marcas registradas do filósofo italiano. A alternativa almejada por Bobbio seria uma forma de contrato que fosse não mais liberal (embora preservando certos princípios liberais, como por exemplo o pluralismo) e sim democrático e socialista, no qual estaria possibilitada a plena expressão da "vontade geral" e da justiça social.

"A proposta de um novo pacto social, global e não parcial, de pacificação geral e de fundação de um novo ordenamento social, uma verdadeira 'nova aliança', nasce exatamente da constatação da debilidade crônica de que dá provas o poder público nas sociedades econômica e politicamente mais desenvolvidas", quer dizer, seria uma espécie de resultante da crescente "ingovernabilidade" das sociedades complexas. (BOBBIO, 2000a, p. 163). O alcance deste novo pacto, porém, esbarraria no fato de que os pactuantes não se contentam mais em celebrar acordos em tor-

no de temas pertinentes apenas à esfera institucional ou à proteção das liberdades, mas querem ver garantidas cláusulas de caráter distributivo, pertinentes à esfera da justiça social, o que, como é evidente, mexe com as estruturas da sociedade e com os interesses consolidados.

Obstáculos não-previstos?

Para Bobbio, a democracia é essencialmente democracia representativa e um sistema de regras de procedimento. Fundamentou assim a sua conhecida definição mínima de democracia: "um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais procedimentos". Um regime democrático estaria caracterizado, assim, por atribuir o poder de decisão "a um número muito elevado de membros do grupo", fato que daria à democracia um caráter naturalmente expansivo, móvel e dinâmico.

Daquelas regras, portanto, a mais fundamental seria a "regra da maioria, à base da qual são consideradas decisões coletivas as decisões aprovados ao menos pela maioria daqueles a quem compete tomar a decisão" (BOBBIO, 2000a, p. 30-31). Para que tal princípio tenha vigência e eficácia, seria "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", ou seja, devem estar garantidos os "assim chamados direitos de liberdade, de opinião, de reunião, de associação, etc., à base dos quais nasceu o Estado liberal e foi construída a doutrina do Estado de direito em sentido forte". Donde seguir-se-ia que "o Estado liberal é o pressuposto histórico e jurídico do Estado democrático", que seriam "Estados interdependentes". (BOBBIO, 2000a, p. 32).

De modo muito simplificado, poder-se-ia assim dizer que o sistema procedimental democrático, para Bobbio, fundamenta-se na combinação cruzada de alguns princípios básicos: regra da maioria, direitos de liberdade, sufrágio universal, pluralismo e respeito às minorias. Trata-se de uma formulação essencialmente liberal, o que não é necessariamente um problema ou uma limitação. A questão é que Bobbio empreende uma operação de risco, ainda que sugestiva e sedutora: converte sua formulação em norma universal, válida para sempre, vendo tudo o que se afasta

dela como "desvio", expressão do não-desejável, limitações que corromperiam a idéia democrática.

O artifício se completa com a contraposição do núcleo normativo da democracia – integrado por um conjunto de promessas fundamentais – a uma série de "obstáculos não-previstos", entendidos como a "matéria bruta" da história.

Seriam seis as promessas que a democracia fez mas não conseguiu cumprir: (a) o indivíduo soberano e a eliminação dos corpos intermediários; (b) os mandatos não-vinculados; (c) a eliminação das oligarquias; (d) ampliação progressiva dos espaços democráticos; (e) fim do poder invisível e (f) educação para a cidadania. Tais promessas não foram cumpridas "por causa de obstáculos que não estavam previstos ou que surgiram em decorrência das transformações da sociedade civil". (BOBBIO, 2000a, p. 46). Seriam essencialmente três os obstáculos: (a) expansão da tecnocracia, graças ao aumento dos problemas políticos que requerem competências técnicas; (b) aumento inevitável do aparato burocrático: "todos os Estados que se tornaram mais democráticos tornaram-se ao mesmo tempo mais burocráticos, pois o processo de burocratização foi em boa parte uma consequência do processo de democratização" (*idem*, p. 47); (c) tendência à ingovernabilidade e ao baixo rendimento: "diante da rapidez com que são dirigidas ao governo as demandas dos cidadãos, torna-se contrastante a lentidão que os complexos procedimentos de um sistema político democrático impõem à classe política no momento de tomar as decisões adequadas" (*idem*, p. 48). Em suma, o grande problema para Bobbio é que as sociedades contemporâneas pediriam sempre mais democracia em condições sempre mais desfavoráveis. Seria este o maior dos "paradoxos" que acompanhariam a história da democracia.

Trata-se de um diagnóstico sugestivo, evidentemente. Mas a hipótese de que os obstáculos que se antepuseram à democracia "não estavam previstos" levanta ao menos uma dúvida quanto à formulação de Bobbio. Se o preceito básico do cientista político – como o próprio filósofo sempre observou – é reconhecer os fatos tais como são e apreender os processos em seu vir-a-ser, seria razoável localizar bloqueios "não-previstos" no fluxo da história? Falando de outro modo, não seria de se esperar que o analista percebesse, por exemplo, que os "problemas da democracia" são criações da própria vida capitalista em condições de modernização sempre

mais acelerada e "fora de controle"? Por que então vê-los como "problemas" e não como desafios postos pela vida, como fatores reais de pressão sobre a democracia, fatores que a forçariam a um permanente movimento de adaptação?

Se considerarmos os termos do atual jogo social nas sociedades globalizadas – tanto nas mais como nas menos desenvolvidas –, o cenário poderia parecer catastrófico: desorganização da coesão social e do mundo do trabalho, redução da soberania dos Estados, esfacelamento dos partidos políticos, personalização extrema da política, expansão da pobreza, despolitização, novas postulações de identidade e reconhecimento, ressurgimento do terror como recurso político. Mas o mundo não se mostra prestes a mergulhar no precipício. Como o próprio Bobbio escreveu em 1984, "nos últimos quarenta anos aumentou progressivamente o espaço dos regimes democráticos" e a democracia não voltou a "correr sério perigo":

> Existem democracias mais sólidas e menos sólidas, mais invulneráveis e mais vulneráveis; existem diversos graus de aproximação com o modelo ideal, mas mesmo a democracia mais distante do modelo não pode ser de modo algum confundida com um Estado autocrático e menos ainda com um totalitário (BOBBIO, 2000a, p. 49-50).

Sua concepção, nesse sentido, fica a meio caminho, encurralada entre o realismo político e o normativismo ético. Não surpreende assim que Bobbio, em vez de buscar na realidade contemporânea os elementos capazes de revitalizar e expandir a idéia mesma de democracia, prefira concluir sua análise fazendo um "apelo aos valores", baseando-se na justa convicção de que "em nenhum país do mundo o método democrático pode perdurar sem tornar-se um costume" e sem o "reconhecimento da irmandade que une todos os homens num destino comum" (*idem*, p. 52). A democracia estaria sendo obrigada a se transformar, ainda que sem perder seu núcleo liberal originário. Isso não significaria que a democracia representativa deveria ser substituída pela democracia direta, mas sim que ela deveria ser alargada de modo a incorporar certos institutos da democracia direta:

> o que acontece hoje quanto ao desenvolvimento da democracia não pode ser interpretado como a afirmação de um novo tipo de democracia, mas deve ser entendido como a ocupação, pelas formas tradicionais de democracia, como é a democracia representativa, de novos espaços, isto é, de espaços até agora dominados por organizações de tipo hierárquico ou burocrático. Deste ponto de vista, creio que se deve falar justamente de uma verdadeira reviravolta no desenvolvimento das instituições democráticas, reviravolta esta que pode ser sinteticamente resumida na fórmula: da democratização do Estado à democratização da sociedade. (BOBBIO, 2000a, p. 67).

Vista por este ângulo, a idéia de Bobbio aproxima-se bastante da concepção que os comunistas italianos puseram em circulação após 1968, a partir da reelaboração da perspectiva gramsciana-togliattiana da "democracia progressiva", num amplo esforço de renovação do marxismo político que ficou associado a distintas expressões, integradas ainda que não necessariamente equivalentes entre si: "democracia como valor universal", "socialização da política", "democracia de massas" ou "democracia ampliada". Articulando-as, uma mesma convicção básica:

> Numa sociedade de classes, a democracia direta não é algo separado da democracia representativa. Os organismos de democracia de base são como uma face, um componente condicionante da democracia representativa, quer dizer, um instrumento da recomposição do corpo social, da reestruturação orgânica sem a qual a unificação política central ou é obrigada a recorrer ao despotismo ou se tornar uma cansativa (e ao final corruptora) mediação de poder entre necessidades que permanecem corporativas. (INGRAO, 1977, p. 233).

A democracia progressiva

A estratégia argumentativa de Bobbio é razoável, inteligente e sedutora. Com a "noção mínima de democracia", por exemplo, ele pretendeu estabelecer um porto seguro para balizar a discussão e evitar, assim, desperdício de energia e excesso de divergências improdutivas no plano conceitual. Foi também um modo de distinguir amigos e inimigos da de-

mocracia, além de um recurso técnico, gnosiológico inteiramente legítimo. Porém, como tal, não teve força suficiente nem para conter a pluralização recorrente dos conceitos, nem para superar pela razão uma disputa que sempre foi essencialmente política.

As regras básicas da democracia não são, porém, um estorvo, nem limitam o livre fluxo das idéias. Há de se atribuir a Bobbio o mérito de tê-las proclamado com clareza num momento em que crescia a descrença na democracia representativa. Mas o filósofo não foi uma voz isolada, nem propriamente um pioneiro, e é importante registrar tal fato para que se compreenda a real envergadura de suas proposições.

Quando, em 1977, no famoso debate público sobre a existência ou não de uma "doutrina marxista do Estado" (Bobbio et al., 1979), Bobbio fez sua defesa peremptória da democracia representativa, os comunistas italianos, seus interlocutores, já haviam avançado na mesma direção, e de modo bem mais abrangente. Seguindo a trilha de uma longa tradição que remontava a Gramsci e, depois, à "democracia progressiva" e à "democracia de tipo novo" de Palmiro Togliatti, o PCI fixara com clareza sua posição em defesa do socialismo como desenvolvimento pleno da democracia logo ao abrir-se a década de 1970. A democracia – integrada por sua versão "burguesa", ou seja, liberal – não seria mais um instrumento tático para a chegada ao poder, destinada a ser descartada no dia seguinte:

> O terreno mais favorável no qual pode e deve se desenvolver a luta operária e popular é o terreno da democracia, da defesa e do desenvolvimento de todas as liberdades e de todos os institutos democráticos. (...) [Devemos] nos enraizar cada vez mais profundamente neste terreno, para superar os limites e as barreiras de classe e construir uma democracia cada vez mais viva e substancial, mais capaz de se renovar". (BERLINGUER, 2009, p. 66-67).

Alguns anos depois, em 1977, falando em Moscou por ocasião dos 60 anos da Revolução de 1917, o secretário-geral do PCI retomaria a idéia para acrescentar a bombástica fórmula de que "a democracia é hoje não apenas o terreno no qual o adversário de classe é forçado a retroceder, mas é também o valor historicamente universal sobre o qual se deve fundar uma original sociedade socialista", que garanta "todas as liberdades

pessoais e coletivas, civis e religiosas, o caráter não ideológico do Estado, a possibilidade da existência de diversos partidos, o pluralismo na vida social, cultural e ideal". (BERLINGUER, 2009, p. 116).

No próprio momento do debate público sobre o marxismo e o Estado, diversos interlocutores de Bobbio recordaram isso. Não somente recuperaram os fios da tradição, como mostraram que seria preciso sempre ir além das posições e postulações abstratas, ou seja, alcançar as articulações entre a política, as idéias e os interesses reais de grupos, classes e indivíduos, a superestrutura e a infraestrutura, operação que tipifica o marxismo como teoria política. Como escreveu então um deles:

> Fora de uma análise das conexões entre as contradições sociais e as vicissitudes das instituições representativas, não se pode encontrar sequer a chave dos 'paradoxos' que segundo Bobbio tornam mais difícil a democracia (INGRAO, 1977, p. 230).

Até mesmo a posição teórico-política mais aberta e elaborada de Bobbio – qual seja, a de que não haveria contraposição entre democracia representativa e democracia direta, com uma podendo ser integrada à outra – não lhe era original. Havia sido formulada com tanto ou maior ênfase pelo PCI desde os anos posteriores a 1968. Assim por exemplo, escreveu Enrico Berlinguer em 1979:

> Nenhuma forma de democracia direta, na fábrica ou na sociedade, pode viver e desenvolver-se sem uma luta pelo alargamento contínuo da democracia política em geral, da vida democrática, em todos os níveis. (...) Portanto, democracia direta e democracia política, em todos os níveis da sociedade e do Estado, são dois elementos inseparáveis de um mesmo processo. Eles não podem ser separados nem muito menos contrapostos. (BERLINGUER, 2009, p. 58-59).

Isso, porém, é história, e não pode ser catapultado sem mais para o presente. Da rápida reconstrução aqui ensaiada, porém, é possível extrair algumas conclusões. (1) Bobbio e o "eurocomunismo" caminharam juntos alguns bons trechos da estrada pela qual se renovou a idéia socialista na segunda metade do século XX. (2) A exaustiva reiteração feita

por Bobbio das "regras básicas da democracia" permaneceu sempre num campo abstrato, mas não deixou de lado as determinações estruturais e as transformações sofridas pelo capitalismo. Fez isso, no entanto, sem aprofundar a compreensão dos nexos entre idéias e interesses sociais, entre estrutura e superestrutura, ficando sem condições de resolver os problemas que com argúcia conseguiu apresentar. (3) Nessa medida, Bobbio contribuiu para sedimentar, em inúmeros ambientes da esquerda social-democrata e comunista, uma cultura democrática e uma firme predisposição para pensar socialismo e democracia como inseparáveis.

O alerta lançado por Bobbio contra as dificuldades da democracia como regime político e sobre as nuvens carregadas que sobre ela as sociedades contemporâneas descarregam não é certamente desprezível. Revela com firmeza o empenho ético-político que sempre o distinguiu e lhe deu grandeza como intelectual público. Mas ele é também um indício de desconforto doutrinário e de certa limitação analítica. Por que Bobbio não valorizou, por exemplo, as novas formas de coesão social e solidariedade que nascem da vida moderna radicalizada, as novas formas de soberania compartilhada ou de ação política derivadas da estruturação em rede impulsionada pelas tecnologias da comunicação e da informação, ou mesmo as novas formas assumidas pelo sistema representativo, as novas modalidades de regulação e as possibilidades políticas do novo ambientalismo?

Não se trata de cobrar de Bobbio aquilo que estava fora de seu programa intelectual ou de sua plataforma política. Mas sim de perceber certos limites ou oscilações de suas análises da democracia e de tentar compreender as razões disso.

Nos limites do presente texto, gostaria somente de fixar e explorar tentativamente a hipótese de que Bobbio, em suas balizadas ponderações sobre a democracia, refletiu certas implicações particularmente dilemáticas daquela operação teórico-política a que se dedicou durante toda a vida: o liberal socialismo, ou seja, sua identidade maior.

Entre liberais e socialistas

Bobbio buscou sempre se filiar simultaneamente a um liberalismo que já não seria mais somente liberal (menos ainda livre-cambista) e a um socialismo distante da idéia de revolução total, um e outro costurados por

uma concepção democrática e constitucionalista ancorada no liberalismo político. Seu socialismo liberal está longe da idéia comunista e mesmo da social-democracia clássica, especialmente porque, além de não visar à subversão da ordem instituída ou da estrutura jurídica da propriedade, também não atribui nenhuma função precípua a determinadas classes de sujeitos, por exemplo, a classe operária ou os trabalhadores. Pretendeu expressar o fim de uma etapa na qual predominavam as polarizações extremas e era preciso escolher forçosamente entre alternativas excludentes. Recusou-se a fazer qualquer apologia "religiosa" desta ou daquela doutrina, procurando sempre pensá-las naquilo que poderia unificá-las – a democracia social (em que os direitos sociais fundamentam e dão garantia aos direitos políticos e de liberdade), a aspiração dos homens e dos povos à justiça social, à igualdade, à paz. O socialismo liberal, acreditava, "permaneceu até agora ou um ideal doutrinário abstrato – tão sedutor em teoria quanto dificilmente traduzível em instituições – ou uma das fórmulas que servem para definir aquele regime no qual a tutela do aparato estatal se estendeu dos direitos e liberdades para os direitos sociais". (BOBBIO, 1988, p. 86). Seria preciso ir além.

Por muitas e seguidas vezes Bobbio discorreu sobre o tema. Deu a ele a importância que se costuma atribuir a todo encontro de gigantes. Como cogitar da conjunção de dois termos que se enraizaram na história da modernidade e que são habitualmente considerados antitéticos, um como sendo a negação cabal do outro? O que viria primeiro, o indivíduo ou a sociedade, o público ou o privado, a liberdade ou a igualdade? Diante do tamanho do desafio, seria necessário encontrar um atalho seguro e estabelecer com firmeza até que ponto poder-se-ia avançar.

A condição para que a antítese se diluísse e se convertesse em síntese estaria dada pelo afastamento em relação ao marxismo. Antes de tudo, dando-se ênfase à tese de que o socialismo seria uma continuidade e um complemento (dialéticos, se se quiser) do liberalismo, não o seu contrário. Bobbio buscará apoio, aqui, num verdadeiro panteão de autores – dos liberais como Guido Calogero, Luigi Einaudi e Benedetto Croce ao marxista Rodolfo Mondolfo, passando evidente por Carlo Rosselli. O socialismo seria não apenas o herdeiro da filosofia clássica da liberdade – como Marx e Engels haviam defendido –, mas uma condição de possibilidade do próprio liberalismo.

O afastamento em relação ao marxismo se manifestaria de modo mais claro na recusa daquilo que se atribuirá como núcleo das proposições de Marx. Em um texto de 1994, preparado para um livro coletivo sobre os dilemas do liberal-socialismo, Bobbio reconhecerá que em todas as suas versões e ramificações, o socialismo liberal sempre se apresentou como "alternativa ao marxismo, do qual critica, filosoficamente, o determinismo e o materialismo, ou seja, a negligência das forças morais que movem a história, o coletivismo global em termos econômicos e o inevitável desfecho despótico do Estado materialista e coletivista em termos políticos". (BOBBIO, 2000b, p. 364).

Não seria o caso de excluir Marx do debate ou de demonizar o marxismo, mas de problematizar pela raiz a reivindicação marxista de uma revolução pensada como explosão popular e via de passagem para a apropriação coletiva das forças de produção, coisa que, no entendimento liberal-democrático típico, significaria despotismo estatal.

O socialismo liberal, dirá Bobbio, nasceu com o propósito de remediar e corrigir os efeitos práticos do liberalismo. Quando mais se avançou rumo ao final do século XX, mais ele foi sendo "reproposto como remédio, em nome da liberdade, para o socialismo despótico". Foi-se assim do liberalismo em direção ao socialismo para se complementar a democracia liberal e, mais tarde, do socialismo em direção ao liberalismo para se combater um sistema socialista que negasse a liberdade liberal (BOBBIO, 2000b, p. 364).

O movimento liberal-socialista, porém, permaneceu somente como "idéia", sem encontrar tradução política prática. Nunca houve, dirá Bobbio, um partido liberal-socialista, por mais que seu programa devesse ser considerado vencedor na frente cultural. Tão vencedor que foi precisamente contra ele que se voltou a fúria do integralismo católico e da direita reacionária, tão bem representada, na realidade italiana de nossos dias, por organizações tipo Liga Lombarda e Forza Itália e evidentemente por figuras como Silvio Berlusconi. O liberalismo político de Bobbio não se sentiria de modo algum confortável nesta situação.

Nunca houve um partido liberal-socialista, na verdade, porque o socialismo liberal foi sempre uma "construção doutrinária e artificial", feita nos gabinetes, "mais verbal que real". Seu valor teórico mostrou-se frágil e seus intelectuais nunca conseguiram dar curso a um esclarecimento

consistente das formas e dos modos concretos que poderiam sustentar a almejada conjunção. Donde Bobbio preferir caminhar "com os pés um pouco mais na terra" e falar, não em dois "ismos", mas em liberdade e igualdade. Diante dos lancinantes dilemas das sociedades contemporâneas, observará ele,

> falar de problemas de liberdade e de problemas de igualdade talvez seja menos pretensioso e também mais útil: de liberdade para todos os povos nos quais não há governos democráticos e de igualdade com relação à distribuição da riqueza (BOBBIO, 2000b, p. 366-367).

Mas o socialismo de Bobbio jamais de afastou do liberalismo político. Por isso, no correr de sua longa militância intelectual, seu empenho polêmico não atingiu somente a dogmática liberal, os liberais conservadores e o neoliberalismo, correntes que deveriam ser criticadas por se afastarem do miolo democrático do liberalismo político. Sua crítica alcançou também as esquerdas. Tratou-se, aqui, de um diálogo que teve como principal interlocutor o Partido Comunista Italiano, único dos grandes partidos comunistas a portar firmemente a exigência de transformação e de renovação teórica. Com ele Bobbio manteve profícuo debate desde 1955, data de uma célebre polêmica que o opôs ao dirigente comunista Palmiro Togliatti a respeito das relações entre política, liberdade e cultura. No entanto, o esforço de Bobbio para repensar as articulações entre socialismo, liberalismo e democracia remonta à década de 30, quando ele se aproximou do movimento "Giustizia e Libertà" inspirado no socialismo liberal de Carlo Rosselli e base inicial do Partido da Ação, que durou poucos anos (1942/47) e pretendeu sem conseguir ser – como lamentou Bobbio numa entrevista ao periódico *L'Europeo* em outubro de 1984 – "um partido onde a grande tradição liberal estivesse combinada com a grande tradição socialista". O diálogo pretendia ser, pois, "orgânico", feito do interior mesmo do campo socialista, no qual Bobbio militou ativamente. Na mencionada entrevista ele enfatizou: "Eu me considero membro da família socialista, de uma das muitas famílias socialistas. O que obviamente não me impede de criticar o PSI todas as vezes que erra". Como se sabe, Bobbio foi nome-

ado senador vitalício em 1984 e sempre se manteve alinhado às posições do Partido Socialista Italiano e, mais tarde, da esquerda independente.

Nesse amplo diálogo com comunistas e socialistas, ressaltam duas questões. Bobbio queria a esquerda tratando o tema do poder em profundidade e sem preconceitos. Na sua concepção, não bastaria propor a mudança das classes que governam, substituir a burguesia pelo proletariado. Seria preciso definir claramente de que maneira se organizaria um novo poder socialista. Não bastaria saber *quem* governa; seria indispensável conhecer *como* se governa, com quais procedimentos e instituições se governa. Afinal, a conquista do poder jamais traria consigo, automaticamente, a solução para o problema do exercício do poder, e em particular para o problema dos abusos do poder (donde os temas, igualmente "recorrentes", da tirania, do despotismo, da ditadura, do bom e do mau governo). Aqui, Bobbio sempre foi categórico: o socialismo não teria chance de promover uma efetiva reconstrução social se acaso não aderisse ao pluralismo e ao método democrático de governo. Tanto quanto, diga-se de passagem, o capitalismo. Não há como governar e fazer progredir sociedades complexas sem democracia – democracia que conhece crises e alterações, que é imperfeita e repleta de defeitos, mas que persiste como idéia-força, alarga-se gradativamente e penetra o corpo social, fundindo representação e participação.

Bobbio fez da democracia o terreno para propor a aproximação entre os ideais do liberalismo e os do socialismo. Seu propósito foi construir pontes sobre o abismo que ameaçava dividir os intelectuais de formação liberal e os comunistas, contornando o clima derivado dos horrores do fascismo e da tensão ideológica típica dos anos da guerra fria. Animado, aqui também, pela convicção na força dos bons argumentos e da razão, irá se posicionar como interpelador teórico, ético e político da esquerda, a italiana em primeiro lugar. Seu liberalismo político vibrará intensamente, abrindo-se para o diálogo construtivo. Jamais serviu de entrave para que Bobbio não reconhecesse o valor das idéias de Marx. Os comunistas não seriam de modo algum vistos como "inimigos a ser combatidos, mas sim como interlocutores de um diálogo sobre as razões da esquerda" (Bobbio, 1997b, p. 175-187).

Bobbio, o marxismo e Gramsci

Por mais que se deva olhar com prudência a crítica de Bobbio ao marxismo, não há como descartar sua tese de fundo: a falta ou a fraqueza de uma teoria política marxista – isto é, de um estudo sistemático dos mecanismos e instituições com os quais se organiza e se exerce o poder – decorreu, por um lado, do "prevalente, senão exclusivo, interesse dos teóricos do socialismo pelo problema da conquista do poder, donde o destaque dado mais ao problema do partido que ao problema do Estado" e, por outro lado, da "persistente convicção de que, uma vez conquistado o poder, o Estado seria um fenômeno de 'transição', isto é, destinado cedo ou tarde a desaparecer", e portanto "desinteressante" como objeto de estudo. Razões às quais o filósofo italiano acrescenta o "abuso do princípio de autoridade", ou seja, a convicção de que é possível "suprir a declarada imperfeição de uma teoria socialista do Estado mais com eruditas e sutis exegeses de textos do que com um estudo das instituições políticas dos Estados contemporâneos" (BOBBIO, 1983, p. 37 e 41).

Tudo isso é pouco questionável. Mas a crítica de Bobbio ao marxismo sempre foi unilateral, ainda que tenha sido sempre fina, elegante e flexível. Ele jamais considerou, por exemplo, que o marxismo como teoria política não foi apenas insuficiência e produziu decisivos avanços em termos de compreensão crítica do político. Em seu interior, dentre outras coisas, produziu-se também uma proposição teórica como a de Gramsci, categoricamente voltada para a reconstrução da abordagem marxista do Estado e da política, para o estabelecimento dos fundamentos de uma "teoria ampliada do Estado", assentada numa inovadora teoria da hegemonia e da sociedade civil. Gramsci, além disso, caminhou ao largo da versão reducionista de Marx, com a qual se fixara uma imagem do social como mera derivação da estrutura econômica. Superou tal versão, argumentando que o marxismo (expresso particularmente nas obras históricas e políticas concretas de Marx) propõe uma interação dinâmica e, portanto, uma recíproca influência entre a economia, a política, a ética e a cultura vistas como esferas dotadas de autonomia relativa. Foi por esta trilha que o marxismo de Gramsci pôs-se como uma teoria política que exclui, simultaneamente, o voluntarismo e o arbítrio (derivados da desconsideração dos condicionamentos econômicos) assim como o fatalismo

e a subalternidade (resultantes da conversão da *determinação econômica* em "economicismo").

Além do mais, é preciso ponderar (coisa que Bobbio sugeriu, mas não explorou) que os problemas teóricos do marxismo – seus limites enquanto proposta científica – não decorrem de defeitos congênitos, lógicos, epistemológicos ou ontológicos, inerentes à própria teoria: eles são *problemas políticos*, que derivam, ao menos em parte, dos condicionamentos, impactos e desdobramentos do movimento comunista. São problemas que têm a ver com os nexos entre teoria e política e que, portanto, só podem ser resolvidos com a redefinição destes mesmos nexos: ou com sua superação, quer dizer, com sua reposição em bases completamente novas, ou com seu cancelamento em nome da plena autonomização da teoria.

Seja como for, Bobbio leu o marxismo em chave polêmica, sem aceitá-lo como se fosse uma teoria mais abrangente ou mais crítica que as demais e vendo-o como uma espécie de "vítima" teórica da política partidária. Usado pelo movimento comunista (e particularmente pelo stalinismo), o marxismo teria tido seu rigor recolhido e aprisionado nos subterrâneos ocultos da doutrina. Adormecera, e precisaria ser despertado. O Marx teórico sobrevivera ao marxismo prático, e teria funções elevadas a cumprir se soubesse manter-se à distância dele.

Nem com Marx, nem contra Marx: este o lema de Bobbio. Não por acaso, foi este também o título de uma coletânea organizada em 1997 por Carlo Violi reunindo os principais escritos de Bobbio sobre Marx e o marxismo (BOBBIO, 2006).

Não é difícil constatar que se tratou de uma relação intensa e constante. Com a derrota do fascismo e o final da II Guerra, o marxismo renasceu na Itália, acompanhando a ascensão política e eleitoral do Partido Comunista. Bobbio não apenas se posicionará desde logo como interlocutor dos comunistas – que aprendera a respeitar durante a Resistência –, como também procurará dar sua contribuição à difusão das idéias de Marx. Em 1949, traduzirá e prefaciará os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, texto que considerará capaz de fornecer sólidos argumentos para uma interpretação humanista do marxismo. Anos depois, no livro organizado por Violi, ele observará que não fazia sentido rejeitar Marx por motivos "emocionais, irritados, passionais e acríticos". Marx não estava morto. Estava vivo e atuante precisamente porque o mundo da "mercadorização

universal" havia tornado indispensável a "crítica da exploração e da alienação". Donde a necessidade de se reiterar um "convite para que se releia Marx" (BOBBIO, 2006, p. 299).

Foi também com ânimo polêmico que Bobbio abordou Gramsci. Tratou-o com a deferência que a cultura liberal-democrática italiana havia se acostumado a emprestar aos seus "grandes" e principalmente àqueles que deram a vida por um ideal. Verá Gramsci da mesma maneira que o fez Benedetto Croce em 1947, quando vieram à luz as *Cartas* escritas por Gramsci no cárcere: como "um dos nossos". Homem de cultura, combatente intransigente do fascismo, intelectual de grande sensibilidade crítica e literária, Gramsci honrava o pensamento político italiano. Estava profundamente enraizado na tradição cultural italiana, e era assim que devia considerado. Já como dirigente político, a abordagem ganharia outras cores. Gramsci seria visto especialmente como vítima do fascismo. Bobbio manteve parte deste tratamento, mas levou Gramsci bem mais a sério como pensador e teórico da política.

Bobbio foi a Gramsci não somente para dar seqüência a sua polêmica com o marxismo e com os comunistas italianos, mas também para reforçar a imagem de Gramsci como clássico da política. Tratou-se de uma operação certamente generosa, capaz de reconhecer a força teórica do marxismo gramsciano. Ela, porém, implicou um reducionismo e de algum modo acabou por "tirar" Gramsci da política.

Como todos os italianos, Bobbio "descobriu" Gramsci ao final da II Guerra, quando começaram a vir a público as cartas e os cadernos escritos pelo dirigente comunista na prisão. Sua leitura ganhou plena maturidade e repercussão com o famoso texto de 1967, "O conceito de sociedade civil", editado no Brasil em 1982 (Rio de Janeiro, Edições Graal) e diversas vezes reeditado. Mais tarde, em 1990, o próprio Bobbio reuniu em *Saggi su Gramsci* (Milão: Feltrinelli Editore) seus principais escritos dedicados ao diálogo crítico com o pensamento gramsciano, obra essa traduzida e publicada no Brasil com o título *Ensaios sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil* (São Paulo, Paz e Terra, 1999).

Neste livro, Bobbio deixará evidente a dívida intelectual de sua geração com Gramsci.

> Quando os *Cadernos do cárcere* começaram a ser publicados na Itália, em 1948, descobrimos que durante o fascismo o marxis-

> mo teórico não estivera morto. O mais original intérprete de Marx depois de Labriola havia escrito suas obras maiores precisamente nos anos do fascismo triunfante. Mas não as escreveu nem as publicou nas revistas da época ou através de uma das nossas editoras. Escreveu-as entre 1929 e 1934 em alguns cadernos que o governo o autorizou a manter e a preencher com suas próprias reflexões filosóficas, históricas e políticas, em uma cela do cárcere de Turi (1999, p. 118).

Quando as *Cartas* e os *Cadernos do Cárcere* vieram à luz, Gramsci ainda era pouco conhecido. O impacto foi extraordinário, "pela riqueza das idéias, pela grandeza dos sentimentos, pelo vigor do estilo. Não é um exagero dizer que a nossa história literária tinha descoberto ali um novo escritor" (BOBBIO, 1999, p. 119).

O marxismo de Gramsci, além do mais, não era o "marxismo dos professores". Era um marxismo que "não se batia apenas com problemas filosóficos tradicionais", mas que se ocupava com problemas reais do nosso tempo: "Gramsci era marxista no sentido de que prolongava a obra de Marx, fazendo com que ela, que fora elaborada tendo como referência particular a crítica da economia política, caminhasse em direção à crítica da política". Em segundo lugar, era um "marxismo não escolástico, não dogmático e não exegético". Não repetia fórmulas mas estudava problemas reais, não acreditava que pudesse resolver os problemas reais citando Marx mas estudando a história e levando na justa conta aquilo que haviam dito autores diferentes de Marx, e não se preocupava em fazer exegeses:

> nas raras vezes em que introduz no seu discurso uma citação de Marx ou de Lênin, [Gramsci] não está torturado pelo falso problema da interpretação *genuína* de Marx, que atormenta tantos marxólogos de hoje, como se o marxismo fosse uma idéia platônica e não um produto histórico, e como se somente aquele que correspondesse à idéia fosse o 'verdadeiro' Marx. (BOBBIO, 1999, p. 113).

Gramsci era "um dos nossos", insistirá Bobbio. Seu pensamento era original, mas estava "firmemente entrelaçado com a nossa história e seria inconcebível se separado da história do formar-se cultural e político

da nação italiana". Nas páginas dos *Cadernos* "circulava um ar que nos era familiar. Não era apenas uma questão de estilo, de linguagem, de pontos de referência históricos, que eram Maquiavel e não, digamos, Hobbes ou Rousseau, Croce e não Bergson ou Husserl. Tratava-se do fato de que o campo das reflexões gramscianas era sobretudo a história da Itália". Nada, porém, que fizesse de Gramsci um pensador restrito, provinciano, fechado com respeito a outras correntes de pensamento e a outras tradições. A sua maneira, Gramsci era um cosmopolita. Superava as fronteiras italianas justamente porque estava encharcado de cultura italiana. Com o tempo, seu pensamento e sua obra foram se "convertendo em um patrimônio não apenas italiano, mas também europeu, e, mais ainda, universal" (BOBBIO, 1999, p. 117).

Com base nesta abordagem abertamente simpática, Bobbio descobrirá que, nos *Cadernos*, tudo estava estruturado por uma espécie de "revolução copernicana", cujo cavalo de batalha seriam as relações entre Estado e sociedade civil, entre estrutura e superestrutura. Milhares de páginas já foram escritas a respeito desta posição, e não é certamente aqui o local para recordá-las. Teria Bobbio retirado Gramsci do sistema marxista, aproximado-o mais de Croce que de Marx? Teria Bobbio rompido e violentado o conceito gramsciano de sociedade civil, afastando-o do Estado e, pior, vendo-o como o outro lado do fenômeno estatal? Bobbio nunca aceitou tais ponderações críticas. Para ele, seu esforço de leitura dedicou-se apenas a observar que a reavaliação feita por Gramsci da sociedade civil "não é o que o liga a Marx, mas precisamente o que o distingue dele". Bobbio teria desejado apenas tratar Gramsci como um pensador grandioso, somente possível de ser "considerado e avaliado em si mesmo", independentemente da maior ou menor fidelidade de seu pensamento à imagem de Marx e de Lênin.

À margem de polêmicas e disputas, não parece difícil observar que Bobbio, ao dialogar com Gramsci, promove certa "desconstrução" dos nexos dialéticos entre Estado, economia e sociedade civil. Sobretudo porque o conceito gramsciano de sociedade civil vem revestido não só de uma nova substância material, como também de uma nova função, que é a de fornecer a plataforma, digamos assim, para os embates de hegemonia – o ambiente no qual a luta pela direção intelectual e moral encontraria realização e desfecho. A visão da sociedade civil como "plano superestrutural"

distinto da "sociedade política" integra o próprio texto de Gramsci, como espaço por excelência da subjetividade política e da hegemonia. Isto, porém, em nenhum momento sugeriu uma desunião ou uma separação, bem ao contrário: "A estrutura e as superestruturas formam um 'bloco histórico', isto é, o conjunto complexo e contraditório das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção" (GRAMSCI, 1999, p. 250). É por isso que Gramsci dirá, modificando bastante a idéia original de Croce, que o conceito de sociedade civil pode se revelar plena e coerentemente como "conteúdo ético do Estado", ou seja, como espaço para a formação da "hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade" (GRAMSCI, 2000, p. 225). Enfatizará que os sujeitos sociais candidatam-se à dominação e à hegemonia na medida em que "se tornam Estado". Sem Estado (sem uma ligação com o Estado e sem uma perspectiva de Estado), não há sociedade civil digna de atenção. Sem Estado não pode haver hegemonia.

A dialética de Gramsci não é tanto uma dialética das estruturas (das contradições econômicas que se evidenciam, ativam o processo histórico e põem em crise uma dada ordem social), quanto sobretudo uma *dialética do sujeito*, isto é, do ente social que nasce da oposição entre a sua própria inserção sócio-econômica e o seu processo de afirmação como ser consciente: uma dialética que fundamenta a passagem gramsciana das formas parciais e econômico-corporativas de figuração dos interesses de classe para a consciência política, com a qual a classe se põe como capaz de projetar interesses universais e já não se deixa mais modelar pelas idéias dominantes. Mas Gramsci não é um idealista, não supõe uma separação entre o mundo da vida e o mundo da política nem transfere o poder de determinação para o plano político-ideológico, para a sociedade civil. Ao contrário, preocupa-se sempre em ressaltar os elementos de identidade/distinção que fazem com que estrutura e superestrutura (e, no interior dessa, a sociedade civil e a sociedade política) possam ser vistas como partes de um mesmo "bloco histórico". A Gramsci interessa, sobretudo o momento unitário – a captura da "unidade dos contrários e dos distintos" tão cara à dialética –, não para cancelar ou diluir a complexidade e as várias especificações do todo (como faria um marxismo mecanicista), mas para apreender as mediações e articulações que dão sentido às coisas.

A sociedade civil gramsciana está, portanto, fixada no mundo das necessidades materiais, com todos os seus interesses e agregações. Faz parte, assim, do processo de reprodução do ser social e das relações de classe, intermediando, em certo sentido, as conexões entre estrutura produtiva e superestrutura política. Vinculando-se portanto à economia e à produção material, a sociedade civil realiza-se como espaço de hegemonia na medida em que fornece a possibilidade de *elevação política* dos interesses econômico-corporativos, ou, em outros termos, a passagem dos interesses do plano "egoístico" para o plano "ético-político", universal (a conhecida "catarse" gramsciana, expressão com a qual ele indicava a "elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens") – passagem essa, por sua vez, que deriva da configuração dos grupos sociais como *sujeitos* de pensamento, vontade e ação, capazes, por isso mesmo, de se universalizarem, saírem de si, se candidatarem à direção e à dominação. Em suma, é na sociedade civil que as "lutas de classes" se realizam em nível superior, que os grupos lutam pela hegemonia, pela possibilidade de imprimir ao conjunto dos homens uma nova forma de consenso e consentimento.

Isso, por um lado, individualiza bastante o marxismo de Gramsci, apesar de não autorizar sua conversão em simples "teórico da superestrutura" nem permitir que seus conceitos de sociedade civil ou de hegemonia possam ser pensados como "soltos" em relação à economia, conforme, por exemplo, a conhecida interpretação de Bobbio, para quem,

> tanto em Marx como em Gramsci a sociedade civil – e não mais o Estado, como em Hegel – representa o momento ativo e positivo do desenvolvimento histórico", com a diferença de que em Marx "esse momento ativo é estrutural, ao passo que em Gramsci é superestrutural (BOBBIO, 1999, p. 55).

Sendo verdade que Gramsci "sempre teve uma claríssima consciência da complexidade das relações entre estrutura e superestrutura", disso não se pode deduzir que ele tenha "invertido" a relação básica de determinação de Marx, que atribuía à "estrutura econômica" o valor de "momento primário e subordinante", ao passo que a "superestrutura" seria "o momento secundário e subordinado". Do mesmo modo, também não se mostra muito razoável a conclusão de que Gramsci, ao descobrir

"uma antítese secundária" que se desenvolve na esfera da superestrutura e acrescentá-la à antítese principal, tenha enxergado no "momento da sociedade civil" o elemento positivo e no "momento do Estado" o elemento negativo. (BOBBIO, 1999, p. 58-61). Para que tais postulações ganhem sustentação é preciso empobrecer a dialética – para usar os termos de Bobbio, reduzi-la ao significado de "processo tese/antítese/síntese", com a conseqüente diminuição do seu valor como modo de pensar que valoriza a "ação recíproca" entre os termos de uma totalidade.

Tratou-se de uma leitura abertamente polêmica, feita, por assim dizer, com os olhos concentrados no texto, quase desatentos para com seus desdobramentos. Certamente escapou de Bobbio o controle sobre os usos que se fariam de sua reinterpretação do conceito gramsciano de sociedade civil. Sem qualquer intenção, ele acabou por ajudar a que se fixasse, no horizonte do associativismo democrático contemporâneo, uma imagem de sociedade civil como contraposta ao Estado, terreno exclusivamente "superestrutural", moradia da ética e das boas intenções. (NOGUEIRA, 2003, 2004).

Mas é evidente que a interpretação de Bobbio, ainda que deva ser criticada por seus pressupostos e por algumas de suas conclusões, tornou-se uma sugestiva leitura de Gramsci, capaz, dentre outras coisas, de reter a singularidade mesma do marxismo gramsciano e de sua contribuição à teoria política.

O diálogo não-interrompido

O liberal-socialismo italiano, seja o dos anos de 1930 e 1940, seja o de Bobbio, integra o processo mesmo da modernidade. Trata-se de uma proposta que não se esgotou e que continua a influenciar a mentalidade política mundial.

Ao longo das últimas décadas do século XX, as duas grandes tradições do liberalismo e do socialismo extenuaram-se, atacadas por contrafações que lhes tiraram a fibra. Tanto o neoliberalismo quanto as propostas da "terceira via" são uma tentativa de romper com lógicas histórico-culturais sedimentadas. Parece vivo o diagnóstico feito por Piero Gobetti na distante década de 1920, quando falava na "falência precoce do liberalismo". Seria possível dizer o mesmo do comunismo histórico e da idéia

socialista hoje triunfante: o velho bolchevismo perdeu sentido, estragado e devorado pela mediocridade fanática do stalinismo, e a renovação "pós-moderna" da social-democracia, pensada como busca de uma "terceira via", não parece se sustentar sobre um projeto consistente de futuro. Hoje, faltam esforços apaixonados para fazer girar a roda da história e não existem experiências socialistas capazes de apaixonar (como ocorreu com a revolução russa ou com a revolução cubana). Desapareceram os liberais "clássicos" e já não se acham operários heróicos como os da Turim industrial de Gramsci, Gobetti e, mais tarde, de Bobbio. A cultura parece tomada pela mola da diluição, da frieza pragmática, do desinteresse em olhar além. Como então encontrar forças para soldar liberalismo e socialismo num abraço rejuvenescedor?

A busca de integração entre idéias liberais e idéias socialistas jamais chegou propriamente a sair de cena. Visto deste prisma, o século XX estaria a indicar que ambas as doutrinas são incapazes de se firmar sem diálogo recíproco e interpenetração, como se uma dependesse da outra para ganhar identidade e impulso. Pode haver justiça social sem liberdade? Mas como resolver a questão se são tantas as idéias de justiça e tantas as idéias de liberdade? Onde assentar o liberal-socialismo?

No correr da história, muitos de seus defensores mantiveram-se em um terreno eminentemente moral, congestionado de princípios puros. O liberalismo e o socialismo estariam condenados a se reunir, dizia o primeiro manifesto liberal-socialista italiano em 1940, porque se distinguem apenas como "especificações concomitantes e complementares" no âmbito de uma "universal aspiração ética", que "rege e justifica tanto o socialismo na sua exigência de justiça quanto o liberalismo na sua exigência de liberdade". O repto ético prevalecia soberano, fazendo com que se ficasse um passo aquém da política, como se faltasse ou inexistisse um sujeito social que animasse o movimento do espírito.

Bobbio sempre reconheceu este traço eticista da proposição. Em 1951, ao falar do *Partito d'Azione*, agremiação que havia tentado agregar, sem muito sucesso, os partidários do liberal-socialismo no início dos anos 40, observou: "O Partido da Ação jamais foi um partido no sentido que hoje se dá a esta palavra. Faltavam-nos uma base de massa, uma ideologia unitária, uma organização e uma disciplina". Na sua origem, encontraram-se intelectuais que "tinham em comum antes de tudo uma idéia mo-

ral", que Bobbio associará aos "desesperados sacerdotes da intransigência" mencionados por Gobetti. Eram todos, na verdade, "moralistas *d'abord*, chefes sem exército". A firmeza moral, porém, não seria suficiente. "Procurávamos continuamente nos enraizar na vida política italiana, mas não conseguimos", observará Bobbio. "Sem uma base popular, aquele grupo de intelectuais não pôde sobreviver como partido". O Partido da Ação, porém, não foi algo sem importância e acabou por produzir "exatamente aquilo que queríamos: a exigência de uma profunda renovação moral e política, que não se realizará hoje nem amanhã, mas permanecerá um problema aberto, não arquivável" (BOBBIO, 1951).

Em boa medida, essa foi a tragédia do liberalismo progressista, aquele que caminha em direção à democracia social. Neste ponto, os comunistas italianos mostrariam bem mais *virtù*. Impulsionados pelas idéias de Gramsci e mais tarde de Togliatti, emergiriam do fim do fascismo como força capaz de realizar as promessas do grande liberalismo político, estruturar um partido de massas de novo tipo e dar materialidade à perspectiva de uma "democracia progressiva", procedimental sem dúvida, como quereria Bobbio, mas acima de tudo reformadora. Sobraria pouco espaço prático para o liberal-socialismo.

Isso significaria que não é qualquer liberalismo e nem qualquer socialismo que podem interagir e buscar uma integração virtuosa. Os interlocutores precisam estar qualificados não só por uma sólida convicção doutrinária, mas também pela disposição de conversar, pelo abandono da intolerância e pela assimilação das razões alheias. No horizonte, um feixe de coisas compartilhadas, muita dedicação política e um enorme empenho para criar vínculos ativos com forças sociais ativas, para deixar-se invadir por pessoas comuns, de carne e osso, para abraçar o mundo e torná-lo mais justo e mais razoável. Não se trataria de buscar uma integração eclética para nela cancelar identidades historicamente construídas, mas sim de reunir identidades em nome da resolução de problemas comuns e do progresso social. Afinal, diálogo e integração só podem existir se os interlocutores tiverem consciência plena de si: uma identidade e um patrimônio a serem preservados.

O panorama atual é inquietante. Ele pede e impede ao mesmo tempo: exige formas avançadas de comunicação virtuosa entre as várias famílias democráticas e sociais, mas parece roubar, a cada dia, os requisitos

mesmos desta comunicação. Como recriar os dois campos do socialismo e do liberalismo democrático nas concretas condições de hoje, que produzem sempre mais esvaziamento utópico, queima de valores e diminuição de aspirações éticas superiores? Continuamos a nos perguntar, sem resposta, de que maneira pode-se tentar colar os vários pedaços da esquerda e da democracia, as idéias socialistas, comunistas e liberais, de modo a facilitar a emergência de um sentimento comum que solidarize interesses e unifique políticos e intelectuais, impelindo-os à busca de caminhos novos, de soluções novas para problemas novos e antigos.

O percurso teórico de Bobbio sempre se mostrou sensível ao aprofundamento do diálogo entre os que pensam diferente mas se batem pela mesma causa fundamental, qual seja, a de "tornar mais iguais os desiguais". Ainda que matizada por certo pessimismo, sua posição nunca deixou de reconhecer que:

> O impulso em direção a uma igualdade cada vez maior entre os homens é irresistível. Cada superação desta ou daquela discriminação, com base na qual os homens dividiram-se em superiores e inferiores, em dominadores e dominados, em ricos e pobres, em senhores e escravos, representa uma etapa, por certo não necessária, mas possível, do processo de civilização (BOBBIO, 2001, p. 144).

Para a esquerda, dirá Bobbio, o ideal da igualdade sempre foi a "estrela polar a ser contemplada e seguida". A igualdade como "ideal supremo de uma comunidade ordenada, justa e feliz", como "aspiração perene dos homens conviventes", mas sempre acoplada ao ideal da liberdade, ele também um fim supremo. (Bobbio, 2001, p. 127). Aí repousa o ponto essencial. Nem sempre Bobbio conseguiu fundamentar com suficiente clareza tal convicção. Sua conclamação muitas vezes permaneceu abstrata e genérica demais e não se compreende por inteiro em que base social concreta ele imaginava ancorar e enraizar o igualitarismo. Mas Bobbio jamais pretendeu ser um propositor de políticas ou de programas de ação imediatamente realizáveis. Sua intenção sempre foi a de abrir clareiras, instigar a que se visse o outro lado da lua, emprestar clareza teórica e vigor doutrinário aos difíceis e nem sempre transparentes embates políticos dos nossos dias.

Atribuiu-se uma missão e dedicou-se com empenho a ela. Não seria inteiramente justo exigir dele que fosse além. A sua foi uma vida de intelectual, entregue ao ofício de produzir, debater e esclarecer idéias, de formar opinião e fixar parâmetros de sentido para a coletividade. Cravou deste modo seu nome entre os grandes pensadores do século XX.

Referências

BERLINGUER, Enrico (2009). *Democracia, valor universal*. Seleção, tradução, introdução e notas de Marco Mondaini. Brasília, Fundação Astrojildo Pereira; Rio de Janeiro, Contraponto.

BOBBIO, Norberto(1983). *Qual socialismo? Debate sobre uma alternativa*. Segunda edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. (1987). *Estado, governo e sociedade. Para uma teoria geral da política*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra.

_____. (1988). *Liberalismo e democracia*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense.

_____. (1997). *Os intelectuais e o poder. Dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Unesp.

_____. (1999). *Ensaios sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil.* Tradução de Marco Aurélio Nogueira e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra.

_____. (2000a). *O futuro da democracia*. Sétima edição revista e ampliada. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra.

_____. (2000). Sobre o liberal-socialismo, in *Teoria geral da política. A filosofia política e as lições dos clássicos*. Org. Michelangelo Bovero, tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus.

_____. (2001). *Direita e esquerda. Razões e significados de uma distinção política*. Segunda edição revista e ampliada. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Unesp.

_____. (2006). *Nem com Marx, nem contra Marx.* Org. Carlo Violi. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Unesp.

_____. (1951). Inchiesta sul Partito d'Azione. Intervento, in *Il Ponte*, n° 7, ano VII, 1951, *apud* Walquíria Domingues Leão Rêgo (2001).

BOBBIO, Norberto et al. (1979). *O marxismo e o Estado*. Tradução de Frederica L. Boccardo e Renée Levie. Rio de Janeiro: Edições Graal.

GRAMSCI, Antonio (1999). *Cadernos do Cárcere. Volume 1*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (2000). *Cadernos do Cárcere. Volume 3*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques, Marco Aurélio Nogueira e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

INGRAO, Pietro (1977). *Masse e potere*. Roma: Editori Riuniti.

LEÃO RÊGO, Walquiria Domingues (2001). *Em busca do socialismo democrático. O liberal-socialismo italiano: o debate dos anos 20 e 30.* Campinas: Editora da Unicamp.

NOGUEIRA, Marco Aurélio (2003). "Sociedade civil, do político-estatal ao universo gerencial". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, nº 52, p. 185-202.

_____. (2004). *Um Estado para a sociedade civil. Temas éticos e políticos da gestão democrática*. São Paulo: Cortez.

VACCA, Giuseppe (1996). *Pensar o mundo novo. Rumo à democracia do século XXI*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Ática.

NORBERTO BOBBIO E A (INEXISTENTE) TEORIA MARXISTA DO ESTADO*

Luciano Oliveira

1. Falando na Primeira Pessoa.

Parafraseando o que Kant teria dito depois de ter lido Hume, a leitura de um texto de Norberto Bobbio no início dos anos 80 do século que passou *Existe uma doutrina marxista do Estado?* despertou-me do meu sonho dogmático! E já que comecei com essa confissão, permitam-me continuar mais um pouco falando na primeira pessoa.

Pertenço a uma geração de brasileiros que, já nascidos em 1964, viveram a juventude e chegaram à universidade sob o regime militar. Creio que essa circunstância, onde se juntavam a natural rebeldia juvenil e a ojeriza a uma ditadura que tachava de subversão simples atos de oposição (e, de quebra, nos impedia de assistir ao *Laranja Mecânica* de Stanley Kubrick...), conduzia aqueles que tinham alguma "consciência política" a uma posição marcadamente de esquerda. As leituras também ajudavam. Recordo-me particularmente de um livro de Erich Fromm muito lido naquele tempo *Meu encontro com Marx e Freud*, sendo desnecessário dizer, acho, que a maioria de nós privilegiou, entre o austríaco e o alemão, o alemão! Para não falar, num registro mais "cultural", do Maio de 68, do Che Guevara, lindo como um Cristo descido da cruz! Morto na selva da Bolívia; dos festivais da canção quem não lembra *Pra não dizer que não falei de flores*, de Geraldo Vandré? Da Revolução Cultural chinesa, do jornal *O Pasquim* – etc. Para cúmulo de tudo, havia a inominável guerra do Vietnã, em que os Estados Unidos, o maior poderio militar do planeta, varriam com um explosivo fosforescente de efeitos devastadores, o *napalm*, as plantações de arroz de um pobre país asiático habitado por um povo magro e miúdo. Como, tendo alguma sensibilidade moral, não ser de esquerda? Naquele tempo, até Paulo Francis era! Francis que, num livro de

memórias, colocou uma pergunta que ainda hoje me interpela: "como é possível *não ser* ou *não ter sido* comunista no Brasil?".

É verdade que havia o outro lado: a União Soviética, seu imenso império e seus satélites, mantidos coesos na base da repressão. A URSS era inegavelmente uma ditadura, certo, mas, na lógica enviesada que utilizávamos, era uma ditadura *do* proletariado... É também verdade que mais o tempo passava, menos nos sentíamos à vontade para defender a "pátria dos trabalhadores". Em 1968, justamente o ano mitológico da minha geração, tinha havido a invasão soviética à então Checoslováquia para sufocar o que ficou conhecido como a "primavera de Praga", uma tentativa de liberalização do regime que terminou com a intervenção dos tanques russos. Mas eu era muito jovem. Onze anos mais tarde, porém, já não era tão jovem assim quando, no natal de 1979, ocorreu uma nova intervenção: desta vez no Afeganistão, para sustentar pelas armas um governo comunista sem nenhuma legitimidade num país enraizadamente islâmico. Nessa ocasião, mesmo se no momento em que escrevo posso estar sendo traído pela memória retrospectiva (que tende a ser autoleniente...), pessoalmente já não nutria nenhuma ilusão sobre a tal "ditadura". Exatos dois anos depois, em 31 de dezembro de 1981, o general polonês Jaruzelski que passava uma sinistra impressão de ditador sul-americano com seus enormes óculos escuros viu-se obrigado a decretar o estádio de sítio no seu próprio país como forma de evitar um mal maior: uma previsível invasão soviética semelhante ao que acontecera na Checoslováquia, desta vez para pôr fim à contestação do movimento *Solidariedade* na Polônia. Definitivamente, a "ditadura *do* proletariado" era irreformável. A essa altura, poucos ainda defendiam a antiga fé. Na ocasião, cheguei a cruzar com um deles. Uma grande revista de circulação nacional tinha anunciado na capa a matéria de fundo com um jogo de palavras: "A Ditadura *sobre* o Proletariado". Lendo a matéria, fui surpreendido pelo comentário de um amigo comunista que cruzou comigo: "Viu a provocação?"... Passemos.

2. Lendo Bobbio.

Foi nesse contexto que li o famoso ensaio de Bobbio a que aludi, escrito em 1976 e traduzido entre nós em 1979. Foi uma iluminação. À pergunta do título, ele respondia com uma clara

e irrefutável negativa: não, não havia uma teoria marxista do Estado! Mais precisamente, uma "teoria socialista do Estado". E as famosas ditaduras *do* proletariado eram mesmo ditaduras *sobre* o proletariado, na verdade sobre a sociedade inteira, e ponto final. Uma coisa, porém, é um julgamento desse tipo feito por órgãos da grande imprensa cujas segundas intenções éramos lépidos em ver; outra é análogo juízo feito por um filósofo do direito e da política que respeitávamos por sua obra, sem dúvida, mas também por ser um homem de esquerda. Não havia, no caso, a suspeita das intenções escusas, e podíamos falar abertamente o que sentíamos em relação a todas aquelas ditaduras sem o receio de passar por agentes da provocação...

O argumento de Bobbio era de uma singeleza exemplar: não havia uma teoria marxista do Estado e com mais razão ainda do Estado socialista porque ele e Engels,

> tendo uma concepção negativa da política, achavam que todas as formas de governo, enquanto políticas, pelo fato de serem políticas, eram más. Uma vez definido o Estado como o instrumento de domínio da classe dominante, não faziam outra coisa que extrair a conseqüência lógica de suas premissas (p. 28) .

Ou seja: para ambos, o problema do bom governo não se resolvia com a substituição de uma forma "má" por uma forma "boa", mas sim com a "eliminação de toda forma de governo político (isto é, com a *extinç*ão do Estado e com o *fim da política*)" (p. 29) – itálicos meus. Continuando nessa linha, Bobbio reconhece que Marx possuía "bons motivos históricos" para dar pouca importância ao problema das formas de governo – afinal, no seu tempo não havia muito como discordar da célebre afirmação de que o Estado nada mais era do que o "comitê executivo da burguesia" –, mas, prossegue Bobbio,

> isto não nos exime de tomar conhecimento de que suas indicações sobre o problema das instituições foram sempre genéricas, sumárias e, o que é mais grave, irreais, e que portanto sua teoria do Estado é incompleta, faltando-lhe justamente aquela parte que induz a muitos reconhecer, com razão, que *uma verdadeira e própria teoria socialista do Estado não existe* (p. 29) – itálicos meus.

O julgamento de Bobbio é claro: num sentido mais permanente e propriamente teleológico, a "teoria" produzida por Marx não é *do* estado, mas *contra* o estado, na medida em que um poder político sobreposto à sociedade estaria fadado à extinção numa sociedade comunista futura onde já não houvesse luta de classes. Até lá, porém, e é aqui que reside o qüiproquó, haveria um período de transição, no curso do qual o regime que edificaria aquela sociedade seria uma ditadura – a famosa *ditadura do proletariado*. É esse aspecto do pensamento marxista, chancelado por Engels, como veremos, que Bobbio considera genérico, sumário e irreal, e aduz, incisivo e irônico, que "apenas o abuso do princípio de autoridade [...] transformou cinco ou seis teses num tratado de direito público" (p. 31). O primeiro destinatário da acusação de abuso de autoridade é sem dúvida Lênin, que fez dessas "cinco ou seis teses" a pedra de toque da construção da sociedade comunista futura. Vejamos mais de perto o que seriam essas teses e onde elas se encontram.

3. Relendo Marx.

Depois de duas sumárias referências, "sem entrar minuciosamente na questão", à ditadura do proletariado feitas em 1850, n'*As Lutas de Classe na França* e, em 1852, numa carta a Weydemeyer , Marx volta ao assunto, desta vez mais longamente, numa série de textos escritos entre 1870 e 1871 a propósito da experiência da Comuna de Paris, posteriormente editados por Engels com o título de *A Guerra Civil na França*. Aí, ele não chega a usar o termo. O que faz, na verdade, é analisar os principais traços institucionais da "República Social" anunciada pelos operários parisienses que em fevereiro de 1870 lançaram a insurreição e se organizaram sob uma forma política nova, a Comuna "a forma positiva dessa República", como a chamou Marx. Estão aí presentes elementos como o sufrágio universal, a revocabilidade dos mandatos dos eleitos, a junção, num mesmo órgão, dos poderes executivo e legislativo, a elegibilidade do judiciário etc. Além disso, suprimem-se o exército permanente e a burocracia do Estado, e os salários dos que exercem funções dirigentes são equiparados aos de um operário. Nada propriamente "ditatorial", por assim dizer. Ao contrário, o próprio Marx, escrevendo contra os seus detratores, salienta que "a Comuna do-

tou a República de uma base de instituições realmente democráticas". Note-se, contudo, que a Comuna não é vista por Marx como um fim em si mesma, mas apenas como uma

> alavanca para extirpar os fundamentos econômicos sobre os quais se apóia a existência das classes e, por conseguinte, a dominação de classe. Uma vez emancipado o trabalho, todo homem se converte em trabalhador, e o trabalho produtivo deixa de ser um atributo de classe.

Noutros termos, a Comuna não era uma simples república liberal destinada a abrigar indefinidamente os conflitos sociais decorrentes da luta de classes, mas uma república socialista destinada justamente a suprimi-los. Mais uma vez falando para ser ouvido pelos burgueses que a denegriam, eis como Marx os interpela:

> Sim, cavalheiros, a Comuna pretendia abolir essa propriedade de classe que converte o trabalho de muitos na riqueza de uns poucos. A Comuna aspirava à expropriação dos expropriadores. Queria fazer da propriedade individual uma realidade, transformando os meios de produção, a terra e o capital, que hoje são fundamentalmente meios de escravização e exploração do trabalho, em simples instrumentos de trabalho livre e associado.

Como se vê, o "trabalho livre e associado" é que era o ponto ômega da reflexão marxista. Vinte anos depois, em 1891, por ocasião do vigésimo aniversário da derrota da Comuna, numa apresentação que escreveu para a reedição do texto de Marx, é Engels quem vai fazer apelo à fórmula que depois fará tanto sucesso: "Ultimamente, as palavras 'ditadura do proletariado' voltaram a despertar sagrado terror ao filisteu social-democrata. Pois bem, senhores, quereis saber que face tem essa ditadura? *Olhai para a Comuna de Paris: eis aí a ditadura do proletariado!*" Aparentemente, o termo já era então corrente. O próprio Marx, em 1875, no último texto importante que escreveu *Crítica ao Programa de Gotha*, a ela se refere um tanto de passagem, como segue:

> Entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista medeia o período da transformação revolucionária da pri-

> meira na segunda. A este período corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser outro senão a *ditadura revolucionária do proletariado*.

É nesse mesmo texto que se encontra o famoso slogan segundo o qual a sociedade comunista futura, depois que, finda a luta de classes, extinguir-se-iam também, por desnecessários, o Estado e o Direito enquanto instituições sobrepostas à sociedade, inscreveria nas suas bandeiras: "De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades". E nada mais disse.

4. A Crítica de Bobbio.

Esse é o *corpus* exíguo que, segundo Bobbio, não é suficiente para constituir uma teoria do exercício do poder político. Para ele, não podemos, num mundo complexo como o que vivemos, contentarmo-nos com "fórmulas de efeito" como "democracia direta" ou "autogoverno dos produtores". Escrevendo na segunda metade dos anos 70 do século que passou, Bobbio já contava com meio século de experiência do que ficou conhecido como "socialismo real" para arrimar seu argumento. Na ocasião, os países comunistas, imersos na tirania política e no marasmo econômico, já não eram capazes de esconder o seu fracasso enquanto experiência socialista – que terminou de ruir por completo pouco mais de dez anos depois, com a queda do Muro de Berlim. É verdade que nada disso estava nos planos dos que tomaram o Palácio de Inverno do Czar em 1917. Ao contrário, a intenção desses revolucionários era exatamente o oposto do que terminou acontecendo, pois o Estado soviético edificado por Lênin estava teoricamente, de acordo com a previsão que remonta ao próprio Marx, destinado a se extinguir. Com efeito, a "extinção", "abolição", "superação" etc. do Estado tal qual ele se constituiu a partir do fim do *ancien régime* e da elevação da burguesia à condição de classe dominante era a meta a ser atingida no comunismo futuro, onde se realizaria o "autogoverno dos produtores livremente associados"... Apesar do que de fato terminou acontecendo, nada mais estranho ao projeto de Marx do que o stalinismo e a aberração dos campos de concentração do Gulag!

Mas o problema é que o "projeto" de Marx, como lembra Bobbio, e vimos, não passa de "cinco ou seis teses" hauridas da experiência da Comuna e que aparecem um tanto incidentalmente no seu texto sobre a insurreição parisiense o qual, de resto, ainda para falar como Bobbio, não tinha minimamente a intenção de ser um "tratado de direito público". Nesse mesmo texto, e com que concluindo a assunto, Marx chega a dizer que "os operários não têm nenhuma utopia já pronta para introduzir '*par décret du peuple*' [em francês no original]". E, de fato, suas indicações sobre um possível regime inspirado na Comuna são "genéricas e sumárias", e não resistem a um questionamento mais sério. Em determinado momento, por exemplo, ele fala na perspectiva de regular "a produção nacional segundo um *plano comum* [...], pondo fim à anarquia constante e as convulsões periódicas, conseqüências inevitáveis da produção capitalista". Algumas perguntas óbvias nos ocorrem: quem decidirá? Como se decidirá? O que conterá esse *plano*? Que bens serão produzidos? Como e com quem eles serão distribuídos? Etc. etc. etc. São perguntas cruciais que não se resolvem imaginando que as respostas incumbem a outras generalidades do tipo "autogoverno dos produtores" o que nos levaria a infindáveis petições de princípio.

Mas, em primeiro lugar, Marx, que não acreditava em utopias por decreto, não estava interessado nesses assuntos específicos de governo. Em segundo lugar, e mais importante, as respostas incidentais que deu basearam-se na experiência da Comuna, que durou pouco mais de dois meses! Bobbio, que escreve nos anos 70, baseia sua argumentação na experiência, que já durava meio século, do que *efetivamente* foi esse "autogoverno" ou, para ser mais exato, do que ele não foi: o exército permanente do país dos sovietes, destinado a ser substituído pelo "povo em armas", tornou-se a segunda maior potência militar do planeta; a burocracia do Estado, igualmente destinada a desaparecer, tornou-se a maior do mundo; o sufrágio universal, uma mascarada; a revocabilidade dos mandatos, uma brincadeira; e a previsão de que o salário dos dirigentes não ultrapassaria os ganhos de um operário num país dominado por uma odiosa *nomenklatura* que circulava em limusines pretas com cortinas arriadas, um acinte! O que mais dizer?

5. Lendo Pogrebinschi.

Nos anos 70, na França, floresceu uma literatura produzida por ex-comunistas que vieram a ser chamados de "novos filósofos" - André Glucksman, Bernard Henri-Lévy etc. Com a mesma flama com que tinham sido maoístas na juventude, converteram-se às virtudes do liberalismo e passaram a uma acusação em regra contra o marxismo - a obra de Marx em primeiro lugar -, a quem atribuíam a culpa por tudo o que aconteceu depois. Há um anacronismo nesse tipo de leitura, que consiste em jogar sobre o passado critérios de validade do presente. Se hoje estamos advertidos contra a ilusão de que seria fácil instaurar a felicidade sobre a terra através da "ditadura do proletariado", é porque escrevemos *depois* do que foi a sua experiência. Temos, em relação aos revolucionários do século XIX e inícios do XX, o "privilégio" de ter conhecido a realidade que suas idéias, malgrado eles próprios, foram capaz de engendrar. Mas se não podemos julgá-los pelo que eles não julgaram concebível, não podemos, da mesma forma, lê-los sem levar em conta o que em seu nome foi concebido... Voltando a Bobbio, "não podemos mais permitir-nos ilusões [...] devido ao que aconteceu... depois de Lênin" (p. 24). Pois foi levando em conta justamente o que aconteceu que, depois da leitura do texto do filósofo italiano, dei, sobre essa questão, os trâmites por findos.

Porém, mais de trinta anos depois de sua elaboração, aparentemente eles não estão! E não me refiro especificamente a certos cacoetes de esquerda (chamemo-los assim) instintivamente prontos a denunciar os malefícios da democracia liberal e lenientes, quando não mudos ou, pior, favoráveis! em relação a ditaduras cinqüentonas como a dos irmãos Castro em Cuba. Intelectualmente falando, não têm maior importância. Refiro-me, porque têm importância, a textos acadêmicos que vez por outra me pegam de surpresa. É o caso, para dar um exemplo, do artigo de Thamy Pogrebinschi, *Jovem Marx, Nova Teoria Política*, que me surpreende em mais de um dos sentidos do termo. Já de saída, surpreende o próprio retorno à problemática do "jovem Marx", que tanta tinta fez correr na época do esplendor althusseriano e que se acreditava extinta. Para além disso, o fato de a autora – e esse é o maior estranhamento que o texto de Thamy provocou em mim – não levar em conta o que aconteceu depois que os revolucionários russos e, na sua esteira, os demais revolucionários so-

cialistas, leitores exageradamente otimistas de Marx, curto-circuitaram as formas liberais da democracia e instituíram regimes que pretenderam ultrapassá-las edificando o "autogoverno dos produtores", com os resultados que se viu: regimes totalitários!

Não deixa de haver coragem, diga-se de passagem, afirmar, como ela faz, que a obra do Marx de 1843 – época da elaboração da *Crítica da Teoria do Estado de Hegel*, quando o autor estava na casa dos 25 anos – "permite lançar as bases de um novo modo de se fazer teoria política e, particularmente, um novo modo de se fazer *teoria política normativa*". Sem querer retomar tudo o que disse antes, lembraria de novo que a reflexão marxista sobre a política é, antes de tudo, uma reflexão *contra* a política! Diria Thamy que isso não é verdade; que o alvo da crítica de Marx não é a política *tout court*, mas o "*estado político*", ou seja, o "Estado tal qual o conhecemos", cujo desenho básico, já existente à época de Marx, perdura até hoje: representação indireta, divisão de poderes, separação das esferas da economia e da política etc. Numa palavra, estamos falando do estado liberal, hegemônico hoje em dia em conseqüência do afundamento dos estados socialistas. Em seu lugar, a reflexão de Marx apontaria no sentido de "abolir a democracia 'liberal' ou 'política' para ceder lugar à *verdadeira democracia*". Uma passagem no texto de Thamy reteve particularmente minha atenção:

> O que precisamos compreender desde logo, por conseguinte, é que este conceito de democracia encontrável em Marx, a verdadeira democracia, implica uma compreensão não institucional, não formal, da política. Trata-se de pensar a política fora do Estado, fora das instituições, fora da constituição e do direito, fora, enfim, de qualquer *forma*.

À sua leitura, lembrei-me de um famoso jurista soviético, Eugeny Pashukanis, autor do brilhante *A Teoria Geral do Direito e o Marxismo*, principal teórico e renitente defensor da extinção do estado, e que terminou seus dias primeiro exilado e, finalmente, fuzilado na Sibéria, numa quadra histórica em que, justamente, o poder soviético então instalado empenhava-se em borrar a cisão clássica entre o estado e a sociedade, em anular a mediação entre o cidadão e as autoridades através das *formas* jurídicas. (Dessa vez o itálico é meu.) Ou seja, estranha no texto de Thamy,

para voltar à exigência a meu ver inafastável de Bobbio, a ausência de uma ancoragem na história como ela se passou... depois de Lênin, a ausência, para ainda repetir Bobbio, das "duras réplicas da história", como diria Hegel.

Faço aqui um parêntese. Adianto que considero muito pertinente a intenção da autora em retomar uma reflexão política normativa. O "fim da história", finalmente, não aconteceu, e o confinamento da ciência política às balizas da democracia liberal, como se mais nada fosse possível pensar, não é um *nec plus ultra*. Há, no momento, uma espécie de hegemonia desse pressuposto no nosso mundo acadêmico. É como se as tarefas de pensar o fenômeno político não tivessem mais outra ambição senão a de pesquisar as condições do funcionamento ótimo das instituições existentes. Nesse sentido, há uma quase obrigação de incorporar ao discurso termos como "governança", enquanto vai-se dissertando também sobre *accountabilitty* e *enforcement*; nesses termos mesmo, talvez porque, contrariamente ao que aconteceu com *governance*, ainda não se tenha achado uma tradução feliz... Essa pauta, entretanto, não deve escamotear o fato de que sua hegemonia não se dá por uma escolha puramente epistemológica. É verdade que ela tem como pano de fundo, a montante, o fracasso estrondoso do modelo político que se opôs às formas da democracia liberal, o regime soviético. Mas ela também implica, a jusante, a escolha de acomodar-se aos seus marcos. Ao colocar-se dentro desses, o politólogo demite-se de questionar alguns problemas estruturais que podem afetá-los na sua essência mesma – e que, sem dúvida, a reflexão marxista, mesmo insuficiente, levantou.

Pegue-se, porque esse me parece um exemplo loquaz, o fenômeno da representação. Ela pressupõe que os representados conheçam e confiem nos seus representantes, que são os depositários de um mandato que aqueles lhes outorgam. A direção desse movimento é, assim, do mandante para o mandatário, como ocorre quando damos uma procuração a alguém. Ocorre que nas sociedades modernas, extensas, complexas e onde vige uma intensa divisão social do trabalho, a atividade política torna-se uma profissão e o movimento se inverte: ao invés de as pessoas solicitarem de alguém que seja o seu representante, são os candidatos aos postos políticos que se dirigem às pessoas para *pedir* o seu voto! Mais grave ainda, no mundo midiático em que vivemos, onde reinam as pesquisas de opinião,

os candidatos contratam profissionais a fim de saber o que as pessoas querem ouvir e que cor de terno devem usar. Depois dizem o que os marqueteiros lhes sopram nos ouvidos! A subversão do conceito de representação me parece perfeita. Mas ela também ocorreu nos regimes soviéticos, com a diferença de que, com a mascarada em que se tornaram as eleições, essa empulhação era sequer necessária!

6. Interpelações.

Disso não se infira que considero esse um problema de fácil solução. Não é. E se o menciono é para sublinhar a pertinência e a legitimidade da empresa de Thamy. Mas se também a critico é porque considero que é temerária a sua leitura de Marx, saltando sobre toda a história que se passou desde que homens como Lênin, enquanto preparavam a tomada de poder em 1917, leram os textos que ela está lendo neste inicio do século XXI. O seu texto refugia-se numa abstração que a põe a salvo do risco do embate com a realidade concreta. Cito-a:

> ao mesmo tempo em que a 'verdadeira democracia' parte de uma crítica voraz às idéias de soberania e de representação, ela pressupõe fortemente as idéias de autogoverno, autonomia e autodeterminação do povo. Contrapondo-se à representação, Marx defende a *associação* do povo como elemento constitutivo da democracia.

Sobre *como* seria essa "associação" e *quem* seria esse povo, nada é dito. Curiosamente, Thamy está consciente das dificuldades que a sua defesa da "verdadeira democracia" apresenta. Mais de uma vez ela enumera questões a serem esclarecidas, aporias a serem resolvidas. Mas escapa das dificuldades recorrendo a fórmulas que redundam em jogos verbais não isentos de contradição. Veja-se esse trecho:

> a teoria política presente em Marx é extremamente normativa, sem ser juridicizante. Trata-se de uma teoria do dever ser da política que prescinde, no entanto, de formas e regras prescritivas. É o político como devir que está em jogo, e não o político como norma. O político é antinormatizador, sem, no entanto, ser antinormativo.

As perguntas são inevitáveis: como seria uma *associação* sem representação? Como um dever ser pode prescindir de regras prescritivas? Como é possível ser antinormatizador sem ser antinormativo?... Não estaríamos aqui no simples jogo de palavras? E o "povo"? O que seria esse povo capaz de autogoverno, autonomia e autodeterminação? É preciso enfaticamente lembrar que essa categoria, tão presente na linguagem de políticos e militantes, documentos oficiais e grandes proclamações, não pode ser usada sem cautelas e balizamentos, dadas a vagueza e carga ideológica que traz consigo. Contaminado por todo tipo de uso, o *povo* não tem substrato sociológico evidente. Lembraria mesmo que o próprio Marx, tendo-o usado nos textos de juventude, trocou-o mais tarde pelo conceito mais preciso e revolucionariamente mais promissor de proletariado. Mas no mundo que é o nosso, onde o conceito de proletariado também perdeu substância e a centralidade que detinha na sociedade fabril do passado, a referência a um indefinido "povo" capaz de protagonizar a "verdadeira democracia" pode dar azo a uma imaginação aventureira não isenta de perigos. Nós sabemos que existem falsas democracias. Mas sabemos nós o que seria a *verdadeira* – como quer Thamy? Uma tal concepção, sugerindo uma definição substancial do que ela seria, não traz consigo o risco de sufocar e eventualmente aniquilar a sua "indeterminação" fundamental? O termo é de Claude Lefort, a quem me remeto para concluir a crítica ao texto de Thamy, valendo-me, para tanto, de suas reflexões sobre o que ele chama de "invenção democrática".

Uma das conseqüências da democracia moderna saída do Iluminismo é fazer emergir na história uma figura até então mantida na penumbra: o povo. "Todo o poder emana do povo" é uma divisa que expressa um truísmo dos regimes democráticos. Mas o que é o povo? Esse é que é o "xis" da questão. Ele não tem corpo. Tem representações, alegorias e imagens, certo, mas a princípio não se encarna em nenhuma pessoa, grupo ou mesmo assembléia. Governantes e parlamentos existem, é verdade, mas eles são temporários e, a bem dizer, são representantes, não são o *povo*. Este, entretanto, supõe-se existir. Para Lefort, existe como "figura indecisa, mas pronta a se atualizar, avalista sempre latente da soberania, mas portando a ameaça de uma louca afirmação de sua identidade." O que quer ele dizer com essa frase um tanto sombria, onde a afirmação da identidade do povo é qualificada de louca e vista como uma

ameaça? Para apreender o sentido dessa afirmação, voltemos ao próprio Lefort, quando ele diz que, na sociedade democrática, "os fundamentos do poder, da lei, do conhecimento escapam a toda definição, uma vez que se esvanece a imagem de um avalista da identidade da sociedade e que esta última deixa de aparecer como uma totalidade orgânica". A ameaça consiste exatamente na expectativa de que essa totalidade orgânica – representada afinal na figura do povo – se realize nos fatos, ocupando o poder. A colocação, mais do que o paradoxo, beira o escândalo, pois a perspectiva do povo no poder não constituiria a essência mesma da democracia?

Ocorre que o conceito de povo remete a algo como uma unidade dotada de identidade, vontade – numa palavra, a uma "totalidade orgânica". Ora, tal entidade não existe empiricamente, existe apenas simbolicamente. O que existe empiricamente são pessoas, grupos, classes, interesses, diferenças, modos de vida singulares etc. Nesse caso, a "loucura" do totalitarismo consistiria precisamente numa confusão entre o *simbólico* e o *real*, e numa "irresistível tentação" de precipitar aquele neste. Evidentemente, à vista até de suas dificuldades empíricas, essa "precipitação" dar-se-ia por intermédio de uma "figura" que *corporificaria* o indefinível povo: o proletariado seria essa figura no caso do comunismo. "Loucura"– eis como Lefort define esse projeto, preocupado em preservar o *simbólico* de uma realização que o aniquilaria.

7. Voltando à Primeira Pessoa.

No final, retomo o tom mais pessoal do início. Não se deduza dessas considerações críticas que sou – para usar o jargão corrente – mais um ex-marxista que se tornou neoliberal depois de convertido às virtudes do mercado na idade da razão. Continuo achando, até porque isso é uma evidência empírica, que o capitalismo é um sistema que produz desigualdades tremendas e que a modernidade não resolveu as grandes questões que levantou. Hoje, a miséria brasileira tomou ares tão sombrios e ameaçadores que o humanismo de qualquer um de nós é posto à prova a cada vez que paramos no semáforo de qualquer grande cidade brasileira e temos de nos haver com a malta de miseráveis que nos assedia. "Que fazer?" – como perguntou certa feita um célebre personagem que, para remediar

esse tipo de horror, "precipitou o simbólico na realidade", decretando o fim da divisão social, da cisão entre estado e sociedade, entre política e direito etc. com o resultado que todos nós conhecemos.

Com o que volto a Norberto Bobbio e ao seu luminoso texto. E, consequentemente, às "cinco ou seis teses" genéricas, sumárias e irreais de Marx sobre o estado – no sentido de exercício de governo. Acho, definitivamente, que devemos simplesmente esquecê-las! E que ficar infatigavelmente tentando interpretar o que Marx quis efetivamente dizer, mais uma submissão ao "princípio de autoridade". Isso não significa desfazer-se inteiramente de Marx, como muitos alegremente anunciaram depois da queda do Muro. Ele continua, a meu ver, o autor de uma instrumental analítico riquíssimo, e atual! para pesquisar as sociedades capitalistas. Inclusive no Brasil, onde às vezes acho que as proposições mais "grosseiras" do materialismo histórico continuam válidas. Isso ocorre, por exemplo, quando vejo a proliferação de "igrejas" instaladas em antigos cinemas no centro das cidades prometendo ao nosso povo miserável, em troco de um "dízimo", cura para câncer, felicidade conjugal e emprego! Acho tudo isso, para falar academicamente, uma verificação empírica da tese sobre a "religião" como "ópio do povo"... Da mesma maneira que considero Marx vivo e atual quando vejo a mercantilização selvagem da medicina, do ensino "superior" – etc. etc. etc. Mas aqui estamos no plano do diagnóstico sociológico. No plano do prognóstico político sobre a maneira de lidar com tudo isso, não creio que Marx tenha nada de relevante a nos dizer. Mas o princípio de autoridade é reconfortante e tenaz, e Marx serve aos mais variados usos. Em ambientes e textos militantes, por exemplo, já me defrontei com um Marx precursor dos movimentos negro e feminista, Marx que, como típico homem do século XIX, era, malgrado ter sido um pensador genial, racista e machista. Não há nada de escandaloso nisso. Há apenas a constatação de que também os gênios são seres humanos. Exigir que eles digam o que não disseram, pensem o que não pensaram, não é um problema deles, é um problema nosso!

Referências

BOBBIO, Norberto. *O Marxismo e o Estado*, Rio de Janeiro: Graal, 1979.

ENGELS, Friedrich. "Introdução", in: MARX, Karl. "A Guerra Civil na França", in: Karl Marx e Friedrich Engels, *Textos*, vol. I, São Paulo, Edições Sociais, 1975.

FRANCIS, Paulo. *O afeto que se encerra: memórias*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

LEFORT, Claude. *A Invenção Democrática*, São Paulo, Brasiliense, 1979.

MAGALHÃES, Fernando. *10 Lições sobre Marx*, Petrópolis, Vozes, 2009.

MARX, Karl. "A Guerra Civil na França", in: Karl Marx e Friedrich Engels, *Textos*, vol. I, São Paulo, Edições Sociais, 1975.

_____. "Crítica ao Programa de Gotha", in: Karl Marx e Friedrich Engels, *Textos*, vol. I, São Paulo, Edições Sociais, 1975.

POGREBINSCHI, Thamy. "Jovem Marx, Nova Teoria Políticas", in: *DADOS*, Rio de Janeiro, 2006, vol. 49, n. 3.

BOBBIO E A crítica de marx aos DIREITOS HUMANOS: o que e quais são os direitos humanos? Elementos para uma refutação da concepção individualista dos direitos humanos

Enoque Feitosa

1. Breves considerações sobre a concepção individualista dos direitos humanos e a crítica marxista à tal modelo.

A questão de se é possível uma fundamentação para um campo prescritivo e se dele é possível extrair um conhecimento descritivo é um problema crucial no debate acerca do direito.

Neste campo – pelos motivos que serão examinados nesta primeira parte – é um problema crucial, notadamente em face do ensimesmamento que, via de regra, caracteriza a atividade de dos chamados "juristas práticos" e que, por algum tempo, foi erigido (e que, de certa forma, ainda o é) quase que como um tabu da chamada dogmática jurídica, definir o status ontológico dos direitos e de saber se eles são fundamentados internamente por cada ordem jurídica ou se há um fundamento externo e supra-jurídico para os mesmos.

Essa questão não é de somenos valor: ela divide a filosofia do direito, grosso modo, entre os jusnaturalistas – que teimam em encontrar um fundamento - imanente ou transcendente, não importa - anterior, superior ao direito e sempre desvinculado de sua base social, e os juspositivistas, pela qual o fundamento do direito é autoreferente e indiferente àquelas questões que Kelsen afirmaria como próprias da sociologia, da política, mas nunca do direito.

Essa divisão, ideologicamente interessada visto que tenta colocar a compreensão do direito no interior de uma polarização desvinculada das

suas raízes políticas, contamina a compreensão da concretização dos direitos humanos e que leva quase sempre a uma fundamentação jusnaturalista dos mesmos.

Não é gratuito que o projeto de depuração da teoria do direito, visando "garantir um conhecimento apenas dirigido ao âmbito jurídico, excluindo tudo quanto não pertença ao seu objeto e libertando-o de todos os elementos que lhes seriam estranhos" (KELSEN, 2003, p. 1) - para poder, com tal 'depuração', ser ciência e não, conforme seu formulador, Kelsen, "política do direito" - ainda hoje tem um peso imenso na consciência e no senso comum teórico dos juristas, este entendido no sentido de que uma teoria do direito que se pretenda apta a examinar seus pressupostos, conte com um conceito operacional que dê conta da dimensão ideológica das, assim chamadas, "verdades jurídicas" (WARAT, 1994, p. 13).

Para o saber tecnicista, todo olhar ou crítica externa ao direito não teria a dignidade de uma ciência (ao menos, de uma ciência do direito), sendo tão só ideologia e jamais equiparado à crítica interna, cujo mérito consistiria em lidar com os institutos dogmáticos, aceitando-os como dados prévios, isto é, pressupostos indiscutíveis para poder examinar a forma jurídica e, assim, mais apta a instaurar uma compreensão exata do seu objeto.

Um estudioso do porte de Bobbio, sempre buscou se diferenciar no interior desse debate acerca da contribuição de Marx para a compreensão do universo jurídico. Segundo Bobbio, se não havia em Marx uma teoria do direito, isto não era uma objeção para não refletir sobre suas contribuições a esse campo do saber, visto que o conjunto de sua análise implicava numa "teoria sociológica do direito *in nuce*." (BOBBIO, 2006, p. 207, 219)[1].

O que se ignora, em quaisquer das formas com que a crítica se apresente - ou a do senso comum jurídico ou uma crítica de nível, como promove Bobbio –, é que Marx, defendendo a extinção, (que é um processo gradativo e, por isso, se diferencia de supressão, que é imediato) da forma jurídica, não teria por que elaborar uma teoria do direito e sim em-

1 Entre os autores nacionais, a inexistência de uma teoria do direito em Marx pode ser encontrada em: LYRA FILHO, Roberto. *Karl, meu amigo: Diálogo com Marx sobre o direito*. Porto Alegre: SAFE / IARS, 1983, p. 11-12, 17, 21-22, 25, 30, 38, 41-42.

preender a formulação da superação dessa esfera parcial da sociabilidade humana.

Tratar o direito, que é, claramente, uma relação social, só se concebe, numa concepção que se reivindique marxista, como é a aqui defendida, encarando-o como fenômeno político, histórico, societal e, conseqüentemente, vendo-o como uma prática em constante diálogo com outros saberes.

Para tanto, a primeira tarefa consiste em criticar modelos que o idealizam, afastam da vida social e tentam caracterizar o direito como uma esfera acima das classes, neutra e supostamente desinteressada quanto aos conflitos humanos com os quais lida, evidenciando-as ou enquanto perspectiva ingênua ou como mera abordagem/discurso ideológico claramente interessado em difundir uma imagem invertida do que de fato é a forma jurídica.

A objeção, geralmente levantada, que o direito é neutro em razão do princípio da imparcialidade do juiz é uma falácia visto que não se confunde uma coisa com outra e nunca foi sancionada por Bobbio.

O exame racional de qualquer problema pede ponderação e não neutralidade visto que ninguém, para julgar, abdica de crenças, formação e outros valores como quem muda de roupa. Como lembra Marx, é tola e absurda a pretensão de que o Juiz seja imparcial, quando o legislador não o é. Para ele, a imparcialidade é só a forma, nunca o conteúdo do direito. Ademais, nunca é ocioso lembrar, toda forma é sempre forma de um conteúdo (MARX, 1987, p. 281-282).

Com a crescente afirmação do que se chama cultura dos direitos humanos ganhou relevância o debate acerca de seu caráter e fundamento numa ordem jurídica dada, que visem promovê-los em direção ao atendimento da demanda de diversos setores sociais por sua concretização, visto que não basta a sua existência formal para que eles possam gozar de eficácia.

Ora é o aspecto da concretização e a definição de quais são os direitos humanos a serem reivindicados que conduz a necessidade de dialogarmos com as visões que criticam alguns dos fundamentos desses direitos, notadamente com aquela que promove uma crítica radical às visões particularistas e individualistas acerca dos mesmos.

Daí a importância da crítica de Marx, algo que mesmo em desacordo (ainda que reconheça que a crítica de Marx era justíssima, embora

contraditoriamente não a achasse aceitável), Bobbio fez questão de dialogar[2].

No contexto atual, de um Estado Democrático de Direito, a discussão acerca dos direitos vive a possibilidade concreta de absorver o conjunto das formulações que lidam com sua problemática pelo viés de um caráter fundamentalmente social.

Entretanto, para que isso ocorra, é preciso se dar um passo adiante no sentido de também lidarmos, sem preconceitos, com os estudos que criticam a concepção liberal-individualista dos direitos humanos. Isto pelo fato de que, quando se busca debater sua concretização muitas vezes o consenso supramencionado se esvai por razões que se examinarão no próximo ponto, a principal delas é que tais direitos, como o direito em geral, é uma construção histórica, social, dependente do espaço, do tempo e da cultura.

O que se propõe, a partir daqui, é abordar os aportes da crítica marxista à concepção liberal de direitos humanos, concepção esta oriunda das revoluções burguesas do século XIX, que, em razão da correlação política então existente, erigiu sua concepção de direitos enquanto garantias do indivíduo egoísta e em contradição permanente com os interesses da sociedade.

Essa discussão, igualmente, avulta em importância pelo fato - nem sempre percebido pelos que formulam modelos para uma teoria sobre fundamentação/justificação dos direitos humanos, mas claramente percebida por Bobbio (2004, p. 25, 26, 29 e 35 ss) - de que a única forma de negar o caráter contextual, temporal, relativos, enfim, dos mesmos, obrigaria, teoricamente, a afirmá-los como dotados de um fundamento prévio, independente da história e acima dos humanos, portanto resgatando uma concepção jusnaturalista, que, como todo essencialismo, pode fundamentar tanto o bem quanto o mal.

Ademais, a visão essencialista, na qual o modelo jusnaturalista se insere, independentemente das boas intenções de seus formuladores, imobiliza a luta pela transformação das relações sociais, das quais a forma jurídica é uma das expressões, na medida em que têm em comum o fato de

2 Esse desacordo está explicitado, por exemplo, em: BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 111-113

defender um fundamento anterior e superior para o direito existente, com o que se desobrigaria da tarefa de se auto-justificar.

Na crítica marxista ao jurídico, situando-o como fenômeno histórico, subjaz uma objeção às idéias de um fundamento supra-positivo para o direito.

2. Bobbio e a crítica marxista à visão liberal acerca dos direitos humanos como crítica em bloco à esses direitos.

Em razão da crítica contundente que fez, já num dos textos do chamado período "jovem" – momento da produção teórica de Marx sobre a qual é comum afirmar-se que era marcada por forte crença no direito e na racionalidade moderna, recém-vitoriosa, e que, na demarcação althusseriana iria até a 'Ideologia Alemã", escrita em torno de 1845 – costuma se dizer que aí tínhamos um Marx filosófico, tolerante e democrata, em oposição ao "velho Marx", ontologicamente rígido e dogmático.

Não notam esses críticos mal-avisados que é o Marx jovem e filosófico que produz – no texto "A questão Judaica" – a critica mais dura a concepção liberal e individualista sobre os direitos humanos. Direitos estes que ele caracteriza enquanto "outra coisa senão os direitos do membro da sociedade burguesa, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade" (MARX, 2009, p. 63).

Seria esta uma crítica de um sectário e movido pelos preconceitos, de um democrata radical, contra o direito e uma de suas manifestações, a propriedade?

Que a crítica contida – e não apenas na "Questão Judaica" - não se constituía num radicalismo vazio deixou claro (ainda que não fosse esta sua intenção), quase cem anos depois, Hans Kelsen, na sua "Teoria Pura do Direito", quando, a propósito de examinar a questão do "sujeito jurídico", isto é, do sujeito de direito, ele observa, criticando as teorias tradicionais (direitos subjetivos como faculdade de agir, como interesse juridicamente protegido, como exercício do poder da vontade) que:

> O conceito de sujeito de direito como portador de direito subjetivo é aqui, no fundo, apenas uma outra forma deste conceito que, no fundamental, foi talhado pela noção de propriedade. (...) A função ideológica desta conceituação de sujeito jurídico

> como suporte de direitos subjetivos é fácil de penetrar: serve para manter a idéia de que a existência do sujeito de direito como portador de direito subjetivo, quer dizer, da propriedade privada, seria uma categoria transcendente. (...) A idéia de um direito objetivo como portador de um direito subjetivo tem por função defender a instituição da propriedade privada e a sua manutenção permanente pela ordem jurídica. (KELSEN, 2003, pp.188-191).

Desnecessário é dizer que Kelsen não está a criticar as teorias tradicionais pelo fato delas fundamentarem o direito de propriedade e sim por que o fazem de forma teoricamente insuficiente, mas o fato é que ele acaba por, ainda que inconscientemente ou não, não é o caso aqui discutir isso - com essa crítica – demolindo um dos pilares que permitiria a inclusão do direito à propriedade enquanto direito subjetivo.

O motivo pelo qual Bobbio, um positivista analítico – portanto, da mesma forma que Hart, Ross e outros, um herdeiro do normativismo kelseniano – não se atentou para isto tem a ver com a sua defesa, jurídica e política, do pleonástico "Estado de Direito" (já que todo estado é de direito, dado que um não existe sem outro, diferentemente da expressão "Estado democrático de direito" que, mesmo preservando o pleonasmo, evidencia a opção política pelo poder da maioria, *demos* + *kratein*).

Sabemos que Marx encetou uma crítica de princípio à forma jurídica. Mas, o que isto significaria? Uma renúncia ou recusa a qualquer reivindicação acerca do direito? A resposta a esta questão é pela negativa.

Pelas partes de sua obra em que trata de questões jurídicas, notadamente, nos textos da primeira fase, fica patente sua consciência acerca da importância das reivindicações democráticas, portanto no campo onde existem e atuam relações de Estado e de poder (até pelas raízes etimológicas e históricas do termo "democracia") e, conseqüentemente, de direito.

E sua crítica ao direito burguês, direito moderno por excelência, do qual a reivindicação ao direito de propriedade privada é expressão, não se situa apenas em "A questão Judaica", embora este seja o texto mais citado da polêmica.

Essa crítica se encontra presente em "A sagrada família", uma polêmica contra Bruno Bauer e consortes, obra na qual segue a polêmica iniciada na "Questão Judaica", acerca do direito; nos "*Grundrisse"*, onde em

várias partes se reflete sobre a liberdade e igualdade na sociedade burguesa; em "O capital", onde mostra, quando discute a mercadoria, o direito como terreno de regulação do intercâmbio de equivalentes e na "Crítica ao Programa de Gotha", onde caracteriza todo direito como direito da desigualdade[3], mas cuja análise não se fará aqui por que fugiria ao objeto da exposição e por ter o autor do presente artigo a ter empreendido em obra mais extensa e, por isso, adequada ao detalhamento da visão geral de Marx sobre o direito e não apenas sobre os direitos humanos (FEITOSA, 2008).

Já aqui, neste texto, resultado de um desdobramento de um outro trabalho[4], o objetivo é mais pontual: trata-se da tese específica segundo a qual se deve desenvolver um diálogo com as concepções que criticam os direitos humanos, notadamente aquela crítica que quer aprofundá-los, radicalizá-los.

Prosseguindo, é preciso que se diga que, se há em Marx uma crítica de princípio essa crítica se dirige à forma jurídica enquanto tal.

Como já foi destacado, o ponto embaraçoso para a teoria liberal é que Marx rejeita, enfaticamente, a concepção de que o direito à propriedade privada constitui a base de todos os direitos humanos e, para essa teoria, uma vez que Marx quer extinguir o "sacrossanto direito à apropriação privada dos meios de produção, ele é inimigo jurado de todos e quaisquer direitos humanos" (MÉSZÁROS, 2008, p. 158-161)[5].

Óbvio que para essa teoria liberal é indiferente, para criticar Marx, que a depender da etapa de desenvolvimento social, a luta por reivindicações jurídicas faz todo sentido.

---

3 MARX, Karl. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 44, 113-115, 128, 202, 214; *Grundrisse: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México: siglo XXI, 1989 (1º vol.), p. 184, 249, 419, 431; *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1987 (1º vol.), p. 61-62, 77, 79, 80, 83-84, 224, 226 ss; *Crítica ao Programa de Gotha*. São Paulo: ES, 1977, p. 223-243. Ver também: *Escritos de juventud.* México: FCE, 1987, especialmente os textos: Crítica ao manifesto da escola histórica do direito; Sobre liberdade de imprensa; Debates sobre a criminalização da coleta de lenha caída.

4 Produzido para o Encontro da ANDHEP, realizado em 2009, em Belém do Pará, versando sobre a interdisciplinaridade no ensino dos direitos humanos e onde defendemos a necessidade de, também nesse campo, nos remetermos ao "inevitável Marx".

5 Mas, assinale-se que, no conjunto do texto, o autor mencionado fica dividido acerca do problema pelo qual a crítica ao direito, feita por Marx, não seria uma crítica geral e sim dirigida a uma determinada forma como o direito se apresenta, o que achamos uma interpretação arbitrária do que Marx escreveu, notadamente em suas obras de maturidade.

A declaração dos direitos do homem e do cidadão, aprovada pela Convenção Nacional, em 1793 e afixada no lugar de suas reuniões, o documento mais radical para àquela época e que prescrevia em seus dois primeiros artigos que os homens [era essa a fórmula de então] tinham direito, naturais (sic) e imprescritíveis, a igualdade, liberdade, segurança e propriedade - estão, óbvio, subsumidos na crítica de Marx ao direito e, a rigor não deveria ser novidade e nem causar espanto, ele a ter submetido a uma, para usar um termo caro aos chamados pós-modernos, desconstrução.

Mas, Marx nunca identificou sua crítica com a atitude dos conservadores que criticavam a declaração não pelo que ela tinha de limites e sim pela expressão, que ela era clara, da ascensão burguesa e da derrota da aristocracia feudal, a exemplo de Burke que considerava a declaração francesa insípida e a via enquanto fragmentos de papel exaltando supostos direitos do homem. Para ele, natural era, literalmente, "o respeito ao rei e o temor a deus" (BURKE, 1982, p. 196).

Num outro campo, a crítica aos direitos humanos enquanto expressão da exaltação ao individualismo liberal então em ascensão era - e é - um chamamento à superação desses limites através da afirmação do humano enquanto ser coletivo e que só se afirma no coletivo, o qual, por sua vez é espaço de expressão, e não de tolhimento, de sua individualidade. A crítica restauracionista, a sua vez, o que criticava era a concessão de qualquer direito.

A visão liberal-individualista tenta, insistentemente, limitar as reivindicações dos direitos humanos ao terreno das garantias individuais, excluindo delas qualquer elemento da chamada "questão social", no que resultam os direitos humanos em meras garantias formais, sem efetividade, e a serem imoladas eternamente no altar da vida real, que garante liberdade de opinião, direito de ir e vir, direito de propriedade e tanto mais, aos que não tem espaços midiáticos para opinar, não tem como sobreviver, quanto mais ir e vir e não devem aspirar outro tipo de propriedade senão a de sete palmos de chão.

Bobbio, não obstante sua grandeza e honestidade intelectuais nem sempre se apercebeu disso, notadamente quando oscilava entre uma fundamentação historicamente constituída dos direitos humanos (pela qual não há busca de fundamento e que a busca do mesmo é infundada)

(BOBBIO, 2004, p. 37-38) e a afirmação do caráter universal dos mesmos.[6]

Óbvio que o problema de tal distinção é que ela confunde questões de fato com questões de direito: meu "direito" a rebelar-se contra um Estado "injusto", independe de que esse Estado me "conceda" tal direito, isto é, que ela conste do ordenamento como garantia do cidadão, como, de fato, constou, nos primeiros momentos, da revolução francesa e americana. Ele é uma questão de fato, quer o Estado ou o Direito me "dê" tal direito, quer não, visto que "força material só se enfrenta com força material", na lição primorosa do próprio Marx (1990, p. 117).

Embora incompreendida e/ou distorcida, da crítica de Marx aos direitos humanos, pode-se perfeitamente - para demarcar-se dos que limitam as reivindicações sobre direitos humanos aos direitos individuais – lembrar-se da lição de Constant que, para criticar Rousseau, pediu licença e fez questão de ficar distante de filósofos reacionários que, por razões de classe disfarçadas de divergência intelectual, combatiam o grande genebrino.

É parafraseando Constant, que essa crítica, cujo referencial teórico é o de Marx, procura se situar, "evitando a companhia de detratores e quando parecer concordar com eles em qualquer ponto, desconfia de si mesma e que, para tranqüilizar-se de, aparentemente, compartilhar de qualquer das opiniões deles, quer repudiar o mais possível essa pretensa colaboração". [7]

Se olha pelo contexto da existência, ou não, de supra-fundamentos para o direito, a crítica aos direitos humanos enquanto universo limitado aos direitos formais para as maiorias e aos direitos individuais que, na maioria dos casos, só uma minoria, dotada de poder econômico, desfruta, notadamente no que concerne a apropriação privada, pode proporcionar mais fundamentação a uma reflexão acerca dos direitos humanos que possibilite sua concretização.

Ora, a idéia, tipicamente jusnaturalista - de que haveria certos direitos superiores e anteriores a qualquer ordem jurídica – pode, aparente-

6 Idem, p. 61, onde fala de uma pouco provável existência de "direitos absolutos".

7 Ver os termos da crítica de Constant à Rousseau, em: CONSTANT, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos***.** *In***:**Revista Filosofia Política no. 2, 1985.

mente, fornecer um fundamento aos direitos humanos, mas deixa de fora uma questão: quem define esse "fundamento"?

Por outro lado esse modelo não nos livra, ao contrário, pode nos conduzir, a intolerância visto que estabelece um critério claramente eurocêntrico pelo qual toda e qualquer sociedade diferente da nossa - indígena, islâmica, africana, afegã, iraquiana, iraniana, palestina etc. - ao não respeitar os direitos humanos (ou o que nossa cultura e nossa tradição entendem enquanto tal) seria passível de punições e enquadramento, gerando o paradoxo pelo qual a violência seria meio garantidor da implantação de ... direitos humanos!

Enfrentar e tentar formular uma resposta, entre outras, passa a ser o objetivo neste artigo, que se propõe a trabalhar num nível muito mais reflexivo, oferecendo mais problemas e questões, do que respostas fechadas.

3. A crítica de Marx aos direitos humanos e a sua crítica geral à forma jurídica.

Marx, ainda que tivesse como objetivo político tardio a eliminação da forma jurídica enquanto manifestação de uma realidade alienada, nunca negou sua operacionalidade e inevitabilidade histórica nas sociedades marcadas pela luta de classes. Para ele, por "coerção externa" não se deve entender apenas a coerção estatal - baionetas e polícia - e sim as condições de vida material. As primeiras, longe de constituírem o fundamento da sociedade, são apenas exteriorizações da sua própria divisão (MARX - ENGELS, 2007, p. 462).

Ao criticar a concepção de direito de Hegel, Marx assinala que os erros deste advêm do fato de que:

> Concebe [Hegel] as atividades estatais abstratamente, (...) e, por isso, em oposição à individualidade particular, esquecendo que tanto essa individualidade como as funções estatais são funções humanas. [...] Ele esquece que a essência da personalidade "particular" é a sua qualidade social e que funções estatais são modos de existência e de atividade das qualidades sociais (MARX, 2005, p. 42, § 277).

Perceber esses elementos ideológicos que permeiam o âmbito jurídico (e que visam justificar, em última instância, a manutenção do *status quo*) não significa necessariamente adesão a uma atitude de negação imediata do direito, com a conseqüente paralisia em relação à luta política concreta que se deve travar até a sua superação.

Assim, pode-se começar a antever que o fundamento da concepção marxista acerca do âmbito jurídico, que aqui se defende, apóia-se num marco teórico que privilegia a ação humana enquanto práxis social e nela inclui o jurídico como categoria inserida na história, o que desloca qualquer idéia do direito como algo inerente ao ser humano.

Ora, a própria admissão do direito de propriedade como inerente ao ser humano, e não como resultado de um movimento histórico que, ao tempo em que abolia as relações feudais, criou outra forma de relação submissa (mais adequada ao novo paradigma da liberdade): o trabalho assalariado e venda das capacidades de cada um como se fosse uma mercadoria.

Marx evidenciou a antinomia da inserção do direito de propriedade como um dos principais direitos humanos, oponível *erga omnes*, para aqui se usar uma expressão cara aos juristas, quando chamou atenção para o fato de que:

> Se se entende que toda transgressão contra a propriedade é um roubo, não seria um roubo toda apropriação privada? Acaso minha propriedade privada não exclui a todo terceiro desta propriedade? Com isso, não lesiono, por seu conseqüência, o direito de propriedade dele? (MARX, 1987, p. 248).

E diga-se desde logo que a crítica de Marx ao direito, e ao sentido de parte da teorização que dele se faz, tem como fundamento considerá-lo como manifestação de uma forma de vida alienada, onde o direito e o Estado que lhe garante são apenas modos particulares de expressão do movimento da produção e da alienação que dela resulta (MARX, 1987, p. 19, 30, 39, 61, 106 e 130).

E é este o aspecto fundamental da análise marxista, que aqui toma um aspecto concreto do âmbito jurídico: o seu uso enquanto discurso de justificação do poder e da solução controlada de conflitos que seu exercí-

cio permite, equilibrando coerção e consentimento (FEITOSA, 2008, p. 367-392).

Óbvio que ao construir essa crítica à concepção burguesa de direitos humanos, Marx, em nosso ver, visava inviabilizar o discurso liberal, notadamente na justificação do direito de propriedade, cujo centro é a apropriação privada dos meios de produção, e que é a fonte fundamental das desigualdades sociais (MARX, 2004, p. 106).

Com isso, o sustentáculo de boa parte das idéias que fazem parte do senso comum jurídico e do compêndio de ilusões que ele constitui estaria solapado pela base.

No entanto, os que cindem, de um lado, a crítica à forma injusta de organização da sociedade, e a separam da concepção idealista que têm sobre o jurídico, acabam por se tornarem presa dessa visão parcial e acrítica do direito não conseguindo superar esse compêndio de ilusões que constituem o chamado senso comum teórico dos juristas.

E não conseguem pelo motivo de que ou estão presas a ilusões referenciais, aderindo às crenças acerca do suposto caráter neutro do fenômeno jurídico ou ainda, esperando do direito uma racionalidade essencialista e previamente constituída, que a forma jurídica, como estrutura de justificação de decisões que visam neutralizar expectativas nem sempre prontas a serem atendidas, não pode oferecer.

Essas "ilusões de referência" também se sustentam em termos vagos e genéricos, truísmos pouco discutidos e em favor dos quais há pouca simpatia de vê-los questionados, a exemplo da expressão "direito legítimo".

Parafraseando Marx pode se afirmar acerca do direito: os juristas nada mais fazem que a justificação do direito quando também importa entendê-lo em suas condicionantes sociais, o que cria as condições de pugnar por sua transformação.

Mas, para realizar tal intento há que se ter em relação ao âmbito jurídico uma única atitude científica possível (embora os juristas reivindiquem para o seu saber um status de ciência, eles quase que não adotam a atitude que aqui se propõe): um ceticismo esclarecido, ou mais simplesmente, um ceticismo metódico, o qual consiste em duvidar das obviedades e verdades "estabelecidas" e sagradas quanto ao direito, notadamente àquelas ditas eternas e imutáveis e que, não por coincidência, têm um pa-

pel regressivo, como, por exemplo, a justificação do direito de propriedade como parte dos direitos humanos, sem se dar conta, ou ocultando que, esse direito "*erga omnes*", que opõe o direito de seu titular contra todos os demais, isto é, contra toda sociedade, acaba por negar o direito da maioria em favor de uma minoria.

4. Ilusões referenciais dos juristas, caráter classista do direito e a luta pela concretização dos direitos humanos.

Ora, na análise marxista do direito o que chama atenção é que, diferentemente das diversas formas de compreensão do jurídico - umas afirmando o direito como resultante de valores "intrínsecos", pré-estabelecidos, a-históricos, acima e além de qualquer direito, situado antes mesmo e independente das necessidades concretas desse mundo – ela o vê como parte do movimento real da história humana e não enquanto dogmas elaborados de forma cerebrina, ou seja, afastada da vida social.

A célebre afirmação de Marx, pela qual "não há história do direito", poderia ser, equivocada ou interessadamente, esgrimida para negar o caráter histórico do fenômeno jurídico. Mas ela, para quem fundou o materialismo histórico, ou: a) é tomada como uma simples anotação para idéias a serem posteriormente desenvolvidas visto que, na mesma obra, Marx e Engels esboçam uma ... história do direito, ou, b) seria inteligível, na obra que funda o método histórico de Marx, no sentido de afirmar que não há história do direito, por que o direito está subsumido à história da luta de classes (MARX -ENGELS, 2008, pp. 77, 330-331).

Uma concepção historicamente situada, do direito - como assinalou Marx acerca do conjunto da atividade social -, só adquire potencial heurístico se e na medida em que reconhecer os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto as já existentes como as resultantes de sua ação, pressupostos constatáveis, portanto, por via empírica, o que não quer dizer que não possam ser abstraídos por necessidades metódicas (MARX - ENGELS, 2007, p. 86-87).

Assim, compreender o fenômeno jurídico demanda perceber que o ponto de partida não pode se limitar ao indivíduo isolado, ou seja, o sujeito imaginado pela concepção liberal das revoluções burguesas do século

XIX, e sim o ser social porque o direito contemporâneo não pode olhar para trás e prescindir desses novos contextos.

Ver o sujeito de direito como indivíduo – é assim na concepção liberal – e não como resultado histórico, constitui-se num erro metodológico de imaginar uma suposta produção desse indivíduo fora da coletividade.

Não se constitui numa sólida compreensão do âmbito jurídico àquelas que ignoram (ou ocultam) como as diversas formas de relações de produção criam suas próprias formas de relações jurídicas e que, por via reflexa, também ignoram a possibilidade de o direito se expressar como direito da força e mais: que tal forma não apenas se coaduna com um Estado de Direito como não lhe é conflitiva (MARX, 1978, p. 107).

O fato de, no âmbito da produção acadêmica sobre teoria geral, sociologia e filosofia do direito, e, por que não, no ensino dos direitos humanos, não se ter utilizado todas as possibilidades do pensamento marxista, aponta para a necessidade de que, também no nosso campo de estudos e de prática tais derivações sejam exploradas ao máximo, sem posições preconcebidas, mas também sem preconceitos que busquem legitimar o banimento nas faculdades de direito de uma das vertentes mais expressivas de nossa cultura.

Trata-se de um erro se, em função de dogmas prévios, deixar-se de aproveitar, como o faz a economia, a sociologia e outros campos do saber - as contribuições de tal pensamento para um outro olhar sobre o direito.

E, já em vias de conclusão, é preciso que se diga que não foi só no período da juventude de Marx que houve a preocupação de fundamentação do direito.

Portanto, em todas as ocasiões em que foi chamado a discutir os problemas que envolviam, em seu dizer, interesses materiais e em situações que demandavam o uso do raciocínio judicial, ele combinou a desmistificação da forma jurídica com uma refinada justificação interna, isto é, como teoria do direito e não teoria sobre o direito. Mas não caiu na armadilha da teoria do direito que apenas justificasse-o.

O que nos conduz ao problema final (e este é um ponto essencial): O que o direito busca justificar?

Se a resposta consistisse em afirmar que o direito visa justificar suas próprias decisões, ela levaria a um paradoxo pelo qual ao direito incumbiria justificar o que já está decidido!

E ainda que parcialmente o direito faça isso - justifique o já determinado (o que não constitui exatamente uma visão otimista do direito, ao menos para os que nele têm crenças em demasia) - é preciso que se diga que ele justifica o poder, que assim se torna legítimo e, portanto, justifica a dominação, algo que em sede de conclusão da presente exposição, a ideologia jurídica não admite, disfarçando o direito sob ideais vagos e genéricos como justiça, bem comum e paz social, valores a-históricos e cujo papel é apenas de justificação política-ideológica da forma jurídica.

A luta pelos direitos humanos é a luta por sua concretização, é a luta para garantir os instrumentos de promoção da sociabilidade e não do isolamento e do egoísmo. Ser livre é ser plenamente senhor de si e isso só é possível em sociedade que promova a vida em plenitude. A liberdade é uma palavra muito nobre para, em seu nome, se sancionar o egoísmo.

Como Marx assinalou com agudeza, ninguém luta contra a liberdade em geral, no máximo se luta contra a liberdade dos outros a fim de se garantir um modelo egoístico de sociedade. E é em razão disso que a experiência humana vivenciou os mais diversos tipos de liberdade, só que algumas como prerrogativas particulares (MARX, 2001, p. 10). Trata-se, portanto, de ampliá-las ao máximo, tornando-as não meras declarações formais e sim parte da vida concreta da sociedade humana, que só se emancipará plenamente quando não mais houver poucos com muito e muitos com nada.

Trata-se pois, fundamentalmente, não deixar que, na atualidade, uma palavra séria como liberdade, uma bandeira elevada tal qual a concretização dos direitos humanos enquanto direitos da maioria seja usurpada e apropriada por seus maiores agressores: os que atentam contra a soberania dos povos, se apropriando - num autêntico saque colonial – dos bens e riquezas que deveriam ser sociais, os que impedem a plena emancipação dos indivíduos através do seu reencontro com sua humanidade genérica.

Por isso o que se trata é de não inserir como direitos autenticamente humanos reivindicações privatistas que violam claramente o seu sentido mais profundamente humano.

Bobbio acertou muito, mas não tinha a obrigação de ver tudo. Trata-se, do mesmo modo que com Marx, de darmos um passo adiante em suas formulações.

Referências:

BOBBIO, Norberto. Marx e a teoria do direito. *In*: *Nem com Marx, nem contra Marx.* São Paulo: UNESP, 2006.

_____. *A era dos direitos.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França.* Brasília: UNB, 1982.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**.** *In***:** *Revista de Filosofia Política***, nº 2, UNISINOS, 1985.**

FEITOSA, Enoque. Estado e sociedade civil em Gramsci:Entre coerção e consentimento. *In*: *Novo Manual de Ciência Política*. (Org.: Agassiz Almeida, Vinicius Campos). São Paulo: Malheiros, 2008.

_____. *O discurso jurídico como justificação***:** Uma análise marxista do direito à partir das relações entre verdade e interpretação (tese de doutorado). Recife: EDUFPE, 2009.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito.*São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LYRA FILHO, Roberto. *Karl, meu amigo:*Diálogo com Marx sobre o direito. Porto Alegre: SAFE / IARS, 1983.

MARX, Carlos. Los debates de la 6ª Dieta Renana sobre la ley castigando los robos de leña. *In: Escritos de juventud.* México: FCE, 1987

MARX**,** Karl**.** *Crítica ao Programa de Gotha.*São Paulo: ES, 1977.

_____. *Para a crítica da economia política. S*ão Paulo: Abril, 1978.

_____. *Grundrisse: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política.* México: Siglo XXI, 1989.

_____. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1989.

_____. *A questão Judaica*. São Paulo: 1990, Moraes Editores.

_____. O debate da Dieta prussiana sobre a censura (Gazeta Renana, 12/05/1842). *In: Liberdade de imprensa.* Porto Alegre: L&PM, 2001

_____.*Manuscritos econômico-filosóficos.* São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel.*São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Para a questão Judaica.* São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX**,** Karl; ENGELS, F. *A sagrada família***.** São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX**,** Karl; ENGELS, F. *A ideologia alemã.* São Paulo: Boitempo, 2008.

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social.* São Paulo: Boitempo, 2008.

WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito* (1º volume). Porto Alegre: SAFE, 1994.

NORBERTO BOBBIO, OS COMUNISTAS E A DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL

Michel Zaidan Filho

Esta comunicação tem como objetivo discutir a relação do pensamento de Norberto Bobbio com os comunistas italianos e a sua concepção procedimental de Democracia. Também procuramos fazer um resgate da recepção da obra de Bobbio no Brasil, particularmente, pelos comunistas brasileiros, no bojo da luta interna que se abriu neste partido durante os anos 80. No final, faz-se uma breve avaliação da evolução intelectual do autor italiano, *vis-à-vis* a conjuntura política italiana e a brasileira.

Recepção da obra de Bobbio no Brasil pelos comunistas

A recepção da obra de Norberto Bobbio no Brasil se deu basicamente na década de ´80, a partir da chamada diáspora comunista. Após uma dura e prolongada luta interna, a ala reformadora do Partido Comunista Brasileiro (PCB) – basicamente integrada por militantes do comitê estadual de São Paulo – abandonou o partido, e seus militantes se autoproclamaram comunistas da sociedade civil ou comunistas sem partido. O seu órgão foi a revista "Presença", uma publicação pluralista que reunia intelectuais e militantes comunistas do país inteiro, que compartilhavam da tese, defendida por Carlos Nelson Coutinho, da *Democracia como Valor Universal* (COUTINHO, 1980).

Desiludido com os rumos tomados pelo PCB e sua relação com a conjuntura brasileira dos anos 80, um de seus mais ilustres membros, Marco Aurélio Nogueira, então professor da UNESP, resolve fazer um Pós-doutorado na Itália, no Instituto Gramsci. De volta ao Brasil, traz na bagagem o livro de Bobbio, *O Futuro da democracia* (1985a), para traduzi-lo em português, pela editora Paz e Terra. Começaria aí a história da recepção do pensamento político de Bobbio no Brasil, na condição de um autor que fazia a defesa radical da democracia representativa.

O contexto dessa recepção era naturalmente a necessidade de consolidar um pensamento na esquerda comunista a favor da estratégia democrática radical para o socialismo, derrotada pela máquina do PCB na chamada luta em duas frentes (primeiro contra os prestistas, segundo contra os eurocomunistas, como eram conhecidos os militantes daquela concepção). Norberto Bobbio era convidado a convalidar uma tendência da esquerda comunista no Brasil, de declarada inspiração gramsciana e berlingueriana. Nessa época, era comum ver livros italianos nas mãos desses militantes e a palavra de ordem do novo dicionário da esquerda era "aggiornamento".

O desfecho dessa história já é bastante conhecido: o PCB se dissolveu em 1992, os seus militantes de dispersaram, e os reformadores comunistas foram para a Universidade ou trocaram de identidade partidária. Voltaremos a esse ponto, no final desse artigo.

Bobbio e os marxistas italianos

O debate de Norberto Bobbio com os comunistas italianos tinha outro sentido, no contexto da República italiana: através da estratégia do "compromisso histórico" com a democracia cristã e o partido socialista, os marxistas tinham efetivamente a chance de integrar o governo na Itália (situação, aliás, que de fato se concretizou nos anos ´90 com a conhecida "coligação do ramo da oliveira (*l´ulivo*)" na conjuntura da unificação européia e da crise política italiana). Esta circunstância levou Bobbio a desafiar os comunistas a se pronunciarem sobre a democracia representativa como o terreno por excelência para a conquista do socialismo. Os termos dessa polêmica amigável estão registrados em alguns livros, também traduzidos para o português, como *Os Marxistas e o Estado* (1982), e *Qual socialismo* (1985b).

Avaliando retrospectivamente os dois lados da controvérsia, é possível dizer que Norberto Bobbio se saiu melhor do que seus interlocutores do PCI. A tese fundamental de Bobbio é que não havia uma doutrina marxista do Estado, e muito menos uma teoria das instituições ou formas de governo (BOBBIO, 1985b, pp. 37-54). Essa clamorosa lacuna levava o marxismo a defender uma teoria negativa do Estado, pensado como um mal necessário, que deveria se extinguir com o fim das classes sociais. A

própria expressão "ditadura do proletariado" era uma proposição algébrica, cujo conteúdo social era o governo da classe operária sobre a burguesia e seus aliados. Segundo Bobbio, de nada adiantava querer extrair de umas tantas frases de Marx, em Bad Kreuznach ou no texto *A Guerra civil em França*, indicações precisas sobre o Estado Socialista, porque o próprio Marx deixara inacabado o plano para análise do Estado Moderno (1985b, pp. 21-35)[1].

Conforme o autor italiano, o grande mérito de Marx era unir o realismo político a uma teoria revolucionária da sociedade e da história. Dizia ainda Bobbio, que onde havia democracia não havia socialismo, onde havia socialismo, não havia democracia. Era preciso compatibilizar democracia e socialismo (1985b, pp.93- 11).

O passo seguinte dessa recepção foi naturalmente o sentido do livro: *O Futuro da Democracia* (1985a). Livro que deve ser lido como uma teoria minimalista da democracia representativa, ou uma crítica da razão democrática. O desencanto de Bobbio com as concepções substantivas da democracia, para não dizer com as experiências socialistas realmente existentes, é patente nesse texto. Escrevendo sob a influencia de Hans Kelsen e dos teóricos do elitismo democrático, chega a conclusão que só é possível defender uma concepção procedimental, técnica de democracia, como condição de sua aceitação pelos eleitores. Definindo o número determinado de regras, seria possível dizer se há ou não democracia nesta ou naquela sociedade, independentemente das idéias de bom, justo, verdadeiro, etc. O positivismo do autor conduzia-o a rejeitar juízos de valor sobre a democracia, aceitando o principio kelseniano da neutralidade da ciência e do direito, como sistema de ciência positiva.

Em relação ao elitismo democrático, Bobbio relaciona uma série de "expectativas não realizadas pela democracia", bem como o que ele denomina de "paradoxos do regime democrático" (BOBBIO, 1985a, pp. 29-52), e acaba por defender a idéia de que este regime é caracterizado por uma rotatividade de oligarquias políticas no poder, através da autorização política periódica do eleitor.

E aqui retornamos ao ponto inicial desse texto. Quando Norberto Bobbio faleceu em 9 de janeiro de 2004, no dia seguinte, os comunis-

1 BOBBIO, N. Democracia socialista? Sobre a inexistência de uma ciência política marxista, in *Qual Socialismo,* 1985b.

tas italianos lhe dedicaram uma generosa manchete no jornal *L´Unità*, que dizia: "Bobbio: l´Italia migliore" e colocaram um encarte com manchetes que o chamavam de "maestro" e reconheciam que ele "tinha razão" em relação ao comunismo (*E alla fine, gli abbiamo dato ragione*") (L´UNITÀ, 2004, pp. 6-9).

E os nossos comunistas, que o introduziram no contexto da disputa interna do PCB? Só o silêncio e a indiferença. Bobbio tornou-se no Brasil, o principal autor do chamado Liberal-Socialismo do governo tucano (do PSDB, usado para convalidar a reforma do Estado, a privatização de ativos públicos e a transferências das políticas sociais para o mercado, a família e as fundações filantrópicas, sob o nome de parcerias público-privadas. Mais uma vez, o nosso pensador foi instrumentalizado para a defesa de um plano de redução do Estado, num contexto bem diferente das controvérsias e debates italianos.

Talvez o acento irônico e melancólico dessa recepção possa ser representado pela declaração do nosso então chanceler Celso Lafer de que as opiniões de Bobbio seriam o melhor antídoto contra o terrorismo e o fanatismo da nossa época, feitas, justamente, no momento em que as tropas americanas desembarcavam no Oriente Médio para derrotar Sadam Hussein[2].

Conclusão

Como disse um estudioso da obra do pensador italiano (ASSIS BRANDÃO, 1990), ao longo de sua extensa e profícua carreira política e intelectual Bobbio foi se tornando um autor mais liberal e menos democrata, mais democrata e menos socialista, mais procedimentalista e menos participacionista, mais cético e realista e menos utópico e sonhador. É claro que esta evolução tem a ver com o desencanto de Bobbio com o cenário político italiano, marcado por denúncias de corrupção e o terrorismo das brigadas vermelhas. É possível que o desenrolar dos acontecimentos do Leste Europeu também tenha contribuído para o ceticismo de Bobbio em relação ao socialismo estatal. O participacionismo, da época da democracia ética, vai sendo superado pelo elitismo político, de origem

2 A declaração foi feita na exposição do ex-chanceler no Auditório de Filosofia e Ciências Humanas, da UFPE.

kelseniana e Schumpeteriana , mais ainda reforçado pela idéia de que o excesso de democracia é prejudicial à democracia e que as massas não estão preparadas para tomar decisões complexas e de repercussão social.

No Brasil, não foi muito diferente. Os pós-comunistas que o trouxeram da Itália e o difundiram entre nós emigraram para o PSDB ou PPS, partidos de centro, e tornaram Bobbio uma leitura obrigatória para a agenda americana da reforma do Estado.

Referências

BOBBIO, Norberto. *Os marxistas e o Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1982

_____. *O futuro da Democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985ª

_____. *Qual Socialismo?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985b

COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*. São Paulo: LECH, 1980.

BRANDÃO, Assis. *Um estudo sobre o pensamento de Norberto Bobbio*. Tese de Doutorado apresentada a Universidade Federal de Minas Gerais. 1990

L´UNITÀ, *Bobbio, l´Italia Migliore*, 10.01.2004.

4

BOBBIO e os Direitos Humanos



I diritti naturali sono diritti storici;
Nascono all´inizio dell´età moderna,
insieme com la concezione individualistica della società
Diventano uno dei principali indicatori del progresso storico.

Norberto Bobbio[1]

1 *L´età dei diritti,* Torino: Einaudi, 1992, p. VIII.

NORBERTO BOBBIO:A ERA DOS DIREITOS SEM FUNDAMENTO

*Luca Baccelli1**

Uma revolução copernicana

Um sinal premonitório (*signum prognosticum*)

Norberto Bobbio era tudo menos um otimista. Ele gostava de definir-se, aliás, "um depressivo crônico, alguém que descarrega a sua agressividade contra si mesmo" (*apud* ZOLO, 2008, p. 152)[2]. Numa palestra proferida por ocasião do Prêmio Giovanni Agnelli, com o qual foi contemplado em 1995, ele lembrava as diferenças entre o progresso científico e o progresso moral: a distância "entre a nossa sabedoria de investigadores do cosmo e o nosso analfabetismo moral" (BOBBIO, 2009, p.. 658). Bobbio encerrou o seu discurso afirmando que mesmo a "grande invenção da nossa civilização", representada pelo "'novo *ethos* mundial' dos direitos humanos", é "mais prometida que cumprida" (IBIDEM, pp. 661-62)[3]. Os direitos proclamados nas declarações internacionais são sistematicamente desrespeitados, em todos os países. As imagens de "cadáveres amontoados e abandonados, populações inteiras expulsas das suas moradias, maltrapilhas e esfomeadas, crianças esqueléticas, os olhos saltados, que nunca sorriram, e não conseguem sorrir antes da morte precoce" lembram-nos que "o nosso senso moral avança, se é que avança, muito mais devagar que o poder econômico, o poder político, o poder tecnológico. Todas as nossas proclamações dos direitos pertencem

1 * Tradução de Andrea Ciacchi, revisão de Giuseppe Tosi.

2 Carta de N. Bobbio a Danilo Zolo, 25 de maio de 1988.

3 A primeira expressão está *in*: Nino, C. S., *Etica y derechos humanos*, Buenos Aires: Paidos Studio, 1984; a segunda *in* Kasper, W. *Le fondement théologique des droits de l'homme*, Città del Vaticano, 1990.

ao mundo do ideal, ao mundo do que deveria ser, do que seria bom que fosse" (IBIDEM, p. 662).

Cinco anos antes, na "Introdução" ao *A Era dos direitos*, Bobbio havia sido menos cauteloso, ao sustentar que os direitos humanos "tornam-se um dos principais indicadores do progresso histórico" (1992b, p. 2). Trata-se de uma das três teses teóricas sobre os direitos que Bobbio afirma ter "esboçado" desde 1951, no seu primeiro texto sobre esse tema. Bobbio retoma o conceito kantiano de "história profética" e as considerações relativas à possibilidade de determinar um *signum prognosticum* do progresso moral da humanidade. Kant captava esse sinal no entusiasmo da opinião pública pela Revolução Francesa. Para Bobbio, a ampliação e a intensificação do debate sobre os direitos humanos podem ser considerados "sinais premonitórios" (IBIDEM, p. 49).

Para Bobbio, a "gradual afirmação dos direitos do homem" é marcada por uma série de etapas. Em primeiro lugar, a *constitucionalização* (ou *positivação*) dos direitos transforma "uma aspiração ideal secular em um verdadeiro direito, um direito público subjetivo" (1999, p. 437; 2000, p. 481), nas constituições liberais e, em seguida, nas democráticas. Em segundo lugar, a *gradual extensão* dos direitos aumenta cada vez mais o catálogo das liberdades, para depois introduzir os direitos políticos e os direitos sociais. A *terceira etapa* é a da *universalização*, iniciada pela *Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948:* cabe ao sistema internacional cuidar da proteção dos direitos, enquanto o indivíduo se torna um sujeito do direito internacional, que pode – pelo menos hipoteticamente – acionar, em instâncias superiores, o seu próprio Estado. Finalmente, o processo de *especificação* dos direitos declina os direitos em relação a "exigências específicas de proteção, seja em relação ao *gênero*, seja em relação às várias *fases* da vida, seja em relação às *condições*, normais ou excepcionais, da existência humana" (BOBBIO, 1999, p. 439; 2000, p. 482): direitos das mulheres, das crianças, dos idosos, dos enfermos, das pessoas com deficiências, das gerações futuras: "os direitos do homem", escreve Bobbio, num estilo quase hegeliano, "nascem como direitos naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para finalmente encontrarem sua plena realização como direitos positivos universais" (1992a, 24;1992b, p. 30). Bobbio chegou a enxergar na política dos direitos aquilo que marcou a história e que caracterizou os êxitos da

esquerda européia, para além das "denominações artificiosas" e das divisões que a enfraqueceram, até se afastar da própria fórmula do "liberal-socialismo"[4].

Por que a era dos direitos representa esse *signum prognosticum*? E o que é que caracteriza, mais especificamente, a era dos direitos? A resposta de Bobbio é muito clara: nos códigos normativos arcaicos e tradicionais, surgem em primeiro plano as figuras deônticas da obrigação, da proibição, da lei. Desde os Dez Mandamentos até o Código de Hamurabi e a Lei das Doze Tábuas, encontramos sistemas morais ou jurídicos "de normas imperativas, positivas ou negativas, de comandos ou proibições" (1999, p. 432); e a definição clássica, ciceroniana, da lei natural é: "*iubere et vetare*". Bobbio sublinha que "direito e dever são como as duas faces de uma moeda. [...] Na história do pensamento moral e jurídico essa moeda foi mais observada pela face dos deveres do que pela dos direitos"(IBIDEM, p. 433), pois a definição dos códigos normativos diz mais respeito à sociedade no seu conjunto do que ao indivíduo.

A afirmação dos direitos humanos, nas teorias jusnaturalistas modernas e, mais tarde, nas declarações do final do século XVIII, vira a moeda; é uma "revolução copernicana": diferentemente do que havia ocorrido na longa tradição do pensamento político, iniciou-se a olhar para a relação entre governantes e governados não mais *ex parte principis*, mas *ex parte populi*. Durante muito tempo, o indivíduo fora considerado um mero objeto do poder, obrigado a cumprir as leis; mas, a partir da afirmação da concepção cristã da vida e, mais tarde, com o jusnaturalismo moderno (que Bobbio enxerga como uma secularização da ética cristã), sucedeu uma "verdadeira revolução"[5]: foi se afirmando paulatinamente

4 No começo de 1992, Bobbio considerou que as fórmulas "liberal-socialismo" e "socialismo liberal" careciam de consistência teórica, sendo uma "construção abstrata, construída artificialmente". Por outro lado, afirmou ter se enveredado "pelo caminho mais concreto, e também emocionalmente mais empolgante, da política dos direitos, não mais apenas dos direitos do homem abstrato, mas dos homens e das mulheres, das crianças e dos idosos, dos enfermos e dos marginalizados, contra todas as ameaças à liberdade e à dignidade do homem que provêm do irresistível e irreversível progresso técnico, que é, ao mesmo tempo, benéfico e maléfico. [...] Afinal, a marca da história e dos êxitos da esquerda européia, ao longo desses últimos dois séculos, não foi justamente a reivindicação de direitos cada vez mais novos?" (BOBBIO, N. "Una nuova carta dei diritti", La Stampa, 2 de janeiro de 1992. Disponível em: http://www.erasmo.it/gobetti/copertine/9237.htm).

5 Em outro texto, Bobbio enxerga, na raiz dessa irreversível "rotação de perspectiva", mais do que a concepção cristã em geral, a dramática experiência das guerras religiosas do começo da idade moderna, "através da qual vai se afirmando o direito da resistência à opressão,

uma concepção individualista da sociedade e do Estado, que substituiu a concepção organicista. "Nessa inversão da relação entre indivíduo e Estado também se inverte a relação tradicional entre direito e dever. Para os indivíduos, de agora em diante, vêm antes os direitos e depois os deveres; para o Estado, os deveres antes dos direitos" (1999, p. 436). O fim do Estado já não é mais a concórdia social, mas, antes, o livre crescimento do indivíduo. A justiça é identificada com a possibilidade de cada um de satisfazer as suas necessidades e buscar os seus fins. Aliás, "o individualismo é a base filosófica da democracia: cada cabeça um voto" (1999, p. 437; 1992a, pp. 54-57, 112-15).

O fundamento impossível

Mas qual é a legitimação teórica da era dos direitos? Pelo menos desde 1964, Bobbio reconheceu explicitamente a impossibilidade de encontrar um "fundamento absoluto" dos direitos humanos ou direitos fundamentais. Para Bobbio, "a natureza do homem" é um conceito escorregadio, que permite justificar concepções muito diferentes dos direitos, e até mesmo a definição dos direitos humanos é problemática. Em segundo lugar, os direitos humanos mudaram historicamente: alguns direitos que hoje são tidos como fundamentais não o eram, em outras épocas históricas e não o são em outras culturas; o próprio conteúdo dos direitos (por exemplo, a propriedade) foi reinterpretado. Isso "prova que não existem direitos fundamentais por natureza"(1992a, p. 9). Em terceiro lugar, os direitos são frequentemente incompatíveis entre si: não somente os direitos de alguns sujeitos chocam-se contra os de outros sujeitos, mas, em alguns casos, "revela-se uma antinomia entre os direitos invocados pelos mesmos sujeitos". E "dois direitos fundamentais, mas antinômicos, não podem ter, ambos, um fundamento absoluto" (IBIDEM, p. 13).

Por outro lado, diz Bobbio, o problema dos fundamentos encontrou a sua "solução": pelo fato de a maioria dos governos terem aderido à *Declaração Universal*, esta "representa a manifestação da única prova com que um sistema de valores pode ser considerado humanamente fundado

que pressupõe um direito ainda mais substancial e originário, o direito do indivíduo a não ser oprimido, ou seja, a gozar de algumas liberdades fundamentais" (1992a, p. XI-XII).

e, portanto, reconhecido: e essa prova é o consenso geral sobre a sua validade. Os jusnaturalistas falariam em 'consensus omnium gentium' ou 'humani generis'" (IBIDEM, pp. 18-19).

Bobbio posicionou-se explicitamente contra as tentativas de reapresentar argumentos filosóficos a favor do "fundamento absoluto". Ainda em 1980, Giuliano Pontara sustentava que esse fundamento pode ser encontrado nas "preferências fundamentais", cuja satisfação constitui a "condição necessária para lograr a satisfação de qualquer outra preferência ou a realização de qualquer aspiração, escopo ou valor que nos possa acontecer" (PONTARA;BOBBIO, 1980, PP. 456-57): dessa forma, podem-se fundar os direitos à vida, à saúde e a autonomia de cada um. Trata-se, para Pontara, de um argumento "irresistível", baseado em três preferências que cada pessoa racional não pode deixar de possuir nem pode negar a sua satisfação aos outros[6].

Na sua réplica (um dos textos de Bobbio mais lúcidos sobre os direitos humanos, infelizmente nunca reeditado em antologias ou "teorias gerais") Bobbio contesta que a afirmação de Pontara, de acordo com a qual os seres humanos têm determinadas preferências, seja mais crível do que a sua própria, sobre o consenso generalizado, comprovada, pelo menos, por um amplíssimo acordo entre os Estados. As preferências de que fala Pontara "são deduzidas de uma suposta natureza racional do homem". Mas "a racionalidade do comportamento humano é uma pura hipótese racional que não tem o respaldo de nenhuma prova histórica". E, sobretudo, "se se parte da hipótese do homem racional, se pressupõe o que se pretendia demonstrar, porque se o homem é tido como racional não há mais nada a duvidar quanto à racionalidade das suas preferências". Aliás, Bobbio registra uma falácia lógica na argumentação de Pontara: ainda que existissem algumas preferências universais, "não há nenhuma passagem obrigatória da constatação da universalidade de uma preferência para o seu reconhecimento como direito fundamental" (IBIDEM, p. 461). Finalmente, é discutível que as preferências de que fala Pontara sejam realmente universais: a própria opção pela autonomia retrai-se, em

6 "não se vê como cada pessoa racional possa não ter essas três preferências e, portanto, ao possuí-las, possa negar que elas sejam fundamentais, e, sendo racional, queira garantir a sua satisfação somente a si mesmo e não também a cada outra pessoa na mesma medida" […] "negar esse juízo é contrário à razão, ou seja, é irracional" (IBIDEM, p. 457).

muitas experiências morais, diante do difundido "medo da liberdade" e do desejo de evitar a responsabilidade da escolha.

Contra a tentativa de Pontara que confutava os seus argumentos, Bobbio volta a sublinhar a indeterminação dos direitos fundamentais – tomando por exemplo o direito à vida, conceito que não permite resposta unívocas às questões sobre a admissibilidade do aborto, da eutanásia e da pena de morte – e a sua historicidade, que não é anulada pela ideia (problemática) de Pontara, que se possa falar de uma "descoberta de novas verdades morais". Por outro lado, quando Pontara aborda a questão da incompatibilidade dos direitos fundamentais alude à definição de uma hierarquia entre eles. Mas, então, rebate Bobbio, "assim não existem mais vários direitos fundamentais, mas só um, o direito que ocupa o primeiro posto na hierarquia e, enquanto tal, funda todos os demais". Se esse direito, como parece possível compreender, "é o direito que permite a máxima atuação dos outros direitos, é necessário concluir-se que uma das características dos direitos fundamentais é mesmo a sua indeterminação. E, assim, fecha-se o círculo" (IBIDEM, p. 463).

Um olhar que vê a longa distância.

Ao discorrer sobre a era dos direitos sem fundamentos, Bobbio abordou alguns temas decisivos, adiantando, frequentemente, o debate contemporâneo sobre o problema da transformação dos direitos e a sua origem nos processos sociais, sobre as questões do estatuto deôntico dos direitos e do nexo entre direitos e deveres, sobre o contraste entre universalismo e relativismo, sobre a relação entre as várias "gerações dos direitos" e os direitos sociais, sobre o tema da tutela internacional dos direitos com relação à proposta do "pacifismo institucional".

Historicidade dos direitos e processos sociais

Bobbio não somente sublinha a origem moderna dos direitos humanos, a sua historicidade e a sua mutabilidade histórica (como deveriam lembrar alguns pensadores, inclusive muito próximos do pensamento jusfilosófico de Bobbio, que aludem a uma espécie de eternidade dos direitos fundamentais, achando-lhes as origens no direito romano clássico, na

filosofia grega antiga e até mais longe), ele também sustenta algo mais profundo e muito importante, relativo à gênese dos direitos.

Para Bobbio, os direitos constituem o resultado do conflito social: "surgem gradativamente das lutas que o homem trava para a sua própria emancipação e das transformações das condições de vida que essas lutas produzem"(1992a, p. 26); os direitos

> nasceram em determinadas circunstâncias, marcadas por lutas pela defesa de novas liberdades contra os velhos poderes, gradativamente, não todos de uma vez e não de uma vez por todas. [...] a liberdade religiosa é um efeito das guerras de religião; as liberdades civis, das lutas dos parlamentos contra os soberanos absolutos; as liberdades políticas e sociais, do nascimento, crescimento e maturidade dos movimentos dos trabalhadores assalariados, dos camponeses com pouca ou nenhuma terra, dos pobres que pedem aos poderes públicos não apenas o reconhecimento da liberdade pessoal e das liberdades negativas, mas, também, a proteção do trabalho contra o desemprego, e os primeiros rudimentos de educação contra o analfabetismo e, assim por diante, a assistência para a invalidez e a velhice (IBIDEM, XIII-XIV).

Surgem, em seguida, os direitos que Bobbio chama da terceira geração – começando pelos direitos ecológicos – e da quarta geração, reativos à tutela do patrimônio genético. O catálogo dos direitos não é predeterminável, porque:

> os direitos não nascem todos de uma vez. Eles nascem quando devem ou podem nascer. Nascem quando o aumento do poder do homem sobre o homem, que sucede inevitavelmente ao progresso técnico, ou seja, ao progresso da capacidade do homem de dominar a natureza e os outros homens, cria novas ameaças à liberdade do indivíduo ou consente novos remédios para a sua indigência (IBIDEM, p. XV).

Como vimos, para Bobbio a revolução copernicana da era dos direitos conecta-se à afirmação da concepção individualista da sociedade. No pano de fundo da era dos direitos, Bobbio enxerga o "'individualismo metodológico', segundo o qual o estudo da sociedade deve partir do estudo das ações dos indivíduos", como endereço "dominante nas ciências

sociais". E "sem o individualismo *ontológico,* que parte do pressuposto [...] da autonomia de cada indivíduo com relação a todos os outros da igual dignidade de cada um, e sem o individualismo ético, segundo o qual cada indivíduo é uma pessoa moral, o ponto de vista dos direitos do homem torna-se incompreensível"(IBIDEM, p. 60).

Ao propor uma tese historiográfica – aliás, não universalmente compartilhada – Bobbio acrescenta:

> A primazia do direito (*ius*) para com a obrigação é um traço característico do direito romano assim como ele foi elaborado pelos juristas da idade clássica. Mas se trata, como todos podem ver, de direitos que cabem ao indivíduo enquanto sujeito econômico, enquanto titular de direitos sobre as coisas e tendo a capacidade de trocar bens com outros sujeitos econômicos dotados da mesma capacidade. A virada de que eu falei e que fundamenta o reconhecimento dos direitos do homem acontece quando este se amplia da esfera das relações econômicas interpessoais para os direitos de poder entre príncipes e súditos, e nascem os chamados direitos públicos subjetivos, que caracterizam o estado de direito (IBIDEM, p. 61).

Essa tese sobre o individualismo foi considerada como a expressão do significado mais autêntico da teoria bobbiana dos direitos, a marca do seu neo-iluminismo que excluiria as perigosas "aberturas ecumênicas" encontradiças no debate contemporâneo e esconjuraria a "babel interpretativa" (VITALE, 2005, pp. 582, 586). Como veremos, na realidade Bobbio abre significativamente para a concepção "social" do indivíduo e até mesmo para a visão organicista da sociedade (cf. *infra*, 2.4). De qualquer forma, a ideia de um nexo entre o individualismo (nas suas várias dimensões) e a afirmação da teoria dos direitos subjetivos é muito difundida. Baste pensar nas reconstruções historiográficas que colocam no XIV século, com a elaboração de uma ontologia individualista e de uma ética voluntarista por parte dos teólogos franciscanos, nomeadamente Guilherme de Ockham, a afirmação de uma concepção completamente subjetivista do *ius* (VILLEY, 1975, pp. 69-145, 240-72)[7].

7 Villey, aliás, é um crítico radical da ideia de que o direito romano clássico conheça uma noção subjetivista do *ius*.

Mas a essas teses foram contrapostos argumentos convincentes: de acordo com outros intérpretes, o direito canônico e o direito civil exprimiam alguns caracteres fundamentais da doutrina moderna dos direitos subjetivos desde os séculos XII e XIII e, mesmo assim, isso *não* pressupunha uma visão individualista nem no plano ontológico nem no plano social (TIERNEY, 1997, pp. 76-77; SKINNER, 1978, pp. 123-34). E mesmo os autores que, sucessivamente, desenvolveram no plano filosófico e teológico a teoria dos direitos subjetivos – Ockham, mas, também, Jean Gerson, Jacques Almain, John Mair, Conrad Summenhart, Francisco de Vitoria – não parecem propor uma visão atomista da sociedade.

Em suma, não se pode reconstruir uma genealogia linear que identifique teoria dos direitos subjetivos e individualismo. Claro, muitas contribuições à teoria dos direitos subjetivos – sobretudo a de Thomas Hobbes – fundam-se numa filosofia individualista. Mas justamente o caso de Hobbes é paradoxal: é dele a teoria mais radical da prioridade dos direitos subjetivos individuais com relação a qualquer norma e a qualquer obrigação; é dele também a forma mais radical de individualismo metodológico, ontológico e ético. Entretanto, o individualismo radical de Hobbes funciona também para teorizar o caráter absoluto do poder soberano, a inexistência de qualquer direito dos súditos para com ele, a absoluta ilegitimidade de quaisquer ações ou reivindicações deles contra o poder político constituído (BOBBIO, 1989, p. 74).

No plano teórico, pode-se contestar que a "revolução copernicana" pressuponha necessariamente uma visão individualista da sociedade. Bobbio também parece afirmar o contrário, quando lembra que a gênese dos direitos tem a ver com os processos reivindicativos e com os conflitos sociais: os atores desses processos são, evidentemente, mais os grupos organizados do que os indivíduos isolados. Por outro lado, como já vimos, Bobbio não apenas registra as antinomias dos direitos humanos, que não constituem absolutamente um "núcleo teórico compacto" (VITALE, p. 596): se levarmos a sério esse conjunto de processos sociais, políticos, culturais que Bobbio conota como "era dos direitos", a ideia de uma poderosa afirmação do individualismo se torna cada vez menos sustentável. A Convenção de 1996 sobre os direitos econômicos, políticos e sociais já reconhecia o direito *coletivo* dos povos à autodeterminação. Sobretudo, se desejamos a universalização da linguagem dos direitos, a sua extensão para

além do seu lugar originário, é impossível não considerarmos seriamente os contextos culturais nos quais o individualismo dificilmente consegue aclimatar-se. Nessa perspectiva, então, há de se aceitar a importância especial atribuída em muitos lugares aos direitos econômicos, sociais e culturais e torna-se necessário reconhecer que até mesmo os direitos civis, no cenário intercultural, assumem formas muito diferenciadas; baste pensar nas formas de "propriedade fundiária" de muitos ordenamentos normativos indígenas: a relação com a terra, percebida como uma entidade ligada à herança dos antepassados, é vista como um pacto de administração comum, no qual direitos individuais e direitos coletivos são interdependentes (HOLDER-CORNTASSEL, 2002, pp. 126-51).

Entretanto, se a reinterpretarmos, a ideia bobbiana pela qual a era dos direitos traz para o primeiro plano o indivíduo poderia ser compartilhada e poderia oferecer um ponto de referência para se abordar o complicado problema da relação entre a afirmação dos direitos subjetivos e a defesa dos contextos culturais, entre direitos individuais e direitos coletivos. Do ponto de vista *normativo*, parece-me convincente a tese de que o ponto de referência seja constituído pelos indivíduos mais fracos, mais expostos aos efeitos das desigualdades e das diferenças de renda, à subordinação e ao domínio, às ofensas à dignidade e à identidade. Os indivíduos têm de ser considerados na sua singularidade, como portadores de diferenças culturais e de gênero; nascem, formam-se numa relação dialética (frequentemente antagonística) com um contexto cultural, muitas vezes solicitam, para a sua própria proteção, a defesa desse contexto cultural; mas, de qualquer forma, os indivíduos também constituem o ponto de referência para avaliar as diferenças culturais. Isso também significa que para definir os seus direitos não servem nem o rígido universalismo da tradição ocidental nem uma visão rígida das culturas (FACCHI, 2001, pp. 148-60).

2.2. Direitos e deveres

Na grande produção de Bobbio sobre teoria geral do direito, o tema dos direitos subjetivos aparece apenas marginalmente[8]. Bobbio pa-

8 Não se acham parágrafos dedicados à noção de direito subjetivo nas suas aulas de Teoria geral do direito (Giappichelli,Torino 1993) nem nas mais importantes contribuições teóricas

rece ter abordado o tema dos direitos sob a solicitação da discussão sobre a *Declaração universal*, mais do que por exigências internas à sua reflexão teórico-jurídica. Olhando mais de perto, o que parece um desinteresse teórico de Bobbio pela noção dos direitos pode encontrar uma razão: a adesão, não problemática, a uma das teses que se afirmaram no debate teórico-jurídico sobre os direitos subjetivos: a tese da correlatividade entre direitos e deveres.

No verbete "Norma giuridica", do *Novissimo Digesto Italiano*, redigido no mesmo período do seu ensaio sobre o fundamento dos direitos humanos, Bobbio introduz o tema da "bilateralidade" das normas:

> Bilateralidade" significa abertura para dois lados: quando se afirma que uma norma jurídica é bilateral se quer dizer que ela se dirige simultaneamente para dois sujeitos unidos por uma relação recíproca, o titular do poder (ou sujeito ativo) e o titular do dever (ou sujeito passivo). Em outras palavras, geralmente, a norma jurídica no mesmo momento em que cria em um sujeito uma situação de obrigação cria em outro sujeito uma situação de poder e vice-versa. Não há obrigação sem poder: "obrigação" pode ser definida como aquela situação em que se encontra aquele diante do qual se encontra um sujeito dotado de poder para com ele. A forma normal com que o ordenamento jurídico cria obrigações nos consociados é o de atribuir poder a outros consociados ou a órgãos especiais ou a ambos, conjuntamente. "Obrigação" e "poder" são dois termos conversivos, no sentido de que um não pode ser definido independentemente do outro e vice-versa, e ambos podem ser convertidos um no outro, onde dizer que "A tem uma obrigação para com B" equivale a dizer que "B tem um poder para com A (BOBBIO, 1994, pp. 204-05).

Essa consideração vale para todos os tipos de normas que Bobbio havia analisado anteriormente: imperativos positivos e imperativos negativos, permissões negativas e permissões positivas. Bobbio propõe que as normas correspondentes sejam chamadas "atributivas", quando atribuem poderes, e "privativas", quando subtraem poderes. Dessa forma, Bobbio pode estabelecer uma série de relações : de *correlação* entre obrigação e poder, faculdade e não poder; de *oposição* entre obrigação e faculdade, poder

a esta disciplina.

e não poder. Até aqui, Bobbio não utilizou o termo "direito", o introduz agora:

> ma das maiores fontes de confusão na teoria jurídica deriva do fato de que o termo "direito" (no sentido de direito subjetivo) é utilizado, mesmo na linguagem técnica, para indicar tanto a situação de faculdade (ou permissão) quanto a situação de poder; mas dessas duas situações a primeira é o oposto com relação à obrigação, e a segunda é o correlativo. Uma vez colocadas essas duas situações jurídicas nos seus devidos lugares, a confusão não é mais possível (IBIDEM, p. 222).

Não é difícil reconhecer aqui o eco de um ensaio muito conhecido, publicado em 1913 pelo jurista norte-americano Wesley N. Hohfeld, a que Bobbio faz referência explícita (IBIDEMe nota 4). Hohfeld, lamentando o uso "demasiadamente amplo e indiscriminado" do termo *right*, expressa uma exigência de maior clareza. Isso seria possível se se especificam uma série de acepções de "direito": o direito em sentido estreito, como "pretensão" (*claim*) e, depois, o "privilégio", o "poder", a "imunidade". A esses quatro termos Hohfeld liga os respectivos termos correlativos: no caso de direito-pretensão o correlativo é "dever", nos outros três casos, respectivamente, "não-direito", "sujeição", "incapacidade" (HOHFELD, 1913).

No verbete "Norma" da *Enciclopédia Einaudi*, Bobbio propõe como exemplo típico de uma norma atributiva o aviso "Reservado aos mutilados e aos deficientes", colocada num banco de parque ou praça pública: "o efeito dessa norma é uma situação que é chamada 'direito' (no sentido de direito subjetivo) e não é uma faculdade qualquer, mas uma faculdade protegida" (BOBBIO, 1994, p. 198). Para Bobbio, normas atributivas acham-se em cada sistema normativo. Ele propõe os exemplos bastante triviais como o "direito" de iniciar uma "mão" atribuído ao jogador que pegou a carta mais alta do baralho ou o "direito" de dar o pontapé inicial atribuído ao time que ganhou o cara e coroa. Com efeito, a norma imperativa dirigida ao sujeito passivo e a correlativa norma atributiva dirigida ao sujeito ativo possuem o mesmo significado, expresso em dois enunciados distintos. De acordo com Bobbio, considerações análogas va-

lem para as normas que atribuem poderes, tanto privados como públicos (IBIDEM, 199-201).

Em *A era dos direitos*, Bobbio confirma a adesão à tese da correlatividade: "direito" é uma figura deôntica, que só possui um sentido preciso na linguagem normativa. Não há direito sem obrigação nem há direito nem obrigação sem uma norma de conduta (1992a, p. XVIII). Para Bobbio, a correlatividade é perfeita: "cada norma jurídica, como sabem todos os juristas, é imperativo-atributiva, ou seja, impõe uma obrigação a um sujeito no mesmo momento em que atribui um direito ao outro sujeito" (1999, p. 443 e 432).

A afirmação do jusnaturalismo moderno não parece ter introduzido conceitos novos; ela significou a superação de uma situação na qual os governados possuíam, para com os governantes, um mero *ius imperfectum*; isso aconteceu estabelecendo uma plena correlatividade direito/dever e, depois, deslocando a ênfase sobre o direito, até sustentar que o fundamento das obrigações dos governantes são os direitos dos governados.

Nisso, Bobbio está muitíssimo bem acompanhado. Já citamos Hohfeld, mas mesmo segundo a doutrina "pura do direito" de Hans Kelsen , "*the legal right is, in short, the Law*" (KELSEN, 1945, p. 81; pp. 75-87); e às teses de Kelsen referiu-se Luigi Ferrajoli em *Principia iuris* (FERRAJOLI, 2007, p. 642). A tipologia di Hohfeld foi interpretada de forma a reunir entre si todos os termos (ROSS, 1959, pp. 161-62) e a reduzi-los às três categorias deônticas fundamentais, "obrigatório", "proibido", "permitido", por sua vez interdefiníveis[9]. Isso significaria, segundo Bruno Celano, que os direitos "são apenas aparências, cuja substância é fornecida pela imposição (a outros) de deveres" (CELANO, 2001, p. 16). Bobbio, como vimos, adere a esta tese (BOBBIO, 1994, pp. 221-22), e, aliás, sustenta explicitamente que a função *primária* da norma é prescritiva (IBIDEM, p. 199).

Mas a tese da correlatividade foi submetida a críticas importantes. Davis Lyons (1970, p. 45) afirmou que ela só vale para os direitos "passivos" (tipicamente, os que surgem em situações análogas à relação credor/devedor). Mas "alguns direitos 'ativos' (direitos a *fazer* coisas), como a liberdade de expressão, não correspondem ao esquema delineado" (IBI-

9 Cfr., por exemplo, N. Bobbio, *Teoria generale del diritto*, 1993, p. 210; Ferrajoli, *Principia iuris*, 2007, p. 110.

DEM: 47). Para Herbert Hart (2002, p. 111) a tese da correlatividade não consegue dar conta da forma com que o direito civil considera os indivíduos: "ao indivíduo é atribuído pelo direito o controle exclusivo, mais ou menos extensivo, sobre o dever de uma outra pessoa, de maneira que na área de conduta protegida por esse dever o titular do direito é um soberano em miniatura a quem o dever é devido" (IBIDEM, p. 112). Assim, o titular do direito pode exercitar uma forma de controle sobre o dever correlativo, renunciando a ele ou exigindo-o, aplicando-o ou desaplicando-o (IBIDEM: 116). Para Neil MacCormick a titularidade de um direito determinado, atribuída pelo ordenamento jurídico, implica numa vasta gama de relações "atômicas" do tipo determinado por Hohfeld. Essas relações podem ser derivadas da existência do direito, mas do conjunto das relações não se pode derivar a existência do direito: trata-se de complexos conceitos "institucionais"[10].

Poder-se-ia dizer, então, que a teoria dos direitos de Bobbio é ambivalente. Por um lado, Bobbio enfatizou o significado histórico da difusão da linguagem dos direitos, falando até em "revolução copernicana" e de "inversão radical da perspectiva" (BOBBIO, 1992a, p. XI, pp. 54-57, 112-14). Por outro lado, ele aderiu à tese da redução dos direitos aos deveres que, como vimos, comporta o perigo de se considerar a linguagem dos direitos como inutilmente redundante ou até mesmo fonte de ambiguidades.

Há uma saída? Ao abordar a questão da correlatividade entre direitos e deveres, Joel Feinberg imagina Nowheresville, um mundo que ignora completamente a noção de direito subjetivo. O que falta em Nowheresville? Justamente «the activity of *claiming*», a atividade do reivindicar. Para Feinberg o "characteristic use" dos direitos, "and that for which they are distinctively well suited, is to be claimed, demanded, affirmed, insisted upon":

> Having rights, of course, makes claiming possible; but this is claiming that gives rights their special moral significance. This feature of rights is connected in a way with the customary rhetoric about what is to be a human being. Having rights enables

10 Cfr. N. MacCormick, "Rights in Legislation", in P. M. S. Hacker, J. Raz (eds), *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H. L. A. Hart*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 199-204; Id., *Laws, Claims, and Remedies*, in "Law and Philosophy", I (1982), em particular as páginas 348-9.

> us to "stand up like men", to look others in the eye, and to feel in some fundamental way the equal of anyone […] and what is called "human dignity" may simply be the recognizable capacity to assert claims (FEINBERG, 1970, p. 252).

Acredito que à tese de Feinberg, que capta a especificidade da linguagem dos direitos na expressão do *claiming*, se possa facilmente vincular a de Bobbio, que coloca a origem histórica dos direitos nos processos de reivindicação e nos conflitos sociais (BOBBIO, pp. VIII, XIII-XV). Os direitos vêm de baixo (Douzinas, 2000, pp. 144-45) e a sua peculiaridade de figura deôntica expressa esse movimento; e talvez seja exatamente isso que está na raiz dessa mudança gestáltica a que Bobbio se refere: a consideração dos fenômenos políticos não mais *ex parte principis* mas *ex parte populi*.

2.3. As contas com o relativismo

Para Bobbio, a crítica ao fundamento remete ao relativismo: não é possível um fundamento absoluto porque os direitos são historicamente relativos. Por "relativismo", aqui, Bobbio parece entender à pluralidade das visões éticas, mas o problema do relativismo cultural já havia surgido desde os tempos da *Declaração universal*: a questão da efetiva universalidade da Declaração e o perigo que ela acabasse por expressar "valores prevalentes nos países da Europa Ocidental e da América" (do Norte) (AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION, 1947 p. 539). Apesar das críticas que foram dirigidas ao relativismo cultural, as razões básicas das preocupações diante do universalismo da *Declaração* têm sido colocadas pelas várias correntes da antropologia cultural (PITCH, 2004, pp. 49-59). Clifford Geertz, especificamente, contesta a ideia de que existam características "do homem" enquanto tal, que "por baixo" dos costumes que mudam no tempo e no espaço haja "universais culturais". Ou, melhor: ele contesta que tais universais culturais possam revelar-se algo mais que categorias vazias e abstratas (GEERTZ,1973, pp. 5, 39-40)[11].

11 . Note-se que Geertz critica explicitamente o critério do *consensus gentium* como método para a busca dos universais culturais.

A abordagem hermenêutica de Geertz abre caminhos para a desconstrução do próprio conceito de cultura como um todo orgânico que expresse algo como a "essência" de uma comunidade humana. Abandonando a visão das culturas como universos fechados em continentes não comunicantes, a questão do relativismo cultural pode ser ressignificada. Mas o problema básico levantado pelos antropólogos diante da *Declaração* de 1948 não é contornável. As culturas possuem fronteiras porosas, contaminam-se e hibridam-se; mas se um catálogo de princípios expressa uma tradição globalmente dominante, ainda permanece o perigo do imperialismo cultural. As pesquisas antropológicas de campo, como as de Marc Augé (1994) que questionam a universalidade da própria noção de "indivíduo" (o sujeito dos direitos), e as pesquisas específicas da antropologia do direito (ROULAND, 1988; 1994) repõem toda a complexidade desses problemas. Aliás, a existência de interpretações fortemente divergentes dos direitos humanos está na pauta das discussões desde, pelo menos, a Conferência Mundial das Nações Unidas sobre os direitos humanos, realizada em Viena em 1993, e já não pode ser eliminada da agenda da política internacional.

Com relação a essa discussão, é necessário questionar se a *Declaração* de 1948 represente realmente um caso de *consensus omnium gentium*. Esse argumento poderia ser reapresentado numa forma modificada, admitindo que a linguagem dos direitos humanos tem uma origem ocidental, mas lembrando também que ela é falada, difusamente, em muitos outros contextos culturais diferentes. São particularmente relevantes, nesse sentido, as cartas e as declarações dos direitos que se referem a áreas geográficas diferentes da européia e da norte-americana. A leitura dessas cartas, entretanto, deixa a impressão de que o objeto do consenso mude sensivelmente com relação à tradição iluminista-liberal[12]. Aliás, como lembra Jean-François Lyotard, com a perda de legitimidade das "grandes narrações [*récits*]", "le consensus est devenu une valeure désuète, et suspecte" (LYOTARD,

12 Cfr., por exemplo, a *African Charter on Human and Peoples' Rights*, adotada em Banjul em 1981 pela Organização da Unidade Africana (http://www.volint.it/scuolevis/dirittiumani/african_chart.htm),a *Cairo Declaration on Human Rights in Islam*, adotada pela Conferência islâmica dos ministros do exterior em 1990:
http://en.wikisource.org/wiki/Cairo_Declaration_on_Human_Rights_in_Islam
e a *Universal Islamic Decalaration of Human Righs*, de 1981, redigida pelo Conselho Islâmico da Europa sob a êgide da UNESCO:
http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html.

1979, p. 106), e "*doit* être locale, c'est-à-dire obtenu des partenaires actuels, et sujet à resiliation éventuelle" (IBIDEM, p. 108).

Por outro lado, como foi sustentado por Charles Taylor, "algo como" um *overlapping consensus* sobre os direitos humanos pede não apenas o reconhecimento das raízes culturais ocidentais do discurso sobre os direitos (TAYLOR, 1999, p. 126) mas, também, a focalização da especificidade da noção de direito subjetivo, o que a distingue da mera atribuição de imunidade ou de liberdade para determinados indivíduos (IBIDEM: 136). Quando se fala em confronto intercultural sobre a universalidade dos direitos humanos, em suma, abordam-se duas questões distintas: a universalidade do *conteúdo* normativo expresso na linguagem dos direitos subjetivos e a universalidade da *forma* do direito subjetivo, ou seja, da própria linguagem dos direitos subjetivos. Não acredito que a primeira questão possa ser resolvida, como muitos sustentam, reduzindo ao máximo o núcleo de princípios sobre os quais podem chegar a um acordo (WALZER, 1994; IGNATIEFF, 2001). Quem estabeleceria os cortes a serem operados? Por que o catálogo mínimo dos direitos sempre se parece com o das liberdades civis clássicas teorizadas pelo liberalismo ocidental? É necessário levar a sério as diferenças culturais e considerar a nossa tradição cultural ao lado das outras, olhando para as culturas como entidades em transformação, com fronteiras abertas, num processo de reinterpretação, de desconstrução e reconstrução das tradições culturais. Tudo isso, "na plena consciência de que haverá buracos negros, zonas de irredutíveis e recíprocas inescrutabilidades" (SANTOS, 2008, p. 230; AN-NA'IM, 1996). Por outro lado, o direito oferece recursos específicos para trilhar esses caminhos (HABERMAS, 2004, pp. 101-03): o objetivo não é um acordo sobre os princípios mínimos. Trata-se, antes, de decisões e compromissos políticos (BELLAMY, 1999), alcançados num nível diferente do da weberiana luta mortal entre valores morais absolutos: contrastes insolúveis no plano ético podem encontrar soluções no *medium* jurídico, no qual, para utilizarmos uma metáfora de Habermas, a alta tensão dos princípios morais pode ser reduzida.

O Problema da universalização da linguagem dos direitos e da *forma* direito subjetivo coloca outras questões, mas permite assumir um ponto de vista diferente. De fato, se se sustenta que os direitos humanos, enquanto *direitos*, remetem para a atividade do *claiming*, isso parece tornar o proble-

ma ainda mais complexo. Diante das freqüentes representações dos ordenamentos normativos não ocidentais como sendo inspiradas nos valores da conciliação e na busca do acordo, inclinados a considerar patológico qualquer conflito, a ideia do "levantar-se" parece tipicamente ocidental. Algumas imagens estereotipadas precisariam ser desconstruídas; mas, sobretudo, não se pode eliminar a possibilidade de que seja justamente a conotação ativista e conflituosa (que remete ao *claiming*) que torna atraente a linguagem dos direitos, independentemente dos seus lugares originários. A capacidade de formular reivindicações, dando corpo a necessidades e interesses, de expressar essas reivindicações numa forma que determine técnicas jurídicas para garanti-los e protegê-los, poderia ser o que os sujeitos oprimidos e discriminados nas culturas "outras" reconhecem na linguagem ocidental dos direitos. É nesse sentido que acredito que possa ser desenvolvida a análise bobbiana da era dos direitos: uma linguagem – literalmente – emancipadora (*ex mancipium*: libertação da escravidão) pode revelar-se atraente para quem está submetido, até mesmo se a aprendeu com os seus patrões e se os seus patrões a usaram para submetê-los.

2.4. Gerações dos direitos, direitos sociais, novos direitos

No contexto da análise sobre as diversas "gerações" dos direitos, Bobbio debruçou-se várias vezes sobre os direitos sociais, lamentando, aliás, que uma parte da esquerda tenha ficado a reboque da direita, ao descartá-los. Bobbio define tais direitos como "o conjunto das pretensões ou exigências de onde derivam as legítimas expectativas, que os cidadãos possuem, não como indivíduos singulares, mas como indivíduos sociais que vivem, e não podem deixar de viver, numa sociedade com outros indivíduos" (BOBBIO, 1999, P. 458). O reconhecimento desses direitos é, para Bobbio, "o complemento natural" da democracia e marca a transformação do Estado liberal no Estado social.

Bobbio assinala a importância do art. 22 da Declaração Universal, sobre o "direito à segurança social" de "cada pessoa enquanto membro da sociedade". Aqui, o autor parece derrogar à concepção individualista e se aproximar da visão da sociedade como "um conjunto cujos vários elementos são interdependentes, como acontece num organismo em que a parte

doente põe o todo em perigo" (IBIDEM: 460).. Os direitos sociais remetem à "liberdade *para*" (positiva): o poder de fazer que integra a "liberdade *de*" (negativa)[13]. Enquanto direitos de prestação, os direitos sociais obrigam o Estado a uma intervenção positiva, sem se limitar, como os direitos de liberdade, a exigir um comportamento meramente negativo. Isso os torna não "imediata e inderrogavelmente exercíveis", se não os rebaixa à categoria de "direitos imperfeitos". "Os direitos sociais solicitam que "se removam os obstáculos", assim como reza o artigo terceiro da Constituição italiana, e não só que "não se interponham obstáculos".Eles inspiram-se ao valor primário da igualdade, antes que ao de liberdade. Mas direitos de liberdade e direitos sociais são compatíveis? Apesar de ter colocado a questão das antinomias entre os direitos, velho liberal-socialista que ele foi, Bobbio mostra algum grau de otimismo:

> acho que o reconhecimento de alguns direitos sociais fundamentais seja o pressuposto ou a pré-condição de um exercício efetivo dos direitos de liberdade. O indivíduo escolarizado é mais livre do que um inculto; um indivíduo que tem emprego é mais livre do que um desempregado; um homem são é mais livre do que um doente (IBIDEM: 465).

Entretanto, é necessário lembrar que um dos argumentos de quem contesta o estatuto de "direitos" aos direitos sociais levanta a correlatividade entre direitos e deveres (o que é compartilhado por Bobbio). Se não há direito sem um dever correlativo, quais são os deveres correlativos de alguns direitos sociais fundamentais como o direito ao trabalho e o direito à saúde? Uma concepção que enxerga os direitos enquanto conceitos institucionais complexos, como resultado de práticas sociais, oferece, evidentemente, contra-argumentações relevantes. E se aceitarmos a ideia pela qual à raiz dos direitos está o *claiming*, deveríamos atribuir um papel decisivo aos direitos sociais: para se engajar na reivindicação de um certo nível de educação e de saúde, a garantia constituída por direitos a uma série de serviços constitui um recurso fundamental. E a própria "autonomia privada" garantida pelos direitos civis pode ser entendida como um recur-

13 IBIDEM,p. 461: "Para igualar os indivíduos, quando os reconhecemos como pessoas sociais, inclusive em termos de poder, é necessário que sejam também reconhecidos outros direitos como os direitos sociais, que devem dar condição a cada indivíduo de fazer o que ele é livre para fazer".

so fundamental para se "entrar" no espaço público. Nessa perspectiva, não se podem isolara as diferentes categorias de direitos e a intervenção do Estado para tornar efetiva a sua titularidade não é algo acessório ou secundário. Também não se pode pensar a um "catálogo fechado.

Como vimos, Bobbio, já fazia menção a uma "terceira" e a uma "quarta" geração, sucessivas à dos direitos civis e políticos e à dos direitos sociais. Mas talvez fosse necessário corrigir a imagem de um processo linear sugerida pela sucessão das gerações de direitos. À luz dos efeitos combinados da globalização e do pluralismo cultural, alguns direitos da primeira geração precisam ser redefinidos e/ou tutelados em formas novas (pense-se na privacidade ou na exigência de desenvolver a liberdade da manifestação do pensamento no quadro da defesa da autonomia cognitiva (ZOLO, 1997), ou no próprio direito à vida diante das novas guerras). Por outro lado, experiências culturais "tradicionais" que hoje surgem no cenário das reivindicações e utilizam a linguagem dos direitos, pedem alterações e integrações aos catálogos já consolidados[14]; é necessária uma abertura para a sobreposição e ao entrelaçamento de vários catálogos, redigidos em línguas diferentes e às vezes dificilmente traduzíveis, provavelmente sem que o parcial *overlapping* se resolva numa convergência completa[15]. Aqui, estamos, sem dúvida, além do horizonte teórico de Bobbio. Mas esses argumentos em favor dos direitos sociais, dos direitos coletivos e culturais, da reinterpretação dos direitos da primeira geração, retoma algumas das intuições bobbianas.

2.5. Direitos e paz

Bobbio tendia a associar o tema dos direitos humanos ao da paz, como "estritamente conexos". Um não pode ficar sem o outro (BOBBIO, 1999, pp. 453-54). Com efeito, ele sublinhava como a guerra não só pre-

14 Cfr. D. Zolo, "Nuovi diritti e globalizzazione", in T. Gregory (org.), *Treccani Terzo Millennio*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 2009; Id., *Il diritto all'acqua come diritto sociale e come diritto collettivo*, in "Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale", I (2005). Disponível em: http://www.juragentium.unifi.it/it/surveys/palestin/water.htm#*

15 Isso, de alguma forma, já aconteceu. Por exemplo, no caso da inclusão dos direitos econômicos e sociais na própria *Declaração universal*, ou no caso do *Pacto sobre os direitos econômicos, sociais e culturais* que inclui o direito coletivo à autodeterminação dos povos, ou no caso do reconhecimento, ainda que parcial, dos direitos fundiários coletivos dos povos indígenas na *Convenção 169* da International Labour Organization e em algumas constituições nacionais.

judica o direito primário à vida (IBIDEM, p. 455), mas também põe em perigo os direitos de liberdade: numa guerra, até um governo não autocrático pode ser induzido a comportar-se autocraticamente, e isso pode ocorrer mesmo numa situação de guerra potencial, de "guerra fria": Bobbio referia-se explicitamente aos países da América do Sul onde os Estados Unidos favoreciam e apoiavam formas mais ou menos sanguinárias de ditadura (IBIDEM: 456).

A soberania ilimitada dos Estados – a raiz última da guerra – torna difícil ou impossível, para Bobbio, a proteção internacional dos direitos humanos (condição para a tutela efetiva: se um indivíduo não pode recorrer a uma instância para fazer valer os seus direitos mesmo contra o Estado a que pertence, os seus direitos não são garantidos). E isso também vale para os direitos sociais, ou melhor, para o mais fundamental deles: "no estágio atual da consciência ética da humanidade, tende-se a reconhecer ao indivíduo não apenas o direito de viver [...] mas, também, *o direito a ter o mínimo indispensável para viver*" (IBIDEM: 457). Esse direito é prejudicado por causa da quantidade de recursos empregados nos armamentos.

A era dos direitos, portanto, remete para o horizonte do pacifismo institucional, que, entretanto, na trajetória intelectual de Bobbio, também possui tensões e aporias. Se, nos anos Sessenta, Bobbio havia teorizado a *reductio ad absurdum* da doutrina da guerra justa e considerava a guerra como a antítese do direito, tão *legibus soluta* quanto "um terremoto ou uma tempestade" (BOBBIO, 1979, p. 60; ZOLO, 2008, pp. 85-98, 121-25), em 1991 utilizou, para a Guerra do Golfo, a expressão "guerra justa" enquanto "fundada num princípio fundamental do direito internacional que é o direito que justifica a legítima defesa". Nos esclarecimentos sucessivos, Bobbio sustentou que por "justa" entendia "juridicamente legítima", referindo-se à autorização à intervenção por parte das Nações Unidas. E reconheceu: "eu errei a usar a palavra 'justo', pois não me dei conta de que podia ser interpretada de forma diferente de como eu a entendia, muito simplesmente, como guerra 'justificada' como resposta a uma agressão" (ZOLO, 2008, p. 154)[16]. Mesmo assim, ainda há um problema, pois, ainda que se afaste, justamente,de moralizações da guerra como as de Michael Walzer, Bobbio evidentemente já não vê mais uma

16 Carta de N. Bobbio a D. Zolo, 25 febbraio 1991.

antítese irredutível entre guerra e direito. De qualquer forma, essas oscilações não questionam a ética pacifista de Bobbio; em 1991, por ocasião do encerramento do conflito, ele escreveu: "a terrível guerra está acabando. Mas se a paz for implementada com a mesma falta de sabedoria com que foi conduzida a guerra, essa guerra também será, como as demais, inútil" (IBIDEM: 155).

A questão é que Bobbio, assim como outros intelectuais europeus, considerou que o fim da guerra fria constituiria o momento histórico que tornava possível o "pacifismo institucional" prefigurado nos projetos de Kant e de Kelsen, com a esperança de que as Nações Unidas pudessem assumir aquela função de tutela da paz que está prevista na Carta. Nesse sentido, *Desert Storm* era legitimada como a primeira, ainda que imperfeita, forma de intervenção da comunidade internacional para a tutela do direito internacional. Apesar disso, Bobbio não se opôs à guerra no Kosovo de 1999 – destituída de qualquer autorização conforme ao direito internacional – chegando a comparar o papel dos Estados Unidos ao do portador do Espírito no mundo, prefigurado por Hegel. Entretanto, Bobbio não possuía nenhuma crença sobre a utilidade da noção de "guerra humanitária", que – sustentava ele – lhe lembrava as cruzadas, e criticou a ideia, muito difundida, de que para os Estados o único instrumento para a tutela dos direitos humanos fosse a guerra[17]. E Bobbio ainda sublinharia que "estamos assistindo a uma guerra que encontra a sua justificação na defesa dos direitos humanos, mas que os defende violando sistematicamente até mesmo os mais elementares direitos humanos do país que ela pretende salvar"[18].

Essa tese sobre o caráter autocontraditório da "guerra pelos direitos" pode ser fortalecida se se desenvolvem os argumentos de Bobbio *contra* o fundamento absoluto. Se admitirmos que não se pode atribuir aos direitos o estatuto de princípio primeiro absoluto, de instância superior não discutível, também teremos que reconhecer que a universalização dos direitos

17 Cfr. N. Bobbio, *Perché questa guerra ricorda una crociata* (entrevista de G. Bosetti), in AA.VV., *L'ultima crociata?: ragioni e torti di una guerra,* Reset, Milano 1999, pp. 16-24; N. Bobbio, *Una nuova stagione della politica internazionale*, in "Lettera internazionale", 15 (1999), 62, pp. 8-9, Disponível em: http://www.erasmo.it/gobetti/f_catalog.asp?INDICE=4.

18 *Bobbio cambia idea: guerra che viola i diritti umani*, in "Corriere della Sera", 16 de maio de 1999, http://www.erasmo.it/gobetti/f_catalog.asp?INDICE=4; cfr. *La guerra vìola i diritti umani*, in "La Repubblica", 16 de maio de 1999, http://www.erasmo.it/gobetti/f_catalog.asp?INDICE=4; *Ma hanno già bombardato tutto?*, in "La Stampa", 16 de maio de 1999, http://www.erasmo.it/gobetti/f_catalog.asp?INDICE=4.

humanos pede um empreendimento difícil, paciente e responsável, de confronto e de tradução. Não se trata de questionar o valor fundamental dos direitos humanos, mas de equilibrá-los com outros princípios, começando pela tutela da paz; sem a qual, aliás, os direitos humanos estão a perigo.

O último moderno?

Procurei, até aqui, mostrar como Bobbio, na sua teoria dos direitos, tenha tematizado uma série de problemas decisivos e tenha sugerido abordagens, chaves de leitura, pontos de vista inovadores. Também procurei chamar a atenção para algumas oscilações nos seus posicionamentos, algumas reconsiderações: tensões internas que a limpidez da argumentação e a nitidez analítica da exposição tornam, às vezes, menos explícitas. Acredito, com efeito, que reconstruir uma imagem hagiográfica e, por assim dizer, normatizada, do pensamento de Bobbio não seja a melhor maneira de valorizar a sua herança. Parece-me que continuar na reflexão e na pesquisa seja uma forma de permanecer fiéis ao espírito da lição de Bobbio. Para tanto, tenho a impressão de que também é necessário questionar algumas dos pressupostos metodológicos da sua obra.

O normativismo de Bobbio

Após um período inicial em que esteve próximo da filosofia do direito de inspiração fenomenológica, Bobbio esteve entre os protagonistas da operação de aclimatação na Itália da abordagem "analítica" e, em particular, da recepção do normativismo na versão proposta pela "teoria pura" de Hans Kelsen[19]. E Kelsen permanece como o seu ponto de referência nos estudos de teoria geral do direito, assim como na filosofia do direito internacional – com relação ao tema da "paz através do direito" que desemboca no pacifismo institucional – e, parcialmente, também na teoria da democracia. Não há dúvidas de que na área da teoria geral Bobbio não foi um mero repetidor de Kelsen. A obra de Kelsen forneceu-lhe o esquema geral para a teoria das normas e para a teoria do ordenamento jurídico, mas Bobbio enxertou no tronco kelseniano contribuições signi-

19 Sobre o estudo de Hobbes como passagem para a aproximação de Kelsen cfr. P. P. Portinaro, *Introduzione a Bobbio*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 64ss.

ficativas relativas ao institucionalismo e ao realismo jurídico (BOBBIO, 1993; 1994); e, como vimos, reconheceu explicitamente o papel histórico decisivo do jusnaturalismo moderno para a afirmação do Estado de direito, do liberalismo, da era dos direitos. Finalmente, os últimos estudos teórico-jurídicos de Bobbio deslocaram o objeto de investigação da estrutura do ordenamento para a função do direito, procurando tematizar as transformações do direito induzias pelo surgimento do *Welfare State* (começando pela função promocional e das sanções positivas) (BOBBIO, 1977).

A teoria de Bobbio não é uma "teoria pura" do direito, porque não isola o fenômeno jurídico dos fenômenos sociais e políticos (PORTINARO, 2008, p. 81). Mas quando Bobbio analisa os conceitos jurídicos, discute a validade e define as relações entre norma e ordenamento, ele utiliza o instrumentário kelseniano. Isso parece-me evidente justamente no caso das suas menções a uma teoria dos direitos subjetivos, não por acaso reconduzida para o âmbito das normas atributivas, e elaborada no contexto de uma tipologia das normas que desenvolve a abordagem kelseniana. Na correlação entre direitos e deveres, Bobbio é até mais radical que Kelsen, pois adere à posição de Hohfeld sobre a plena simetria e à tese da plena tradutibilidade da linguagem dos direitos para a linguagem das demais modalidades deônticas. Mas se se pretende buscar a união entre a análise teórico-jurídica sobre os direitos subjetivos e a reflexão sobre a gênese histórica dos direitos, sobre as diversas gerações, sobre o significado ético e político da era dos direitos, é necessário ir além do horizonte kelseniano.

Isso não significa abandonar o juspositivismo. Negando a reproposição de formas mais ou menos atualizadas de jusnaturalismo e contrariando as teses do "neoconstitucionalismo", acredito que a análise que Bobbio desenvolveu sobre os vários significados do juspositivismo ofereça um importante ponto de referência. De fato, não se trata de aderir ao que Bobbio definiu juspositivismo "ideológico" e "teórico" (BOBBIO, 1965, pp. 106-10), mas, sim, de manter a opção por uma concepção que distinga entre ordenamentos jurídicos e sistemas de valores e princípios éticos, entre lícito/ilícito jurídico e bem/culpa m oral, entre delito e pecado, entre validade e justiça. Entretanto, para desenvolver algumas intuições de Bobbio é necessário ir além do ponto alcançado por Bobbio no seu afastamento da "pureza" kelseniana.

A teoria jurídica, *a fortiori* na época das constituições do pós-guerra, do direito transnacional e global, da crise da legalidade e do desenvolvimento do direito jurisprudencial, não pode dispensar a análise crítica dos processos de formação do direito (*political jurisgenesis*), da efetividade das normas, dos interesses e dos valores que se expressam através de reivindicações. Também ela não pode fechar-se no horizonte dos sistemas normativos nacionais nem voltar-se para a dimensão supranacional e transnacional com uma abordagem monístico. Em particular, isso vale para a teoria dos direitos. Para dar conta da "revolução copernicana" da era dos direitos e do nexo genético entre conflitos sociais e direitos humanos, para propor uma interpretação clara da noção de direito subjetivo, dos seus usos e dos seus significados plurais, da sua especificidade, é necessário abrir mão da busca do absoluto rigor analítico, de uma linguagem formalizada, da redução dos conceitos jurídicos a modalidades elementares, da "pureza" metodológica[20].

O neopositivismo de Bobbio

Na trajetória intelectual de Bobbio, a aproximação de Kelsen é paralela à chegada à filosofia analítica inspirada pelo empirismo lógico. Em *Scienza giuridica e analisi del linguaggio* – geralmente reconhecido com um ensaio pioneiro no campo da filosofia analítica do direito, na Itália mas não só na Itália – Bobbio apropria-se da "nova concepção da ciência elaborada pelas mais recentes tendência metodológicas que remetem ao 'positivismo lógico'" (BOBBIO, 1950, p. 342): a assunção do rigor da linguagem – conjunto de enunciados "perfeitamente comunicáveis intersubjetivamente" – como critério de cientificidade de uma disciplina e a identificação de uma ciência como um "sistema fechado e coerente de proposições definidas" (IBIDEM, p. 351). Na base desses critérios metodológicos, a jurisprudência, compreendida como análise da linguagem jurídico com o objetivo de "transformar o discurso legislativo num discurso rigoroso", pode, com todos os direitos, ser considerada uma ciência: "é ciência assim como quaisquer outras ciências empíricas e formais"(IBIDEM, p.355).

20 Para a reproposição deste projeto cfr. Ferrajoli, *Principia iuris*, 2008.

A opção neopositivista surgiu, mais uma vez, com grande evidência, na contribuição de Bobbio no debate sobre o estatuto da ciência política e da filosofia política. Àquela, Bobbio atribuía os caracteres da empiricidade, da descritividade e da neutralidade. Em outras palavras, para Bobbio a ciência política deve adotar o método das ciências empíricas "duras", interpretado no sentido da "verificabilidade" das proposições. Ela deve, também, propor teorias capazes de explicar e de prever. Deve, finalmente, ser *wertfrei*, evitando qualquer juízo de valor de forma a buscar a objetividade. Como Danilo Zolo frisou, tomado ao pé da letra Bobbio parece que teria ser incluído "na *standard view* empirística, e talvez no rol das suas formulações mais rígidas"[21]. Mas, na realidade, "há nos textos de Bobbio uma forte tensão entre o quadro de referência epistemológico – que é sem dúvidas neopositivístico – e a percepção das insuperáveis dificuldades que o programa neopositivístico enfrenta" (ZOLO, 2008, p. 67), a partir do reconhecimento de que o homem é um animal *simbólico*, *teleológico* e *ideológico*.

Acredito que se possam desenvolver considerações análogas também a propósito da teorização da era dos direitos e em particular da crítica do fundamento absoluto: essas reflexões também saem do quadro do neopositivismo. Mas, nesse campo, não se pode deixar de ter um confronto com a epistemologia pós-empirística e, mais em geral, com o discurso filosófico da modernidade madura, que a partir da obra dos "mestres da suspeita" (RICOEUR, 1965) e da virada lingüística colocou questões que esvaziam qualquer tentativa de fundação absoluta dos direitos humanos. Parece-me também que as mais variadas tentativas de refundação processual, através da individuação de trocas transcendentais ou de estruturas quase-transcendentais[22], não consigam rachar a "camada rochosa" a que se chega quando acabam as justificações (WITTGENSTEIN, 1953, § 217)[23]. As relevantes energias intelectuais despendidas nessas tentativas

21 D. Zolo, "L'empirismo di Norberto Bobbio" (1985), agora in *L'alito della libertà*, 2008, p. 67. Cfr. N. Bobbio, "Scienza politica" (1970), agora in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, UTET, Torino 1983, pp. 1020-26; Id., "Dei possibili rapporti fra filosofia politica e scienza politica" (1971), agora in *Teoria generale della politica*, 1999, pp. 5-16.

22 Cfr., por exemplo, J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992; O. Höffe, *Déterminer le droits de l'homme à travers une discussion interculturelle*, in "Revue de Métaphisique et de morale", 1997, 4.

23 Como vimos, Bobbio critica explicitamente a tentativa de re-fundar filosoficamente os direitos; cfr. *supra*, 1.2.

podem ser utilizadas mais proficuamente na dificílima tarefa de problematizar as próprias assunções, desconstruir os contextos, experimentar argumentações abertas ao confronto intercultural.

A abordagem à história das ideias

Há mais um aspecto da metodologia de Bobbio que, acredito, tenha que ser considerado. Bobbio reconhece a importância da história do pensamento político e jurídico, da "lição dos clássicos", para a teoria jurídica e política, nisso se afastando de muitas posições da filosofia analítica. Entretanto, mesmo reconhecendo o valor das pesquisas de historiadores como John G. A. Pocock e Quentin Skinner e a legitimidade das suas abordagens contextualistas à história das linguagens políticas, Bobbio empenha-se na defesa da história das ideias de viés analítico. Esse viés, que se propõe "a examinar o texto clássico em si mesmo, na sua elaboração conceitual e na sua coerência interna, independentemente de qualquer referência histórica" (BOBBIO, 1999, p. 35), é considerado mais próximo da filosofia política, compreendida como "o estudo e a análise dos chamados temas recorrentes [...] que atravessam toda a história do pensamento político, desde os Gregos até os nossos dias" (IBIDEM, p. 33).

Aqui, corre-se o perigo de ver surgir uma imagem continuísta da política e dos conceitos políticos. E se a genealogia da noção de direito subjetivo, dos direitos naturais e – em seguida – dos direitos humanos é relevante para a teoria (uma tese que acredito que Bobbio compartilharia), então é necessário ir além da abordagem analítica. A problematização do significado de *ius* no direito romano clássico, a questão da própria existência de uma noção de direito subjetivo naquele contexto (e em outras experiências históricas), a reconstrução do surgimento de uma linguagem dos direitos e de uma teoria dos direitos naturais nas obras dos juristas, dos pensadores políticos e dos teólogos medievais, os desenvolvimento dessas teorias na primeira modernidade: trata-se de temas que solicitam uma abordagem historiográfica atenta aos contextos lingüísticos (e às "formas de vida" subjacentes), aos deslizamentos de significado, frequentemente indecifráveis, às sucessivas reinterpretações teóricas; é necessário voltar-se também para autores que não costumam ser inscritos no cânone dos clássicos e compulsar as "obscure glosses of the medieval jurists", como escreveu Brian Tierney

(1997, p.344). Ninguém reconstruiu por inteiro essa trajetória. Entretanto, algumas influentes interpretações históricas oferecem algum ponto de referência importante. Entre elas, além do próprio Skinner, autores que se inspiram no contextualismo da *Cambridge School*, como Richard Tuck (1979) e James Tully. Autores que nos oferecem uma visão da modernidade muito mais complexa e articulada do que a historiografia liberal e a marxista: uma modernidade rica de caminhos interrompidos e também de bobbianas "promessas não cumpridas".

Teremos que ir, então, "com Bobbio além de Bobbio"? Essa expressão é inutilizável, até porque Bobbio considerava incompreensível a outra, "com Marx além de Marx". Trata-se, antes, de reconhecer a sua grandeza de mestre do século XX, alinhado com alguns dos paradigmas teóricos que marcaram o seu "pensamento forte". Desse ponto de vista, pelo menos na cultura italiana, poderíamos considerar Bobbio como o "último moderno". Com certeza, temos que reconhecer que sem a sua obra e o seu magistério algumas das coisas que conhecemos as conheceríamos de forma bem menos precisa e, sobretudo, que alguns dos problemas que nos colocamos os colocaríamos de maneira bem mais confusa. Isso vale, especialmente, para a sua investigação sobre a era dos direitos.

Referências

AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION, *Statement on Human Rights*, in "American Anthropologist", 49 (1947), 4.

AN-NA'IM, A. A., *Toward an Islamic Reformation,* Syracuse – New York: Syracuse University Press, 1996.

AUGE, M., *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie.* Paris: Fayard, 1994.

BELLAMY, R., *Liberalism and Pluralism. Towards a Politics of Compromise*, London: Routledge, 1999.

BOBBIO, N. , *Scienza giuridica e analisi del linguaggio*, in "Rivista trimestrale di diritto e procedura civile", 4 (1950), 2. disponível em: http://www.erasmo.it/gobetti/f_catalog.asp?INDICE=4

_____. *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano: Edizioni di Comunità, 1965.

_____. *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milano: Edizioni di Comunità, 1977.

_____. *Il problema della guerra e le vie della pace,* Bologna: Il Mulino, 1979.

_____. *Thomas Hobbes*, Torino: Einaudi, 1989.

_____. *L'età dei diritti*, Torino: Einaudi, 1992a.

_____. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992b.

_____. "Una nuova carta dei diritti", *La Stampa*, 2 de janeiro de 1992c. Disponível em: http://www.erasmo.it/gobetti/copertine/ 9237.htm.

_____. *Teoria generale del diritto,* Torino: Giappichelli, 1993.

_____. *Contributi a un dizionario giuridico*, Tlorino: Giappichelli, 1994.

_____. *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Torino: Einaudi, 1999.

_____. *Etica e politica. Scritti di impegno civile*, org. M. Revelli, Milano: Mondadori, 2009.

_____. *Teoria Geral da Política.* A filosofia política e a lição dos clássicos. Organizada por M. Bovero, Tradu. De Daniela Beccaccia Versiani, Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BOBBIO, N.- MATTEUCCI, N. - PASQUINO, G. (orgs). *Dizionario di politica*, Torino: UTET, 1983.

CELANO, B., *I diritti nella* jurisprudence *anglosassone contemporanea. Da Hart a Raz*, in «Analisi e diritto», Torino: Giappichelli, 2001.

DOUZINAS, C., *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Oxford – Portland: Hart, 2000.

FACCHI, A. *I diritti nell'Europa multiculturale. Pluralismo normativo e immigrazione*, Roma – Bari: Laterza, 2001.

FEINBERG, J., *The Nature and Value of Rights*, in «Journal of Value Inquiry», 4 (1970).

FERRAJOLI, L.. *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Roma – Bari, Laterza, 2007.

GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973.

HABERMAS, J. , *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.

HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992;

HART, H. L. A., "Bentham on Legal Rights" (1973), agora in C. Wellman (ed.), *Rights and Duties*, 1, *Conceptual Analyses of Rights and Duties*, New York–London: Routledge, 2002.

HÖFFE, O., *Déterminer le droits de l'homme à travers une discussion interculturelle*, in "Revue de Métaphisique et de morale", 1997, 4.

HOHFELD, W. N., *Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Legal Reasoning. I*, in "Yale Law Journal", XXIII (1913), 1.

HOLDER, C. L.; CORNTASSEL, J. J., *Indigenous Peoples and Multicultural Citizenship: Bridging Collective and Individual Rights*, in "Human Rights Quarterly", 24 (2002), pp. 126-51.

IGNATIEFF, M., *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton: Princeton University Press, 2001.

KASPER, W., *Le fondement théologique des droits de l'homme*, Città del Vaticano, 1990.

KELSEN, H., *General Theory of Law and State*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1945.

LYONS, D., *The Correlativity of Rights and Duties*, in «Noûs», IV, 1, 1970.

LYOTARD, J.-F., *La condition postmoderne*, Paris: Les Editions de Minuit, 1979.

MACCORMICK, N., "Rights in Legislation", in P. M. S. Hacker, J. Raz (eds), *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H. L. A. Hart*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pp. 199-204;

_____. *Laws, Claims, and Remedies*, in "Law and Philosophy", I (1982).

NINO, C. S., *Etica y derechos humanos*, Buenos Aires: Paidos Studio, 1984.

PITCH, T., *I diritti fondamentali: differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Torino: Giappichelli,2004, pp. 49-59.

PONTARA, G.- BOBBIO, N. *Vi sono diritti fondamentali?*, in "Rivista di filosofia", 18 (1980).

PORTINARO, P. P., *Introduzione a Bobbio*, Roma-Bari: Laterza, 2008.

RICOEUR, P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris:Seuil, 1965.

ROSS, A. *On Law and Justice*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1959.

ROULAND, R., *Anthropologie juridique*, Paris: PUF1988;

_____.*Les fondements anthropologiques des droits de l'Homme*, in «Revue générale de Droit », University of Ottawa, 25 (1994).

SANTOS, B. de Sousa *Diritto ed emancipazione sociale*, Troina: Città aperta, 2008.

SKINNER,Q. *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

TAYLOR, C., *Conditions of an Unforcerd Consensus on Human Rights*, in J. R. Bauer, D. A. Bell (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

TIERNEY, B. *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta: Scholars Press for Emory University, 1997.

TUCK, R. , *Natural Rights Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

VILLEY, M. *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris: Montchretien, 1975.

VITALE, E. *Ragione filosofica e diritti dell'uomo*, in "Iride", XVIII (2005), 46.

WALZER, M., *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad*, Notre Dame – London: Notre Dame University Press, 1994.

WITTGENSTEIN, L., *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Basil Blackwell, 1953.

ZOLO, D, *Il diritto all'acqua come diritto sociale e come diritto collettivo*, in "Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale", I (2005). Disponível em: http://www.juragentium. unifi. it/it/surveys/palestin/water.htm#*

_____.*L'alito della libertà. Su Bobbio.* Con venticinque lettere inedite di Norberto Bobbio a Danilo Zolo, Milano: Feltrinelli, 2008.

_____. "Nuovi diritti e globalizzazione", in T. Gregory (org.), *Treccani Terzo Millennio*, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, 2009.

_____. *"Habeas mentem". Oltre il privatismo e contro i vecchi padroni*, in "Rivista di Filosofia", 1997, 1.

NORBERTO BOBBIO E OS DIREITOS HUMANOS: DEMOCRACIA E SENTIDO DA HISTÓRIA[1]

Véronique Champeil-Desplats

A questão dos direitos humanos é um elemento central da teoria política e, mais especialmente, da concepção de democracia proposta por Norberto Bobbio (CHAMPEIL-DESPLATS, 2008). É mais sobre o ângulo da teoria política que da teoria do direito que Bobbio aborda os direitos humanos, mesmo se isto não proíbe interações entre as duas concepções[2]. Assim, a concepção analítica, de tipo descritivo, que caracteriza a teoria geral do direito de Bobbio não está totalmente ausente de suas reflexões sobre os direitos humanos. Ela lhe permite, por exemplo, distinguir os direitos dos deveres ou os "direitos" ditos naturais ou morais dos direitos postos nos sistemas jurídicos. Entretanto, Bobbio está mais disposto a pensar os direitos humanos situando-os em problemáticas filosóficas, sociais ou políticas gerais. Ele gosta inclusive de lembrar a complementaridade das concepções possíveis sobre os direitos humanos. Ele adverte assim contra as tentações dos filósofos de se apropriar do objeto "direitos humanos" uma vez que: "O problema filosófico dos direitos humanos não pode ser dissociado do estudo dos problemas históricos, sociais, econômicos, psicológicos inerentes à sua atuação: o problema dos fins [não pode ser dissociado] do problema dos meios" (BOBBIO, 1997b, p. 161). É assim que Bobbio não hesita em multiplicar pontos de vista sobre os direitos humanos convocando alternadamente a sociologia, a filosofia, a história do pensamento político, a teoria da justiça. Contudo, esta multiplicação de pontos de vista não é guiada pela vontade de alcançar uma compreensão total, global ou sistemática dos direitos humanos, ao contrário do que procura, por exemplo, G. Peces Barba (2004). Em

1 Tradução de Laís Vieira Araújo e Giuliana Dias Vieira ; revisão e tradução das citações de Bobbio em italiano de Giuseppe Tosi.

2 Segundo Bobbio: « en mi opinión, teoría jurídica y teoría política se integran y se completan recíprocamente, centrándose una en el concepto de 'norma' y la otra en el concepto de 'poder'». Bobbio, « Prólogo », in A. Greppi, *Teoria e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio*, Madrid, Marcial Pons, 1998.

lugar disso, ela apresenta, em Bobbio, um procedimento retórico através do qual o autor procura convencer diversos auditórios da importância da questão dos direitos humanos.

Todavia analisar os direitos humanos sob o ângulo da teoria política em vez do ângulo da teoria do direito não é indiferente. De fato, fiel a uma metodologia positivista que distingue os fatos dos valores e, conseqüentemente, a teoria da ideologia (BOBBIO, 1998, p. 11), Bobbio adota no quadro da teoria do direito um discurso descritivo sem juízo de valor. Ao contrário, quando se situa no campo da teoria política, ele é mais disposto à emoção e à avaliação ética. Bobbio é plenamente consciente disto e procura dar uma explicação. Ele considera que é difícil se afastar da influência dos valores a partir do momento em que são utilizados conceitos políticos. Mesmo se a teoria política tenta ser axiologicamente neutra, as palavras da linguagem-objeto da política não o são. Na linguagem-objeto como na metalinguagem que ele tenta apreender, é delicado retirar a parte emotiva e ideológica dos conceitos políticos de sua parte descritiva e teórica. Esta dificuldade é ampliada em Bobbio por dois fatores.

Em primeiro lugar, sobretudo no começo de sua carreira, o autor analisa a linguagem política essencialmente num registro filosófico. Ora, para Bobbio, a filosofia – pelo menos a que ele praticava – comporta necessariamente avaliações dispostas a partir do sistema de valores.

Em segundo lugar, mesmo depois de se ter emancipado da filosofia para, a partir da metade dos anos 1950, se comprometer numa teoria geral da política alimentada por uma metodologia analítica, Bobbio (1954) não se desfaz totalmente de qualquer juízo de valor. A explicação vem do fato que ele esteve muito envolvido na luta contra o fascismo e na reconstrução da democracia italiana. Conseqüentemente, quando ele aborda a questão da democracia e dos valores que lhe estão ligados, inclusive os expressados pelos direitos humanos, as palavras do autor tem uma conotação claramente positiva. Mesmo se Bobbio se abstém às vezes de formulá-lo expressamente, é fácil de pressentir que a democracia e os direitos humanos expressam valores supremos, que apesar de não serem perfeitamente postos em prática, são indiscutíveis e insuperáveis. Assim, o projeto metodológico de clarificação dos conceitos políticos fica, em Bobbio, impregnado de preferências éticas; ele é profundamente enraizado

numa ideologia democrata-social (RUIZ MIGUEL, 1983, p. 14)[3]. Esta tensão é muito característica dos juristas e intelectuais de sua época ou daqueles que, na Espanha ou na América do Sul, reivindicam uma metodologia e epistemologia positivista no plano da teoria do direito - por ideal científico e por vontade de romper com o jusnaturalismo que com frequência justificou ou apoiou regimes conservadores ou ditatoriais -, ao mesmo tempo em que querem defender no plano ético ou metaético o caráter insuperável dos valores da democracia e dos direitos humanos (PECES-BARBA, 2004 e 2006; NINO, 2005).

Os diversos estudos que Bobbio consagra aos direitos humanos ilustram perfeitamente a diferença metodológica em que operam suas análises que se inscrevem na teoria do direito e as que tratam de uma teoria política. No primeiro caso, Bobbio fica muito analítico e distante. Ou então, ele formula proposições claramente prescritivas e sai claramente do ideal de neutralidade axiológica que a sua epistemologia procura no domínio jurídico. Inversamente, quando se situa no quadro da teoria política, ele se envolve mais prontamente nos discursos avaliativos ou até prescritivos. Ele aproveita a carga emotiva que suscitam os laços que ele estabelece muito freqüentemente entre os direitos humanos e os conceitos de democracia, de paz ou de liberdade[4]. Dados que os direitos humanos são para Bobbio, indubitavelmente, um profundo motivo de envolvimento, é compreensível que o autor os aborde mais facilmente no quadro de uma teoria política em vez que no quadro de uma teoria do direito.

Para analisar o papel e o lugar dos direitos humanos no pensamento de Bobbio, podem ser utilizadas duas perspectivas distintas. A primeira é sincrônica. Ela liga os direitos humanos a outros conceitos-chave da teoria política de Bobbio: a paz, o liberalismo, o individualismo e a democracia (I). A segunda é diacrônica. Ela apresenta os direitos humanos como o produto de uma evolução da história, ou até mesmo um fim da história (II) [5].

---

3 Ver também Bobbio, « Prologo » in A. Greppi, 1998, p. 11; A. Greppi, 1998, p. 21; M. Bovero, "*Introduzione*" in Bobbio, 1999b, p. XXII.

4 Ver particularmente a primeira parte de *L'Età dei diritti*, 1997a.

5 Para uma apresentação resumida dessas duas abordagens, ver V. Champeil-Desplats, « Bobbio et les droits de l'Homme », *Analisi e Diritto,* 2006, p. 171.

Os Direitos Humanos, democracia e Estado de direito

Os Direitos Humanos são, para Bobbio, indissociáveis da democracia e da paz: eles são o substrato da legitimidade dos governos (A). Eles instituem um limite a toda forma de poderes e contribuem nessa perspectiva à formação do Estado de direito (B).

Os Direitos Humanos, a paz e a democracia: três conceitos substanciais

Os Direitos Humanos, a paz e a democracia são para Bobbio interdependentes: cada um condiciona a realização do outro (1). Além do mais o tipo de direitos e liberdades reconhecidos por uma ordem jurídica determina o tipo de sistema democrático estabelecido (2).

Uma interdependência

Bobbio já repetiu várias vezes:

> Direitos humanos, democracia e paz são três momentos necessários do mesmo movimento histórico: sem direitos humanos reconhecidos e efetivamente protegidos não há democracia; sem democracia não existem as condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos (BOBBIO, 1999b, p. 254).

Bobbio está convencido de que a paz e os direitos humanos não podem existir um sem o outro (IDEM, p. 454). E ele encontra uma confirmação nos principais documentos internacionais do pós Segunda Guerra Mundial, como a Cartadas Nações-Unidas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos ou a Conferência de Helsinki. A paz internacional e a proteção dos direitos humanos são, para Bobbio, os dois problemas contemporâneos mais importantes; sua resolução também. Sem direitos humanos, as condições para uma sociedade pacificada não são atendidas. Tanto em escala internacional quanto em nível estatal, o reconhecimento e a proteção dos direitos e liberdades são um meio de pacificação das relações sociais (1999a, p. 172 e 205). Ao contrário, sem a paz, a efetividade dos direitos humanos é impossível. Bobbio lembra banalmente que a

guerra afeta inexoravelmente os direitos e liberdades e particularmente, o primeiro destes, o direito à vida (1997c, p. 133; 1999a, p. 229).

Para alcançar a paz, Bobbio associa aos direitos humanos um tipo de regime: a democracia. Para o autor, a democracia e os direitos humanos estão consubstancialmente ligados em um triplo plano histórico, conceitual e pragmático[6].

No plano histórico, Bobbio destaca, por um lado, que, excetuando a hipótese de Estados liberais não democráticos que reconhecem algumas liberdades sem instituir direitos políticos – excluindo particularmente o sufrágio universal -, os Estados autocráticos são regimes de negação dos direitos humanos, e inclusive de ameaça à paz. A experiência do fascismo nos fornece uma perfeita ilustração. Os fascistas italianos, como em numerosas ditaduras, adotaram decretos de dissolução de partidos políticos e de sindicatos socialistas e católicos, depois aboliram a liberdade sindical, a liberdade de imprensa e acabaram com as eleições livres. Por outro lado, ainda no plano histórico, Bobbio afirma, por exemplo, que as grandes Cartas ou Declarações de direitos e liberdades foram freqüentemente preâmbulos ao surgimento de regimes democráticos. A Declaração de Independência dos Estados americanos de 1776 precedeu de uma década a redação da Constituição americana, como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 precedeu, na França, a instituição da monarquia parlamentar, a proclamação da República e o advento da democracia.

No plano conceitual, os vínculos entre os direitos humanos e a democracia repousam, em primeiro lugar, sobre uma concepção comum da liberdade. Bobbio se apóia na herança do Iluminismo – Montesquieu, Rousseau, Kant -, para lembrar que, tanto na tradição dos direitos humanos como no pensamento democrático, a liberdade política se define pela autonomia do indivíduo. Os humanistas e democratas se juntam então para conceber a liberdade como a capacidade do indivíduo de se submeter apenas às regras que ele aceita e que ele contribui a produzir, seja diretamente ele mesmo, seja por via de seus representantes. Em segundo lugar, mais em geral, os direitos humanos e a democracia dos modernos compartilham um fundamento individualista segundo o qual o homem é um

6 Para maior aprofundamento, ver V. Champeil-Desplats, *Norberto Bobbio: pourquoi la démocratie,* Paris:-Michel Houdiard, 2008.

fim em si mesmo. Nos dois casos, o indivíduo está em primeiro lugar em relação ao Estado e aos grupos. Bobbio encontra a expressão mais clara disto no artigo 2 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 segundo a qual "o objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem". Para o autor, este individualismo promovido pela filosofia dos direitos humanos implica uma inversão copernicana das relações entre os governados e seus governantes. Às sociedades antiga e medieval de tipo organicista, estruturadas em volta da primazia dos deveres sobre os direitos, sucede uma sociedade moderna individualista que concede primazia aos direitos dos indivíduos sobre seus deveres. Os direitos humanos têm então a função de proteger os indivíduos contra a inclinação dos grupos aos quais eles pertencem (da micro-comunidade ao conjunto da sociedade) de lhes subjugar e lhe oprimir. Para Bobbio o individualismo dos direitos humanos protege contra todo entrega ou cessão do indivíduo à comunidade. É por essa razão que Bobbio não pode aderir totalmente ao marxismo, e que podemos compreender porque ele raramente se ocupou demoradamente sobre os direitos das minorias ou das comunidades, enquanto direitos conferidos a uma coletividade distinta dos indivíduos que a compõem. Entretanto, ele nunca hesitou em apoiar os direitos dos povos à autodeterminação e à independência frente à opressão dos governantes ou colonizadores. Essa sensibilidade se explica porque a entidade " povo" não é um corpo orgânico para Bobbio, mas somente a soma de indivíduos. O direito dos povos à autodeterminação é então para ele, antes de tudo, o sinal de um movimento de democratização da ordem internacional. Direitos dos povos e Direitos dos homens procedem de um mesmo movimento de avanço dos direitos humanos e da democracia.

Enfim, a democracia e os direitos humanos apresentam para Bobbio uma indissociabilidade pragmática. Em uma relação tipicamente dialética, ele afirma que o reconhecimento dos direitos é indispensável ao bom funcionamento da democracia, que é ela mesma o único regime capaz de reconhecer e proteger estes direitos. Assim nada serve melhor a democracia do que o reconhecimento dos direitos-liberdades (as liberdades de opinião, de expressão, de reunião, de associação) que permitem aos cidadãos de se expressar e aos partidos políticos de se formar, dos direitos

políticos (direito ao voto), ou ainda dos direitos sociais que contribuem para o desenvolvimento do indivíduo.

Direitos Humanos, democracia, liberalismo e Estado-Providência

A partir de uma tipologia dos direitos humanos – direitos as liberdades, direitos políticos, direitos sociais -, Bobbio constrói uma tipologia correlativa dos regimes democráticos. Ele diferencia assim a democracia liberal e a democracia social, sua preferência sendo por um tipo misto: a democracia liberal social.

Para Bobbio, as democracias liberais nascem do liberalismo, pois este supõe o reconhecimento das liberdades essenciais de consciência, de pensamento, de opinião, de reunião ou de associação (1995, p. 27). Essas são liberdades ditas negativas destinadas a proteger o indivíduo contra a ação do poder pública. Como A. Greppi explica, para Bobbio "Los derechos humanos (…) constituyen en definitiva el núcleo de la teoría política del liberalismo y, al mismo tiempo, la forma de gobierno democrática" (GREPPI, 1998, p. 275).

Mas, se a correlação entre liberalismo e democracia é muito forte na obra de Bobbio, ela é também muito complexa e às vezes contém contradições. Ela se apresenta às vezes como uma conexão necessária (BOBBIO, 2002, p. 46) - não há democracia sem liberalismo e vice-versa -, às vezes não. É necessário então admitir a hipótese de Estados liberais não democráticos, e de democracias não liberais. Bobbio concebe assim a existência de um governo não democrático que protege algumas liberdades negativas. A passagem de tal governo a um Estado democrático depende então do reconhecimento de liberdades positivas que permitem aos indivíduos tornados cidadãos de participar na formação da vontade geral. É possível também conjeturar a possibilidade de um governo democrático não liberal de predominância social. A democracia social é assim um sistema político no qual os direitos sociais têm primazia sobre os direitos de liberdade.

A partir desses modelos, Bobbio estima que uma pura democracia liberal não pode assegurar o bem-estar dos cidadãos e atingir um nível suficiente de justiça social. Por outro lado, ele teme que uma pura democracia social justifique as limitações às liberdades em nome da igualdade.

É a crítica essencial que ele destina aos sistemas comunistas (1954; 1999a, p.112 e p.123). Ele elogia então uma democracia liberal social (1999a, pp. 44-48) na qual as liberdades e os direitos sociais são complementares e conciliados (IDEM, p.459). Enquanto as liberdades protegem os interesses individuais, os direitos sociais estão voltados para o interesse geral (IDEM, p. 464).

Enquanto as liberdades organizam a limitação da ação do Estado, os direitos sociais justificam a intervenção deste por intermediário de regulamentações ou de instituições. Eles colaboram para a efetividade das liberdades e para que os indivíduos, apesar de suas diferentes aptidões, possam beneficiar delas em condições semelhantes. Bobbio conclui prosaicamente: "O indivíduo instruído é mais livre de um inculto; um indivíduo que possui um trabalho é mais livre do que um desempregado; um homem sadio é mais livre do que um homem doente" (IDEM, p. 465).

Direitos Humanos e Estado de Direito

A estreita relação que Bobbio estabelece entre os direitos humanos e a democracia tem importantes efeitos na concepção geral desta última. Apesar de o autor afirmar que a sua concepção de democracia seria antes de tudo procedimental, ele nunca se separou realmente de uma concepção substancial desta. Em sua *Autobiografia*, ele declara que depois de ter lido H. Kelsen, se convenceu que a democracia só pode se definir como um conjunto de regras de jogo.Estas regras organizam a coexistência livre e pacífica dos indivíduos na sociedade e permitem tomar decisões coletivas que asseguram o maior consentimento possível de seus destinatários (1999a, p. 88 e p. 143). Bobbio assume que esta definição se distingue de uma concepção substancial de democracia a qual ele aderia antes e segundo a qual o regime democrático organiza a coexistência de indivíduos livres e persegue um ideal de justiça (IDEM, p. 88 e p. 143). Ora, excetuando a referência ao modo de produção das decisões, as duas definições mencionam um mesmo ideal de coexistência social, livre e pacífica. Bobbio nunca desistiu então de definir a democracia através elementos substanciais. Um Estado democrático está sempre ligado para ele a um ideal de liberdade e de justiça que se expressa juridicamente, em particular nas normas relativas aos direitos humanos (CHAMPEIL-DESPLATS, 2008).

Esta apresentação da democracia se vincula com a que Bobbio faz do Estado de direito. Tanto no Estado de direito como na democracia, os direitos humanos satisfazem uma mesma função. Eles são ao mesmo tempo uma justificação e uma limitação do poder do Estado (BOBBIO, 1995, p. 91).

Bobbio adota assim uma concepção dos meios de limitação do poder, inclusive do poder Legislativo, que se tornou muito comum. Bobbio está tão convencido dos laços entre os direitos humanos e a democracia, por um lado, e da função limitativa do poder por parte dos direitos humanos, por outro lado, que ele nunca considerou analiticamente o problema da compatibilidade desta convicção com sua defesa de uma abordagemprocedimentalda democracia. Como realmente conciliar uma definição procedimentalda democracia que só se define por regras de procedimento de decisões que não predeterminam nenhum conteúdo político e defender a idéia de que a proteção dos direitos humanos é um limite ao poder político?

Bobbio resolve muito rapidamente esta questão se situando claramente no plano político, favorecido pelo fato de que, quando ele aborda este tema, está debatendo com o Presidente do Conselho de Ministros italiano[7]:

> Chamei a atenção sobre a ligação indissolúvel entre regime democrático e Estado de Direito, ligação que o Presidente do Conselho parecia não considerar afirmando que 'a maioria deve tomar tudo'. Relembrando o velho tema liberal da 'tirania das maiorias', explicava que o Estado democrático é a melhor ou a menos pior forma de governo somente se a sua ação se desenvolve no interior da estrutura do Estado de direito, entendido como governo das leis contraposto ao governo dos homens (também a maioria é feita por homens). (1999a, p. 212)

Bobbio desconfia, antes de tudo, da tirania da maioria (parlamentar), mas sem, ao contrário, conjeturar as tiranias que poderiam nascer dos órgãos encarregados de controlar esta maioria sob o nome da proteção dos direitos humanos, particularmente os juízes constitucionais. Como já foi evocado, Bobbio estabelece um laço tão forte entre os direitos huma-

7 Trata-se de uma referência a Primeiro Ministro Italiano Sílvio Berlusconi (ndt)

nos e a democracia que ele nunca imaginou qualquer contradição entre os juízes que se oporiam à maioria eleita no nome da proteção dos direitos e do Estado de direito. Mesmo se Bobbio raramente se expressou sobre o controle de constitucionalidade (PAOUR, 2006, p 137), pode-se finalmente pensar que para ele o controle de constitucionalidade não é necessário à democracia: ele não faz mesmo parte das regras constitutivas do jogo democrático. Mas o controle de constitucionalidade não é por isso antidemocrático.

De fato, quando Bobbio aborda a regra central em um regime democrático que é a da maioria, ele admite que esta não seja exclusiva. A democracia pode acomodar outras modalidades de tomada de decisão complementar como o sorteio, o contrato, a negociação, o compromisso. A regra da maioria é então somente um dos elementos que concorrem ao bom funcionamento do sistema democrático. Ela é "um momento da formação da vontade geral" (CHAMPEIL-DESPLATS, 2008). Em tal quadro, o controle de constitucionalidade pode então ter seu lugar a título corretivo das decisões tomadas pela maioria, precisamente se for justificado pela proteção dos direitos humanos, que continua para Bobbio um valor democrático. Os valores da democracia são então para Bobbio a proteção do uso cotidiano e possivelmente desvirtuado destes procedimentos.

Direitos Humanos e história

Querendo tomar em contrapé os jusnaturalistas, Bobbio defende a tese (A) que os direitos humanos são "exigências éticas historicamente determinadas" (GREPPI, 1998 p. 272). Mas esta historicidade dos direitos também assume no autor a forma de um historicismo. As evoluções que os direitos humanos estão conhecendo são a manifestação de um progresso da humanidade (B) (1997a, p. VIII).

A historicidade dos fundamentos e das origens dos direitos humanos

Como Bobbio resume perfeitamente na *Introdução* à terceira edição de *L´età dei diritti*, "os direitos humanos, por quanto fundamentais possam ser, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, marcadas pelas lutas em defesa das novas liberdades contra os velhos

poderes, de forma gradual, nem todos de uma vez, nem de uma vez por todas" (1997a, p. XIII). A emergência dos direitos humanos é estreitamente ligada à passagem da pré-modernidade à idade moderna. Este período histórico se caracteriza, para Bobbio, por uma inversão copernicana das relações entre os governantes e os governados (BOBBIO; VIROLI, 1997, pp. 39-46). Vale lembrar que ao holismo dos Antigos fundado sobre a primazia dos deveres, se substitui o individualismo dos Modernos, privilegiando os direitos sobre os deveres.

Esta inversão da relação entre os direitos e deveres dos indivíduos marca particularmente a evolução interna da doutrina jusnaturalista (BOBBIO; VIROLI, 1997, p. 144). Bobbio lembra que o direito natural é, em primeiro lugar, uma forma de justificação do poder que permite aos governantes impor os deveres a seus sujeitos. As guerras de Religião, segundo ele, transformaram sensivelmente essa função do direito natural. Com os defensores da monarquia,o direito natural se torna a fonte de um direito de resistência contra a opressão dos governantes. Ele não justifica mais os deveres que pesam sobre os indivíduos, mas sim seus direitos contra os governantes. O " direito natural"» declina-se em "direitos naturais" sob o fundamento dos quais se estruturam as doutrinas modernas do jusnaturalismo. Os direitos humanos retiram assim sua fonte de uma concepção individualista que, depois de ter combatido os poderes feudais, vai se opor aos pensamentos holistas e organicistas modernos veiculados tanto pelos contra-revolucionários como pelos socialistas ou marxistas (1997a, p. 90).

Demonstrar a historicidade da origem dos direitos humanos é um meio para Bobbio se opor aos que querem lhe conferir um fundamento natural e absoluto: "Hoje sabemos que também os chamados direitos humanos são o produto não da natureza, mas da civilização humana" (IDEM, p. 26). O fundamento natural e absoluto dos direitos humanos é para Bobbio uma ilusão, mesmo se esta ilusão é compartilhada por várias gerações de jusnaturalistas (IDEM, p. 6). O autor quer provar que existem, nas doutrinas do direito natural, contradições importantes sobre a definição da natureza, sobre os direitos a ser considerados como naturais ou sobre as concepções de cada um desses direitos. "Qual é o direito fundamental do Homem segundo sua natureza?" se pergunta ele. "O direito

do mais forte, como queria Spinoza, ou o direito à liberdade, como queria Kant?" (IDEM, p. 19).

Convencido da relatividade e do pluralismo dos valores e das crenças supremas, Bobbio estima que essas contradições nunca poderão ser ultrapassadas.

Esta refutação da naturalidade dos direitos humanos pode parecer paradoxal tendo em vista a demonstração da importância das doutrinas jusnaturalistas para a emergência e formulação dos direitos humanos. Mas não é não. O jusnaturalismo moderno analisa a si mesmo como um produto da história. Sendo forma de secularização do cristianismo (1999b, p. 433), ele fornece um discurso aceitável, no contexto filosófico e ideológico da idade moderna, para fundar a existência dos direitos dos indivíduos frente ao Estado. Mas, ele só contribui a uma primeira etapa – necessária – da história dos direitos humanos, a de sua formulação como valores morais. Mas, esta história continua.

A partir do fim do século XVIII, os direitos humanos entram no direito positivo por intermédio de Cartas, Declarações ou Constituições. Para Bobbio, esta etapa é essencial. Ele permite distinguir os direitos naturais – que não são, segundo o autor, direitos propriamente ditos, mas sim preferências ou pretensões morais -, dos verdadeiros direitos erguidos em normas jurídicas dotadas de mecanismos de proteção (1997a, p. 66).

Esta integração no direito positivo se efetuou em várias fases. Ela beneficiou sucessivamente as liberdades individuais, os direitos sociais, os direitos de "quarta geração" voltados para a proteção do corpo humano, do ambiente ou das gerações futuras.

Bobbio encontra uma maneira de demonstrar a historicidade dessa expansão dos direitos, mostrando que a integração de cada um deles nos sistemas jurídicos é fundamentalmente ligada às transformações das relações políticas, ideológicas, econômicas e sociais. A liberdade de crença nasceu das guerras de religião; os direitos políticos e sociais provém das reivindicações burguesas seguidas de lutas operárias; o direito ao ambiente está ligado à necessidade de responder aos efeitos das evoluções tecnológicas e científicas. Tal historicidade destaca-se igualmente de maneira clara da concepção que Bobbio dá a noção de "direito fundamental", mesmo se ele teoriza pouco sobre a distinção que ele opera com a noção de "direito

Humano"[8]. Ele estima ser impossível de estabelecer uma lista definitiva de direitos fundamentais, pois esta varia de uma época à outra (2002, p. 44).

Além da extensão dos direitos protegidos e da generalização das pessoas beneficiárias (as mulheres, as crianças, os povos colonizados...), Bobbio revela dois outros traços marcantes desta progressiva positivação dos direitos humanos: sua especialização (direitos do ambiente, direito das biotecnologias) e sua internacionalização. Esta internacionalização é primordial para Bobbio que a analisa como a última etapa da evolução dos direitos humanos. Neste sentido, ele atribui à Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 uma importância considerável, e sem dúvida desproporcional, numa perspectiva jurídica (1997a, pp. 28-33). Essa importância da Declaração Universal dos Direitos Humanos vem de dois fatores: o primeiro é relativo ao tipo de fundamento que a Declaração Universal dos Direitos Humanos oferece; o segundo ao fato que esta se situa no cruzamento de duas teses centrais da teoria política de Bobbio.

Sobre a questão dos fundamentos, a redação da Declaração Universal é, para Bobbio, a marca definitiva da inutilidade da procura por fundamentos jusnaturalistas dos direitos humanos. Ela confere o único fundamento dos direitos e liberdades juridicamente possível (para um positivista) e empiricamente demonstrável, qual seja o fundamento por acordo. Com a Declaração Universal, o problema do fundamento dos direitos não se tornou inexistente, mas, nos diz Bobbio, "em certo sentido está resolvido". A Declaração Universal fornece a prova de que "um sistema de valores pode ser considerado como humanamente fundado e, então, reconhecido: essa prova é o consenso geral sobre sua validade. Os jusnaturalistas teriam chamado de « *consensus omnium gentium* » (1997a, p 18).

A universalidade proclamada pela Declaração de 1948 não é um dado objetivo, metafísico, mas um dado histórico e intersubjetivo. Ela é a expressão de uma crença comum, em um momento histórico preciso, de

8 Bobbio começa a fazer referência aos "direitos fundamentais" essencialmente a partir dos anos 1980, no momento em que esta expressão conquista os congressos internacionais. Os direitos fundamentais são utilizados por Bobbio como sinônimo de direitos humanos ou, mais freqüentemente, para designar uma parte desses direitos. São os que Bobbio, em função de seus próprios valores, estima os mais importantes e para os quais ele prevê uma garantia idêntica para todos. Ver *Teoria generale della politica*, 1999b, p. 449; *Liberalismo y democracia*, 2002, p. 43

que um conjunto de valores é preferível para o conjunto da humanidade (nesse sentido, universalizável) que outros (1997a, p 48). A afirmação da universalidade dos direitos se analisa conseqüentemente mais como uma aspiração e uma prescrição endereçada aos governantes do que como uma constatação. A Assembléia Geral das Nações Unidas afirmou no preâmbulo: "a presente declaração" é um "ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações". O primeiro meio para atingir este ideal continua a ser a proclamação deste ideal. Estão aqui aspirações das propriedades performativas deste tipo de ato de linguagem. A proclamação afirma a existência de uma realidade que "em realidade" essa proclamação mesmo institui ou tem como objetivo instituir.

Existe aí uma ilustração perfeita das três funções que J. Wroblewski (1981, nº 4, p. 605) conferiu aos enunciados avaliativos no direito, que são: a) uma função descritiva, b) uma função emotiva ou expressiva; c) uma função estimuladora ou prescritiva. Com a primeira, há a pretensão de descrever um estado, uma realidade. Com a segunda, é procurada a adesão do maior número de pessoas através da expressão dos valores supostamente compartilhados. Com a terceira, faz-se com que o que é ou o que deveria ser, perdure ou se realize.

Para Bobbio, o segundo fator explicativo da importância da Declaração Universal, é que esta se encontra na interseção de duas de suas teses sobre a evolução da história. A primeira, como já foi evocado, sustenta a reconstrução da história dos direitos humanos por etapas sucessivas. A Declaração Universal dos direitos humanos leva a positivação dos direitos humanos ao seu nível supremo, ou seja, o direito internacional. Os direitos humanos apresentavam até então a fragilidade de serem reconhecidos e protegidos contra o Estado, mas pelo próprio Estado. A internacionalização da proclamação dos direitos humanos abre a partir daí de uma proteção contra o Estado por meio supra – ou extra – estatais.

A segunda tese é relativa à concepção que Bobbio tem da evolução da sociedade internacional: esta procura as vias de sua democratização. A Declaração Universal dos direitos humanos deve ser analisada então, para Bobbio, ao mesmo tempo como um ponto culminante do movimento da positivação dos direitos humanos e como o ponto inicial de uma nova ordem internacional: "a Declaração universal representa a consciência história que a humanidade tem de seus valores fundamentais na segundo

metade do século XX. Ela é uma síntese do passado e inspiração para o futuro" (1997a, p. 28). Bobbio concebe então a Declaração Universal em termos muito hegelianos. Ela é para ele o produto de uma síntese da história. Assim, nos diz ele:

> A Declaração universal contém a síntese de um movimento dialético que começa com a universalidade abstrata dos direitos naturais, passa pela particularidade concreta dos direitos positivos nacionais e se termina com a universalidade não mais abstrata, mas agora concreta dos direitos positivos universais (1997a, p. 24).

Assim, explica ele, a afirmação dos direitos pela Declaração Universal dos direitos humanos é "ao mesmo tempo universal e positiva": universal, pois os destinatários dos direitos não são mais "somente" os "cidadãos de tal ou tal Estados, mas todos os homens"; positiva, pois a Declaração Universal dos direitos do Homem "põe em movimento um processo ao fim do qual os direitos humanos deveriam ser não somente proclamados ou somente reconhecidos em seu ideal, mas efetivamente protegidos e compreendidos contra o Estado que os violou" (1997a, p. 24).

A reconstrução histórica da emergência dos direitos humanos sai então de simples considerações científicas e analíticas para integrar uma verdadeira filosofia da história: a historicidade cede a vez a um historicismo ou, pelo menos, a um voluntarismo político.

Os direitos humanos, uma abordagem historicista

Produto do passado, programa para o futuro, a Declaração Universal dos direitos humanos se torna, na reconstrução histórico-historicista de Bobbio, o prelúdio à democratização da ordem internacional. Assim como Roosevelt havia sonhado, no momento da adoção da Declaração, Bobbio quer acreditar que o fenômeno nacional do surgimento de regimes democráticos após as Declarações dos direitos, possa se transpor ao nível internacional. A Declaração Universal seria então na ordem internacional o que a Declaração de independência e a Declaração de 1789 foram respectivamente para os Estados Unidos e para a França. "Do mesmo

jeito que as declarações nacionais foram a prévia necessária ao nascimento das democracias modernas, porque a Declaração Universal dos direitos humanos não seria a prévia da democratização do sistema internacional?", se questiona ele (1999b p. 441).

Mas a esperança colocada em uma repetição da história em níveis de organização de poder diferentes não é o único elemento que conduz Bobbio a acreditar que a Declaração Universal prevê uma democratização da ordem internacional. Operando a passagem de uma garantia dos direitos "no quadro do Estado" a uma garantia dos direitos "contra os próprios Estados" por instâncias não estatais (1999b, p. 442), a Declaração tende a transformar o status jurídico dos indivíduos e a lhes colocar em condição de contribuir para a construção de uma organização democrática da ordem internacional. Os indivíduos não são mais apenas sujeitos de seus Estados, mas « os sujeitos de uma comunidade internacional, potencialmente, universal » (IDEM, ibidem). Os direitos humanos são então aqueles do "cidadão desta cidade que não conhece fronteiras porque ela engloba toda a humanidade: ou seja, os direitos humanos serão os direitos do cidadão do mundo" (IDEM, p. 24).

O quadro parece encorajador. Entretanto a presença destas condições de possibilidade da democratização da ordem internacional não é suficiente. Segundo o autor, a ordem internacional sofre da ausência de um verdadeiro elemento imparcial,de um juiz, de competência universal, capaz de resolver o conjunto de conflitos internacionais e assegurar a garantia dos direitos humanos frente aos Estados. Já que tal juiz não existe, a realização da democracia em nível internacional ainda está distante. Bobbio reconhece, entretanto que a criação da Corte Internacional de Justiça, de Tribunais internacionais especializados ou da Corte Européia dos Direitos Humanos constitui um progresso não negligenciável. Mas a especialização e a regionalização destas jurisdições respondem imperfeitamente ao ideal do elemento imparcial universal. Além disso, nenhuma delas confere aos direitos da Declaração Universal a qualidade de normas jurídicas obrigatórias.

Esta análise da Declaração Universal é bem característica das relações e evoluções destas relações do pensamento de Bobbio na questão do sentido da história. Os escritos políticos de Bobbio sobre os direitos humanos e a democracia são efetivamente marcados pela influência de E.

Kant. O autor gosta particularmente de se referir aos questionamentos do filósofo sobre o progresso da humanidade na direção do melhor[9]. A emergência, no fim do século XVIII, de Declarações de direitos que E. Kant analisa como um sinal premonitório (*signum prognosticum*), o torna otimista. Distanciando-se de concepções tanto relativistas como conservadoras da história, Bobbio crê também no progresso da humanidade.

Contudo, afetado por duas guerras mundiais, ele tenta ser mais prudente que E. Kant. Ele se denomina de "iluminista pessimista" ou de iluminista que aprendeu as lições de Hobbes, De Maistre, Machiavel e Marx[10]. A crença de Bobbio em um sentido da história deve então ser compreendida num sentido fraco. Ela não é uma fé cega em uma história linear e providencial. Ela se apega a um horizonte ideal de paz para a humanidade, constituindo uma justificação teleológica da ação política. Mais prosaicamente, a melhoria e o progresso da condição humana não provêm de nenhuma predestinação; elas são o produto de lutas sociais para alcançar certos ideais. Norberto Bobbio compreende então a questão do sentido da história de modo voluntarista e metaético, mais do que de modo preditivo e supostamente científico.

A avaliação efetuada por Bobbio da história dos direitos humanos se situa neste iluminismo pessimista. A positivação dos direitos na Magna Carta de 1215, nas Declarações do fim do século XVIII ou na Declaração Universal dos Direitos Humanos fornecem ao autor provas materiais da existência de um progresso moral. Mas a observação da história política contemporânea o leva a mais prudência e pessimismo. Assim, ele apresenta vários desafios ainda a serem enfrentados para os direitos humanos, que levam a pensar que a afirmação e a proteção destes direitos não são nunca adquiridas.

O primeiro desafio é o da expansão dos direitos e também das regras do jogo democrático em novos lugares de poderes. Para Bobbio,

9 Bobbio, "L'Età dei diritti", *L'Età dei diritti*, *op. cit*., p. 48 ; "Kant e la rivoluzione francese", *L'Età dei diritti*, *op. cit*., p. 147 ; "I diritti dell'uomo, oggi", *L'Età dei diritti*, *op. cit*., p. 253

10 Bobbio, "Cultura vecchia, politica nuova ", *Politica e Cultura,* op. cit., p. 202. M. Bovero ressalta: « Certamente, o realismo inclina para o pessimismo, que Bobbio abertamente manifestou, mas não professou: são ainda palavras suas as que convidam a 'não ser pessimistas ao ponto de se entregar ao desespero' (como 'nem tão otimistas ao ponto de se tornar presuntuosos'). Por isso, a continua retomada da aspiração iluminista – firmemente laica e consciente dos seus limites – em direção a 'um mundo mais civil e mais humano", "Introduzione", BOBBIO, 1954, p. LX. Ver também "L'Età dei diritti", *L'Età dei diritti*, 1997a, p. 44

uma democratização completa da sociedade e não somente do Estado se efetua pela limitação de poderes das grandes instituições sociais que são a Igreja, a família, a empresa, a administração, os partidos políticos, as universidades... Para Bobbio, a defesa dos direitos e liberdades frente aos poderes privados, e particularmente frente à empresa é mesmo "um dos problemas mais graves do direito constitucional contemporâneo". De modo relativamente radical, ele considera que "uma constituição que resolveria o problema" das liberdades frente aos poderes públicos, mas não face aos poderes privados, "não pode ser considerada como uma constituição democrática" (1958, p. 19).

O segundo desafio é o da reação frente às novas tecnologias. Os defensores dos direitos humanos devem ser observadores atentos e vigilantes da emergência de novos lugares de poder,mas também dos efeitos das invenções científicas em todos os horizontes: médico, informático, industrial etc.

Por fim, e, sobretudo, o último desafio dos direitos humanos – "hoje" dizia Bobbio quarenta anos atrás, e a observação não perdeu sua pertinência – é o de sua efetividade. "O problema fundamental em relação aos direitos humanos, hoje, não tanto o de *justificá-los,* mas de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político" (1997a, pp. 28-33).

Entretanto, Bobbio nunca realmente aprofundou esta questão. Ele se limitou a proposições gerais. Assim, ele acreditou no momento de sua vida que a proteção dos direitos e o progresso da democracia configuravam um progresso moral alimentado pelo progresso científico e técnico. A observação da realidade o conduziu a abandonar essa crença no fim de sua vida, e ele se sensibilizou mais aos perigos que as evoluções técnicas causam aos direitos e liberdades. Bobbio se demonstrou então mais inclinado a associar à efetividade da proteção dos direitos ao nível de desenvolvimento sócio-econômico dos Estados e à vontade política de encorajar este desenvolvimento. Um baixo nível de desenvolvimento vai sempre desafiar, nos diz ele, o mais perfeito sistema de proteção jurídica dos direitos humanos (1997a, pp. 42-43).

Em resposta à W. Kasper, Bobbio lamenta que os direitos humanos constituam no fim do século XX apenas um novo *ethos* mundial de

fachada que se deteriora nas declarações solenes constantemente violadas (1999a, p. 262).

Referencias

BOBBIO, N. *Politica e Cultura*, Turim: Einaudi, 1954.

_____. Per la difesa delle libertà democratiche nelle fabbriche, *Risorgimento*, janeiro 1958, n° 1.

_____. *Il futuro della democrazia*, Turim: Einaudi, 1995a.

_____. *Stato, governo, società – Frammenti di un dizionario politico*, Turim, Einaudi, 1995b.

_____. *L'Età dei diritti*, Turin: Einaudi, 1997a.

_____. Sul fondamento dei diritti dell'uomo. In: *L'Età dei diritti*, Turim: Einaudi, 1997b.

_____. *El tercero ausente,* Madrid: Ediciones Cátedra, 1997c.

_____. Prólogo, in A. Greppi, *Teoría e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio*, Madrid: Marcial Pons, 1998.

_____. N. *Autobiografia*, Roma: Laterza, 1999a.

_____. *Teoria generale della politica*, Turim: Einaudi, 1999b.

_____. *Liberalismo y democracia*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. *Le futur de la démocratie*, Paris: Seuil, 2007.

BOBBIO, N.; VIROLI, M., *Dialogi intorno alla Repubblica*, Bari-Roma: Laterza, 1997.

BOVERO, M., Introduzione. In: Bobbio, *Teoria generale della politica*, Torino: Einaudi, 1999.

CHAMPEIL-DESPLATS V., *Norberto Bobbio: pourquoi la démocratie,* Paris: Michel Houdiard éditeur, 2008.

CHAMPEIL-DESPLATS, V. Bobbio et les droits de l'Homme, *Analisi e Diritto,* 2006.

GREPPI, A. *Teoria e ideologia en el pensamiento politico de Norberto Bobbio*, Madrid, Marcial Pons, 1998.

NINO *C.* S.*, Etica y derechos humanos.* Buenos Aires: Editorial Astrea, 2e ed., 2005.

PAOUR, R. Bobbio et le contrôle de constitutionnalité, *Analisi e Diritto*, 2006.

PECES-BARBA G., *Théorie générale des droits fondamentaux*, Paris: L.G. D.J., coll. Droit et Société, 2004.

PECES-BARBA G., Norberto Bobbio et les droits de l'homme. In : D. de Béchillon, P. Brunet, V. Champeil-Desplats, E. Millard, *Mélanges offerts en l'honneur de M. Troper*, en codirection avec P. Brunet, D. De Béchillon, E. Millard, Paris: Economica, 2006.

RUIZ MIGUEL A., *Filosofia y derecho en Norberto Bobbio.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

WROBLEWSKI, J. "Evaluative statements in law: an analytical approach to legal axiology", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1981, n° 4.

DIREITOS, EFETIVIDADE E PODERNO PENSAMENTO DE BOBBIO

Geminello Preterossi

O meu texto concentra-se sobre o nexo entre a teoria dos direitos de Bobbio e a sua concepção "juspositivista", em sentido metodológico, e "artificialista" da juridicidade (moderna). Estou convencido de que um dos traços mais característicos e férteis do pensamento de Bobbio é representado pela sua capacidade de juntar direito e poder, normativismo jurídico e realismo político. Duas abordagens e duas linhas de pensamento que ele extraiu dos seus "clássicos" – Hobbes, de certa forma Hegel, os elitistas, até mesmo Kelsen – e que, depois de Bobbio, no debate contemporâneo, inclusive no debate diretamente influenciado por ele, tenderam a ficar separadas.

A primeira parte da minha análise será dedicada a interrelacionar a abordagem histórico-realista de Bobbio ao tema dos direitos (que não impede que eles sejam fortemente defendidos e valorizados, em sentido laico e neoiluminista) com a sua concepção da juridicidade. Na segunda parte, desenvolverei algumas reflexões sobre as perspectivas ambivalentes da presente temporada de direitos.

Resumo muito sinteticamente as teses principais de Bobbio sobre os direitos.

Os direitos chamados "naturais" são, na realidade, "históricos", são um produto da modernidade; eles pressupõem uma concepção individualista e o processo de secularização. Os direitos não possuem um fundamento "absoluto" (ou seja, imodificável, indiscutível, irresistível, não disponível para integrações, evoluções, rearranjos e balanços mais ou menos "razoáveis"), mas nem por isso eles deixam de ser – e assim podem ser compreendidos – "fundamentais", ou seja, pensáveis e argumentáveis como sendo primordiais para a auto-compreensão dos grupos humanos, pelo menos nas sociedades modernas, pós-tradicionais (BOBBIO, 1990,

pp. VIII, 5 ss). Isso também implica que há dois direitos fundamentais que *têm que* ser considerados como "absolutos", ou seja, não limitáveis (direitos "privilegiados", nas palavras de Bobbio) (IBIDEM, p. 11): o direito a não ser reduzidos a escravos e o direito a não ser torturados. Trata-se de uma tese normativa (e não, claro, da constatação de um fato) que constitui a premissa necessária para a lógica global da era dos direitos, a descortinar-lhe a raiz, lançada na noção de "sujeito", que não pode ser tratado como "coisa" nem utilizado instrumentalmente como "meio". Se sairmos desse trilho (quem sabe admitindo, ainda que por um cálculo utilitarista, um "pouco" de tortura e de escravidão) sairemos, simplesmente, dos trilhos conceituais dessa lógica. Pessoalmente, e na esteira de Bobbio, acho que a condição absoluta do fundamento e possibilidade de argumentação racional são duas coisas completamente diferentes.

A exclusão do fundamento, com base na natureza histórica e antinômica dos direitos e no pluralismo ético-cultural, não exclui a perspectiva de argumentos críveis e convincentes – ainda que diferentes de um ato de fé ou do conhecimento objetivo do Bem – em favor dos e sobre os direitos (aqueles que Bobbio define como os "fundamentos possíveis") (IBIDEM, p. 16). Aliás, os argumentos racionais sempre nascem nos contextos, mas podem transcendê-los, pelo menos parcialmente (e nisso diferenciam-se das posições dogmáticas e fideístas), e podem encerrar um caráter intrinsecamente cogente, inclusive no confronto com tradições diferentes. De qualquer forma, para Bobbio, pragmaticamente, não é a individuação de um fundamento "absoluto que pode criar as premissas da positividade e da efetividade dos direitos, mas, sim, a realização, de um consenso suficientemente difuso e a implementação de instrumentos adequados de agência e garantia. Aqui, aparece um ponto de possível debilidade, na concepção bobbiana. O conceito de "consenso", de fato, é ambíguo: por si só, ele não é um critério normativo, mas um dado sociológico, e pode ser opaco, instrumental, passivo, revogável, até mesmo imotivado (nesse sentido, a argumentabilidade racional é algo distinto do consenso, ainda que possa contribuir para determiná-lo). Obviamente, o fato de que ele tenha aparecido tão largamente, com a Declaração Universal de 1948, é extraordinariamente relevante, do ponto de vista jurídico e histórico, mas isso não elimina essas ambiguidades conceituais. Na realidade, é a própria "modernidade" dos direitos – ou seja a sua matriz e ponto de força – que

determina essa aporia, pela qual o que deveria ter valor essencialmente por motivos ético-racionais – os direitos –, tendo que passar necessariamente pelo filtro da juridificação, passa para outro plano de validação, mais eficaz mas, também, mais exposto à opacidade do "político".

Para compreendermos a teoria dos direitos de Bobbio, é necessário relacioná-la com o seu "conceito de direito", de que depende a construção da validade jurídica dos próprios direitos.

A relação biunívoca "direito-poder" qualifica o direito moderno, consentindo a limitação do poder numa malha de procedimentos, mas também determinando uma conexão estrutural entre direito positivo, por um lado, poder "positivizador" e força (organizada) em função de garantia sancionatória, por outro. Para além do valor ideológico (sempre possível) do positivismo jurídico e do desafio representado pelo neoconstitucionalismo contemporâneo, à luz da lição de Bobbio acho que se possa afirmar que uma aquisição fundamental do juspositivismo é dificilmente eliminável: o direito – e os direitos, assim como os "princípios" constitucionais – é um "produto" da vontade humana. Os direitos não estão contidos numa ordem ético-ontológica objetiva (que deveria ter fiadores "transcendentes", e no mundo secularizado só poderia se afirmar fundamentalisticamente como "parte" que pretende ser "tudo"). Esse assunto "voluntarista" e "autoritativo" é a garantia principal da laicidade do direito e da sua compatibilidade com uma sociedade pluralista. Essa aquisição, porém, não deixa de ter um preço: ela implica que a juridicidade esteja sempre relacionada com o "poder", compreendido, sobretudo, como *capacidade* de produzir comandos:

> Uma teoria rigorosamente positivística não pode abrir mão do conceito de produção jurídica, e o conceito de produção jurídica não pode abrir mão do conceito de poder. Para que possamos falar em ordenamento jurídico é necessário que o concebamos como um conjunto de normas produzidas pela vontade humana; e para que as normas possam ser produzidas é necessário que alguém tenha o poder de fazê-lo. Nesse sentido, para uma teoria positivística do direito, a noção de norma não pode ficar dissociada da noção de poder. Norma e poder são as duas faces da mesma moeda (BOBBIO, 1992, p. 114).

A lógica dos sistemas de direito público tradicionais, fundados na soberania (que, como se sabe, são duramente criticados por Kelsen) e a lógica da teoria pura "é a mesma", diz Bobbio (IBIDEM, p. 115) (ainda que o seu ponto de partida, evidentemente, seja oposto). Trata-se, nos dois casos, de sistemas hierárquicos e a norma fundamental fecha o *Stufenbau*, "da mesma forma e pela mesma exigência lógica" (IBIDEM, p. 115) com que a *summa potestas* fecha o sistema hierarquizado dos poderes (que, afinal, acaba por produzir um sistema gradualista de comandos, isto é, de normas). Onde está a diferença, então? E de onde deriva a necessidade de colocar a norma fundamental no lugar do poder legítimo de última instância? Da necessidade kelseniana de pôr em primeiro lugar a autoprodução normativa como critério de identificação da juridicidade (positivista e dinâmica): o ordenamento jurídico é tal porque regulamenta a sua própria produção, através de um sistema de autorizações normativas para a produção de normas. Vontade e validade, autoridade e forma, assim, ficariam perfeitamente harmonizadas, e a distinção entre "poder jurídico" (ou seja, autorizado) e "poder de fato" permaneceria bem firme. Mas há controvérsias, pois Bobbio, com grande lucidez e coerência, revela – pois o que define a validade de um ordenamento no seu conjunto é a sua eficácia coercitiva (como é mostrado pelo famoso exemplo kelseniano dos bandidos) – que a recondução completa do poder à norma é impossível: "Quando chegamos à norma das normas e esta remete para o poder dos poderes (no sentido de que um ordenamento jurídico é tal somente se é mais eficaz do que os bandidos ou que o partido armado, que busca tomar o poder, mas não o consegue), é necessário também reconhecermos que o que fecha o sistema não é a norma, mas o poder" (IBIDEM, p. 120).

Continua existindo um "desvio" entre direito e força que mostra tanto uma necessidade recíproca quanto uma irredutibilidade. É claro, poderíamos acrescentar, que essa "assimetria política" é constitutiva da juridicidade (inclusive da do Estado de direito), pelo menos se esta não é compreendida em sentido "substancialista", ou seja, como direito natural pré-moderno (o que seria contraditório). Mesmo assim, como sublinha Bobbio (IBIDEM, pp. 121-122), a tese da primazia do direito sobre o poder (embora comporte uma verdadeira *crux* teórica porque a relação direito/poder é sempre circular) constitui uma espécie de opção ideal a par-

tir da qual podemos distinguir entre formas de exercício do poder muito diversas: o Estado de direito é, obviamente, algo bem diferente do Estado autoritário, ainda que os dois pressuponham a efetividade e sobre ela se apóiem, em última análise: trata-se de uma efetividade que Kelsen prefere não indagar muito, mantendo firme a sua concepção formal da teoria do direito, que é determinada, sim, antes de tudo, pela força, mas também – na normalidade e na longa duração dos ordenamentos – pela capacidade de integração social e pela construção de um discurso de legitimação. Tudo isso vai muito além de um mero apontamento sociológico, porque nos diz que nenhum ordenamento jurídico, nem mesmo aquele que se fundamenta mais radicalmente na regularidade jurídica, é definitiva e absolutamente protegido da batalha simbólica pela hegemonia e dos efeitos concretos de poder que ela determina. Até mesmo a norma fundamental possui o seu Pressuposto.

Em 1926, num importantíssimo seminário organizado pela Associação dos Jornalistas Jurídicos da Alemanha, Kelsen, num debate com Erich Kaufmann e Hans Nawiasky sobre a clássica oposição entre direito natural e direito positivo à luz da nova legitimidade constitucional da República de Weimar, sustentou que, abordando "o eterno problema do que está por trás do direito positivo", acaba-se obrigados a afirmar que "quem ainda procura uma resposta não encontrará a verdade absoluta de uma metafísica nem a justiça absoluta de um direito natural. Quem levantar aquele véu sem fechar os olhos cruzará o olhar mortífero das cabeças da Górgona do poder" (KELSEN, 1927, p. 55).

A Górgona não pode ser encarada porque o seu olhar petrifica quem a olha: isso quer dizer que ela encerra algo monstruoso, mas também o poder não pode manifestar-se na sua natureza nua, que sempre necessita de uma mediação. Uma mediação que também é necessária para quem deve relacionar-se com ele, para derrotá-lo ou domesticá-lo, como Perseu que adota o estratagema do espelho (um "artifício", pois). O direito – assim como o espelho de Perseu que reflete a Górgona – mantém a imagem do poder (e, por isso, é Forma e não Justiça ou Verdade). Há controvérsias quanto ao fato de que esteja contaminado irremediavelmente por ele. Mas é ilusório, ao meu ver, que se possa eliminar totalmente esse olhar. Ilusório e talvez perigoso.

Com base numa concepção da juridicidade consciente desses incontornáveis pressupostos conceituais e dos dilemas políticos contidos na sua "forma", a lição bobbiana ajuda-nos a compreender como também os direitos – frutos da vontade humana como todo o direito moderno – não podem sair do círculo política/consenso, relações de força/construções identitárias. O seu estatuto é ambivalente, entre forma e conteúdo, ética e autoridade. Isso não permite uma leitura puramente edificante dos direitos, sobretudo se eles forem levados a sério num sentido não exclusivamente moral e/ou jurisdicional, à la Dworkin, mas enquanto objeto de "Políticas dos direitos" que tenham por objetivo a sua progressiva "realização" em grande escala, colocando-se o problema dos custos e do consenso, selecionando as prioridades.

Essa chave de leitura, com Bobbio e para além de Bobbio, é certamente menos segura que outras: ela abre sérios questionamentos a propósito da efetiva universabilidade dos direitos, sobre os ônus incontornáveis de coerência que eles implicam (questionamentos que deveriam ser assumidos com maior cogência do que o próprio Ocidente tenha mostrado disposição para fazer), sobre a relação constante que entretêm com a dimensão do conflito, com a auto-construção das subjetividades enquanto forma concreta de "saída da menoridade", mas, também, com as forças de reação para a defesa da identidade. Em particular, essa abordagem não-formalística permite captar as razões "simbólicas" que consentiram a difusão do discurso dos direitos para além do círculo jurídico e filosófico estritamente ocidental (meio que a despeito da sua gênese e do seu arraigamento inicial), tornando-os um dos campos de discussão e mobilização mais relevantes no mundo contemporâneo.

Como, de alguma forma, nos ensinou o próprio Bobbio, "poder" não é apenas vertical, de cima para baixo, disciplinador, mas, também, num sentido diferente, poder, "de baixo", para reivindicar uma pretensão, conseguir reconhecimento e prestações, abrindo frentes conflituais e solicitando a inovação político-jurídica (BOBBIO, 1990, pp. XIII-XV, 13). De fato, essa segunda forma de poder implementa-se cada vez mais frequentemente no mundo, recorrendo à linguagem dos direitos, mostrando a sua dimensão social e não atomística, mesmo quando as liberdades individuais estão em jogo. Trata-se de direitos pouco "jurídicos", que não estão presos a uma dimensão estritamente legal e institucional, mas, mesmo

assim, eles são – concretamente – objeto de apropriações políticas e parte de um discurso público, frequentemente informal, que tende a transcender as fronteiras nacionais: isso constitui objetivamente, um dado da realidade que é preciso levar em conta. Encerram contradições e ambiguidades (o perigo da inflação dos direitos e da consequente desilusão, de uma progressiva incerteza jurisdicional, do seu uso retórico), mas temos que reconhecer que, enquanto constatamos a sua crise, os direitos humanos parecem constituir uma espécie de "mínimo múltiplo comum", ainda que genérico e polissêmico, para sujeitos oprimidos ou subalternos e para todos aqueles que não se conformam com a sua invisibilidade (no Irã ou na Chechênia, em Guantánamo ou com relação aos imigrantes que, em condições desesperadoras, tentam aportar no mundo ocidental). A linguagem dos direitos, em suma, também representa uma *experiência de subjetivação*, uma forma de se identificar como "sujeitos" que afirmam a sua autonomia – o seu ser "eles mesmos" – e nessas bases reivindicam um "poder" de palavra e de crítica. Aliás, os direitos – e a história da sua afirmação está a demonstrá-lo – têm sido, durante muito tempo, mais uma questão cultural e política do que um puro âmbito jurídico. Somente pressupondo essa esfera eles puderam se afirmar também nos ordenamentos. A era dos direitos é fundamentalmente a *era da luta pelos direitos*.

Agora, algumas considerações finais sobre as razões culturais da crise da era dos direitos; que é uma crise de políticas públicas (no âmbito da educação, da saúde, do trabalho, dos bens primários, e ainda mais em escala global), mas, também, de garantias (penso, por exemplo, no reaparecimento da legitimação da tortura, no "direito penal do inimigo", nos mais variados "mecanismos da segurança" que, em nome de uma questão séria – a segurança, justamente –, para capturar o consenso através da exploração do medo, afrouxam as tutelas da liberdade e, o que é pior, a percepção social de que existe um núcleo de direitos absolutamente indisponíveis, que tem a ver com o *habeas corpus*). Certamente, essa crise tem razões plurais, inclusive de ordem estrutural. Entretanto, não podemos menosprezar o peso que as ideias e as orientações culturais – na medida em que contribuem para forjar um horizonte de senso comum – possuem, na determinação de efeitos histórico-sociais concretos. Parece-me que a característica mais peculiar no debate público dos últimos trinta anos tenha sido a tendência a uma progressiva *despolitização*. A crise das ideologias

do Novecentos, a pretendida (e suposta) morte da função simbólica da linguagem política, têm alimentado uma série de lugares comuns: que a política tivesse que deixar de propor grandes ideias ou preocupar-se com a construção de identidades; que a ação política se reduzisse essencialmente à técnica ou, na melhor das hipóteses, a boa administração; que a própria dimensão política, enquanto tal, estivesse de alguma forma esgotada e, com ela, as esperanças e as ambições atreladas ao projeto moderno.

Nos últimos anos, esses lugares comuns têm sido atingidos por duras respostas históricas. Uma série de eventos, dramáticos e aparentemente inesperados, – do dia 11 de setembro à guerra no Iraque, até a atual crise financeira global – têm tornado evidentes as aporias e os limites, antes de tudo culturais, dessa ideologia pós-política. Ideologia, aliás, que de jeito nenhum significou mitigação do poder. Pelo contrário, assistimos à volta triunfal da lei do mais forte e dos poderes selvagens, pois se decidiu deslegitimar sistematicamente os "freios" (e não somente os freios jurídico-formais): baste pensar na concentração/confusão de poder político, econômico e ideológico, ou no desvio populista, com nuanças autoritárias, que insidiam as próprias democracias, até mesmo no mundo ocidental, ainda que em formas e com intensidades bem distintas. Por esse processo ambivalente, porém, não são responsáveis apenas os atores políticos ou a mídia: sem querer, a teoria política e jurídica contemporânea, sobretudo de orientação normativística e neocontratualística, acabou por desempenhar um papel relevante, ainda que por causa da consciência inadequada e da fragilidade dos anticorpos que disponibilizou, pois ela tornou, sim, centrais os direitos, mas lhes aliviou a potencialidade "política" intrínseca, como se fosse apenas uma questão de ciência jurídica e de juízes, e não, também, de participação democrática e de identidades coletivas.

Trata-se de uma teoria cujos objetivos de política do direito são – sob vários aspectos – desejáveis e cuja contribuição teórico-formal tem sido preciosa, mas que hoje parece reduzida pela metade e impotente, pois se divorciou da parte espúria – ou seja, realista e simbólica – da política. Uma "parte" que, com certeza, torna mais opaca e perigosa a própria teoria, mas, também, menos referencial e mais capaz de falar da realidade (diga-se de passagem: aqui refiro-me criticamente à teoria normativística, à la Habermas e à la Ferrajoli, ou em formas diferentes, à la Rawls, para

falar claro, porque se dá por barato que o chamado pensamento do "Impolítico", ou o da Imanência e da Multidão, à la Toni Negri, não tenham nenhum interesse por uma ação política orientada de acordo com as coordenadas do racionalismo moderno, perseguindo abrigos ativístico-niilísticos ou fugas revolucionárias e "sujeitos" inexistentes).

O que entendo por "dimensão política enquanto tal"? Uma série de *hipotecas conceituais* que estão na origem de temas recorrentes que, frequentemente, surpreendem a cultura político-jurídica, sobretudo a de esquerda. A persistência do problema do poder como assimetria e relação de força (e da sua ligação, necessária, mas não óbvia nem automática, com as regras): um poder de que o próprio direito tem necessidade, se quiser ser eficaz, produzir efeitos na realidade, orientando-a, e não perder, assim, a confiança dos cidadãos. A questão da garantia da segurança com relação ao fenômeno da hostilidade, tanto externa quanto interna, que não pode ser simplesmente negada porque é desagradável, mas deve ser assumida, com o objetivo de minimizar concretamente a violência, sem ilusões irênicas de pacificação integral da humanidade. A função ambivalente – e mesmo assim incontornável – tanto do conflito quanto do consenso, enquanto fatores de transformação e relegitimação das democracias, e a necessidade, correlata, de identificação e síntese simbólica, que implica na construção consciente de hegemonias: são questões cujos traços são modificados radicalmente pela transformação dos sujeitos proporcionada pela sociedade dos consumos e das mídias, mas que, certamente, não foram anuladas.

Pelo contrário, por um lado, homologação e passivização parecem preparar um terreno favorável para novas e mais poderosas identificações políticas (regressivas); mas, por outro, ainda não temos certeza de que se trata de um destino cujo resultado será pós-democrático. Pode ser que se abra, justamente nessa esfera do conflito e da hegemonia, uma nova frente de imaginação política. A eliminação do "político" só leva à volta do seu "fantasma". Com relação à absolutização irracional e descontrolada – tanto do poder nu quanto da hostilidade sem mediação – que isso comporta, a cultura democrática corre o perigo de descobrir que não está aparelhada, se continua a esconder-se exclusivamente numa espécie de neutralização e juridificação integrais, que nunca poderão ser autosuficientes. Pelo contrário, o constitucionalismo democrático precisa, para ser defendido, de

uma hegemonia cultural, ou seja, de uma luta no campo do imaginário, que, claramente, não pode ser remetida aos juízes e aos procedimentos. E, sobretudo, precisa ser resgatado politicamente, levando a sério, porém, os vínculos realistas e os limites internos que a crise dos pressupostos do projeto moderno tornou evidentes.

Desse ponto de vista, até se poderia avaliar que há uma certa distância, ou mesmo inatualidade do pensamento de Bobbio com relação àquelas que parecem ser as urgências da crise cultural contemporânea. Bobbio viveu numa época de intensa politização, caracterizada por polarizações ideológicas excessivas, frequentemente destrutivas. Isso o conduziu, compreensivelmente, a defender as razões de uma cultura do "limite" e das "regras", contra os perigos da "política absoluta", qualquer que fosse o seu sinal. Assim, ele defendeu a neutralização jurídica contra o conflito, chegando a privilegiar o desencanto da democracia (liberal) com relação à dimensão simbólica que constitui o substrato de *toda* ordem política.

Mesmo assim, temos que lembrar que Bobbio alertou, com bastante antecedência, contra os perigos escondidos no domínio da ideologia liberista da neutralidade e naturalidade do mercado, sublinhando, argutamente, que 1989 não significara somente a derrocada do chamado "socialismo real", mas acabaria por também colocar em crise o socialismo democrático, abrindo uma temporada de incertezas para as perspectivas da era dos direitos e de uma maior justiça global.

Há um aspecto fundamental do legado de Bobbio que, hoje, nos interpela: o realismo, unido ao anti-niilismo, ou seja, o repúdio da liquidação da razão jurídica, mas sem fugas na impotência, como se a realização das promessas da era dos direitos fosse apenas uma questão de boa vontade. Por essa lição de equilíbrio e de método, sem apologias, enquadrando historicamente o seu pensamento, creio que se possa afirmar, parafraseando outro mestre da cultura italiano do século XX, que "não podemos deixar de nos chamar bobbianos".

Referências

BOBBIO, N. *L'età dei diritti.* Torino: Einaudi, 1990.

_____. *Diritto e potere. Saggi su Kelsen.* Napoli: ESI, 1992.

KELSEN, H. Participação em *Die Gleichheit vor dem Gesetz in Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung,* in *Veröffentlichung der Verein der Deutschen Staatsrechtslehrer*, Heft 3, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1927.

BOBBIO: DA CORRELAÇÃO LIBERDADE-IGUALDADE AO IMPERATIVO DE "IGUAL LIBERDADE"

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha

Permita-se-me que, neste intróito, comece por manifestar quão honroso me é participar neste V Seminário Internacional de Direitos Humanos na Universidade Federal da Paraíba, em torno da figura de Norberto Bobbio, que congrega uma plêiade de estudiosos, nacionais e estrangeiros, neste centenário do nascimento do jusfilósofo de Turim, saudando de modo muito reconhecido desde logo o Professor Giuseppe Tosi, cujo dinamismo e arrojo nas ideias como na acção corporizou mais esta iniciativa científica. Associo a esta minha muito grata saudação o Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos, de quem aprendemos a inolvidável lição que uma reflexão sobre os direitos humanos é incompleta se não associar também uma prática empenhada.

Vindo do norte de Portugal, da região do Minho, toda ela tecida a verde, saúdo quantos participam nestas Jornadas, nesta aprazível cidade de João Pessoa, a terceira mais antiga do Brasil, onde o sol nasce primeiro, e a segunda mais verde do mundo. É-me grato ainda estar nesta Universidade Federal da Paraíba, com quem a Universidade do Minho tem já robustos laços de colaboração e de intercâmbio, com recíproco e frutuoso proveito, tendo tido já o gratificante ensejo de cumprimentar alguns dos ilustres paraibanos que passaram algum tempo nos nossos *campi*, não esquecendo também que estou entre os que, da Universidade do Minho, têm o privilégio de participar nesta profícua cooperação.

1. Um intelectual com "independência, mas não indiferença"

De Bobbio é bem conhecida a sua vasta obra jurídica e da filosofia do direito, verdadeiramente ímpares, mas não o é menos o esforço analítico que prosseguiu incansavelmente no campo da teoria política, prepa-

rado que estava por uma sólida formação filosófica, fecundada no pensamento dos clássicos, cuja proficuidade está ainda embebida num labor persistente inspirado nas lições que foi extraindo do seu empenhamento na práxis política, o que confere à sua obra uma inusitada pregnância teórica e prática.

Para além dos muitos livros e artigos para revistas científicas que escreveu, cujo influxo foi notório em Itália e fora dela, e que o enfileiram ao lado dos clássicos em teoria política, este apaixonado na defesa dos direitos humanos, da democracia e da paz, atento aos sinais dos tempos, redigiu centenas de artigos para revistas e periódicos, onde o seu talento para a controvérsia põe ao de cima o seu lado de polemista nato, mas sempre aberto à busca de mais racionalidade, que fizeram deste "agitador cultural" um sereno "homem da razão".

Num texto de 1977 sobre os "intelectuais e o poder", ao traçar a oposição entre o mundo das ideias e o das acções políticas, considerou que "o primeiro é muito mais variado, articulado, complexo, diferenciado e problemático que o segundo. A explicação desta diferença é muito simples: a tarefa do intelectual é agitar ideias, levantar problemas, elaborar projectos ou antes, simplesmente, teorias gerais; a tarefa do político é a de tomar decisões" (BOBBIO, 1998b, p. 73). Se a tarefa do primeiro "é persuadir e dissuadir, animar ou desanimar, expressar juízos, dar conselhos, fazer propostas, induzir as pessoas a quem se dirige a formarem uma opinião das coisas, a do segundo "é extrair deste universo de estímulos diversos, por vezes opostos ou contraditórios, uma linha de acção" (IBIDEM). Daí que ele caracterize assim o seu próprio posicionamento: "Se tivesse que desenhar um modelo ideal de conduta, diria que a do intelectual deve distinguir-se por uma forte vontade de participar das lutas políticas e sociais de seu tempo, que não o deixe alienar-se, permitindo-lhe levar em conta o que Hegel chamava "o elevado rumor da história do mundo". Mas, ao mesmo tempo, ele deve manter aquela distância crítica que o impeça de se identificar completamente com uma parte que fique atado de pés e mãos a uma palavra de ordem. *Independência, mas não indiferença*". E para "redefinir esse modelo ideal com uma fórmula (com todos os limites inerentes a uma fórmula), creio que poderia falar-se de "autonomia relativa da cultura relativamente à política" (IBIDEM, p. 70). Bobbio foi, pois, uma das testemunhas empenhadas e um insigne interlo-

cutor dos problemas e acontecimentos da história da Europa e do mundo do seu tempo.

Nos seus trabalhos científicos, tem o mérito de ser pioneiro na aplicação da filosofia analítica ao campo do direito e da linguagem política, visível na busca de rigor sobre as regras de uso linguístico nos significados descritivos dos conceitos. O leitor habituado a colher ensinamentos sobre os mais variados temas com que a obra de Bobbio nos presenteia, sabe bem que uma das suas constantes preocupações foi sempre a dos significados descritivos dos conceitos em jogo; esta tarefa analítica era um dos pressupostos conceptuais prévios a qualquer outra análise ou discussão sobre a estruturação política dos valores na sociedade.

2. Liberdade como "autodeterminação"

Quanto ao tema que nos concentra, isso verifica-se claramente na compreensão dos conceitos de liberdade e de igualdade, como as suas próprias palavras o ilustram de modo veemente: "Que sentido (…) teria dizer 'prefiro a liberdade' se não se estabelece antes em qual dos sentidos descritivos de liberdade utilizo esta palavra neste contexto?"

E continua:

> Uma reflexão sobre liberdade (…) só tem sentido se se apóia num significado descritivo bem determinado e bem delimitado do termo. O significado valorativo vem depois, é um significado acrescentado. Que 'liberdade' tenha um significado valorativo quer dizer tão-somente isto: quando uso este termo indico, para além de uma certa situação que está determinada num certo sentido, que é também uma situação 'boa', que recomendo. Mas o que conta na reflexão sobre a liberdade não é tanto saber que aquela situação de que se fala resulta desejável e recomendável, mas o *que* é que o interlocutor deseja e recomenda[1].

a) Liberdade, entre "não impedimento" e "autonomia"

1 Norberto BOBBIO, "Libertà come fatto e come valore", *Rivista di Filosofia*, 56 (3), 1963, *apud* Michelangelo BOVERO (ed.), "Introducción", *in* Norberto BOBBIO, *Teoría general de la política*, trad. de A. Cabo e G. Pisarello, Madrid, Ed. Trotta, 2003, p. 43.

Ora, a esta questão, Bobbio foi respondendo em vários trabalhos que escreveu ao longo de várias décadas. Desde logo, há que considerar o seu famoso escrito de 1954, *Da liberdade dos modernos comparada à liberdade dos posteriores*[2]–um título com sabor irónico –, que constitui uma das primeiras respostas de fôlego, pelo esforço de clarificação de dois significados descritivos do termo em apreço: a liberdade de cariz liberal, também chamada "liberdade negativa" ou de não impedimento, isto é, a faculdade de realizar ou não realizar certas acções, sem impedimento externo; depois, a "liberdade democrática", que Bobbio denominou também por vezes de liberdade positiva ou de não constrangimento, isto é, o poder de dar-se leis a si mesmo. É impossível passar por este texto de Bobbio sem observar que o Autor deixou desde estão postos com toda a clareza os principais rasgos da dicotomia entre liberdade negativa e liberdade positiva, que, no mundo anglo-saxónico, viria a ter grande projecção com Isaiah Berlin (1958), no seu conhecido ensaio *Dois conceitos de liberdade*; todavia, o texto de Bobbio precedeu o de Berlin em quatro anos. Além disso, a análise bobbiana faz-se primeiramente mediante uma proposta diádica de liberdade (como veremos em seguida), depois por uma proposta triádica (como veremos mais adiante), o que lhe permitirá fundar a inclusão dos direitos sociais na sua original conjunção entre liberdade e igualdade.

Para além da denominação, que tão pouco é original de Berlin, a distinção entre esses dois conceitos pode encontrar-se já na obra de Kant, como adiante veremos; e também, de forma expressa e incisiva em *Da liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos* [1819] de Benjamin Constant (1997, pp. 589-619); é, aliás, a este último texto que Della Volpe se refere ao afirmar, sobre um texto anterior de Bobbio, que tinha "a impressão de escutar uma 'velha melodia'" (BOBBIO, 2003, p. 293).

Nesses autores – Kant e Constant –, já se salienta a importante diferença entre a liberdade como possibilidade de agir sem impedimentos ou constrangimentos externos, sejam eles de índole jurídica ou social (tal

2 N. BOBBIO, "Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri", *Nuovi Argumenti*, nº 11, 1954, pp. 54-86 (reproduzido em N. BOBBIO, *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 160-194); trata-se da réplica a Galvano DELLA VOLPE, "Comunismo e democrazia moderna", *Nuovi Argumenti*, nº 7, 1954 (que foi a resposta ao escrito de N. BOBBIO, "Democrazia e dittatura", *Nuovi Argumenti*, nº 6, 1954, pp. 1-14). Cfr. "De la libertad de los modernos comparada con la de los posteriores", *Teoria general de la politica,* trad. esp.,*op. cit.*, pp. 293-322. Citamos por esta edição.

ausência de obstáculos é o que explica a denominação de liberdade *negativa*, que explica a denominação de liberdade *negativa*) e a liberdade como capacidade de decidir autonomamente por si mesmo ou na comunidade (essa capacidade própria de decisão que não insiste na ausência de impedimentos à acção, que explica a denominação de liberdade *positiva*). Nessa distinção, está já prefigurada a diferença entre duas formas distintas, não necessariamente opostas, mas sim em tensão possível, no modo de entender a liberdade – a liberal ou negativa e a democrática ou positiva.

Com efeito, na acepção liberal, a referência é ao não impedimento, analogamente como "na linguagem comum se chama 'livre' ao homem que não está em prisão, à água que corre sem leito, à entrada no museu nos dias festivos ou ao passeio num jardim público: 'liberdade' tem a mesma extensão que o termo 'licitude' ou esfera daquilo que, não estando ordenado nem proibido, está permitido. Como tal contrapõe-se a *impedimento*" (BOBBIO, 2003, p. 304). Ora, o que caracteriza esta acepção é minimizar o âmbito das prescrições e maximizar a esfera das permissões. Já na acepção democrática, liberdade "significa 'autonomia', isto é, o poder de dar-se normas a si mesmo e de não obedecer a mais normas que as que nos damos. Como tal, contrapõe-se a *constrangimento*" (IBIDEM); assim, livre é o "homem inconformista", aquele que não cede a pressões, que não se rebaixa a lisonjas, o que se orienta de acordo com as suas convicções.

Nesta sequência, enquanto o primeiro significado de liberdade se conecta com "acção", o segundo refere-se à "vontade"; então, "uma acção livre é uma acção lícita, que posso ou não fazer enquanto não impedida; por outro lado, "uma vontade livre é uma vontade que se autodetermina". Se, na primeira acepção, se fala de liberdade "como de algo contraposto a lei, a qualquer forma de lei, para o que qualquer lei (proibitiva e impeditiva) é restritiva para a liberdade", já na segunda "fala-se de liberdade como o próprio campo de acção conforme à lei" (IBIDEM, pp. 304-305). E seriam vãs quaisquer considerações sobre qual das duas acepções é a melhor, pois – conforme afirma Bobbio – "o problema em torno da melhor liberdade reduzir-se-ia a esta pergunta: qual das duas liberdades é mais desejável, a do não impedimento ou a da lei espontaneamente aceite? Parece-me óbvio que a uma pergunta assim colocada é difícil responder se prescindirmos da situação concreta" (IBIDEM, p.305).

Sobre esta questão, e de um modo mais claro, Bobbio afirma que "não passa de uma vã disputa sobre se a verdadeira liberdade (política) é o não impedimento ou a autonomia, e qual das duas, supondo que ambas são legítimas, é politicamente melhor, isto é, a mais adequada para fundar a república óptima. As duas principais máximas em discussão são: 1) "O Estado deve governar o menos possível, pois a verdadeira liberdade consiste em não ver-se obstaculizado por um excesso de leis". 2) "Os membros de um Estado devem governar-se por si mesmos, pois a verdadeira liberdade consiste em não fazer dependente de ninguém mais que de si mesmo a regulamentação da própria conduta"(IBIDEM, pp. 305-306). Esta defesa da liberdade pretende especialmente garantir o gozo das liberdades políticas próprias da democracia ocidental.

Na verdade, não pode esquecer-se "que a própria vontade como autonomia pressupõe uma situação de liberdade como não impedimento", quer dizer, a liberdade positiva pressupõe a liberdade negativa. Com efeito, "uma situação geral de ampla licitude é condição necessária para a formação de uma vontade autónoma. Pode dar-se uma sociedade em que os cidadãos gozem de certas liberdades sem eles mesmos as haver desejado (pense-se nas constituições *octroyées*). Porém, não pode existir uma sociedade em que os cidadãos formem uma vontade geral em sentido rousseauniano sem exercitar certos direitos fundamentais de liberdade" (IBIDEM, p. 307; itálicos de Bobbio). A posição de Bobbio é, pois, clara: a liberdade negativa, ou de não impedimento, é compatível com a liberdade positiva; ademais, é também um antecedente necessário da liberdade como autonomia.

b) Entre a "autodeterminação individual" e a "autodeterminação colectiva"

Onze anos depois, Bobbio concentra-se de novo no tema, no seu ensaio *Kant e as duas liberdades*[3]; agora, o significado de liberdade democrática está inteiramente impregnado pelo conceito de *autonomia*. No texto de 1954 Bobbio já fazia alusão à autonomia quando explanava o con-

3 N. BOBBIO, "Kant e le due libertà", *in* ID., *Da Hobbes a Marx: saggi di storia della filosofia* [1965],Napoli, Morano, 1974, pp. 147-163. Retomada, com o título "Kant y las dos libertades", *in* ID., *Teoria general de la politica,* trad. esp., 2003, pp. 113-127; citamos por esta última edição.

ceito de liberdade defendido pela teoria democrática; todavia, neste texto de 1965 a autonomia aparece situada no centro deste segundo significado descritivo de liberdade. Posteriormente, no artigo *Liberdade* redigido para a "Enciclopedia del Novecento"[4], o conceito de não constrangimento fica completamente absorvido na definição da primeira liberdade, isto é, da liberdade liberal; paralelamente, a autonomia permanece como o significado essencial da liberdade democrática.

> A liberdade negativa é uma qualificação da acção; a liberdade positiva é uma qualificação da vontade. Quando digo que sou livre no primeiro sentido, quero dizer que uma acção minha não é obstaculizada, e que portanto a posso realizar; quando digo que sou livre no segundo sentido, quero dizer que o meu querer é livre, isto é, que não está determinado pelo querer de outros, ou, mais em geral, por forças estranhas ao meu querer. Talvez seja mais apropriado, em vez de liberdade negativa e positiva, falar de liberdade de agir e de liberdade de querer, entendendo pela primeira a "acção não impedida e não constrangida", e pela segunda a "vontade não heterodeterminada ou autodeterminada" (BOBBIO, 1993, pp. 102-103).

Bobbio considera então que seja o não constrangimento seja o não impedimento se referem à liberdade de acção, e que a autonomia se reporta à liberdade da vontade; o filósofo de Turim reconhece ainda que essa dicotomia entre as esferas do agir e do querer caracteriza melhor os significados descritivos da liberdade.

No texto de 1965, liberdade "significa ou a faculdade de realizar ou não certas acções, sem ser impedido pelos demais, pela sociedade como um todo orgânico ou, mais simplesmente, pelo poder estatal", ou o "poder de não obedecer a outras normas que as que me impus a mim mesmo" (BOBBIO, 2003, p. 113)[5]. Assim, no primeiro significado (próprio da teoria liberal clássica), "'ser livre' significa gozar de uma esfera de acção, mais ou menos ampla, não controlada pelos órgãos do poder estatal; o segundo significado é o que usa a teoria democrática, para a qual 'ser livre'

4 N. BOBBIO, *Igualdad y libertad*, introd. de Gregorio Peces-Barba, trad. Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1993 ["Igualdad", pp. 53-96; "Liberdad", pp. 97-155]. Corresponde às seguintes entradas na *Enciclopedia del Novecento* (Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana): "Eguaglianza", vol. II, 1977, pp. 355-364; "Libertà", vol. III, 1979, pp. 994-1005.

5 N. BOBBIO, "Kant y las dos libertades", 2003.

não significa não ter leis, mais dar-se leis a si mesmos" (IBIDEM). Neste sentido, "chamamos 'liberal' a quem prossegue o fim de alargar cada vez mais a esfera das acções não impeditivas, enquanto chamamos 'democrata' ao que tende a aumentar o número de acções regidas por processos de auto-regulamentação" (IBIDEM). Por conseguinte, o "'Estado liberal' é aquele no qual a ingerência do poder político está restringida ao mínimo; 'Estado democrático', aquele no qual são mais numerosos os órgãos de autogoverno" (IBIDEM, pp. 113-114). Assim, o Estado liberal surge como o pressuposto quer histórico quer jurídico do Estado democrático.

Afinal, a diferença entre os dois significados pode formular-se mais simplesmente: permitido e obrigatório são dois termos contraditórios, o que equivale a dizer que 'tudo o que não está permitido é obrigatório' e, inversamente, 'tudo o que não é obrigatório está permitido'. "Portanto, se se entende 'liberdade' segundo o primeiro significado, como esfera do permitido, identifica-se como não obrigatório. Ao invés, no seu segundo significado, 'liberdade' coincide com a esfera do obrigatório, embora daquilo que é obrigatório em virtude de uma 'auto-obrigação'" (IBIDEM, p. 114). Por outras palavras, "enquanto a primeira forma de entender o termo faz coincidir a esfera da liberdade com o espaço não regulado por normas imperativas (positivas ou negativas), a segunda forma faz que a esfera da liberdade e o espaço regulado por normas imperativas coincidam, sempre em que essas normas sejam autónomas e não heterónomas". E prossegue nestes termos:

> A diferença que medeia entre esses dois usos do termo liberdade na linguagem política e jurídica não deve fazer-nos esquecer que ambos podem reconduzir-se a um significado comum, que é o de *autodeterminação:* a esfera do permitido, em definitivo, é aquela em que cada qual actua sem constrangimento exterior, o que equivale a dizer que actuar nesta esfera é agir sem estar determinado mais que por si mesmo; e, do mesmo modo, que um indivíduo ou um grupo não obedeçam a outras leis que as que impuseram a si mesmos, significa que esse indivíduo ou grupo se autodetermina (IBIDEM, p. 114).

Assim, a distinção entre os dois significados tem como liame comum o acto de *autodeterminação.*

Remontando ao significado comum de liberdade como autodeterminação, a diferença entre a teoria liberal e a democrática poderia formular-se da seguinte maneira:

> a primeira tende a alargar a esfera da autodeterminação individual, restringindo quanto possível a do poder colectivo; a segunda tende a alargar a esfera da autodeterminação colectiva, restringindo quanto possível a regulação de tipo heterónomo. O movimento histórico real dos Estados modernos seguiu a direcção de uma integração gradual de ambas as tendências, cuja fórmula sintética, em termos de autodeterminação, poderia expressar-se assim: o que o homem está em condições de decidir por si só, deixe-se à livre determinação de seu querer; aí onde seja necessária uma decisão colectiva, que ele tome parte nela, de modo que seja ou apareça também como uma livre determinação de seu querer (IBIDEM, pp. 114-115).

É nesta diferença que as liberdades se tornam compatíveis e complementares. A fórmula das liberdades poderia assim expressar-se:

> Até onde for possível, há que dar livre curso à auto-determinação individual (liberdade como não impedimento); onde já não for possível, tem que intervir a auto-determinação colectiva" (liberdade como autonomia) (BOBBIO, 1993).

Como escreve, "as teorias que são embandeiradas por esta liberdade [positiva], começando pela teoria paradigmática de Rousseau e terminando na de Hegel, têm uma concepção não atomística mas orgânica da sociedade, têm em vista não a liberdade dos indivíduos singulares, mas a liberdade da totalidade" (IBIDEM, p. 109). Na obra de Bobbio está subjacente uma desconfiança para com o ideal da vontade geral, que pressupõe um vínculo forte entre autonomia moral e participação democrática, e indirectamente implica a renúncia ao valor liberal da diversidade ou da pluralidade de vias para alcançar a própria autonomia individual.

Embora partindo de um uso comum de liberdade, o uso distinto do termo tem a ver com o âmbito específico em apreço: a teoria liberal considera o problema da liberdade em função do indivíduo isolado, enquanto a teoria democrática fá-lo em função do indivíduo enquanto

partícipe de uma colectividade (de uma vontade comum). Cada uma das teorias responde a uma interrogação diferente: se a pergunta da liberdade liberal é "que significa ser livre para o indivíduo considerado como um todo independente?", já a pergunta da teoria democrática é "que significa ser livre para um indivíduo considerado como parte de um todo?", dando uma e outra perspectiva duas respostas que acentuam dois aspectos diferentes do problema da liberdade – apesar do significado comum de liberdade como autodeterminação –, introduzindo dois usos distintos do termo 'liberdade'.

Além disso, cada uma destas perguntas refere-se a um problema de fundo particular: para quem põe a primeira pergunta, o problema da liberdade surge fundamentalmente como o da exigência de limites à acção do Estado, e daí a liberdade como não impedimento; para quem põe a segunda pergunta, o problema apresenta-se sobretudo como exigência de limites a qualquer forma de legislação imposta desde cima, e daí a liberdade como autonomia (IBIDEM, p. 115). Em suma, a resposta à primeira pergunta enfatiza o momento do 'permitido', a contestação à segunda, o momento da auto-obrigação.

Se recorrermos agora a duas das mais célebres definições de liberdade política que se deram no século XVIII – a de Montesquieu e a de Rousseau –, concluir-se-á que correspondem aos dois significados apresentados: "a primeira corresponde à teoria liberal, a segunda à da génese das doutrinas democráticas" (IBIDEM, pp. 115-116). Na verdade, Montesquieu, no Livro XI, capítulo III, *Do espírito das leis*, que tem por título "que é a liberdade?", escreve: "a liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem" (MONTESQUIEU, 1973, p. 167)[6]; o problema fundamental para Montesquieu é o dos limites ao poder estatal. Por sua vez, Rousseau, no Livro I, capítulo VIII, do *Contrato social*, intitulado "do Estado civil", escreve que "(…) a obediência à lei que o próprio prescreveu é liberdade" (ROUSSEAU, 1977, p. 188)[7]; para o filósofo genebrino, o problema fundamental é o da formação da "vontade geral": a única liberdade possível no Estado é que os cidadãos se dêem leis a si mesmos.

O elemento decisivo desta posição está, no meu entender, na distinção entre dois campos de aplicação para cada uma das liberdades:

6 Cfr. N. BOBBIO, "Kant y las dos libertades", 2003, p. 116.

7 Cfr. N. BOBBIO, "Kant y las dos libertades", 2003, p. 116.

enquanto a primeira faz referência a bens prioritariamente individuais, a segunda manifesta-se como uma liberdade de exercício colectivo e, nesta dimensão, como capacidade de participação no governo da sociedade política.

c) Entre a "liberdade dos modernos" e a "liberdade dos antigos"

No entanto, foi Benjamin Constant quem "captou com precisão a diferença entre os dois significados de liberdade"; embora com "uma transposição histórica arbitrária", chamou à primeira a "liberdade dos modernos", que valorizou por contraposição à segunda, que denominou "liberdade dos antigos", nestes termos:

> O objectivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria; era a isso que chamavam liberdade. O objectivo dos modernos é a segurança nas satisfações [*jouissances*] privadas; e chamam liberdade às garantias concedidas pelas instituições a essas satisfações (CONSTANT, 1997, p.. 603)[8].

Criticando Rousseau e Mably, Constant considera que não pode sacrificar-se a "liberdade dos modernos", embora seja a "liberdade dos antigos" a sua garantia:

> A liberdade individual, repito-o, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia; por conseguinte, a liberdade política é indispensável. Mas pedir aos povos dos nossos dias que sacrifiquem, como os de outrora, a totalidade da sua liberdade individual à liberdade política, é o meio mais seguro para afastá-los de uma delas; e, quando aí se chegar, não tardará a arrebatar-se-lhes a outra" (CONSTANT, p. 612)[9].

Então, Constant só aceitava a liberdade política enquanto fosse um meio para realizar a liberdade individual, como fim supremo da convivência civil.

8 Cfr. N. BOBBIO, "Kant y las dos libertades", 2003, p. 116.

9 Cfr. N. BOBBIO, "Kant y las dos libertades", 2003, p. 117.

Divergindo do juízo de valor e do juízo histórico que acompanham a distinção entre as duas liberdades segundo Constant – a "liberdade dos modernos" e a "liberdade dos antigos" –, Bobbio reconhece a lucidez dessa distinção, sublinhando que:

> na história do Estado moderno as duas liberdades estão estreitamente ligadas e em conexão, de modo que onde está uma está a outra. De maneira mais precisa, sem liberdades civis, como a liberdade de imprensa e de opinião, como a liberdade de associação e de reunião, a participação do povo no poder político é um engano; mas sem participação popular no poder, as liberdades civis têm poucas probabilidades de durar. Enquanto as liberdades civis são uma condição necessária para o exercício da liberdade política, esta, quer dizer, o controlo popular do poder político, é uma condição necessária, primeiro para a consecução, depois para a conservação das liberdades civis (BOBBIO, 2003, p. 117).

Trata-se claramente do velho problema entre liberalismo e democracia.

Deixando de lado a ideologia que Constant propugna, o que dele interessa agora reter é a precisão com que circunscreveu os dois significados na linguagem política de liberdade negativa e liberdade positiva, com uma clareza até então desconhecida. Disso é exemplo a obra política de Kant: no escrito *Para a paz perpétua* [1795] a distinção oscila entre os dois conceitos sem aliás se distinguirem com clareza,

> fazendo crer, mediante a sua definição explícita, que emprega o termo liberdade no sentido rousseauniano de autonomia, de autodeterminação colectiva, [que] não permite apreciar com clareza que a liberdade que invoca e que eleva à condição de fim da convivência política é a liberdade como não impedimento, a liberdade individual (BOBBIO, 1993, p. 117).

Segundo Bobbio, se em Kant encontramos uma definição explícita de "liberdade jurídica" de inspiração rousseauniana, como autonomia colectiva, que é da teoria democrática, contudo é a "liberdade dos modernos" que subjaz na economia global da sua obra política segundo uma

definição implícita convergente com a concepção liberal. Assim, quando o filósofo de Königsberg escreve que "a liberdade jurídica (externa, portanto) não pode definir-se, como é costume, dizendo que é a "faculdade de fazer tudo o que se quiser, contanto que não se prejudique a outrem", (…) há que definir a minha liberdade exterior (jurídica) como a faculdade de não obedecer às leis externas senão enquanto lhes puder dar o meu consentimento"[10].

Também na introdução à *Metafísica dos Costumes* [1797], refere-se à liberdade nestes termos: "Uma acção é permitida (*licitum*) quando não se opõe à obrigação; e chama-se permissão (*facultas moralis*) a esta liberdade que não está limitada por nenhum imperativo oposto"[11]. Tal definição é convergente com estoutra passagem da *Metafísica dos Costumes* [1797], quando se refere à "liberdade legal" como a faculdade de "não obedecer a nenhuma outra lei senão aquela a que [o cidadão] deu o seu consentimento". A inspiração rousseauniana desta concepção kantiana da liberdade política parece não oferecer dúvidas. Ora, perscrutando a sua obra política, revela-se uma concepção implícita de liberdade como não impedimento, quer através da definição de direito, quer do fim do Estado, quer da concepção do progresso histórico. Desde logo, ao caracterizar o direito, afirma:

> Se, portanto, a minha acção ou, em geral, o meu estado pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, aquele que me coloca impedimentos comete perante mim um acto injusto; pois que esse impedimento (essa resistência) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais (KANT, 1997, p. 43)[12].

Trata-se, claramente, da liberdade como não impedimento. Entre muitas outras passagens citadas por Bobbio, atente-se nesta, relativa à coerção (coacção):

---

10 Cfr. cit. de Kant *apud* N. BOBBIO, "Kant y las dos libertades", 2003, p. 118. Cfr. I. KANT, *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. A. Morão, Lisboa, Ed. 70, p. 128, nota 4.

11 Cfr. cit. de Kant *apud* N. BOBBIO, "Kant y las dos libertades", *op. cit.*, p. 118. Cf. I. KANT, *Metafísica dos Costumes*, 1997, pp. 32 e 179, respectivamente.

12 Cfr. N. BOBBIO, "Kant y las dos libertades", 2003, p. 122.

> Ora, tudo aquilo que é não conforme ao Direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais; mas a coerção é um impedimento ou resistência com que se defronta a liberdade. Consequentemente, se um determinado uso da liberdade é, ele próprio, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (i.e., não conforme com o Direito), a coerção que se lhe opõe, como impedimento a *um obstáculo à liberdade*, está de acordo com a liberdade, quer dizer, é conforme ao Direito (KANT, 1997, p. 43)[13].

Se a coerção é contrária à liberdade, enquanto ela contraria um acto que é uma invasão ilegítima da esfera da liberdade alheia, restabelece a liberdade primitiva (a negação da negação é uma afirmação); se substituirmos aqui, conforme Bobbio propõe, a palavra "liberdade" por uma das definições explícitas – "faculdade de não obedecer às leis externas senão enquanto lhes puder dar o meu consentimento" [acima citada] –, todo o fragmento deixará de ter sentido, só o tendo, dando à palavra "liberdade" o significado que Kant afastou ao dar a sua definição explícita, isto é, a "faculdade de fazer tudo o que se quiser, contanto que não se prejudique a outrem". Neste contexto opera, pois, o significado de liberdade como não impedimento.

Chega-se à mesma conclusão, se considerarmos a teoria kantiana dos fins do Estado, como, por exemplo, quando se refere à liberdade dos indivíduos como um dos três princípios *a priori* do Estado jurídico (os outros dois são a igualdade formal e a independência económica):

> Ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (…), mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, sempre que não cause dano algum à liberdade dos outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal possível (KANT, 1990, p. 75)[14].

Do mesmo modo, quanto à filosofia da história de Kant: "Quando se impede ao cidadão buscar a sua liberdade segundo o modo que melhor lhe pareça – sempre e quando este método seja compatível com a liberdade dos outros –, obstrui-se a dinâmica dos negócios em geral e,

13 Cfr. N. BOBBIO, "Kant y las dos libertades", 2003, p. 122; o itálico é de N. Bobbio.

14 Cfr. N. BOBBIO, "Kant y las dos libertades", 2003, p. 124.

finalmente, as forças do todo" (KANT, 1990, p. 34)[15]. Ou estoutra, do mesmo escrito:

> Demos, pois, graças à natureza pela incompatibilidade, pela vaidade invejosamente emuladora, pelo anelo insaciável de posses ou também de mandar! Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade dormitariam eternamente sem desabrochar. O homem quer concórdia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie, e quer discórdia (KANT, 1990, p. 26)[16].

Ora, a história assim vista como "teatro dos antagonismos", segundo uma concepção liberal quer do direito – "condição para a coexistência das liberdades individuais" –, quer do Estado – tendo "como fim não o de guiar os indivíduos para a felicidade mas o de garantir a ordem" –, explicita os pressupostos de cariz liberal que subjazem a essa concepção.

d) Entre a "liberdade dos modernos" e a "liberdade dos "posteriores"

Na disputa com Della Volpe, era mister a Bobbio mostrar como Estado e liberdade, na tradição marxista, se equacionam como termos opostos, aliás na senda leninista que, por sua vez, se apoia na carta de Engels a Bebel (18 de Março de 1875), segundo a qual, como propugnou o próprio Lenine, "tão depressa seja possível falar de liberdade, o Estado como tal deixará de existir"[17]. Ao contrário, para toda a tradição do pensamento político liberal e democrático, em lugar de termos opostos, Estado e liberdade são "termos que se implicam"; essa imbricação entre Estado e liberdade avança em duas direcções: a que vai de Locke a Kant, segundo a qual a principal função do Estado é a de garantir a liberdade natural: a função do Estado não é sobrepor as suas leis às leis naturais, mas que estas se tornem realmente operativas"; a outra direcção é a que vai de Rousseau a Hegel, segundo a qual a função do Estado é a de eliminar a liberdade natural (a liberdade do indivíduo isolado), transformando-a em liberdade civil, quer dizer, "na liberdade entendida como perfeita adequação da

15 IDEM, 2003, p. 126-127.

16 IDEM, 2003, p. 125.

17 Cf. N. BOBBIO, "De la libertad de los modernos comparada con la de los posteriores", 2003, p. 315. A frase de Lenine retoma uma das afirmações da mencionada carta de Engels.

vontade individual à colectiva"(BOBBIO, 2003, p. 315-316); o acento põe-se mais na comunidade que no indivíduo. Afinal, para ambas, a única liberdade possível é a que se instaura no Estado, a *liberdade da comunidade* para os primeiros, a *liberdade na comunidade* para os segundos.

A posição de Lenine – ou Estado ou liberdade – está fora desses itinerários. Já surgiu "expressa com intensidade" em Thomas Hobbes, o teórico do absolutismo, para quem a liberdade se manifesta no reino do estado de natureza, enquanto ao Estado civil se atribui a "completa sujeição ao poder soberano". É verdade que, "para Hobbes, como para Lenine, aí onde há Estado não há liberdade, e onde há liberdade não há Estado" (BOBBIO, 2003, p. 316); então, "a diferença entre eles, não está nos termos da alternativa". Daí que Bobbio conclua: "contra os reaccionários, continuemos, pois, defendendo a liberdade dos modernos frente à dos antigos. Mas não olvidemos que é preciso defendê-la contra os progressistas ousados em excesso, a dos *posteriores*" (IBIDEM, p. 322)[18]. Importa, sobretudo que "o máximo de não-constrangimento seja conciliável com o máximo de não impedimento", como signos da situação mais racional e razoável. Se aqui assenta a sua crítica aos regimes comunistas, que aboliram a liberdade negativa no político, daqui resulta também a sua intrépida defesa da democracia.

Poderá objectar-se que se trata de uma concepção "liberal" da política; mas pode alegar-se que os direitos políticos são de titularidade individual, mas de exercício colectivo:

> As liberdades civis, protótipos das liberdades negativas, são liberdades individuais, isto é, inerentes ao indivíduo singular (…). Ao invés, a liberdade como autodeterminação refere-se geralmente, na teoria política, a uma vontade colectiva, seja a vontade de um povo, ou da comunidade, a nação, o grupo étnico ou a pátria, o que quer dizer que para a teoria política o problema relevante não é tanto o da autodeterminação do indivíduo singular (que é um problema teológico, filosófico ou moral), quanto o da autodeterminação do corpo social de que o indivíduo faz parte (BOBBIO, 1993, pp. 108 ss).

18 O itálico é nosso.

A democracia, para se tornar credível, deve garantir a liberdade tendo em conta a necessidade dos estratos mais baixos, não somente porque a indigência é uma violência contínua e silenciosa mas é também uma forma de opressão das mais cruéis. Bobbio já escrevia em 1946: "Só o homem livre é responsável, mas o homem só nasce livre nas abstracções filosóficas das Luzes: o homem torna-se livre num meio social no qual as condições económicas, políticas e culturais estão aptas para o conduzir (…) a adquirir consciência do seu valor de homem" (BOBBIO, 1946a). Neste contexto, a igualdade social não é tanto um fim em si, um valor último, mas antes uma *pré-condição* da liberdade.

Perante a queda do comunismo, que Bobbio antecipara a nível filosófico, rejeita a visão do "fim da história" preconizado por Francis Fukuyama. Num "mundo de espantosas injustiças", exclama: "não se pode pensar que a esperança da revolução tenha morrido, só porque a utopia comunista faliu" (BOBBIO, 1990b, pp. 129-130). Escrevia em 1979:

> Quem segue acusando ainda a social-democracia de não estar em condições de derrubar o capitalismo deveria dizer-nos com muita clareza se quer o socialismo ainda sem democracia (e desta maneira seria coerente) ou então se se conforma, ao menos por agora, com aquela quantidade de socialismo que é compatível, num sistema capitalista avançado, com a democracia. *Tertium non datur* (BOBBIO, 1988 a, p. 126).

Mas não deixa de questionar: "estarão as democracias que governam os países mais ricos do mundo em condições de resolver os problemas que o comunismo não conseguiu resolver?" (1990 b, p. 130).

A igualdade como *pré-condição* da liberdade

Tal como acerca do conceito de *liberdade*, assim Bobbio procederá de modo similar com o uso descritivo de *igualdade,* que é também extremamente amplo mas susceptível de maior elucidação. "Ao querer conjugar os dois valores supremos do viver civil – como Bobbio enfatiza –, a expressão mais correcta é "liberdade e justiça", não já "liberdade e igualdade", a partir do momento em que a igualdade não é de por si um valor, mas que tão só o é na medida em que seja uma condição necessária,

embora não suficiente, da harmonia do todo, da ordem das partes, do equilíbrio interno de um sistema no qual consiste a justiça" (BOBBIO, 1993, p. 59). Se a liberdade é uma "qualificação da pessoa" (como vimos até agora), a igualdade é um "tipo de relação" que faz da igualdade uma *pré-condição* da liberdade (como veremos).

Da igualdade e justiça

O traço comum entre as ideologias igualitárias, quaisquer que sejam as suas diferenças específicas por relação com as demais ideologias sociais, é a demanda de igualdade substancial, distinta enquanto tal quer da igualdade ante a lei quer da igualdade de oportunidades. Tal como seria ambíguo definir o liberalismo como a doutrina que põe o valor da liberdade acima de todos os valores, enquanto não se defina quais são as liberdades que formam geralmente o conteúdo mínimo desse paradigma liberal – as liberdades pessoais e civis –, também seria genérico definir o igualitarismo como a doutrina que põe o valor da igualdade acima de todos os valores, até determinar de que igualdade se trata e em que medida se aplica.

Nesta sequência, para determinar o significado específico de uma relação de igualdade, importa responder a duas perguntas: *igualdade entre quem?* e *igualdade em quê?*. Limitando o critério de especificação ao par "todo-parte", são possíveis pelo menos quatro respostas: *a)* igualdade de todos em tudo; *b)* igualdade de todos nalguma coisa; *c)* igualdade de alguns em tudo; *d)* igualdade de alguns nalguma coisa (IBIDEM, p. 83 ss.).

Ora, o ideal-limite do igualitarismo reconhece-se na primeira resposta: igualdade de todos os homens em todos os aspectos; trata-se, porém, de um ideal-limite praticamente inalcançável; de facto, se considerarmos a evolução histórica, pode concluir-se que uma doutrina igualitária é aquela que sustém a igualdade para o maior número de indivíduos no maior número de aspectos. Será um "igualitarismo parcial ou limitado" a posição de doutrinas que sustenham a igualdade em tudo, limitada a uma categoria de pessoas, como é a doutrina platónica (relativamente à classe dos guerreiros) ou como se revela nalgumas regras de ordens religiosas. As outras duas possíveis respostas – a igualdade de todos nalguma coisa e a igualdade de alguns (pertencentes a uma determinada categoria)

nalguma coisa –, podem denominar-se demandas igualitárias apenas se se eliminar uma desigualdade precedente; assim, chama-se igualitária uma lei que estenda o sufrágio às mulheres, ou outra que elimine uma discriminação racial; todavia, nem a primeira nem a segunda resposta são típicas de uma concepção igualitária da sociedade; na verdade, isoladamente consideradas, não podem denominar-se respostas determinantes de nenhuma forma histórica de igualitarismo. A petição de igualdade jurídica, entendida como igualdade de todos na capacidade jurídica, é certamente uma petição igualitária por relação com situações em que os homens se dividiam em livres e escravos, mas foi uma aportação da ideologia liberal e não de uma ideologia igualitária.

Então, se a primeira relação, "igualdade de todos em tudo", configura a resposta do igualitário, já o liberal e o socialista se encontram juntos na segunda, "igualdade de todos nalguma coisa": a diferença entre o liberal e o socialista reside nessa "alguma coisa": uma tendência socialista será aquela que tende a obter a igualdade de todos "em algo mais", convencido que está de que em certos casos pedir mais igualdade, como no caso da igualdade de poder, significa também pedir mais liberdade (BOBBIO, 1988a, p. 38). Bobbio não almeja uma "sociedade de iguais", como a que Babeuf e Buonarroti preconizavam, mas uma sociedade mais igualitária: refere-se claramente a uma igualdade *relativa* de todos nalguma coisa, isto é, uma igualdade que configure a satisfação das necessidades básicas, o que exige da parte do Estado um papel regulador.

Igualitarismo, liberalismo e socialismo

Enquanto igualitarismo e desigualitarismo são totalmente antitéticos, igualitarismo e liberalismo só o são parcialmente, o que não obsta a que historicamente, na luta política, sejam geralmente considerados como doutrinas antagónicas e alternativas. Enquanto a posição desigualitária nega a máxima que "todos devem ser (no limite) iguais em tudo" relativamente à totalidade dos sujeitos, pois afirma que só "alguns são iguais", ou no limite que "nenhum homem é igual a outro", o liberalismo nega a mesma máxima não por relação à totalidade dos sujeitos mas à totalidade (ou quase totalidade) dos bens relativamente à qual os humanos deveriam ser iguais; quer dizer, "admite a igualdade de todos não em tudo

(ou quase tudo) mas somente nalguma coisa, e é este alguma coisa o que habitualmente se designa por 'direitos humanos'" (BOBBIO, 1993,p. 90). São, aliás, as diversas formas de liberdade que foram enunciadas pelas distintas constituições de Estados nacionais desde finais do século XVIII, bem como na Declaração Universal (1948) e na Convenção Europeia dos Direitos Humanos (1950).

No entanto, se o liberalismo é uma doutrina parcialmente igualitária, importa acrescentar que "é igualitária mais nas intenções que nos resultados" desde que, entre as liberdades protegidas, estão as de "possuir e acumular sem limites bens económicos a título individual" (a chamada liberdade económica), donde surgem as maiores desigualdades sociais. Neste ponto, "sempre as doutrinas igualitaristas acusaram o capitalismo de proteger a desigualdade económica"; recorde-se que, por exemplo, para Marx, a igualdade jurídica proclamada pela Revolução francesa não foi mais que um instrumento com que a classe burguesa se serviu para "tornar disponível a força de trabalho necessária para o desenvolvimento do capitalismo, mediante a ficção útil do contrato voluntário entre indivíduos igualmente livres". É por isso que, por um lado,

> da crítica das doutrinas igualitárias contra a concepção e a prática liberal dos Estados nasceram as petições dos direitos sociais que transformaram o sistema de relações entre o indivíduo e o Estado e a própria organização do Estado, inclusive nos regimes que, sem mudanças bruscas, se consideram continuadores da tradição liberal do século passado. Por outro lado, os liberais sempre acusaram os igualitários de sacrificar a liberdade individual, que se alimenta da diversidade das capacidades e aptidões, na uniformidade e nivelação imposta pela necessidade de tornar os indivíduos que convivem entre si o mais semelhantes possível" (BOBBIO, 1993, pp. 90-91).

Na tradição da teoria liberal, o igualitarismo é sinónimo de atrofiamento do talento e de igualização improdutiva.

Na verdade

> liberalismo e igualitarismo fundem as suas raízes em concepções de sociedade profundamente distintas: individualista, conflitual e pluralista, a liberal; totalizadora, harmónica e monista, a igualitária.

> Para o liberal, o fim principal é a expansão da personalidade individual, considerada abstractamente como um valor em si mesma; para o igualitário, o desenvolvimento harmónico da comunidade. Distintos são os modos de conceber a natureza e as tarefas do Estado: limitado e garante, o Estado dos primeiros, expansionista e intervencionista, o Estado dos segundos" (BOBBIO, 1993, pp. 91-92).

Foi no ideal da liberdade que o liberalismo se inspirou, mas a liberdade de iniciativa económica gerou grandes desigualdades; foi no ideal da igualdade que o socialismo se inspirou, mas coarctou fortemente a liberdade das pessoas.

Assim, "aparece claro mais uma vez que a liberdade é o valor supremo do indivíduo por relação ao todo e que a justiça é o bem supremo do todo enquanto composto de partes, ou, por outras palavras, que a liberdade é o bem individual por excelência e a justiça é o bem social por excelência" (BOBBIO, 1993, pp. 58-59). Esta diversidade não encerra a possibilidade de sínteses teóricas e de intentos de soluções práticas de compromisso entre liberdade e igualdade, na medida em que estes dois valores fundamentais de convivência civil sejam considerados como *não antinómicos*, mas como *complementares*.

O "longo caminho da justiça humana"

Quanto à segunda pergunta acima posta, *igualdade entre quem?*, a Declaração Universal reconhece-a relativamente aos direitos fundamentais, isto é, todos os seres humanos são iguais, afirmando-se a igualdade *entre todos* e não somente entre os pertencentes a esta ou aquela categoria. Como afirma o Autor num escrito de 1963, *Igualdade e dignidade dos homens*[19], "o processo da justiça é umas vezes de diversificação do diverso e outras de unificação do idêntico. A igualdade entre todos os seres humanos sobre os direitos fundamentais é o resultado de um processo de eliminação gradual das discriminações, e, portanto, de unificação daquilo que se reconhecia como idêntico: uma natureza comum do homem por

19 N. BOBBIO, "Eguaglianza e dignità degli uomini", em *Diritti dell'uomo e Nazioni Unite,* Pádua, Cedam, 1963. Republicado com o título "La igualdad y la dignidad de los hombres" *in* N. BOBBIO, *El tercero ausente* [1989],trad. Pepa Linares, Madrid,Cátedra, 1997, pp. 97-115.

cima das diferenças de sexo, raça, religião, etc." (BOBBIO, 1997, p. 109). Como o Autor sublinha, a proposição "todos os homens nascem livres e iguais" equivale a "todos os homens nascem igualmente livres" ou "todos os homens nascem iguais em liberdade" (IBIDEM, p. 114). Como havia dito, "não é possível resumir aqui, nem sequer de longe, como se chegou ao reconhecimento de que todos os seres humanos, pertencem à mesma categoria relativamente a direitos fundamentais cada vez mais amplos" (IBIDEM, p. 109). Trata-se do "longo caminho da justiça humana": longo e árduo caminho – acrescente-se! – quantas vezes escrito com demasiado sofrimento e muito sangue derramado.

"Mais iguais ou mais livres"?

Nesse mesmo texto, Bobbio observa que liberdade e igualdade não significam o mesmo que nas Declarações do século XVIII; não somente o seu conteúdo se ampliou como se tornou mais denso e exigente. Já nos referimos anteriormente a uma primeira extensão do conceito de liberdade, na "passagem da teoria da liberdade como não impedimento à teoria da liberdade como autonomia"; ora, deste "conceito de liberdade como autonomia nasceu a teoria da liberdade política como desenvolvimento das liberdades civis, ou da forma democrática de governo como desenvolvimento e integração da forma pura e originariamente liberal" (IBIDEM, p. 104). Todavia, Bobbio, atento às lições da história, completa a sua trajectória anterior.

É nesta sequência que salienta uma segunda mutação do conceito de liberdade, pelo influxo das teorias socialistas do século XIX, ao passar-se de

> uma concepção negativa a outra positiva, isto é, quando a liberdade autêntica e digna de ser garantida não só se entendeu em termos de *faculdade negativa*, mas também em termos de *poder positivo*, isto é, de capacidade jurídica e material de concretizar as possibilidades abstractas garantidas pelas constituições liberais (IBIDEM, p. 105).

E acrescenta: "assim como a liberdade política havia distinguido a teoria democrática da liberal, a liberdade positiva, enquanto poder efec-

tivo, caracterizou no século passado as distintas teorias sociais, de modo particular as socialistas, frente ao conceito puramente formal de democracia" (IBIDEM)[20]. Além disso, convém observar que a liberdade não subsistirá por muito tempo sem a igualdade.

A teoria política bobbiana acerca da liberdade compreende então as seguintes dimensões:

> 1) Todo o ser humano deve ter uma esfera de actividade pessoal protegida contra as ingerências dos poderes exteriores, em especial do poder estatal; exemplo típico é a esfera da vida religiosa que se atribui à jurisdição da consciência individual. 2) Todo o ser deve participar directa ou indirectamente na formação das normas que deverão regular a sua conduta naquela esfera que não está reservada ao domínio exclusivo de sua jurisdição individual. 3) Todo o ser humano deve desfrutar do poder efectivo de traduzir em comportamentos concretos os princípios abstractos previstos pelas normas constitucionais que atribuem este ou aquele direito; deve portanto possuir em propriedade ou como parte de uma propriedade colectiva os bens suficientes para gozar de uma vida digna (IBIDEM, p. 105).

Esta análise triádica completa e aprofunda a anterior análise diádica de liberdade, conectando melhor liberdade e igualdade entre si.

Estes três conceitos de liberdade encontram-se enunciados na *Declaração Universal:* a *liberdade negativa*, em todos os artigos que se referem aos direitos pessoais e aos tradicionais direitos de liberdade (artigos VII-XX); a *liberdade política*, no artigo XXI, onde se diz no parágrafo 1: "Todos os indivíduos têm direito a participar no governo de seu país, quer directamente, quer através de representantes livremente eleitos", e precisa no parágrafo 3: "A vontade popular é o fundamento da autoridade do governo; tal vontade deve expressar-se através de eleições transparentes, periódicas, efectuadas por sufrágio e mediante o voto secreto, ou segundo um procedimento equivalente de votação livre"; a *liberdade positiva*, nos artigos XXII-XXVII, que se referem aos direitos de segurança social, em geral aos chamados direitos económicos, sociais e culturais, dos quais se

20 Trata-se de um novo enfoque e de vasto alcance, todavia perturbado por alguma oscilação conceptual da parte de Bobbio; todavia, o anterior binómio transforma-se, completando-se no seguinte trinómio: liberdade *negativa* (a liberal), liberdade *política* (a democrática), liberdade *positiva* (a social e económica).

diz que são "indispensáveis para a sua dignidade [a do indivíduo] e para o livre desenvolvimento da sua personalidade" (IBIDEM, p. 106). Dito de outro modo, "a imagem do homem livre apresenta-se como a do homem que não deve tudo ao Estado, porque considera sempre que a organização estatal é um instrumento, não um fim; participa directa ou indirectamente na vida do Estado, isto é, na formação da chamada vontade geral; tem suficiente capacidade económica para satisfazer algumas necessidades fundamentais da vida material e espiritual, sem as quais, a primeira liberdade seria vazia, e a segunda, estéril" (IBIDEM, pp.105-106).

Observa-se que, se a liberdade é o valor nuclear do liberalismo, a igualdade é-o do socialismo.

Deve assinalar-se, tal como o próprio Bobbio esclarece, que os direitos sociais representam a concretização mais adequada desta terceira liberdade. Deste modo,

> se só existissem as liberdades negativas (…) todos seriam igualmente livres mas nem todos teriam igual poder. Para equiparar os indivíduos em poder, reconhecidos como pessoas sociais, é mister que se lhes reconheçam outros direitos como os direitos sociais, direitos capazes de os colocar em condição de terem o poder de fazer aquilo que são livres fazer[21].

Para tal, requer-se a intervenção directa do Estado, basicamente em torno dos direitos sociais fundamentais – o direito à educação, ao trabalho e à saúde: "com efeito, interessa à sociedade considerada como um todo antes ter cidadãos instruídos que ignorantes, antes empregados que desocupados, antes com boa saúde que enfermos" (BOBBIO, 2003, p. 544). Mais uma vez se esclarece que o reconhecimento de alguns direitos sociais fundamentais é o *pressuposto* ou a *pré-condição* de um efectivo exercício dos direitos de liberdade.

À questão *"mais iguais ou mais livres?"*[22], a resposta surge como um novo imperativo que requer uma "igual liberdade", isto é, pressupõe igualdade na liberdade:

---

21 N. BOBBIO, "Sui diritti sociali", in Nepi MODONA (ed.), *Cinquant'anni di Republica italiana*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 115-124. "Sobre los derechos sociales", *Teoría general de la política*, 2003, (pp. 538-546), p. 541.

22 Trata-se de um título e tema [1977] recolhido na segunda parte da obra *Las ideologias y el poder en crisis,* 1988a, pp. 34-39.

> Primeiro: a doutrina liberal clássica sempre defendeu que a função do Estado é de garantir a cada indivíduo não só a liberdade mas a *igual* liberdade, isto é, deu a entender que não pode ser considerado justo um sistema no qual os indivíduos sejam livres, isso sim, mas não *igualmente* livres". E continua: "Segundo: a maior causa de falta de liberdade depende da desigualdade de poder, ou seja, do facto de que há alguns que têm mais poder (económico, político, social) que outros. Portanto, a igualdade do poder é uma das condições principais para o incremento de liberdade. Enquanto não teria nenhum sentido dizer que sem liberdade não há igualdade, é perfeitamente legítimo afirmar que sem igualdade (relativamente ao poder recíproco) não há liberdade (BOBBIO, 1988a, p. 34).

Neste sentido, a *liberdade* é um pressuposto do indivíduo face à sociedade, a *igualdade* é um pressuposto da sociedade face aos indivíduos; as liberdades protegem os interesses individuais, os direitos sociais (igualdade) orientam-se para o interesse geral; as liberdades limitam a acção do Estado, os direitos sociais (a igualdade) justificam a sua intervenção.

Na anterior asserção, Bobbio sublinha uma propriedade dos dois conceitos que normalmente passa despercebida:

> Enquanto não pode definir-se a igualdade mediante a liberdade, pelo menos há um caso em que se pode definir a liberdade mediante a igualdade. Esta é a situação, por outro lado extremamente importante na casuística da liberdade, em que por liberdade se entende a eliminação da desigualdade de poder, isto é, essa condição em que todos os membros de uma sociedade se consideram *livres* porque têm *igual* poder (1988a, p. 35).

E continua:

> Considero da maior importância esta situação na casuística da liberdade, porque serve para fazer compreender, (…) por que razão a democracia, a forma de governo em que todos têm ou deveriam ter em princípio igual poder (começando pelo poder político para terminar no económico) se considera comummente (e justamente) como uma prática de liberdade (IBIDEM).

Se a liberdade é o valor ao qual o indivíduo não pode renunciar, a igualdade é o valor mediante o qual uma sociedade tende a diminuir as disparidades sociais, firmando a liberdade.

Assim, voltando à pergunta de Bobbio acima enunciada – *"liberdade em quê?"* –, a Declaração Universal constitui "uma espécie de mínimo denominador comum das legislações de todos os países": "É como dizer primeiramente que os seres humanos são livres (nos distintos significados de liberdade que acabamos de ver) e afirmar depois que são *iguais no gozo desta liberdade*". E prossegue nestes termos:

> Como se pode ver, os princípios de *liberdade* e *igualdade* vinculam-se estreitamente entre si. Tão estreitamente que tal como se distinguem vários conceitos e planos de liberdade costuma distinguir-se também vários conceitos e planos de igualdade, em grande parte correspondentes aos primeiros. Ao momento de *liberdade pessoal* ou *negativa* corresponde o de igualdade jurídica (…). Ao momento da *liberdade política* corresponde o de *igualdade política*, característica do Estado democrático fundado no princípio de soberania popular não fictícia e, portanto, na instituição do sufrágio universal. (…) Finalmente, ao momento da *liberdade positiva* ou *liberdade como poder*, corresponde o momento da *igualdade social*, chamada também igualdade de oportunidades; exigir a igualdade de oportunidades significa precisamente requerer que se atribua a todos os cidadãos não só a liberdade negativa ou política, mas também a positiva que se concretiza no reconhecimento dos direitos sociais (BOBBIO, 1997, p. 108).

Tais são os liames da correlação "liberdade-igualdade", estabelecida agora com uma semântica mais apropriada e uma articulação mais profunda.

Um "círculo virtuoso": direitos humanos, democracia e paz

É na correlação "liberdade-igualdade" (que acabamos de analisar) que assenta o que designamos por um "círculo virtuoso" entre *direitos hu-*

manos, democracia e paz; mas se é da existência e aprofundamento dessa correlação que é possível considerar tal trilogia, é também por esta que se garante uma maior liberdade e igualdade. Não pretendemos agora tratar dos direitos humanos, da democracia e da paz – que seria já uma outra análise – mas tão-somente mostrar como ela decorre dessa articulação. É o próprio Bobbio que afirma:

> Direitos humanos, democracia e paz são três elementos necessários do mesmo movimento histórico: sem direitos humanos reconhecidos e protegidos não há democracia; sem democracia não existem as condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos. Por outras palavras, a democracia é a sociedade dos cidadãos, e os súbditos tornam-se cidadãos quando se lhes reconhecem alguns direitos fundamentais; só haverá uma paz estável, uma paz que não tenha a guerra como alternativa, quando somos cidadãos não já deste ou daquele Estado, mas do mundo (BOBBIO, 1990a, pp. VII-VIII).

Esses são, pois, os referenciais essenciais de uma sociedade mais justa.

O imperativo de "igual liberdade"

Se a liberdade negativa é pensada como condição para o exercício da liberdade positiva, tal significa que as liberdades alcançadas ao longo das lutas históricas são solidárias: quer dizer, os direitos humanos delimitam aqueles âmbitos de liberdade que são compatíveis com a liberdade democrática. Então, quando falamos de direitos humanos referimo-nos àquelas reivindicações que *aspiram a ser universais*, isto é, às exigências que num determinado momento histórico devem tornar-se universais, devendo ser, para tal, objecto de especial protecção jurídica[23]. Todavia, confor-

23 "A expressão *direitos humanos*, que é certamente enfática, embora oportunamente, pode levar ao engano, porque faz pensar na existência de direitos pertencentes a um homem abstracto e, como tal, subtraído ao fluir da história, a um homem essencial e eterno de cuja contemplação derivamos o conhecimento infalível de seus direitos e deveres. Hoje sabemos que também os direitos humanos não são produto da natureza, mas da civilização humana; enquanto direitos históricos são mutáveis, isto é, susceptíveis de transformação e de ampliação". N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, *op. cit.,* p. 26. Cf. também Andrea GREPPI, *Teoría e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio*, prólogo de N. Bobbio, Madrid, Marcial Pons, 1996, pp. 269, 274.

me Bobbio afirma, "consideramos o problema do fundamento não como inexistente mas como, num certo sentido, resolvido, de tal modo que não nos devemos preocupar mais com a sua solução. Com efeito, hoje pode dizer-se que o problema do fundamento dos direitos humanos teve a sua solução na Declaração Universal dos Direitos Humanos aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de Dezembro de 1948" (BOBBIO, 1990a, p. 18). Opondo-se aos jusnaturalistas, concebe os direitos humanos como exigências éticas validadas historicamente e, como tais, imperativos de justiça.

Ora, não nos parece que a questão do fundamento esteja como tal resolvida; e tanto assim é que as questões que continuam a pôr-se, em especial no que concerne a pressupostos filosóficos ou ideológicos sobre o estatuto dos direitos e das liberdades nos diferentes sistemas políticos são objecto de ampla controversa, o que contraria a posição ingénua de Bobbio; e, se Bobbio está aqui mais preocupado com a questão da garantia dos direitos humanos, convirá enfatizar que *fundamentação* e *protecção*, embora problemas distintos (um filosófico, o outro jurídico), não são todavia problemas completamente diferenciados[24]. Além disso, da questão fundamentação decorre também a da determinação de quais os direitos fundamentais da pessoa humana a adoptar e proteger.

Nesta sequência, seja qual for a fundamentação dos direitos, eles são um pressuposto necessário para o funcionamento correcto dos mecanismos essencialmente processuais de um regime democrático. É por isso, como acentua o Autor, que

> o Estado liberal e o Estado democrático são interdependentes de dois modos: na direcção que leva do liberalismo à democracia, no sentido em que são necessárias certas liberdades para o exercício correcto do poder democrático, e na direcção oposta, conduzindo da democracia ao liberalismo, no sentido em que é necessário o poder democrático a fim de garantir a existência e a persistência das liberdades fundamentais (BOBBIO, 1988b, pp. 25-26).

24 Concordamos com Bobbio quando afirma que, hoje, "não se trata de encontrar o fundamento absoluto (…), mas, cada vez mais, os *vários fundamentos possíveis*" (IBIDEM, p. 16). Cfr., sobre a questão: ROCHA,2001, pp. 19-20; ROCHA, 2010, pp. 295-318. Cfr também: FERNANDEZ,1984, pp. 81-84.

Na verdade, tomadas ambas como valores últimos, liberdade e igualdade acabam por se defrontar: a realização integral da liberdade tende a produzir desigualdades e, inversamente, uma sociedade que privilegia a igualdade conduz muitas vezes ao nivelamento e ao conformismo gregário; todavia, inconciliáveis ao nível conceptual e axiológico, liberdade e igualdade podem em compensação coexistir ao nível institucional, na medida em que são tomadas "como bens indivisíveis e solidários entre si". É à democracia que compete, por princípio, promover a emancipação daqueles que não são livres; efectivamente, a democracia não consiste apenas num método formal de governo, mas também na formação de todos os cidadãos para a liberdade pelo exercício efectivo do poder soberano.

Das "regras de jogo" à participação política

Tais premissas ordenam a lógica da arquitectura conceptual bobbiana: "Entre as mil definições que podem dar-se ou que se enunciaram de democracia, uma das possíveis e das menos triviais é aquela segundo a qual esta é a forma de governo na qual todos são *livres* enquanto são *iguais.* (Não consigo, ao contrário, figurar-me uma forma de governo que possa definir-se com a fórmula oposta: onde todos são *iguais* porque são *livres*)" (BOBBIO, 1988a, pp. 35-36). É nestas bases conceptuais que emerge a compreensão da democracia participativa: a *liberdade* é referenciada como "atributo de um sujeito" e, ao mesmo tempo, como um "sistema de valores" que podem ser buscados de maneira autónoma pelos indivíduos, protegidas juridicamente pelo Estado; por sua vez, a *igualdade* é compreendida como um "conceito relacional" que somente toma valor prescritivo quando são caracterizados os sujeitos e os critérios inerentes à relação igualitária.

Não obstante as suas afirmações sobre democracia, na evolução do seu pensamento parece estar subjacente uma concepção substancial. Na sua *Autobiografia*, afirma que, após ter lido Kelsen, adoptou uma concepção procedimental que define democracia como um conjunto de regras que organizam a coexistência livre e pacífica dos indivíduos na sociedade e que permite tomar decisões colectivas, assegurando o mais amplo consenso (BOBBIO, 1998a, p. 110); tal definição é distinta de uma concepção substancial à qual antes aderia, segundo a qual o regime democrático

regula a coexistência livre dos indivíduos e prossegue o "ideal de justiça" que melhor permite o "desenvolvimento autónomo da pessoa". Para além da referência ao processo decisional, as duas definições remetem para um ideal de coexistência livre e pacífica, prosseguindo um ideal de liberdade e de justiça que se expressa juridicamente nos direitos humanos[25]. Esta premissa individualista permite explicar por que razão Bobbio não quis atribuir um valor ético à democracia e às suas regras básicas. A proximidade com Kelsen mostra-se bem no intento de definição das regras da democracia como método para a adopção de decisões colectivas (PECORA, 1992, p. 111;GREPPI, 1996 p. 265); não é estranho que Bobbio tenha sido considerado "o maior intérprete" da concepção procedimental kelseniana de democracia.

Com efeito,

> numa democracia, quem toma as decisões colectivas, directa ou indirectamente, são sempre e somente os indivíduos separados no momento em que introduzem o voto na urna. Isto parecerá desagradável aos que não podem pensar na sociedade senão como um organismo, mas, goste-se ou não, a sociedade democrática *não é um corpo orgânico* mas uma *soma de indivíduos*. Se não fosse assim, não haveria justificação para o princípio das maiorias, que é regra fundamental da decisão democrática. E a maioria é o resultado de uma simples soma aritmética onde o que se soma são, um por um, os votos dos indivíduos. Concepção individualista e concepção orgânica da sociedade estão irremediavelmente enfrentadas. É absurdo perguntar-se qual delas é a mais verdadeira em sentido absoluto. Ao invés, não é absurdo, mas absolutamente razoável, afirmar que a única verdadeira para compreender e fazer compreender o significado da democracia, é a segunda, não a primeira"[26].

25 Todavia, o Autor insiste que, "contrariamente aos críticos que rejeitam a concepção procedimental de democracia, chamei a atenção muitas vezes, embora com escasso êxito, que esta é, sim, uma definição mínima de democracia, mas não é nada valorativa: é uma definição que fixa os requisitos mínimos que um sistema democrático deve possuir, que são requisitos formais, mas não exclui a referência a alguns valores sólidos" (1998ª, p. 165).

26 N. BOBBIO, La Rivoluzione francese e i diritti dell'uomo" [1988], *L'età dei diritti*, 1990a, pp. 116-117. O itálico é nosso.

Em última instância, pode dizer-se que o método democrático é o único que atribui a *todos* os cidadãos algum poder efectivo.

A finalidade principal (embora não exclusiva) da liberdade política, segundo esta particular concepção bobbiana, é tornar possível a coexistência pacífica de vontades particulares diversas, não coincidentes, e até politicamente em tensão, dos indivíduos e dos grupos. Conforme escreve, "o problema da auto-determinação é mais um problema moral (…) que político. Porém, vice-versa, o problema da participação num regime democrático é basicamente uma questão política antes de ser moral" (BOBBIO, 1993,p. 110). Assim, é a democracia que valoriza a vertente cooperativa do indivíduo, isto é, aquilo que, nas palavras de Kant, entendemos por "insociável sociabilidade".

Posta de lado uma fundamentação comunitária, Bobbio recorre à justificação contratual das instituições políticas. Neste pacto, e através do *consenso livre*, os indivíduos darão vida a uma unidade política (a sociedade *política*) superior a cada um deles, embora subordinada ao interesse ou, precisamente, à autonomia das partes contraentes. Os indivíduos estabelecem então idealmente as *regras do jogo* que permitem a participação de todos (ou da maior participação da maioria) nas decisões colectivas. Trata-se de regras que, em conformidade com a própria inspiração individualista do pacto, se referem exclusivamente à participação nas decisões e não se apresentam como expressão de autonomia moral. A democracia não se fundamenta no consenso moral de cada um, mas no seu consenso sobre um sistema de regras para a adopção de decisões colectivas que oferecem a máxima amplitude para a participação livre e igual.

Entre democracia e paz

Os procedimentos que definem a forma de governo democrático resultam *valiosos* somente na medida em que consentem, na *esfera política*, a máxima realização das preferências dos indivíduos, e só neste âmbito tornam possível que os cidadãos possam "ditar-se leis a si mesmos"[27]. Na-

27 "A verdadeira dificuldade [da liberdade positiva] estriba, porventura, em identificar historicamente e em projectar na prática uma vontade colectiva configurada de tal maneira que as decisões por ela tomadas possam ser assumidas como a máxima e melhor expressão da vontade de cada indivíduo, de modo que cada um, *obedecendo a todos*, para assim dizê-lo com Rousseau, *não obedeça a ninguém e seja tão livre como antes*. Trata-se, além disso, de uma dificuldade política, não de uma dificuldade conceptual. O facto de que

turalmente, a ausência de valor moral não exclui que a democracia possa ser indirectamente instrumento para a realização de valores morais e, consequentemente, se fundamente em valores; alguns deles têm um carácter "substantivo" (a não-violência, a tolerância ou a igual dignidade moral de todos os cidadãos), enquanto outros têm um carácter quase inteiramente "formal" e estão implícitos nos procedimentos para a formação da vontade democrática (imparcialidade das regras do sistema).

Daí a conexão profunda entre *democracia* e *paz:* "democracia é a forma de governo em que vigoram regras gerais (as chamadas regras do jogo) que permitem aos cidadãos (aos jogadores) resolver, sem recorrer à violência, os conflitos que nascem inevitavelmente numa sociedade em que se formam grupos cujos valores e interesses são contrastantes" (BOBBIO, 1990c, p. 28). Depois da queda dos vários totalitarismos, os dois problemas históricos fundamentais são a criação de um ordenamento democrático no interior e um ordenamento pacífico nas relações exteriores entres os diferentes Estados. "A democracia como antítese do despotismo e a paz como antítese da guerra têm uma inspiração comum no ideal da não-violência" (BOBBIO, 1997, p. 13)[28]. É deste modo que as formas de liberdade, os critérios de igualdade e a vida democrática não são mais que as *especificações históricas* da justiça. Completa-se assim o "círculo virtuoso" entre democracia, paz e direitos humanos.

Neste contexto, a hipótese hobbesiana mostra toda a sua força explicativa como fidedigna descrição da realidade política: em Bobbio, como em Hobbes, a motivação *real* que impele os humanos a superar o Estado pré-político, é o *medo*, a experiência *concreta* do mal na história; o medo é o instinto que explica a origem das diversas formas de normatividade (a moral e o direito) e permite rejeitar como *irracionais* as diversas formas de violência.

---

politicamente a liberdade positiva como auto-determinação colectiva, seja um ideal-limite, não obsta a que siga sendo um ideal continuamente proposto e para que seja lícito considerar um regime tão mais desejável quanto mais dele se aproxime". N. BOBBIO, 1993, p. 123.

28 O conceito de não-violência tem, para Bobbio, um significado ao mesmo tempo mais amplo e mais específico que o de "paz". Enquanto esta última se define basicamente como ausência de guerra, a não-violência consiste na "eliminação, ou ao menos, na máxima limitação possível da violência como meio para resolver os conflitos entre indivíduos e entre grupos, tanto no interior de um mesmo Estado como nas relações entre Estados". N. BOBBIO, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, 1981, p. 9.

> Nenhum dos atributos [do progresso], nem a aceleração, nem a irresistibilidade, nem a irreversibilidade, valem na esfera moral. Encontrando-se num mundo hostil da natureza e dos seus semelhantes, segundo a hipótese hobbesiana do *homo hominis lupus* (…), o homem tratou de torná-lo mais habitável, inventando, por um lado, as artes que produzem instrumentos, que têm por objecto a transformação do mundo da matéria para tornar possível a sobrevivência e, por outro, as regras de conduta orientadas para a disciplina dos comportamentos individuais para tornar possível uma convivência pacífica. Técnicas e regras de condutas constituem o chamado mundo da cultura, que se contrapõe e se sobrepõe ao mundo da natureza (BOBBIO, 1995, p. 13).

Afectado por duas grandes guerras mundiais, Bobbio quis-se mais prudente que Kant. Daí que se denomine um "iluminista pessimista", tendo haurido bem as lições de Hobbes, mas também de Maquiavel, Maistre e Marx.

Na senda do "socialismo-liberal"

Como traduzir em termos políticos credíveis os imperativos deste "círculo virtuoso"? No verão de 1941, Bobbio discute com Calogero o segundo manifesto do liberal-socialismo, que comporta uma forte defesa dos direitos individuais e da justiça social com base no reconhecimento das "outras pessoas face à sua própria pessoa" e do princípio ético que impõe garantir a todos "um direito igual a beneficiar da riqueza do mundo". Ao nível político, os objectivos fundamentais são dois: "Assegurar a liberdade no seu funcionamento efectivo, construir o socialismo através desta liberdade" (CALOGERO, 1972, pp. 222-224). A liberdade é um pressuposto do indivíduo face à sociedade em que este está inserido; a igualdade é um pressuposto da sociedade face aos indivíduos singulares. É a razão pela qual liberdade e igualdade representam os elementos constitutivos do problema da justiça na sua integração mútua.

Se liberdade e igualdade podem estar em conflito, podem também estar em harmonia. "O liberalismo é o aspecto prático, isto é, imediatamente político, da teoria do liberalismo; o socialismo é o aspecto prático, imediatamente político, do universalismo" (BOBBIO, 1946b, p. 160). O

individualismo das Luzes fecha o século XVIII e dá lugar ao liberalismo; o liberalismo traduz o conceito de liberdade como não impedimento; o socialismo reivindica o valor geral da igualdade. Daí que Bobbio proclame: "Ao dizer "mais igualdade" digo também "mais liberdade". E por isso considero o ideal socialista superior" (BOBBIO, 1988a, p. 34). Se a vida social exprime correctamente o encontro entre as exigências do indivíduo e as da comunidade, ela apenas pode entender-se como síntese da liberdade e da igualdade.

Já o problema da relação entre os direitos de liberdade e os direitos sociais é demasiado complexo: se são compatíveis entre si, ou se são incompatíveis, em que medida e até que ponto são compatíveis, ou se existe uma prioridade de uns sobre os outros. A resposta bobbiana –"resposta pessoal", como sublinha – inspira-se "no ideal de superação da antítese entre o liberalismo que privilegia os direitos de liberdade e o socialismo que antepõe os direitos sociais". E tal afirmação resulta do reconhecimento de alguns direitos sociais fundamentais como *pré-condição* de um efectivo exercício dos direitos de liberdade: "uma pessoa instruída é mais livre que uma inculta; uma pessoa que tem um emprego é mais livre que uma desocupada; uma pessoa saudável é mais livre que uma enferma" (BOBBIO, 2003, p. 545). Admite assim que os direitos sociais são direitos de liberdade porque constituem a premissa indispensável para assegurar o exercício das liberdades políticas.

A defesa bobbiana da liberdade como não impedimento dos anos 50 não tinha a função de consagrar a liberdade em abstracto ou qualquer tipo indiscriminado de liberdades, especialmente as económicas, mas a de garantir as liberdades políticas que configuram os regimes democráticos. Por outras palavras, para Bobbio, a democracia não consistia só no facto de que o povo participe no poder, mas também que possa escolher entre distintas opções políticas que garantam o seu direito a expressar-se, reunir-se, associar-se.

Ora, estes mesmos motivos continuam depois de 1965: esse é o núcleo da polémica dos anos 75 e 76, precisamente suscitada por dois escritos de Bobbio incluídos no livro *Quale Socialismo?* Nessa polémica, sustém não somente que a teoria política marxista é insuficiente no que concerne a instituições que operam a passagem do capitalismo ao socialismo, mas também uma sociedade socialista não pode prescindir da democracia

representativa no quadro de um sistema de liberdades públicas: "o máximo ponto de chegada dos Estados social-democratas foi, até ao momento, o *welfare state*, e não o Estado socialista" (BOBBIO, 1976, p. 18). Ambas as teses, afinal, prolongam e aprofundam as posições já sustentadas em *Política e Cultura*. Há, quando muito, uma diferença de tonalidade: talvez possa dizer-se que desde os primeiros escritos, mais ligados ao movimento liberal-socialista e ao "Partito d'Azione", até aos mais recentes, mais ligados ao socialismo liberal, Bobbio pôde dar o passo desde uma posição liberal-socialista para uma posição socialista-liberal.

A teoria do socialismo liberal remonta a Stuart Mill e tem importantes expoentes em Itália, como Rosselli[29], e o próprio Bobbio: tais pensadores, sem renunciarem a uma concepção liberal da sociedade, cujo núcleo fulcral é a liberdade, afirmam a correlação entre liberdade e igualdade. Bobbio defende os princípios liberais nas questões políticas e os princípios socialistas nas questões sociais, sendo que o ideal socialista é mais amplo do que o ideal do liberalismo, porque, ao obter mais igualdade, está a obter mais liberdade.

Em que consiste, segundo Bobbio, o socialismo compatível com a via democrática? Na busca, escreve em 1976, de *mais igualdade* (BOBBIO, 1988a, p. 33): ora, é também buscando mais igualdade, de *uma relativa mais igualdade,* que se revela que "a função do Estado é a de garantir a todo o indivíduo não só a liberdade, mas uma *igual liberdade*" (IBIDEM). Em tais pressupostos – conjunção da liberdade com a igualdade – assenta a democracia como nexo profundo entre liberdade negativa e liberdade positiva (aquela como condição desta). Assegurar a liberdade na sua efectividade e construir o socialismo através dessa liberdade, somente é possível em democracia, pois esta "é a forma de governo em que todos são *livres* enquanto são *iguais*": *direitos humanos, democracia* e *paz* devem coexistir simultaneamente, sem o que não existem. A autoridade e a actualidade do legado de Bobbio residem na lúcida busca, que, com o realismo de um olhar hobbesiano, perscruta, na sociedade hodierna, a dimensão ética do optimismo kantiano.

29 Carlo ROSSELLI, *Socialismo liberal* [1930], Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1991. A edição inclui a "Introducción" [1979] de Norberto BOBBIO (pp. VII-XXXVI).

Referências

BERLIN, Isaiah. *Two concepts of liberty.* Oxford : Clarendon Press, 1958.

BOBBIO, Norberto. Istituzioni democratiche. *Giustizia e libertà*, 16 Outubro 1946a.

_____. *Lezione di filosofia del diritto.* Ano académico 1942-43, Turim: Giappichelli, 1946b.

_____. Democrazia e dittatura. *Nuovi Argumenti*, nº 6, 1954, pp. 1-14.

_____. *Politica e cultura*. Turim: Einaudi, 1955.

_____. *Quale socialismo?* Turim: Einaudi, 1976.

_____. El problema de la guerra y las vías de la paz [1979]. Trad. Jorge Binaghi, Barcelona:Gedisa, 1981.

_____. *Las ideologías y el poder en crisis*, [1988]. Trad. Juana Bignozzi, Barcelona: Ariel, 1988a.

_____. *O futuro da democracia* [1984]. Trad. Miguel S. Pereira, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988b.

_____. *L'età dei diritti.* Torino: Einaudi, 1990a.

_____. *L'utopia capovolta.* Torino: La Stampa, 1990b.

_____.Democracia e paz. In *Balanço do século* [Ciclo de conferências promovido pelo Presidente da República de Portugal], Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990c.

_____. *Igualdad y libertad.* Introd. de Gregorio Peces-Barba, trad. Pedro Aragón Rincón, Barcelona: Paidós, 1993.

_____. Scienza, potere e libertà (1995). *Micromega*.

_____. *El tercero ausente* [1989]. Trad. Pepa Linares, Madrid:Cátedra, 1997.

_____. *Autobiografía* [1997]. Trad. Esther Benítez, Madrid: Taurus, 1998a.

_____.*La duda y la elección: intelectuales y poder en la sociedad contemporánea* [1993]. Trad. Carmen Revilla Guzmán, Barcelona : Paidós, 1998b.

_____. Sui diritti sociali". In Nepi MODONA (ed.), *Cinquant'anni di Republica italiana*,Torino, Einaudi, 1966, pp. 115-124. ("Sobre los derechos sociales". *Teoría general de la política*, 2003, pp. 538-546).

_____. *Teoría general de la política*, trad. de A. Cabo e G. Pisarello, Madrid: Ed. Trotta, 2003.

CALOGERO, Guido. *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, ed. de M. Schiavone e D. Cofrancesco, Milão, Marzorati, 1972.

CONSTANT, Benjamin. «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes» [Discours prononcé à l'Athénée Royal de Paris en 1819], *in* ID., Écrits politiques, Paris : Gallimard, 1997.

DELLA VOLPE, Galvano, Comunismo e democrazia moderna. *Nuovi Argumenti*, nº 7, 1954.

FERNANDEZ, Eusebio. *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid: Editorial Debate, 1984.

GREPPI, Andrea. *Teoría e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio*, prólogo de N. Bobbio, Madrid: Marcial Pons, 1996.

KANT, Immanuel. "Ideia para uma história universal com um propósito cosmopolita" [1784]. In ID., *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. A. Morão, Lisboa: Ed. 70, 1990.

_____. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática [1793]. In ID., *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. A. Morão, Lisboa: Ed. 70, 1990.

_____. *A paz perpétua e outros opúsculos.* Trad. A. Morão, Lisboa: Ed. 70, 1990.

_____. *Metafísica dos Costumes.* Trad. José Lamego, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois* [1748]. Ed. de Robert Derathé, Paris : Éditions Garnier, 1973.

PECORA, Gaetano. *La democrazia di Hans Kelsen: una analisi critica.* Napoli: ESI, 1992.

ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro (ed.), *Justiça e Direitos Humanos.* Braga: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2001.

_____. Direitos Humanos e Globalização. In AA.VV.. *Direitos Humanos em uma época de Insegurança*, Porto Alegre: Tomo editorial, 2010, pp. 295-318.

ROSSELLI, Carlo. *Socialismo liberal* [1930]. Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1991. (A edição inclui a "Introducción" [1979] de Norberto BOBBIO, pp. VII-XXXVI).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social* [1762]. Paris, Seuil, 1977.

AS PERSPECTIVAS DA LIBERDADE A PARTIR DO PENSAMENTO DE NORBERTO BOBBIO

Castor M.M. Bartolomé Ruiz

"Creio firmemente que o único e verdadeiro
salto qualitativo da história humana
é a passagem não do reino da necessidade para o reino da liberdade,
mas do reino da violência para o reino da não violência"
BOBBIO, 1988, p. 111

A liberdade sempre foi um símbolo instigante. Embora de aparência intuitivamente cartesiana, quando nos debruçamos à procura de seu sentido evidente, a aparente intuição natural do mesmo fica ofuscada por um emaranhado de sentidos possíveis, prováveis e até inaceitáveis. Tal maleabilidade interpretativa faz que a liberdade perca sua aura de evidência natural e se torne uma construção simbólica das sociedades. A modernidade emergiu como a "era dos direitos" (BOBBIO, 1992) desfraldando na frente de todos eles o grito de Liberdade. Os outros direitos pareciam acorrer atrás como derivações lógicas ou naturais da ansiada liberdade. Colocando a liberdade na frente, os revolucionários iluministas acreditaram que os outros direitos (igualdade e fraternidade) viriam na estela aberta por aquela. Antes deles, nos albores da modernidade renascentista, Pico della Mirandola expressou em sua magistral obra, *Oratio de hominis dignitate,* 1486, o que poderia ser uma espécie de hino inaugural sobre a importância da liberdade para a cultura moderna (MIRANDOLA, 1999, p. 53)[1].

Passaram-se mais de cinco séculos e a liberdade continua sendo objeto de debate. Sua aparente naturalidade é sempre objeto de contro-

1 "A ti, ó Adão, não te temos dado nem uma sede determinada, nem um aspecto peculiar, nem um múnus singular precisamente para que o lugar, a imagem e as tarefas que reclamas para ti, tudo isso tenhas e realizes, mas pelo mérito de tua vontade e livre consentimento. As outras criaturas já foram prefixadas em sua constituição pelas leis por nós estatuídas. Tu porém, não estás coagido por amarra nenhuma. Antes, pela decisão do arbítrio, em cujas mãos te depositei, hás de predeterminar a tua compleição pessoal" .

versas interpretações. No século XXI, a questão sobre os sentidos da liberdade continua aberta. Tal abertura talvez nunca possa (nem deva) ser fechada, pois como toda dimensão simbólica humana, a liberdade sempre deverá ser resignificada em cada contexto histórico. Tal abertura extrapola o próprio debate sobre o naturalismo ou relativismo da liberdade. Ela é relativa porque não pode ser definida em conceitos, normas, leis ou tratados. Mas é uma dimensão inerente ao ser humano e às sociedades da qual jamais podemos nos "libertar". O paradoxo da liberdade é que, embora indefinida, é inevitável. Ela retorna em cada momento histórico com a questão central que a funda: o que é liberdade nestas circunstâncias? A pessoa em sua existência e as sociedades nas suas instituições devem permanentemente responder a este apelo, sem nunca conseguir encerrar conclusivamente os sentidos possíveis da liberdade.

É neste contexto de recorrente resignificação do sentido da liberdade que acorremos ao pensamento de Norberto Bobbio para, a partir dele, mapear os sentidos possíveis que este pensador desenho, e tentar expor aberturas de outros sentidos em que a liberdade pode (e deve) ser compreendida.

O filósofo no labirinto dos sentidos

Nada mais oportuno para nossa reflexão a respeito dos vários sentidos da liberdade, que trazer à tona a metáfora que Bobbio criou sobre o papel do filósofo.

Bobbio pensa o papel do filósofo no seu esforço por pensar a(s) verdade(s) através de três metáforas muito sugestivas: a da garrafa, a da rede e a do labirinto. A metáfora da garrafa representa o filósofo como aquele que consegue indicar à mosca (a humanidade) qual é o caminho para poder sair da garrafa em que se encontra aprisionada. A mosca é o símbolo da própria humanidade presa em instituições ou sociedades asfixiantes. O filósofo tem a capacidade e a responsabilidade de pensar as vias emancipatórias que a libertem de todas as formas opressivas. Uma segunda metáfora o compara ao peixe preso na rede, que luta para sair da rede que já está fora da água pensando que escapando da rede já estará definitivamente livre, quando na verdade a saída da rede para a terra é uma falsa

saída pela qual ele, fora de seu meio natural, morre. Por último pensa a metáfora do labirinto como aquela que melhor reflete o papel do filósofo, como esforço do ser humano para sair das condições de opressão e aceder ao que seriam direitos fundamentais para sua existência digna (BOBBIO, 2003, p. 49-53).

Para Bobbio, o labirinto simboliza um caminho possível. Um caminho em que não se conhece previamente o trajeto correto a ser tomado, não há soluções naturais para os problemas sociais. A saída do labirinto exige necessariamente percorrer as hipóteses mais prováveis até encontrar a saída definitiva. Inclusive os caminhos falsos, os erros de direção, são importantes para, uma vez descartados, poder encontrar melhor o caminho correto. A prática de caminhar, o fazer social, são os que nos permitirão reconhecer os caminhos que não estão bloqueados. O elemento central do fazer social é a práxis. O conhecimento é concomitante à práxis, mas ele não pode nos anunciar previamente a saída certa senão que deveremos reconhecê-la ao mesmo tempo em que a construímos (BOBBIO, 2003, p. 50).

A liberdade é um desses caminhos que sempre devem ser percorridos, criados. Não há liberdade fora das práticas de libertação. Sem prática, a liberdade perde sua condição de realidade histórica. Ainda que se a reconheça como um direito inalienável, ela não pode ser definida por princípios abstratos, naturais ou absolutos. Sua (in)definição sempre nos leva a questionar o que se entende por liberdade a cada momento. Não é suficiente dizer que ela é um direito natural, pois a própria racionalidade natural está debate. Neste ponto, Bobbio mantém uma posição clara quando questiona a própria expressão "direitos do homem" e seu suposto fundamento natural ou absoluto. No texto intitulado *sobre os fundamentos dos direitos do homem* (BOBBIO, 1992, p. 15-24), na primeira parte do livro *A era dos direitos*, Bobbio discute a questão da definição e dos fundamentos dos direitos do homem. Considera a expressão "direitos do homem" demasiado vaga e, portanto, de difícil definição. Com sua habitual tendência a classificar para melhor elucidar as questões, agrupa os pretendidos direitos do homem em três blocos. Denomina de tautológicos aqueles discursos que definem os direitos do homem a partir do próprio homem. Ou seja, a humanidade natural seria o argumento suficiente para legitimá-los como direitos naturais. Esses discursos não desenvolvem

argumentos próprios que venham a especificar o valor natural do direito, pelo contrário caem numa redundância semântica que muito pouco acrescenta aos princípios gerais do seu ponto de partida.

Bobbio chama de direitos formais aqueles direitos que, como seu nome indica, se caracterizam por estar desprovidos de conteúdo material concreto. Não tendo referências históricas definidas, se fundamentam sobre princípios gerais de caráter universal que pretendem ser válidos por si mesmos. Fundamentados numa espécie de máximas universais ou princípios formais eles se auto-legitimam na sua necessidade universal. Seu universalismo se torna tautológico ao justificar-se como direitos inerentes a todos os homens. Afirma-se o universalismo e a necessidade natural, embora não se pode concretizar historicamente seu sentido em cada direito e em cada contexto social e cultural.

Por último, Bobbio classifica como teleológicos os direitos que, embora tragam alguma menção ao conteúdo, sua legitimação está vinculada a um determinado tipo de ideologia, cultura, costume, tradição ou crença: "Direitos do homem são aqueles cujo reconhecimento é condição necessária para o aperfeiçoamento da pessoa humana, ou para o desenvolvimento da civilização etc." (BOBBIO, 1992, p. 17). Nesse caso a universalidade fica comprometida pela adesão ou não ao marco teórico que fundamenta o direito.

As três tipologias anteriormente desenvolvidas por Bobbio pretendem mostrar a fragilidade dos direitos que se baseiam em princípios absolutos. A liberdade não escapa a esta trama de paradoxos que a apresenta como direito humano fundamental sem ter como encontrar um fundamento absoluto que defina o é ou como pode/deve ser interpretada. Ser livre significa, por sua própria definição, ser capaz de pensar a liberdade de muitas formas. Deste modo, a liberdade nos envolve-se no paradoxo da na nossa própria condição humana. Somos seres paradoxais que não podemos negar nossa tendência (natural) a querer ser livres, ainda que não saibamos (nem possamos definir) *a priori* como viver a liberdade (histórica) em cada circunstância. Para Norberto Bobbio, os direitos do homem são direitos históricos, pertencentes a uma época e lugar, nascidos em certas circunstâncias de modo gradual, "não todos de uma vez e nem de uma vez por todas" (1992, p.5). Para Bobbio os direitos do homem estão perpassados por uma condição histórica que os requisita como necessários

embora haja que definir seu sentido em cada conjuntura social: "como a história destes últimos séculos demonstra suficientemente. O elenco de direitos do homem se modificou, e continua a se modificar, com a mudança das condições históricas". A historicidade dos direitos os torna sempre inconclusos. Sua abertura de sentido exige que em cada conjuntura sejam revistos os significados a eles conferidos (1992, pp. 18 e 19).

No emaranhado dos direitos, Bobbio apresenta pelo menos três teses: 1. Afirma que os direitos naturais são direitos históricos. 2. Sustenta que nascem no início da era moderna, juntamente com a concepção individualista da sociedade. 3. Defende que tornam-se um dos principais indicadores do progresso histórico (BOBBIO, 1992, p.2). A historicidade dos direitos elimina, por principio, a possibilidade de encontrar um fundamento absoluto dos mesmos. O sentido a eles outorgado deriva das redes de significados e valores que cada sociedade e cultura escolheu como prioritários. Seu pretendido caráter natural fica subsumido na condição histórica pela que são desenhados. O ponto crucial dos direitos encontra-se nos fatos históricos. Os acontecimentos, com sua potencialidade de sentido, são produtores do valor dos direitos. Estes se forjam como direitos nos acontecimentos. As conjunturas históricas são a matéria prima do sentido dos direitos. A liberdade se torna um claro exemplo desta tese. A condição histórica dos direitos lhes confere um caráter relativo, mas o relativo da historicidade não se dilui no relativismo de qualquer direito.

O paradoxo do humano faz que a relatividade dos direitos não possa ser absoluta, pois há uma certa natureza humana (sua alteridade) que é intransponível para os direitos; se negados determinados direitos se produz uma violação da alteridade humana e como conseqüência a violência se institui no lugar do direito. Embora Bobbio não utiliza a categoria "alteridade humana", a partir de suas teses podemos avançar nesta problemática propondo que a alteridade humana como critério delimitador e limiar de todos os direitos. Quando, em nome da relatividade cultural, a alteridade humana é violentada como direito, se instaura o reino da barbárie como ordem. A relatividade histórica dos direitos encontra seu ponto de inflexão, não relativo, na alteridade humana. Esta não é relativa, mas objetiva porque se constitui da concretude histórica de cada ser humano. Embora haja muitos modos de se realizar a dignidade da alteridade

humana, nenhum deles pode legitimar-se quando a violenta. Este é o limite da relatividade histórica dos direitos.

Por tudo isso, Bobbio enfatiza o caráter histórico da fundamentação dos direitos, pois, em qualquer hipótese, não encontraremos uma definição conceitual ou formal dos mesmos: "essa ilusão já não é possível hoje; toda busca do fundamento absoluto é, por sua vez, infundada" (1992, p.45). Para Bobbio é mais legítimo falar em plural de "fundamentos" dos direitos, pois há várias formas de legitimar socialmente a validade de determinados direitos: "de diversos fundamentos conforme o direito cujas boas razões se deseja defender" (1992, p. 20). Há certa pluralidade social e cultural que perpassa o sentido da fundamentação de um direito numa determinada sociedade.

Bobbio encerra, de alguma forma, o debate sobre a fundamentação dos direitos humanos com uma conclusão que se tornou uma máxima do seu pensamento: "O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político" (1992, p. 24). Outro aspecto importante para o que Bobbio chama atenção é que o desenvolvimento dos direitos, se bem depende do acontecer histórico de cada sociedade, ele não ocorre de forma isolada senão que efetiva numa espécie de interação entre os diversos direitos ao ponto de que a problemática dos direitos está essencialmente vinculada ao projeto econômico-político pelo qual se organizam as sociedades. A questão dos direitos é, principalmente, uma questão política e não uma mera questão de princípios. O reconhecimento ou implementação dos mesmos é correlativa às práticas políticas e aos modelos econômicos imperantes. O que afeta aos direitos são as estruturas econômico-políticas de miséria, exploração, exclusão, guerras, desigualdade, autoritarismo, etc. "Só nesse contexto é que podemos nos aproximar do problema dos direitos com senso de realismo. Não podemos ser pessimistas a ponto de nos abandonarmos ao desespero, mas também não devemos ser tão otimistas que nos tornemos presunçosos" (BOBBIO, 1992, p. 45). Os direitos humanos devem ser perscrutados muito mais no campo dos interesses econômicos, das disputas políticas, das estratégias bélicas, das táticas de poder, que no terreno dos princípios formais ou das teorias filosóficas.

A historicidade dos direitos nos leva a pensá-los, segundo Bobbio, muito mais a partir de uma genealogia que dos seus princípios. Nosso autor esboça uma certa genealogia histórica dos direitos em que aparecem como de naturais, se tornam positivos e por últimos se lhes considera universais. "os direitos humanos nascem como direitos naturais e se desenvolvem como se fossem direitos positivos particulares, para finalmente encontrarem sua plena realização como direitos positivos universais" (BOBBIO, 1992, p. 30). Tal genealogia nos leva a pensar, segundo Bobbio, que o reconhecimento que damos atualmente aos direitos é fruto de um complexo percurso histórico realizado de forma gradual, com rupturas, desvios, avanços, etc. Nesse contexto, Bobbio ressalta que:

> Do ponto de vista teórico, sempre defendi - e continuo a defender, fortalecido por novos argumentos - que os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas" (1992, p. 5).

Ao pensarmos a liberdade como direito humano exige, para entendermos seus sentidos, traçar na sua genealogia histórica como tal direito. A validade e aplicabilidade do mesmo é correlativa aos interesses econômicos e aos modelos políticos que a pensaram como valor e prática a serviço de seus objetivos estratégicos. É neste contexto que Bobbio pensa a liberdade de forma plural. Os vários sentidos da liberdade na modernidade derivam dos modelos políticos que a pensaram, como veremos a seguir.

Genealogia da liberdade

Um dos primeiros trabalhos em que Bobbio analisou criticamente os sentidos da liberdade foi no seu artigo de 1954, *Da liberdade dos modernos comparada com a liberdade das gerações futuras* (BOBBIO, 2003, p. 293ss). Bobbio destaca os vários sentidos em que a liberdade foi desenvolvida na modernidade. Sustenta a tese de que na modernidade, a liberdade

foi implementada, inicialmente, em dois sentidos[2]. Um primeiro sentido da liberdade é o que denomina de matriz liberal: a "liberdade negativa". Bobbio interpreta este termo como a liberdade que se desenvolve de forma natural quando não há obstáculos que a impeçam. É uma liberdade que existe por si e cuja realização só depende da ausência de impedimentos externos.

Um segundo sentido da liberdade analisado por Bobbio é o que corresponde à liberdade democrática: inicialmente denomina de "liberdade positiva" e depois, como veremos, denomina "liberdade autônoma". Esta liberdade tem um caráter positivo porque ela, longe de estar implícita na espontaneidade da natureza humana, deve ser criada e apreendida no processo de formação da subjetividade e da sociedade. A liberdade possibilita ao sujeito se dar leis próprias através do comando de sua vontade. A estes dois primeiros sentidos da liberdade, Bobbio acrescentará posteriormente um outro sentido, como veremos. Contudo se faz mister uma análise genealógica mais detalhada destas duas primeiras perspectivas da liberdade

Esboço genealógico da liberdade liberal

O conceito de liberdade liberal, como seu nome indica, é, segundo Bobbio, fabricado pelos regimes políticos ditos liberais. Esta visão da liberdade a considera algo natura e regula de forma jurídica seu uso social. "Referia-se à faculdade de fazer ou deixar fazer determinadas coisas não impedidas por normas vinculantes; era a liberdade entendida como não impedimento, ou liberdade negativa" (BOBBIO, 1997, pp. 103-4). Embora a considere natural, a liberdade liberal é correlativa à possibilidade legal de fazer ou não fazer alguma coisa.

A genealogia da liberdade liberal remete aos modelos antropológicos do século XVII em que, num suposto "estado de natureza" originário, o ser humano teria uma liberdade natural irrestrita. Bobbio a descreve como: "a faculdade de realizar ou não certas ações sem ser impedido pelos outros, pela sociedade como um todo orgânico ou, simplesmente, pelo

2 É conveniente destacar quea obra de Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Clarendon Press, Oxford, 1958, que aborda a diferenciação entre a liberdade dos antigos e dos modernos, que tem muitas convergências teóricas com a obra de Bobbio, é posterior à publicação do texto de Bobbio.

poder estatal" (2003, p. 113). Contudo, para conviver em sociedade essa liberdade deverá ser limitada pela "liberdade dos outros". Tal limita*ção é que possibilita o denominado "estado de sociedade". A sociedade só existe, nesta visão, se a liberdade natural é delimitada pelas leis positivas indicando o que pode ou não pode ser feito. Por sua vez tal delimitação tem como parâmetro o respeito á liberdade dos outros.* A liberdade liberal foi definida pelos filósofos modernos (Hobbes, Locke, Rousseau, etc.) como uma liberdade natural dentro da convivência social. É uma liberdade que permite fazer tudo o que a lei não proíbe. "A esfera da liberdade coincidia com a dos comportamentos não regulados e, portanto, lícitos ou indiferentes" (1997, pp. 104). Seria uma liberdade correlativa aos impedimentos externos de caráter legal que prescrevem ou proíbem uma ação.

Para a liberdade liberal, todos os indivíduos são livres por natureza e por direito. A liberdade não é algo que se aprende: ela é uma faculdade que se tem por natureza. Hobbes, um dos teóricos precursores deste modelo de liberdade, afirma que, no sentido estrito, todos os animais e até as coisas usufruem da liberdade natural, assim como o ser humano. A liberdade natural é decorrente, como seu termo indica, da natureza de cada indivíduo[3]. Bobbio desenvolve na sua análise genealógica as teses de Hobbes, "a teoria deste conceito de liberdade havia nascido já com Hobbes, quem tinha esclarecido desde a perspectiva teórica que entendemos por liberdade a situação em que um sujeito atua segundo a sua natureza sem que o impeçam forças externas..." (1997, pp. 104). Liberdade é deixar a natureza se desenvolver sem obstáculos. Para explicar este sentido da liberdade, Bobbio ainda retoma a metáfora de Hobbes que afirma que para a água sua liberdade natural é "correr sem obstáculos até por fora do leito do rio" (BOBBIO, 2003, p. 304) . Para a liberdade natural, o indivíduo não necessita aprender a ser livre: ele é livre (por natureza) de fazer o que quiser, dentro dos limites da lei lhe permite no estado de sociedade.

Locke, que discorda de Hobbes na forma política do Estado, compartilha com ele os mesmos pressupostos antropológicos da liberdade

3 "Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendo por oposi*ção os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irra*cionais e inanimadas do que às racionais". HOBBES, Thomas. El Leviatan. "Capítulo XXI". Madri: Altaya, 1997, p. 173.

natural[4]. O liberalismo econômico criou suas estruturas políticas tendo como pressuposto este sentido da liberdade. O sistema jurídico idealizado pelo liberalismo defende o exercício da liberdade natural dos indivíduos de maneira racional no marco das leis positivas. O liberalismo interpreta a natureza humana a partir do que ele denomina uma racionalidade do interesse próprio. Segundo os princípios desta tese todos estaríamos inclinados por natureza a agir impulsionados pelo interesse próprio. A lei natural seria maximizar nossos interesses individuais. O interesse particular se torna, nesta visão, a motivação e o objetivo da liberdade natural. A liberdade natural tenderia pela inércia do interesse próprio a acumular o máximo de vantagens para si em detrimento dos outros. O outro sempre seria um obstáculo da liberdade. A liberdade natural nos colocaria numa espécie de estado de guerra natural, em que as pulsões egoístas seriam o elo diretor da vontade humana.

Para evitar que o estado de guerra da natureza humana se traduza num estado de guerra social, pensaram-se vários artifícios que controlariam as pulsões da liberdade egoísta. Hobbes pensou no Leviatã, o Estado absoluto. Mas foram as teses de Locke que prevaleceram, dizendo que o modo de neutralizar a liberdade egoísta é usar da racionalidade positiva para colocar normas sociais que regulem o exercício da liberdade sem que ela seja negada totalmente, como pretendia Hobbes. Sem essas normas que delimitam o que pode ou não ser feito, a sociedade seria inviável. A liberdade natural co-existe socialmente numa espécie de racionalização dos egoísmos. O liberalismo seria, assim, o sistema político que organiza socialmente egoísmo racional.

A liberdade liberal existe como regulação da liberdade natural dos indivíduos dentro da sociedade. Ao direito cabe a responsabilidade de delimitar as possibilidades da liberdade através das normas que prescrevem ou proíbem: "espaço não regulado por normas imperativas – positivas ou negativas" (2003, p. 113). É uma liberdade a que todo indivíduo tem direito por natureza, porém dentro das normas legais que determinam o que está proibido fazer ou prescrevem o que fazer. A liberdade liberal se

4 "A liberdade natural do homem consiste em não se achar dominado por nenhum outro poder superior sobre a terra e em não se encontrar submetido à vontade e autoridade legislativa de nenhum outro ser humano, não considerando para sua conduta outra lei que a da Natureza." LOCKE, John. Segundo Tratado do Governo Civil. Madri: Alba, 1987, Cap. IV, parágrafo 21, p. 45.

exerce nos espaços vazios deixados pela lei. Tudo o que não está legalmente prescrito ou proibido, está permitido e é objeto da liberdade.

A liberdade liberal é considerada um dom natural dos indivíduos que a praticam de modo espontâneo e cujo exercício, em sociedade, é regulado pelo direito. Se não houvesse sociedade ou um indivíduo vivesse sozinho, a liberdade natural seria total e o indivíduo plenamente livre porque não haveria direito que coagisse seu agir. Para a liberdade liberal, o direito e a sociedade limitam a liberdade natural pela regulação legal da convivência; deste modo se limita o potencial estado de guerra de todos contra todos.

Na estela da genealogia da liberdade liberal apontada por Bobbio podemos ampliar ainda mais a crítica da mesma pela vinculação orgânica que faz com o desejo. Para o liberalismo, a liberdade se identifica com o desejo. A liberdade natural é uma expressão pura dos desejos naturais. Ser livre significa poder realizar os desejos naturais. Nesta visão, há uma correlação natural entre desejo e liberdade. O sujeito se sente livre quando faz o que deseja, e percebe sua liberdade cerceada quando não pode realizar o que quer. A liberdade natural do liberalismo conecta de forma espontânea desejo e liberdade. Livre é aquela pessoa que consegue realizar o que deseja, e vice-versa, os impedimentos dos desejos são percebidos como limites da liberdade. Pela estreita vinculação que a liberdade liberal fez do desejo com a liberdade, só é possível a plena realização da liberdade no estado de natureza. Nele o indivíduo pode realizar tudo o que deseja. Porém, como a liberdade no estado de sociedade deve regular-se pelo marco legal que define as possibilidades da liberdade de cada um e os limites dessa liberdade respeito à liberdade dos outros, os desejos naturais que definem a essência da liberdade também estariam delimitados pelo marco legal do proibido e o prescrito. O desejo natural se realizaria socialmente no espaço do permitido.

A liberdade liberal entende que ser livre exige deixar os desejos fluir espontaneamente. A pessoa mais livre é a que consegue realizar mais desejos e vice-versa, a falta de liberdade está associada à impossibilidade de fazer o que se quer. Neste caso o incremento da liberdade seria proporcional à diminuição dos obstáculos externos que impedem a realização dos desejos naturais. De aqui deriva o famoso ditado liberal de que *a minha liberdade termina onde começa a liberdade do outro*. Onde o outro

é concebido como o obstáculo da liberdade natural. Temos, pois, desenhado o esboço genealógico da liberdade liberal e do individualismo a ela inerente.

Como vimos, para Bobbio, a liberdade liberal está profundamente vinculada aos impedimentos externos. Como conseqüência, ou outro, que um elemento externo, é o limite da minha liberdade. Neste contexto, a relação com o outro é sempre conflituosa. Ela deve ser demarcada pelo direito a fim de definir o que está permitido e proibido. O grande outro da liberdade liberal é a sociedade em geral e o Estado em particular. Para ser livre, o outro deve interferir o mínimo sobre os desejos e interesses individuais. No caso específico do Estado, para a liberdade liberal ele é o grande outro cuja presença deve ser tolerada ao mínimo como instrumento inevitável para convivência social: "o Estado deve governar o menos possível, dado que a verdadeira liberdade consiste em não se ver impedido por um excesso de leis" (BOBBIO, 2003, p. 306). O ideal político da liberdade liberal é o Estado mínimo em todas as esferas da vida, e seu ideal moral a exaltação ao máximo da independência individual dos outros. O Estado é percebido como um mal necessário para o exercício da liberdade natural dos indivíduos. Nele, o caráter coativo e limitador da liberdade natural se torna um mal necessário para se proteger das ameaças que dos outros indivíduos contra os meus interesses individuais. A liberdade liberal considera a privacidade como o espaço natural a ser protegido contra todos e contra todo, em especial do poder do Estado (BOBBIO, 2003, p. 526). Nesta visão, é na privacidade que mora a liberdade. A intimidade do individualismo privado parece conter os resquícios possíveis da liberdade no estado de natureza no contexto da convivência social.

Na perspectiva da liberdade liberal, o outro é o obstáculo para minha liberdade. Já que sou obrigado a viver em sociedade, eu não posso fazer o que quero, não posso exercer aquilo que a minha liberdade natural me impulsiona. Coagido pela prescrição legal, devo respeitar a liberdade do outro, para o qual eu também sou um obstáculo. O liberalismo associou a sua liberdade ao individualismo. A metáfora que espelha magistralmente o individualismo da liberdade liberal é a personagem de Robinson Crusoé. Ele vive só na sua ilha paradisíaca, numa espécie de estado de natureza onde pode sentir-se plenamente livre porque não há outro que limite sua liberdade. Na perspectiva liberal, o individuo necessita do outro

numa lógica utilitarista. O outro é alguém necessário e útil, ou necessário porque útil para a sobrevivência e o bom viver. Por isso, quando o outro aparece na ilha de Crusoé, esse outro não tem nome. Ele é um selvagem. O liberalismo, como registro da cultura ocidental, costuma ver o diferente como inferior. A supremacia ocidental que domina a visão liberal de Crusoé vê no outro um inferior que se torna útil para o exercício de sua liberdade. O outro é um selvagem que deve agradecimento à técnica ocidental que o salvou da morte dos outros selvagens. Crusoé representa a racionalidade humanista que não tolerou seu sacrifício selvagem das outras culturas. O clímax da liberdade natural é atingido quando Robinson assimila o outro a seu eu (à utilidade de seus interesses). Tal assimilação fica selada na falta de identidade do outro e na imposição que Crusoé lhe faz de um nome. O nome, antes do quer revelar algo do ser do outro diferente, é para Crusoé o modo útil de se apropriar dessa diferença. Por isso o denomina com o dia da semana em que foi achado, sexta-feira. O outro, na lógica utilitária da liberdade natural não tem nome, nem identidade, nem rosto. Desfigurado de sua alteridade, o outro está pronto a ser objetivado como servidor útil a Crusoé. Sua companhia é uma exterioridade prática que lhe serve de companhia para desafogar a sua solidão, ajuda-lhe nos manejos cotidianos embora sem iniciativa própria. A superioridade cultural de Crusoé legitima sua condição de senhor, e a condição servil de sexta feira se justifica pela inferioridade de conhecimentos. Estes dois personagens são uma metáfora muito aproximada da forma como o modelo colonialista ocidental se utilizou da liberdade como uma forma legítima de dominar sobre o outro inferior.

Genealogia da liberdade autônoma

Em 1962, Bobbio publicou o texto, *Kant e as duas liberdades* (BOBBIO, 2003, p. 113 e ss). Neste texto Bobbio relaciona o conceito da liberdade autônoma com o exercício efetivo da democracia. Esta perspectiva da liberdade é relaciona por Bobbio com o exercício da democracia. A chamada liberdade democrática ou liberdade autônoma, a diferen*ça da liberal, exige um processo de constituição da autonomia do sujeito. "A primeira extensão do conceito de liberdade chegou com o passo da teoria da liberdade como não impedimento à teoria da liberdade como autonomia"(*1997,

p. 104). A autonomia não se afere de forma espont*â*nea da natureza humana, ela deve ser criada na subjetividade das pessoas. A autonomia, para Bobbio, é o pré-requisito para os sujeitos serem capazes de decisões maduras, livres. Sem autonomia dos sujeitos, não há democracia real. Sem a criação da liberdade autônoma, a democracia se torna uma encenação, muitas vezes grotesca, da suposta liberdade natural dos indivíduos.

Ainda que no texto de 1954, Bobbio já analisava a correlação entre a autonomia e a democracia. O contraste das duas liberdades (liberal – autônoma) representa o confronto de dois modelos políticos: o liberalismo e a democracia. Embora muitas vezes tenham sido apresentados como similares, a história dos dois modelos mostra que não é assim. O liberalismo nem sempre é democrático e as formas de democracia nem sempre precisam ser liberais, como indicaremos depois. Cada modelo de liberdade representa o paradigma político.

No texto de 1962, pela influência dos textos de Kant, o sentido da autonomia passou a ocupar, para Bobbio, um lugar central na compreensão da liberdade. Inicialmente a denominou de liberdade positiva porque, a diferença da liberal, não se desenvolve de forma espontânea no vácuo do socialmente permitido, senão que exige a dedicação expressa do sujeito para constituí-la. "A segunda mutação do conceito de liberdade chegou ao passar duma concepção negativa a outra positiva, ou seja, quando se entendeu que a liberdade autêntica e digna de ser garantida não só em termos de faculdade negativa, senão em termos de poder positivo" (BOBBIO, 1997, p.105). O sujeito, para construir sua autonomia, deve realizar um trabalho sobre si mesmo. Deve voltar-se sobre seus desejos e vontade para trabalhá-los como parte da personalidade que pretende construir em si mesmo. A autonomia exige a ação criativa (positiva) do sujeito sobre si mesmo para conseguir amadurecer a personalidade ao ponto de ser capaz de dirigir sua vontade para além dos meros impulsos naturais ou das influências determinadas pelas estruturas sociais.

A autonomia seria a liberdade necessária para a verdadeira democracia, uma liberdade democrática. "Desse conceito de liberdade como autonomia nasceu a teoria da liberdade política como desenvolvimento das liberdades civis, ou da forma democrática de governo como desenvolvimento e integração da forma pura e originária da liberdade"(BOBBIO, 1997, p.105). Por sua vez, numa espécie de circularidade aberta, a au-

tonomia se realiza mais plenamente na democracia como sistema social. Na democracia, pela distribuição do poder, os sujeitos são chamados a se tornarem responsáveis pelas decisões coletivas. A liberdade democrática se realiza como exercício da autonomia dos sujeitos e a autonomia se exerce na ação das sociedades democráticas. A liberdade liberal e a liberdade autônoma ou democrática atravessam as duas esferas, a do agir e a do querer, em que se configuram dois modelos políticos, nem sempre coincidentes.

O liberalismo e a democracia, como sistemas políticos, não estão necessariamente vinculados. Um Estado liberal não é necessariamente democrático, como a história mostrou longamente. E um governo democrático não tem que incorporar obrigatoriamente as doutrinas liberais. A tensão entre ambos os modelos políticos aparece pujante nas formas como concebem a liberdade. Para o liberalismo o Estado é um mal inevit*á*vel para a convivência social; seu objetivo é limitar o poder do Estado. Em contrapartida, a democracia tem como objetivo distribuir o poder do Estado, no contexto da sociabilidade natural das pessoas (BOBBIO, 1994). Embora dentro do liberalismo há diversas formas de entender o conceito de Estado mínimo, como veremos mais adiante. Bobbio defende o liberalismo que originou o Estado de direito e sua divisão de poderes (1988).

A liberdade autônoma é compreendida por Bobbio como a capacidade do sujeito construir seu modo de ser livre. Através da influência de Kant, Bobbio desenvolve o sentido da liberdade autônoma segundo o paradigma greco-romano (principalmente estóico). A liberdade autônoma parte do princípio de que o sujeito não nasce naturalmente livre. Ou seja, o sujeito não nasce sabendo ser livre senão que deve aprender a ser livre. Embora o ser humano tenha uma abertura natural para o exercício da liberdade (que o liberalismo confunde com a própria liberdade), a liberdade não está dada na natureza senão que deve ser construída como parte da subjetividade humana no contexto de estruturas sociais que a viabilizam.

Na visão da liberdade autônoma, a liberdade não é uma função biológica natural, como pensa o liberalismo, mas um modo de viver. Para viver livre, a pessoa deve aprender a ser livre. O aprendizado é parte constitutiva da liberdade. Sem o aprendizado a pessoa não consegue exercer suas práticas de liberdade. Embora a pessoa esteja aberta para a liberdade e tenha vontade de ser livre, sem a preparação para a autonomia não con-

seguirá viver livre. A liberdade tem que ser construída pelos sujeitos, essa liberdade é a autonomia.

Para Bobbio, seguindo a perspectiva kantiana, a autonomia é correlativa á capacidade dos sujeitos em autogovernar-se dando-se para si a norma que lhe possibilita, com seu cumprimento, ser livre: "poder de não obedecer outras normas senão às que imponho a mim mesmo" (2003, p. 113). Na visão da autonomia, a norma não limita a liberdade senão que define. Ou seja, é pela norma autônoma que a liberdade se exerce como concretização do modo de ser livre em sociedade. "Quando Rousseau diz no Contrato Social que a liberdade é 'a obediência à lei que nos prescrevemos', deu a definição mais perfeita deste novo conceito de liberdade" (1997, p. 104). A liberdade autônoma é inerente ao projeto político democrático. Para Bobbio, a teoria da democracia demanda o exercício da liberdade como autonomia dos sujeitos: sem autonomia não há democracia, sem democracia não há autonomia. A autonomia é o meio necessário para que a democracia seja uma efetiva decisão livre dos sujeitos e não mera indução propagandística das instituições. Os sujeitos autônomos são aqueles que adquiriram a capacidade de ser livres. O amadurecimento da autonomia é consubstancial à democracia. Ambos se requisitam. A autonomia torna possível o exercício real da democracia e a democracia possibilita efetivamente a autonomia dos sujeitos.

Bobbio contrasta os dois modelos de liberdade (liberal e autônoma) como derivações dos modelos políticos em que se originaram (liberalismo e democracia). Para Bobbio o contraste de ambos os paradigmas políticos se manifesta nas tensões existentes entre os dois modelos de liberdade. "A exigência dos liberais de um Estado que governe o menos possível e a dos democratas de um Estado no qual o governo esteja o mais possível nas mãos dos cidadãos, reflete o contraste entre os dois modos de entender a liberdade, costumeiramente chamados de liberdade negativa e liberdade positiva." (2005, p. 43)

No paradigma democrático de governo, quando as leis são produzidas pela autonomia dos sujeitos, a liberdade não é limitada por elas limitada, mas nelas efetivada. A liberdade autônoma é aquela que consegue dar-se as próprias normas de vida. A democracia é o regime político em que os sujeitos decidem autonomamente as normas de sua convivência. A diferença do modelo liberal que vê na lei um mal necessário para defen-

der os interesses particulares da intromissão do outro, o modelo democrático interpreta a lei como decisão autônoma dos sujeitos que serve de instrumento pra a realização da vontade coletiva, ou vontade geral na terminologia de Rousseau. A liberdade autônoma se realiza na decisão efetivamente democrática dos sujeitos cujo objetivo é "aumentar o número de ações regidas por processos de auto-regulamentação" (2005, p. 113). A liberdade autônoma é construída como parte da subjetividade humana que se outorga a própria norma de vida. A obrigação normativa determinada pela autonomia não é uma mera imposição legal externa, como o liberalismo o pensa, mas uma forma de autogoverno coletivo dos sujeitos. A autonomia concebe a liberdade como capacidade de auto outorgar-se a norma de vida. Conseqüentemente a liberdade se realiza nas normas autônomas que os sujeitos decidem coletivamente como conveniência da sua liberdade. Não é difícil perceber nesta teórica os ecos da "vontade geral" de Rousseau.

Potencialidades e limites da liberdade liberal e autônoma

A liberdade liberal, como afirma Bobbio, representa um primeiro e necessário espaço da liberdade humana. Sem as garantias político-jurídicas da liberdade externa, não é possível o exercício de uma liberdade plena em qualquer de suas formas. Os chamados direitos naturais da liberdade liberal: liberdade expressão, associação, participação, movimento, opinião, etc., constituem o marco jurídico-político fundamental das práticas de liberdade. Sua negação implica num cerceamento sério da liberdade. Não é possível realizar qualquer forma de liberdade sem a possibilidade efetiva de exercitar os direitos básicos da liberdade liberal.

A liberdade liberal está associada ao liberalismo. O termo liberalismo, aplicado ao modelo social, utiliza-se de forma ambígua. Ele pode significar o modelo político da divisão de poderes e liberdades políticas constitutivas do Estado de direito, mas liberalismo também designa o sistema econômico baseado na racionalidade do "livre" mercado. Historicamente os dois modelos se complementaram ao ponto de servirem de sustentação um para o outro. Mas, a rigor, são dois paradigmas sociais e políticos distintos. É possível manter os princípios do liberalismo que fundamentam o Estado de direito sem ter que abraçar os dogmas do livre mercado que

inspiram o modelo de produção capitalista. Esta tensão fica nítida na concepção do Estado. Segundo Bobbio, mesmo o objetivo liberal de construir um "Estado limitado" está perpassado pela tensão entre liberalismo político e livre mercado. Para o liberalismo político a limitação de poderes do Estado é o fundamento do Estado de direito. Para o liberalismo econômico, a limitação de poderes do Estado é uma estratégia para aumentar o poder do capital sem controle social. O liberalismo econômico identifica o Estado mínimo com a defesa dos interesses do capital circulante no livre mercado (1994, p. 39-87).

Para o liberalismo político, o estado mínimo significa divisão de poderes que possibilitam uma maior participação e controle social no poder político. Bobbio destaca entre seus mecanismos mais importantes: 1) a divisão "formal" de poderes, executivo, legislativo, judiciário. 2) A prerrogativa do legislativo de criação das sobre as leis que o executivo implementa. 3) Papel de controle do judiciário sobre os outros dois poderes. 4) Isonomia formal da lei. 5) Eleição dos cargos legislativos. 5) autonomia do governo local a respeito do central (1994, p. 19).

Para diferenciar as duas concepções do termo liberalismo, é comum denominar ao liberalismo econômico com neologismos como "liberistas" ou "libertários". Bobbio defende o liberalismo do Estado de direito e o sentido da liberdade a ele inerente, contra o uso instrumental do sentido da liberdade que o capitalismo de mercado utiliza para legitimar a acumulação ilimitada de riqueza nas mãos de uma minoria com o mínimo controle social. O mercado capitalista tentou ao longo dos tempos associar o Estado de direito a seus interesses, modelando o paradigma de Estado de direito como o ideal do Estado mínimo. O liberalismo econômico utiliza de forma instrumental e arbitrária os diversos sentidos da liberdade para legitimar os privilégios de interesses particulares e as vantagens sociais de minorias a respeito do bem comum. Para ele, a liberdade de mercado, liberdade de lucro, livre iniciativa, livre concorrência, liberdade de propriedade, livre contratação, livre comércio, etc., são liberdades essenciais do Estado de direito e da democracia. Na realidade essas são estratégias político-jurídicas do capitalismo para maximizar os lucros particulares conferindo o máximo de poder social ao capital. A vinculação orgânica da liberdade do mercado com a liberdade democrática é desmascarada por Bobbio como um artifício ideológico em que a liberdade

fica refém de interesses privados de umas minorias privilegiadas. Bobbio defende o liberalismo democrático, diferente do liberalismo econômico do mercado capitalista. A liberdade do liberalismo político é essencial ao Estado de direito e às formas possíveis de democracia, o que exige algumas condições: "a) que hoje o método democrático seja necessário para a salvaguarda dos direitos fundamentais da pessoa, que estão na base do Estado liberal; b) que a salvaguarda desses direitos seja necessária para o correto funcionamento do método democrático" (1994, p. 43).

A crítica de Bobbio à liberdade liberal não é pelo que ela possibilita, mas pelo que nega. Avançando nessa crítica esboçada por Bobbio, poderemos compreender melhor a crise da democracia contemporânea e algumas das novas formas de dominação social. O modelo da liberdade liberal tenta reduzir a liberdade a um só sentido, o jurídico-formal. Como se opera essa redução? Ao afirmar a liberdade liberal como a única liberdade real, abre-se espaço político e social para ignorar a liberdade autônoma e a liberdade positiva. Tal redução, própria do (neo)liberalismo, utiliza a liberdade como um instrumento ideológico para legitimar as desigualdades e injustiças do sistema social. A liberdade (liberal) se torna, nestes casos, o verniz que encobre as estratégias de exploração econômica e dominação social do capitalismo.

Ainda avançando pelas trilhas conceituais apontadas por Bobbio, interessa-nos destacar brevemente como se efetiva a negação da liberdade autônoma e suas conseqüências para os sujeitos e a prática política da democracia.

Como já enunciamos anteriormente, a vinculação natural da liberdade natural com a natureza humana propicia que os indivíduos procurem ser livres pelo exercício intempestivo de todos seus desejos, tendo como único limite os desejos dos outros. A associação dos desejos com a liberdade natural conduz a pensar esta como uma prolongação ilimitada daqueles. O sujeito buscará ansiosamente sua liberdade na realização impulsiva e compulsiva de desejos. Esta combinação oferece o desfrute do paraíso da liberdade natural àquele que se entregar desenfreadamente à realização compulsiva dos desejos (apresentados como naturais). Este modelo de liberdade origina um modo de subjetivação: o das subjetividades destemperadas, sem capacidade de auto-governo de si, que denominamos de subjetividades flexibilizadas (RUIZ, 2006, pp. 107-153).

A intemperança (apresentada como liberdade natural) seduz o individuo pelo caminho fácil dos desejos imediatos. Pensando ser livre, ele é conduzido compulsivamente pelos desejos que lhe dominam e que não mais consegue controlar. O destemperado é um sujeito dominado pelos próprios desejos; alguém que perdeu sua liberdade para o mais íntimo de si mesmo. Despreparado, sem autonomia para o governo de si, o indivíduo destemperado tem uma vontade frágil e como conseqüência flexível para ser domesticada pelos dispositivos externos de poder.

Num passo mais complexo, as sociedades capitalistas desenvolveram uma ampla constelação de dispositivos de produção de desejos, ao ponto do sistema se estar consolidando como um grande aparato simbólico de estimulação desejante. Com objetivo de poder governar a conduta dos outros pela indução dos desejos, o capitalismo avança inexoravelmente na produção de táticas de intervenção sobre a subjetividade humana. Ainda mais, o sistema aparece como uma densa rede de produção de subjetividades desejantes modeladas na direção dos interesses econômicos. Neste contexto de produção de subjetividades flexibilizadas, o modo destemperado de vida é retratado como uma forma livre de existência. O sujeito destemperado não é capaz de perceber a influência externa dos dispositivos de poder sobre a fabricação dos seus desejos. Mesmo que às vezes reconheça essa influência, não consegue dominar seus impulsos porque nunca aprendeu a construir sua autonomia. Abandado à sorte de seus próprios impulsos é facilmente conduzido por apelos externos que invocam seus instintos mais primários. Ele é, em última a instância, um sujeito governado, um sujeito sujeitado.

A equação formulada pela liberdade liberal (que a realização dos desejos equivale ao exercício da liberdade), já foi denunciada criticamente pela liberdade autônoma clássica dos gregos como uma armadilha da natureza sobre o sujeito. A liberdade autônoma, a diferença a liberdade liberal, entende que o sujeito só pode ser livre quando não se deixar levar pelos impulsos da sua natureza, mas quando consegue controlá-los e direcioná-los para um objetivo de vida. Como afirmava Sócrates, *não há maior escravo que aquele que é escravo de seus próprios impulsos.* A liberdade liberal firmou um modelo reducionista de liberdade ao desejo. Com base nesse pressuposto deslanchou uma ingente maquinaria de produção de subjetividades destemperadas. O modelo de subjetivação desenvolvido

pela liberdade liberal responde ao paradigma da produção de indivíduos destemperados.

A destemperança se opõe frontalmente à autonomia. O sujeito autônomo aprendeu a ter domínio dos seus impulsos e não se deixar levar pelas pulsões da sua natureza. Conquistou a sua autonomia aprendendo a governar tais impulsos como dimensão constitutiva de sua liberdade. O sujeito autônomo não se deixar levar compulsivamente pela natureza, mas consegue governá-la para os objetivos de vida por ele propostos. Ele consegue perceber criticamente a influências externas que tentam conduzir a sua vontade[5]. Esse governo de si é essencial para a liberdade autônoma.

A liberdade autônoma não se realiza ao fazer o que se quer, mas ao saber discernir os desejos que libertam dos que escravizam e ter capacidade de comando sobre eles. A autonomia se exerce ao adquirir a capacidade de comandar os desejos alienantes e governar positivamente os desejos emancipadores. A liberdade autônoma representa a capacidade (*enkrateia*) de governar as pulsões que podem desviar do caminho do bem e da justiça. É nesse espaço da subjetividade que a ética e o poder se articulam para conseguir uma prática de liberdade ou de escravidão[6].

Nas sociedades atuais se incentiva a produção de subjetividades destemperadas. O modelo neoliberal hegemonizou a visão reducionista da liberdade liberal propiciando a produção do que podemos denominar de *subjetividades flexibilizadas.* Subjetividades com pouca capacidade de liberdade autônoma, que se adaptam com rapidez induzida aos reclamos sociais das modas, tendências, propagandas ou campanhas. Nele a liberdade se exerce como prática destemperada dos desejos, evitando que a pessoa faça discernimento ou adquira o mínimo controle dos mesmos.

A liberdade liberal, utilizada como instrumento ideológico, produz um tipo de personalidades impulsivas, desregradas, acostumadas a reagir a partir de estímulos externos e a pautar sua conduta pela influência induzida dos seus impulsos. Livre é quem está na moda, quem anda com

5 A problemática da autonomia já foi percebida por Kantna sua obra , *O que é iluminismo?* Nela definiu a autonomia como a capacidade do ser humano de sair da menoridade, e a falta de autonomia como a permanência na menoridade onde a conduta do menor e dirigida, de uma ou de outra forma, pelos outros. KANT, Immanuel. *Textos Seletos.* Petrópolis: Vozes, 1985.

6 A reflexão sobre a liberdade autônoma nos persegue, como um desafio a ser construído, desde os primórdios da filosofia com as reflexões socráticas sobre o *cuidado de si,* cf. PLATÃO, *Alcebiades,* EDUFA, 2007, até as mais contemporâneas de FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito.* São Paulo: Martins Fontes, 2004.

a massa (de novo a moral do rebanho do velho Nietzsche!), quem satisfaz o perfil de valores dominantes, quem se adapta com prontidão aos reclamos das instituições, quem sabe atualizar-se às demandas do sistema.

O modo de subjetivação da liberdade liberal tem várias implicações políticas graves. Em primeiro lugar, o sujeito se sente livre porque faz tudo que deseja, porém cada vez mais os desejos dos indivíduos são produzidos de forma estratégica por dispositivos de poder heterônomos inerentes à estrutura social. Em tal caso, os indivíduos, ao realizar o que desejam, estão desejando aquilo que outras estruturas fabricaram como desejo. Como conseqüência, o exercício compulsivo de seus desejos, em vez de ser uma prática de liberdade, os sujeita mais e mais a estruturas heterônomas. Em vez da liberdade encontra a servidão voluntária.

Podemos reconhecer facilmente neste quadro o modelo do consumismo capitalista, mas também o gerenciamento dos seus modos de produção mais sofisticados, ou as táticas das maquinarias burocráticas dos Estados. Todos eles pretendem governar os sujeitos gerenciando suas liberdades numa lógica binária de produção de desejos e resposta dos afetados.

O estereotipo da liberdade liberal reduzida à liberdade natural propicia a legitimação de novas formas políticas cuja estratégia é *o governo dos outros*. A lógica política que se implantou nas instituições contemporâneas, incluído o próprio Estado, responde à pergunta: como podemos governar os outros sem sermos qualificados de autoritários? Ou, quais as táticas que temos que utilizar para governar a vontade dos outros obtendo seu consentimento para nossos objetivos? Estas questões suplantam os princípios reitores da liberdade autônoma que se expressam na questão: como hão de governar-se os sujeitos para que sua autonomia se realize de forma coletiva? Quais os meios que os sujeitos devem utilizar para que sua vontade seja realmente livre?

As primeiras questões (inerentes a um tipo de liberdade liberal) se propõem como objetivo político governar a liberdade dos outros. Tal objetivo desloca o ser da política da decisão autônoma dos sujeitos, para a produção e controle de subjetividades. Nesta crítica fica apontada a enorme contradição política (própria de nossas sociedades) que preconiza uma democracia jurídico-formal de princípios abstratos, enquanto produz estratégias e modelos de subjetivação para sujeitar os indivíduos às demandas do sistema.

Esta contradição esvazia o ser das democracias contemporâneas, pois se divulga o discurso da liberdade enquanto se implementa a sujeição. Talvez por isso as democracias contemporâneas vivem uma crise de vazio de sentido. São democracias que têm legitimidade jurídica pela liberdade formal que oferecem, porém dela se servem para encobrir uma rede de aparatos de controle social cujo objetivo é governar os outros sujeitando-os pelo exercício de sua vontade. Algo que Bobbio já detectou criticamente:

> Hoje se se quer apontar um índice de desenvolvimento democrático este não pode ser mais o número de pessoas que têm o direito a votar, mas o número de instâncias... nas quais se exerce o direito a voto [...] Para dar um juízo sobre o estado de democratização de um determinado país o critério não de ser mais o de 'quem' vota, mas o de 'onde' vota [...] Devemos procurar ver se aumentou não o número de eleitores mas o espaço no qual o cidadão pode exercer seu próprio poder de eleitor"(BOBBIO, 2009, p. 68).

Estamos perante um novo cenário de sociedades de controle disfarçadas de democráticas. Nelas prevalece um autoritarismo latente que pode ser manifesto quando for necessário para manutenção da ordem social.

A diferença das sociedades de controle, o paradigma democrático tem como condição de possibilidade de sua realização a liberdade autônoma dos sujeitos. Quando se esvazia a autonomia dos sujeitos e se a reduz à mera combinação binária da liberdade natural, a democracia permanece como um marco jurídico formal, vazio de efetivação por inexistência de sujeitos autônomos.

Já as sociedades gregas eram conscientes da estreita relação que há entre liberdade autônoma e democracia. Sabiam que a liberdade da polis dependia diretamente da liberdade dos sujeitos que decidiam na *Agora* seus destinos públicos. Pessoas escravas de seus vícios levariam irremediavelmente á destruição política da cidade. Só pessoas autônomas, capazes de comandar seus impulsos egoístas, poderiam criar uma polis livre. Neste ponto a liberdade e justiça se cruzam, pois a liberdade se exerce como prática virtuosa de justiça.

A liberdade Positiva

O pensamento de Bobbio mudou e amadureceu ao longo de sua vida. Da visão liberal que caracterizou suas primeiras reflexões, foi confrontando-se com outras visões filosóficas da sociedade, em especial com a teoria socialista, que apontavam para as insuficiências dos modelos naturalistas e formalistas da liberdade e da política. Num terceiro momento do seu pensamento, Bobbio entendeu que os modelos do liberalismo político e da democracia formal propunham um tipo de liberdade baseado em princípios abstratos que quando contrastados com a realidade histórica das grandes massas de excluídos e oprimidos sociais se tornavam sem sentido. O naturalismo da liberdade liberal e o formalismo a que ficou reduzida liberdade democrática, são contraditórios com a falta de liberdade efetiva de centenas de milhões de pessoas que ao longo do planeta carecem do mínimo digno para sua subsistência. Ambos os discursos da liberdade se tornam ambíguos em suas concepções e insuficientes em seus objetivos para outorgar uma efetiva liberdade aos excluídos sociais e econômicos. A questão é: qual a liberdade ou qual o sentido da liberdade que pode ser invocado para os oprimidos sociais? Como pensar a liberdade na condição em que é negado o mínimo vital necessário para uma vida digna?

Quando contrastados com a falta das condições básicas para uma vida indigna de milhões de pessoas, as instituições das democracias formais se tornam argumentos abstratos que pouco ajudam a resolver o problema da exclusão real. Embora, segundo Bobbio, as teses democráticas e até liberais contêm elementos positivos a respeito da liberdade, quando é contrastada com a condição histórica dos excluídos, ela não passa de uma miragem formal elencada como principio universal a ser atingido. As visões liberal e democrático-formal da liberdade são instrumentalizas pelo capitalismo para dar uma aparência de legitimidade ao sistema enquanto ignoram seu distanciamento da realidade dos oprimidos sociais produzidos pelo próprio sistema.

Bobbio, percebendo este vácuo, se decide a repensar um outro sentido da liberdade, agora de forma muito mais material e histórica. Bobbio decide aproximar-se das críticas socialistas à liberdade formal para pensar uma outra compreensão da liberdade que incorpore a condição

histórica dos excluídos sociais e dos oprimidos econômicos. Esta terceira compreensão da liberdade estaria marcada mais pelo sentido material de sua efetivação.

Bobbio percebeu que a realização efetiva das liberdades fundamentais requer o acesso a bens materiais mínimos que assim o possibilitem. Sem os bens materiais mínimos a liberdade se torna formal e não real. Sem a condição material para a sua realização, a liberdade não existe. Bobbio entende que este terceiro tipo de liberdade exige o acesso mínimo aos bens básicos para uma vida digna. O chamado mínimo necessário para a vida digna se torna, pois, condição material da própria liberdade. A esta liberdade material Bobbio denomina de "liberdade positiva" (2003, pp. 525 ss). A liberdade positiva é material e tem a ver com a realização efetiva dos direitos sociais. Liberdade e efetivação dos direitos sociais fundamentais estão correlacionados ao ponto de um ser pré-requisito do outro. "A liberdade positiva, nos artigos XXII-XXVII (Da Declaração Universal dos Direitos do Homem) que se referem aos direitos de seguridade social, em geral os chamados direitos econômicos, sociais e culturais, dos que se diz que são indispensáveis para sua dignidade (a do indivíduo) e para o livre desenvolvimento de sua personalidade" (1997, p. 106). Tanto a liberdade pode ser considera condição necessária para o uso legítimo dos direitos fundamentais, como estes são pressuposto básico para que a liberdade exista como prática existencial e vital.

Os modelos políticos socialistas desconfiaram sempre da liberdade liberal, considerando-a um subterfúgio ideológico para legitimar os interesses privados das classes dominantes. As teorias socialistas pensaram que a verdadeira liberdade é aquela que se realiza efetivamente no acesso às condições matérias mínimas para uma de vida digna. Sem os bens matérias mínimos para a vida digna, todos os outros direitos parecem cinismo ideológico. Para os oprimidos, já desprovidos do mínimo básico da subsistência, a liberdade liberal ecoa como um modo de canto vazio de promessas sempre impossíveis. Embora Bobbio não partilhe da rejeição a priori da liberdade liberal, sintoniza com as aspirações da igualdade social propostas pelas teorias socialistas:

> Trata-se de ver se, partindo da mesma concepção individualista da sociedade, que é irrenunciável, e adotando os mesmos instrumentos, estamos em condições de contrapor ao neo-contra-

> tualismo dos liberais um projeto de contrato social diverso, que inclua em suas cláusulas um princípio de justiça distributiva e, por tanto, seja compatível com tradição teórica e prática do socialismo (2009, p. 128).

Contudo, Bobbio entende que a procura da igualdade social não deve se fazer ao custo da negação das formas democráticas de governo, nem dos direitos individuais básicos enunciados pela liberdade liberal.

Seguindo a influência das teorias socialistas, Bobbio pensa na positividade de sua proposta política a modo de uma "liberdade positiva" ou liberdade material. Tal liberdade se realiza quando os sujeitos têm as condições materiais para uma vida digna: "capacidade jurídica e material de concretizar as possibilidades abstratas garantidas pelas constituições liberais" (2003, p. 525). O gravíssimo paradoxo dos modelos políticos liberais é que há um fosso, até hoje insuperável, entre os princípios formais do direito e as desigualdades reais dos excluídos. O liberalismo proclama a igualdade de direitos e o direito de todos a todos os direitos fundamentais. Porém seu modelo político opera como um agente concentrador de privilégios numa minoria e produtor de exclusão social massiva. A liberdade proclamada pelo liberalismo é muito mais formal que real, daí que Bobbio pensa a liberdade positiva como o dever de "traduzir em comportamentos concretos os componentes abstratos previstos pelas normas constitucionais que atribuem este ou aquele direito" (2003, p. 527). A liberdade positiva exige como condição da liberdade o acesso direto aos bens que a possibilitam historicamente, seja usufruindo dos bens coletivos colocados a disposição pela sociedade, ou possuindo os bens particulares necessários: "possuir como próprios ou como parte de uma propriedade coletiva os bens suficientes para gozar de uma vida digna" (2003, p. 526).

O modo de realização efetiva da liberdade positiva é através dos chamados direitos sociais. Esta segunda geração de direitos traria consigo uma forma efetiva de entender o exercício da liberdade.

> Se somente existissem as liberdades negativas [...] todos seriam igualmente livres, mas nem todos teriam o mesmo poder. Para equiparar também em poder os indivíduos, reconhecidos como pessoas sociais, é necessário reconhecer que eles possuem outros direitos como os direitos sociais, direitos capazes de colocá-los

> em condição de ter o poder de fazer aquilo que têm liberdade para fazer (2003, p. 541).

A liberdade positiva se exerce quando os direitos básicos da vida digna são efetivamente cumpridos. Pelo contrário, a liberdade é negada positivamente quando a pessoa sobrevive em condições indignas de existência. A dignidade ou indignidade da vida humana seria o critério definidor da liberdade positiva, da sua realização ou negação.

A condição histórica da liberdade

Uma vez definidos os três modelos hegemônicos de liberdade utilizados nos discursos dos direitos humanos e nas teorias políticas, Bobbio se coloca a questão de deliberar sobre qual dos três modelos de liberdade (*liberal, autônoma, positiva*) seria o melhor, o mais legítimo, o mais conveniente, etc. Ciente de que cada um deles representa um paradigma político, Bobbio inverte a questão e se pergunta se esses paradigmas são excludentes por princípio ou há possibilidade de complementação entre eles. Quando levado a optar por algum modelo de liberdade excluindo os outros, Bobbio pergunta com ironia: "por algum decreto divino histórico ou racional", existiria "um único modo legítimo de entender o termo liberdade e, portanto todos os demais estariam equivocados" (2003, p. 305). Como indicamos no inicio deste trabalho, para Bobbio n*ão é mais possível invocar um princípio natural, racional ou transcendental para fundamentar qualquer valor ou direito, conseqüentemente não temos como indicar um dos sentidos da liberdade como verdadeiro e os outros falsos. Sendo a liberdade um valor histórico, sua legitimação é correlativa às práticas que o validam. A validação da liberdade, em qualquer sentido que venha a ser interpretada, depende da sua relação com o contexto social em que se aplica. Para Bobbio, não é possível definir a priori* qual a liberdade melhor ou mais importante, pois o sentido da liberdade se comprova pela efetividade da mesma nas práticas sociais dos sujeitos. Como conseqüência, temos de aceitar que os diversos sentidos da liberdade são válidos, a depender do contexto histórico, da realidade social e das práticas que suscita.

Bobbio afirma a pertinência dos três tipos de liberdade, a depender dos contextos e circunstâncias. A relação entre elas não é disjuntiva,

mas copulativa. Cada uma das liberdades representa uma significação simbólica de valores e direitos acordes aos modelos políticos (e interesses sociais) diferentes. Segundo Bobbio, mantendo as peculiaridades de cada tipo de liberdade, é possível legitimar a função social dos três modelos, pois cada um deles tenta ser uma resposta a interrogações históricas diferentes.

A liberdade liberal enfatiza as condições externas da liberdade individual, propondo-se oferecer ao individuo as condições necessárias para o exercício de sua liberdade na sociedade. Sem as condições sociais que possibilitam a liberdade externa, não é possível desenvolver uma autêntica liberdade. Por sua vez, a mera ausência de obstáculos jurídicos para o exercício da liberdade, proposta pelo liberalismo, não garante a sua realização.

Avaliando a perspectiva da liberdade autônoma, há de se concordar, segundo Bobbio, que a autonomia é um processo de amadurecimento da subjetividade inerente à verdadeira democracia. Para que a democracia seja realmente efetiva, os sujeitos têm que apreender a ser livres através do exercício de sua autonomia. Sem autonomia não há democracia. O sujeito autônomo realiza sua liberdade na forma das decisões coletivas dos processos democráticos. A liberdade autônoma excede a liberdade liberal; a complementa preenchendo o vácuo da mera permissividade liberal com a exigência de aprender a ser liberdade. Ambas são complementares no exercício político do sujeito livre.

Por último, a liberdade positiva, ainda que denuncia a inoperância das outras duas liberdades nos casos de injustiça social extrema, não necessariamente é sua antagonista. A liberdade positiva se apresenta como condição material necessária para que as outras duas liberdades possam se realizar efetivamente. A liberdade positiva é o pressuposto histórico da realização da autonomia dos sujeitos e do efetivo livre arbítrio das decisões dos sujeitos. Sem a liberdade positiva, a autonomia se torna uma formalidade vazia, a democracia uma abstração inoperante e a possibilidade do livre arbítrio, longe de ser livre, está constrangida pelas determinações sociais que negam aos sujeitos o mínimo vital digno para poder decidir o que querem. No contexto desta paradoxal tensão crítica, a liberdade positiva se propõe como pré-condição necessária das outras duas formas da liberdade, mas não as nega. Para Bobbio, a liberdade positiva encontra

seu sentido, justamente, na possibilidade de realização das outras duas liberdades. O mero acesso às condições matérias dignas não garante por si mesmo que os sujeitos aprenderão a ser autônomos; a autonomia é uma dimensão da liberdade que deve ser conquistada na sequência da liberdade positiva. Concomitantemente, a liberdade material e a autonomia ficariam sem horizonte se não houvesse uma liberdade social externa que possibilitasse o exercício da livre escolha nas questões essência da existência humana. Bobbio articula a existência dos três modelos de liberdade como projeto político do que ele denomina o social-liberalismo. Um modelo social em que as três dimensões da liberdade transitem nas estruturas e instituições sociais.

Bobbio propõe compatibilizar a liberdade liberal e autônoma das democracias com a liberdade positiva do socialismo como única via política de pensarmos um novo paradigma de governo que integre o positivo das liberdades democrático-liberais com a exigência dos direitos sociais fundamentais: Bobbio propõe o projeto: "segundo o qual a meta, que é o socialismo, pode ser alcançada através do método, que é a democracia" (1988, p. 145). Sem pretender ter aferido um projeto político concluído, o social-liberalismo proposto por Bobbio apresenta-se como uma proposta social em que os três modelos de liberdade se articulam para oferecer à sociedade o melhor de cada uma.

Referências

BERLIN. Isaiah. *Two Concepts of Liberty.*Oxford: Clarendon Press,1958.

BOBBIO, Norberto. "Kant e le due libertà". In: *Da Hobbes a Marx,* Napoli: Morano, 1965.

_____. *As ideologias e o poder em crise.* Brasília: UNB, 1988

_____. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. *El tercero ausente.* Madrid: Cátedra, 1997.

_____. *Teoría General de la Política,* Madrid: Trotta, 2003

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

_____. *O futuro da democracia.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito.* Saõ Paulo: Martins Fontes, 2004.

HOBBES, Thomas. *O Leviatan.* Madri: Altaya, 1997.

KANT, Immanuel. *Textos Seletos.* Petrópolis: Vozes, 1985.

LOCKE, John. *Segundo Tratado do Governo Civil.* Madri: Alba, 1987.

PICO de la Mirándola, *Oratio de hominis dignitate.* Campo Grande: Uniderpe, 1999.

PLATÃO, *Alcebiades,* Maceió: EDUFAL, 2007.

NORBERTO BOBBIO: OS DIREITOS HUMANOS COMO CONDIÇÃO DO DESENVOLVIMENTO "POSSÍVEL"

Mario Reis Marques

***L'età dei diritti*: um livro com peso específico.**

Os direitos humanos, como de resto a democracia e a paz, encontram-se entre os ideais políticos mais significativos de Norberto Bobbio[1]. Tratando-se de uma problemática absolutamente central para a perspectiva do autor, nem por isso ela obteve um lugar de relevo na sua vastíssima obra. Mesmo assim, quemquer que leia os doze ensaios que constituem *L'età dei diritti*, sente estar perante algo de diferente e de muito significativo no contexto dos múltiplos estudos mais relevantes sobre o tema. A que se deve esta especificidade? Ela explica-se, em parte, mesmo para os textos produzidos após a sua passagem para a cátedra de filosofia da política (1972), pela sua aproximação filosófica de pendor analítico e lógico-empírico que para além de ter tido uma influência marcante na sua teoria geral do direito[2], não deixa de condicionar todo o seu discurso, protegendo-o do vanilóquio e do tresvario em que caem por vezes os filósofos. É certo que com o decurso do tempo a reflexão metateórica de Bobbio vai evoluindo. Todavia, existem sempre sulcos profundos por onde aquilo que em cada fase é essencial se vai comunicando insensivelmente às fases posteriores. Ora uma dessas linhas de continuidade que veremos operar ao longo da sua obra prende-se muito com tudo o que rodeia aquela fase

1 É este um pressuposto da obra de A. Greppi, *Teoría e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio*, Madrid: Marcial Pons, 1998, *passim*.

2 Bobbio perspectiva esta como uma disciplina formal que perscruta a estrutura do direito, procurando compreender através dela o seu funcionamento, prescindindo-se de toda a dimensão valorativa. Uma das funções da teoria do direito deve ser, para o Professor de Torino, o de "oferecer instrumentos conceituais unificadores" e o de estabelecer "um ponto de encontro entre estudiosos que se ocupam dos mesmos problemas". Cfr. Norberto Bobbio, Per un lessico di teoria generale del diritto. In *Problemi di teoria del diritto,* a cura di Riccardo Guastini, Bologna: Il Mulino, 1980, p. 55.

em que Bobbio afirmava que "Um conceito é determinado apenas quando são determinadas as regras que fixam o uso da palavra a ele correspondente" (BOBBIO, 1950, p. 356).

Importa, assim, recuar àquele período em que Bobbio procura refundar epistemologicamente a ciência jurídica a partir do neopositivismo lógico e da análise da linguagem.

2. Um regresso aos primórdios da Escola analítica italiana

Ultrapassada a fase de adesão à fenomenologia de Edmund Husserl e o interesse especulativo pela vertente existencialista, e após ter aberto já uma via de reflexão sobre a "questão democrática" (BOBBIO, 1997, p. 88)[3], Bobbio regressa, com uma inovadora postura, a um tema que o havia mobilizado já no início da sua vida académica: a natureza da ciência do direito. Na verdade, um dos seus primeiros escritos teóricos foi *Scienza e tecnica del diritto* (1934). Pois bem, será na sequência de uma conferência proferida no Centro de estudos metodológicos de Turim (Março de 1949) que a aproximação progressiva ao neopositivismo e à filosofia analítica anglo-saxónica, algo que Bobbio vinha fazendo desde o pós-guerra, ganhará uma expressão fundadora. Na verdade, o ensaio *Scienza del diritto e analisi del linguaggio*, publicado em 1950, transformou-se no manifesto de uma nova abordagem do direito em Itália, que conheceu como outras figuras centrais Uberto Scarpelli (1924-1993) e Giovanni Tarello (1934-1987).

Para o mentor da Escola analítica italiana, que havia de romper com as correntes neo-idealistas e neojusnaturalistas, direito e discurso prescritivo do legislador são uma e a mesma coisa. Neste sentido, as normas mais não são do que enunciados prescritivos (nem verdadeiros, nem falsos) conducentes à modificação da conduta humana. Compreende-se assim que Bobbio prefigure a ciência jurídica como análise da linguagem[4].

3 Como sublinha o autor, *Stato e democrazia*, publicado, em 1945, na revista *Lo Stato moderno*, foi o seu primeiro texto teórico sobre este tema. Sobre esta fase, cfr. Tommaso Greco, *Norberto Bobbio. Un itinerário intellettuale tra filosofia e politica.* Roma**:** Donzelli, 2000, 3 ss, e Giulio Cianferotti, *L'opera giovanile di Norberto Bobbio e l'inizio del suo insegnamento (1934-1940).* In *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XXXV, n. 1, giugno 2005, 79 ss.

4 Cf. Ricardo Guastini, *La teoria generale del diritto.* In G. Zagrebelsky. M.L. Salvadori, R. Guastini. M. Bovero, P.P. Portinaro, L. Bonanate, *Norberto Bobbio tra diritto e politica,* Roma-Bari, Laterza, 2005, 63 ss.

Do ensaio de 1950 extrai-se, ainda que de forma não acabada, uma orientação programática em que a filosofia da ciência, a análise da linguagem e o neopositivismo lógico são conjugados na urgente tarefa de inserção da jurisprudência no "novo modo de entender a ciência" (1950, p. 352), recolocando-a no seu justo lugar. Neste sentido, apoiando-se na concepção neopositivista da ciência, Bobbio sustenta que a cientificidade de um discurso mais do que na verdade, o que mesmo é dizer na tradução enunciativa de uma realidade objectiva, é no rigor da sua linguagem que encontra a sua marca de contraste. Quanto mais rigorosa e coerente é a sua construção, mais determinados são os termos que emprega, e mais perfeitas são as regras de formação e de transformação das proposições, maior será o grau da sua cientificidade. Assim o estatuto de conhecimento científico, adquire-se pela formação de uma específica linguagem científica a partir da qual um conhecimento puramente subjectivo (de quemquer) se possa comunicar intersubjectivamente sem grandes distorções ou equívocos[5].

Neste contexto, a jurisprudência, fugindo aos quadros quer de uma ciência empírica (física, sociologia, biologia, etc.), quer de uma ciência formal (matemática, lógica, etc.), tendo por objecto o conteúdo do discurso do legislador ou da lei, é identificada com a análise de uma específica linguagem. Como qualquer outra ciência, o seu desígnio fundamental é o da elevação do discurso legislativo ao patamar de rigor científico. A Escola analítica italiana move-se no âmbito de uma teoria da interpretação e do raciocínio jurídico. Na verdade, a análise da linguagem do legislador exige, de forma incontornável, uma contínua tarefa interpretativa. Na expressão de Bobbio, "fora da obra do jurista intérprete" (1950, p. 355) não existe ciência do direito.

A jurisprudência insere-se, pois, perfeitamente nos quadros da ciência, tal como ela é perspectivada pelo neopositivismo, sem que os juristas tenham que "andar fora da porta da casa". Para tanto basta que desenvolvam, com o maior rigor possível, as tarefas de "purificação", de "completação" e de "ordenação" da linguagem legislativa. Não são estes os procedimentos que a jurisprudência sempre desenvolveu no seu desígnio de salvaguardar a unidade lógica da ordem jurídica?

5 No mesmo ano, na mesma linha, procurando marcar a especificidade da Teoria do direito, publica dois outros estudos: *Teoria della Scienza giuridica*, Torino: Giappichelli, 1950 e *Filosofia del diritto e teoria generale del diritto,* Torino: Giappichelli, 1950.

Na verdade, ao referir-se à *purificação*, Bobbio prefigura aquela preocupação de tornar mais rigorosa a linguagem legislativa e de definir, em termos operacionais, as suas regras de uso. Ao invocar a *completação* adverte que a falta de rigor implica igualmente um vício de incompletude superável pelo desenvolvimento do discurso jurídico mediante o recurso à interpretação extensiva e à analogia (2006, p. 163 ss)[6]. Por fim, ao referir-se à *ordenação* descreve a necessária tarefa de sistematização exigida pela estratificação histórica das proposições normativas. Em suma, sempre que desenvolvem estas importantes tarefas, os juristas desenvolvem a ciência "no sentido próprio da palavra" ainda que disso possam não ter consciência. O direito que têm perante si não pode ser assumido como uma realidade definitivamente construída.

Pois bem, embora não tenha condicionado significativamente os juristas mais ligados ao foro, esta linha difundiu-se nos juristas teóricos[7]. Bobbio, assumindo um papel de grande relevo nesta revisão metodológica, impõe-se como o *caput Scuola* da filosofia jurídica analítica, uma corrente que procurando superar o espiritualismo católico e o marxismo, oferece uma proposta de aproximação da filosofia jurídica à ciência jurídica e à jurisprudência. Como tem sido sublinhado, a nova Escola, para além do método analítico, difunde um positivismo jurídico de rosto kelseniano e uma aproximação neo-iluminista, orientada pela matriz laico-racionalista, às diversas temáticas jurídicas que constituem o seu objecto preferencial.

3. A busca da clareza intelectual a partir da honestidade do discurso

São o recurso aos instrumentos analítico-linguísticos e uma específica visão do fenómeno dos direitos humanos que estabelecem a marca de contraste da obra de Bobbio no que a estes diz respeito. Na verdade, compulsando os diversos artigos, publicados entre 1964 e 1991, compilados na *L'età dei diritti*, divisa-se entre eles algumas afinidades estilísticas

6 O autor tem sobre esta problemática uma posição muito específica, opondo-se à ideia de que interpretação extensiva e analogia sejam duas realidades distintas. A analogia, não implicando criação jurisprudencial, surge como um meio de desenvolvimento da interpretação extensiva.

7 Sobre as origens da Escola, cfr. Luigi Ferrajoli, *La cultura giuridica nell'Italia del Novecento*, Roma-Bari: Laterza, 1999, 83 ss.

que acabam por conferir ao texto uma inesperada unidade[8]. Desde logo, uma manifesta intenção de simplicidade de clareza e de rigor em simultâneo com um deliberado espírito de mobilização do auditório para a consecução dos direitos humanos. Depois, o autor em vez de espraiar-se em considerações contextualizadoras, recorre quase sempre a uma argumentação circunscrita, incisiva, limitando voluntariamente o seu percurso argumentativo a uma progressão de passo a passo, envolvendo desta forma o leitor numa teia lógica em que a força dos argumentos não poucas vezes se confunde com a ideia de revelação.

Finalmente, dentro da perspectiva de que o direito é essencialmente linguagem, Bobbio, vendo nesta o mais promissor caminho para se atingir uma referência segura, elenca frequentemente um conjunto de termos referentes ao problema teórico em juízo, oferecendo a partir daí, após ter estabelecido as diferenças, o significado mais correcto do termo ou expressão que através da sua luz própria se entende ser o mais indicado para estruturar o discurso.

É a partir destas coordenadas que procura dilucidar o sentido das expressões "direitos naturais", "direitos positivos", "moral rights" e "legal rights" (1997, XVIII); que opera a distinção entre "obrigações morais", "obrigações naturais" e "obrigações positivas" (1997, p. 81 e 82); que circunscreve o âmbito do termo "direito" (1997, p. 80), que clarifica a relação entre direitos e deveres (1997, p. 53ss), etc. Outras vezes recorre ao universo linguístico apenas com a intenção de definir determinados termos que posteriormente mobiliza em conformidade com o sentido obtido (1997, p. 127).

Em suma, utilizando palavras que se aplicam à sua Escola, Norberto Bobbio procura alcançar "a clareza e a honestidade do intelecto graças à clareza e à honestidade do discurso"(SCARPELLI, 1976, p. 10).

Mas para além do seu estilo analítico, o autor, afastando-se dos quadros de uma filosofia jurídica descritiva (ou cognitiva), manifesta um pendor valorativo. Nas suas palavras, "o problema filosófico dos direitos do homem não pode ser dissociado do estudo dos problemas históricos, económicos, psicológicos, inerentes à sua actuação" (BOBBIO, 1997, p. 16). Aquela aproximação formal e logicista, destinada a oferecer um con-

8 A primeira intervenção de Bobbio sobre os direitos humanos manifestou-se no prefácio ao livro de G. Gurvitch, *La Dichiarazione dei diritti Sociali*, Trad. it. di Foà, Milano: Ed. di Comunità, 1949.

junto de meios para a compreensão do fenómeno jurídico, que o autor domina tão bem nos seus estudos de teoria do direito[9], circunscritos basicamente à teoria das fontes e à teoria da linguagem prescritiva, cede agora lugar a uma análise mais conivente com os quadros da teoria política, o que potencia o entrelaçamento dos direitos humanos com os conceitos de liberalismo, de democracia, de liberdade e de paz. Daí a justa observação de que mais do que "um objecto de teoria" os direitos do homem são assumidos por Bobbio como um "profundo motivo de um comprometimento" (CHAMPEIL-DESPLATS, 2005, p. 173).

Na *L'età dei diritti* dá-se uma virtuosa conjugação de uma postura analítica, cujo traço de continuidade se reafirma em cada fenda propícia, com um evidente pendor valorativo desconhecido nos estudos bobbianos de teoria do direito, com uma dimensão retórica e com uma reflexão sobre os conceitos de democracia, de liberdade e de paz.

4. A valorização do papel do jusnaturalismo racionalista

Ponto essencial para a compreensão da perspectiva de Bobbio sobre os direitos humanos é a sua posição de fundo sobre o direito natural. Importa aqui recordar o seu ensaio, publicado em 1958, "*Alcuni argomenti contro il diritto naturale*" (BOBBIO, 1972, p. 163 ss). Não negando a existência de valores morais superiores ao direito positivo, o autor não só considera o direito natural como ineficaz (um direito desarmado), como, uma vez que não assegura a certeza e a paz, inapto para garantir a "conservação da sociedade", como ainda insusceptível de chegar a um acordo sobre uma ideia de justiça. Em 1962, confrontando o jusnaturalismo com o positivismo, o autor dirige-se a três formas típicas de jusnaturalismo (1972, p. 131 ss). Assim, critica o jusnaturalismo escolástico por assentar em leis meramente formais (*bonum faciendum*, *male vitandum*) assumidas como "princípios éticos auto-evidentes", isto é, sobre algo de inexistente; manifesta-se contra o jusnaturalismo racionalista por privilegiar certas matérias jurídicas (*dictamina rectae rationis*), e põe em causa o jusnaturalismo hobbesiano pelo facto de, nesta construção, o direito natural, tendo

9 Sobre o conjunto de obras mais marcantes de Bobbio nesta área, cfr. Michelangelo Bovero, Norberto Bobbio. Percorsi nel labirinto delle opere, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico*, 32 (2003), 15 ss.

por destinatários exclusivamente os súbditos, se impor como o vértice de todo o sistema, contrariando assim a ideia positivista de que um direito assenta no princípio da efectividade e não na derivação de um outro direito superior.

No ano seguinte, num outro ensaio, Bobbio, recorrendo à técnica da definição para distinguir a "moral" da "teoria da moral", sustenta que o jusnaturalismo só será bem compreendido se for considerado, não como uma moral, isto é, como "um conjunto de prescrições da conduta humana" orientados por "algumas máximas fundamentais", mas sim como uma "teoria da moral", o que mesmo é dizer uma argumentação destinada a justificar uma moral qualquer que ela seja (1972, p. 181). Ora, neste seu verdadeiro sentido, a teoria do direito natural mais não é do que um "ilusório disfarce" de uma fundamentação religiosa, tradicional ou histórica de uma determinada moral social, destinada a fazer derivar o direito de Deus, da tradição ou de um específico sistema de valores (1972, p. 190).

De qualquer forma, Bobbio não deixa de reconhecer o mérito do jusnaturalismo por este ter servido de fundamentação "a toda a teoria favorável aos limites do poder estatal" (1972, p. 192). Esta corrente de pensamento, para além de ter rejeitado o direito divino dos reis, o maquiavelismo, a teoria da razão de Estado e o absolutismo eudemonista, está na base do constitucionalismo moderno. Esta importante "função histórica" é justamente muito visível no jusnaturalismo racionalista, uma Escola que intenta, desprendendo-se da teologia, a edificação de uma ética racional instituidora de um conjunto de princípios universais orientadores da conduta humana (STEFANELLI, 2006, p.106 ss). Pois bem, a projecção histórica desta escola só é compreensível pela confrontação com o *status quo ante*, com aquele período em que os juristas se circunscreviam fundamentalmente à problemática da *interpretatio* dos textos.

Assim, como pólo de comparação, importa aqui sublinhar a influência multissecular da Escola dos comentadores. Para o *mos italicus* o desenvolvimento do direito não é feito de uma forma aberta, não é pensado fora dos quadros da *interpretatio*. Como muito justamente sublinha Bobbio num dos seus primeiros livros, "os juristas do direito comum até ao século XVIII fazem reentrar toda a elaboração doutrinal da norma jurídica no conceito largo de *interpretatio extensiva,* a,dita de outra forma, *extensio legis"* (BOBBIO, 2006, p. 32). O caminho alternativo proposto

pelos juristas humanistas (*mos gallicus*), embora se mova pela procura de novos estímulos nos mundos grego e romano, não abandona este mesmo campo da *interpretatio*[10]. O que está em causa, nesta última tentativa de preservação do sistema do *ius commune*, é a estabilização de marcadores textuais de sentido, como forma de superação da incerteza gerada pela prática aleatória das *opiniones* (prática da *opinio communis*)[11]. Existe sem dúvida uma maior abertura proporcionada pelos *studia humanitatis* (GRASSI, 1993, p. 93 ss) e uma acentuada tendência para a clarificação conceitual e para a sistematização; todavia, para os cultos, ainda é o conteúdo dos textos romanos que se impõe como o símbolo maior da pirâmide hierárquica de valores.

Ora é este o ponto central: os modernos, rompendo com este modelo hermenêutico-dialéctico, antevêem a ciência jurídica como ciência demonstrativa (CAMMISA, 2001, p. 52 ss.). Aos juristas está destinado um papel de muito maior relevo: o de extraírem do estudo da natureza humana um conjunto de regras universais, de princípios de direito natural constituintes de um ordenamento distinto, superior, e orientador do direito positivo (RÜTHERS, 2005, p. 305 ss). Na verdade, tal como nas ciências físicas, todo o esforço de racionalização é agora destinado a criar novos instrumentos conceptuais, a instituir novos axiomas e a edificar uma nova arquitectura do sistema jurídico-político[12]. O recuo do teologismo é compensado por uma fundamentação assente na racionalidade do homem-sujeito. Ao primado da teologia sucede o primado da filosofia, isto é, a razão e a moralidade sobrepõem-se à revelação e à fé. É afinal na razão autónoma e na moralidade autónoma que radica a dignidade do homem.

O racionalismo dos modernos favorece o subjectivismo individualista, um subjectivismo que promove a acção livre e autónoma do homem, e a liberdade de pensamento, tópicos assumidos como bandeiras pela burguesia ascendente. O fundamento do direito parte do indivíduo

10 Faço este percurso no meu *Codificação e paradigmas da modernidade*, Coimbra: Coimbra Editora, 2003, 79 ss.

11 Em termos contextuais, cfr. Arturo Calvo Espiga, Sobre el método en el estudio del Derecho civil: una aproximación a la Historia. In *Anuario de Derecho civil,* Tomo LVIII, Fascículo IV, Octubre-diciembre, 2005, p. 1643 ss.

12 Cf. o nosso O modelo de justiça racionalista: uma construção para iludir o tempo? In *Direito natural, justiça e política,* Coimbra, 2005, Vol. II, p. 204 ss.

humano, de resto é este mesmo indivíduo, como sujeito de direito, que funda contratualmente a sociedade. Uma vez que é o indivíduo singular o detentor dos direitos naturais, estes precedem toda estrutura de poder.

A perspectiva de Locke é, neste ponto, paradigmática. Este filósofo tão relevante na área em que nos movemos, acentua a proeminência dos direitos individuais naturais. Diferentemente do *pactum subiectionis de* Hobbes, no *pactum unionis* de Locke os direitos naturais primários (direito à vida, à liberdade, à propriedade) conservam-se inalterados. Ao governo civil, movido de uma missão de consolidação de natureza garantística, compete assegurar o direito de propriedade, um direito individual que precede a formação do Estado. Este, ao invés de uma postura ética, e num sentido diverso do modelo aristotélico, tem o direito-dever de garantir a ordem pública, uma ordem em que as esferas dos direitos naturais individuais possam manter a sua integridade.

Compreende-se assim que num estudo, de 1979, dedicado ao jusnaturalismo, Bobbio afirme que "Em definitivo, o que os jusnaturalistas eliminam do seu horizonte é a *interpretatio*: por mais que os juristas continuem comentando as leis, o jusnaturalista não é um intérprete, mas um descobridor"[13]. O essencial é a descoberta da regularidade de certos fenómenos humanos (regras universais) para que a partir deles, quer se constituam como axiomas, como princípios, ou como definições, se possa circunscrever uma ciência do direito natural (MARQUES, 2003, p. 381). O valor das acções humanas só pode ser avaliado pelo confronto com a lei natural. Dada a específica natureza humana, a lei é um ponto de referência essencial (PUFENDORF, 1987, II, I). A filosofia política moderna abraça o ideal da liberdade tendencialmente associado à ideia de progresso. Será a razão, ao sustentar o princípio da universalidade que consagrará esta liberdade oriunda da moralidade.

Entretanto, é a normalização do racionalismo, do individualismo e do universalismo que tem sido apontada como o pano de fundo dos direitos humanos. O veículo linguístico já existia. Michel Villey sustenta que a expressão *jura hominum,* em sentido subjectivo, terá surgido, em

13 Refiro-me ao estudo Il modelo giusnaturalistico, in Bobbio, N.- Bovero, Michelangelo, *Società e stato nella filosofia moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegelo-marxiano*, Milano: Il saggiatore, 1979. No ano seguinte o mesmo seria republicado, com acrescentos, numa *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Vol. IV, Torino, 1980. Utilizo uma publicação posterior, prefaciada pelo autor, *El modelo iusnaturalista.* In Norberto Bobbio, *Estudios de historia de la filosofia: De Hobbes a Gramsci*, Madrid: Ed. Debate, 1985, 82.

1537, na *Historia diplomatica rerum Bataviarum de* Volmerus (VILLEY, 1990, p.159).

5. Os direitos do homem como direitos históricos

Na verdade, é com o jusnaturalismo racionalista dos séculos XVII e XVIII, com a construção *estado de natureza-contrato social-estado social* e com o individualismo moderno que se difundiram os direitos naturais individuais. A prefiguração do Estado de natureza, e a acentuação do carácter pré-social e pré-estatal dos direitos naturais são considerados momentos essenciais do novo paradigma em construção. Ao invés da imposição da sociedade ao indivíduo, tal como defendem as correntes organicistas, em qualquer das suas vertentes, o individualismo inverte a precedência. Num lance de alteração estrutural no âmbito da história do pensamento político, o contratualismo faz da sociedade um "corpo artificial" criado à imagem do indivíduo. Tal como sublinha Bobbio, o que une o contratualismo com a teoria dos direitos humanos é esta reconstrução copernicana do universo social levada a cabo pela perspectiva individualista: a sociedade e o Estado existem para a utilidade dos indivíduos, para que estes possam usufruir de direitos naturais preexistentes (BOBBIO, 2006, pp. 35 e 36). Leia-se o art. 2.º da Declaração dos direitos do homem e do cidadão (1789): «O objectivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do indivíduo». Vejam-se os anteriores *Bills of Rights* americanos elaborados sob a influência religiosa e das doutrinas jusnaturalistas de Locke, de Blackstone, de Pufendorf, de Wolff e de muitos outros modernos (*apud* OESTREICH, 2004, p. 63 ss).

Bobbio reconhece, como já se viu, a importância de todo este contexto e atribui ao jusnaturalismo o mérito não só de ter dado um impulso sustentado e duradouro à opção pelo governo das leis (*rule of law*), como de ter sustentado que o poder soberano tem limites derivados da existência de normas superiores (princípios de direito natural)[14]. Todavia, em última análise, não deixa de considerar que afinal esta prestigiada Escola dos modernos mais não faz do que racionalizar um estado de coisas

14 Cf. N. Bobbio, *Il giusnaturalismo come teoria della morale.* In Idem, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, *cit.*, 191. Existem assim dois pólos: se, por um lado, a ordem jurídica natural oferece um espaço para a afirmação do indivíduo, por outro, o carácter ideal do direito natural é um obstáculo à sua institucionalização.

que havia sido despoletado, sob a denominação de "liberdades", em Inglaterra, pelo conflito entre a monarquia e as outras forças sociais (BOBBIO, 2006, pp. 33 e 34).

Ao invés de sustentar que os direitos humanos são a expressão de um ordenamento jurídico natural assente na natureza humana e nesse sentido anterior e independente do direito positivo, defende com veemência a ideia de que "os direitos do homem são direitos históricos que emergem gradualmente das lutas que o homem trava pela própria emancipação e pela transformação das condições de vida que estas lutas produzem" (BOBBIO, 1997, p. 26). Ao assumir de uma forma tão frontal a historicidade dos direitos, a ideia de que estes tem a sua génese e evolução na realidade social, mantêm a coerência com a rejeição do "mito de um direito da natureza". Para Bobbio muitas das aspirações dos indivíduos e dos grupos contra as pretensões do Leviatã moderno foram canalizadas pelo jusnaturalismo, no entanto estas reivindicações como a liberdade, a igualdade e a paz são, na sua opinião, independentes da apologética da natureza do homem; são valores, justificados segundo os quadros culturais dominantes em cada época[15], "que tornam a vida humana digna de ser vivida" (BOBBIO, 1972, p. 95).

Para Bobbio o estado de natureza é uma mera "ficção doutrinal", uma tentativa de justificação racional de reivindicações que se desenvolveram num primeiro momento no decurso das guerras religiosas, e posteriormente no âmbito das revoluções inglesa, americana e francesa (1985, p. 104 ss). Tenha-se em atenção, naquela fase, a exigência da liberdade de consciência, e, nestes âmbitos, a luta pelas liberdades civis (BOBBIO, 1997, p. 74). Assim, quem queira compreender a razão de ser destas reclamações deve aprofundar a realidade coeva e os seus mecanismos de reprodução da vida social.

Os direitos humanos forjam-se então no mundo das necessidades humanas. O elenco dos direitos será inevitavelmente o reflexo distorcido das situações de carência geradas pelas condições existenciais, historicamente mutáveis, em que os indivíduos se encontram. Para Bobbio estes direitos, não radicando na natureza, nem em verdades evidentes, são o

15 Para uma crítica ao excessivo subjectivismo da construção dos modernos, assente num sujeito excentrado que por metamorfose protagoniza "um programa inédito de acção e de legislação", cfr. B. Barret-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris: P.U.F, 1989, 93 e 94. Para uma visão adversa aos direitos do homem, cfr. Michel Villey, *Correspondance.* In *Droits, Revue française de théorie juridique,* n.º 2, 1985, 35.

produto da "civilidade humana" (1997, 16). Daí o seu carácter evolutivo. As alterações das condições sociais, o progresso no âmbito técnico-científico geram novas necessidades e reivindicações susceptíveis de gerarem novos direitos.

6. Os direitos humanos como o sinal premonitório do progresso

Bobbio move-se nos quadros da civilidade iluminista, uma linha que, celebrando os direitos humanos, tem uma visão cosmopolita dos destinos da humanidade. Questionando-se sobre o papel social dos intelectuais, não se vê nem entre aqueles que perfilham que a história é uma permanente revolução onde tudo estará continuamente a recomeçar de novo, nem perto daqueles que, defendendo que a história humana mais não é do que a"história da força ou do pecado ou da corrupção", defendem que nada há a fazer. Afastando-se dos românticos e dos decadentes, assume incluir-se nos iluministas, mas na vertente pessimista. Na verdade, comparando-se com os "velhos iluministas", embora os acompanhe na "fé na razão contra a ressurreição dos velhos e novos mitos" e na "aspiração" de dar à ciência utilidade social, reconhece faltar-lhe a crença no progresso ilimitado da humanidade. Na sua incisiva expressão, considera-se "um iluminista que aprendeu a lição de Hobbes e de De Maistre, de Machiavelli e de Marx" (BOBBIO, 2005, p. 169). Assim, não garante que a história seja um drama com um fim feliz.

Esta sua posição de 1955 não mais seria alterada. Na sua Autobiografia, ao referir-se à influência de Hobbes sobre o seu pensamento político, não deixa de reconhecer a sua comunhão "com um certo pessimismo sobre a natureza humana e sobre a história" (1997, p. 144)[16]

De resto, a *Autobiografia* termina, justamente, com a afirmação de que "a história humana, entre salvação e perdição, é ambígua" (IDEM, p. 263)[17], não sabendo o homem se é o autor do seu próprio destino. Em termos de filosofia da história, Bobbio, afastando-se das posições céptica e das providencialistas ou fideístas, adopta uma concepção racionalista crítica admitindo, sem tocar no princípio da imprevisibilidade, ser

16 O autor afirma que, para além deste aspecto, deve a Hobbes "o individualismo, o contratualismo, e a ideia da paz através da constituição de um poder comum" (*ibidem*).

17 De resto, o autor vê com preocupação a contradição existente entre o "desenvolvimento da ciência" e o "analfabetismo moral" do homem contemporâneo (*idem*, 260).

possível atribuir um sentido à história a partir de uma interpretação valorativa de factos seleccionados. No fundo o que se prefigura, ao invés da revelação do destino do homem, é uma tarefa de racionalização, de uma articulação do passado, do presente e do futuro assente em valores tidos como preferenciais para a condução do processo histórico. Tarefa de carácter moral sem dúvida, tarefa em que Bobbio nunca deixou de estar presente, apontando os valores da liberdade, da igualdade e da segurança como aqueles que devem iluminar o processo histórico. Se a história tem um sentido, ele deve-se aos valores preferencialmente assumidos por uma específica filosofia[18]. Daí que as metáforas bobbianas sobre o sentido da história não sejam nem cépticas nem fideístas. A imagem do labirinto apontando para um desfecho imprevisível convoca igualmente a ideia de uma possível solução, ou pelo menos a suposição de que os caminhos já inutilmente percorridos devem ser racionalmente excluídos.

Fundamental, em sua opinião, é compreender que a linha do progresso não é paralela à linha do tempo. Na sua expressão, "a história não é esse grande rio no qual não nos banhamos nunca na mesma água: umas vezes a corrente retrocede e volta a passar, outras vezes, talvez por se situar abaixo de uma represa que desconhecemos, a corrente pára e a água em que nos banhamos é sempre a mesma" (1977, p. 10 ss).

Em suma, no decurso da história há uma dimensão de progressão dialéctica e uma dimensão de permanência, ou, como já foi considerado, Bobbio perfilha "o modelo cíclico em espiral e uma visão regressiva"[19].

Os direitos humanos inserem-se neste contexto, no qual a par de zonas de sombra se perfilam zonas de luz. Tal como já se referiu, para o ilustre filósofo embora não de forma linear sempre há evolução. No que respeita à reflexão sobre o sentido desta evolução, Bobbio mostra a sua preferência por fazê-la perto da obra de Kant. Ora, o filósofo de Königsberg questiona-se sobre se o género humano "progride constantemente para o melhor". Desde logo, Kant considera ser o antagonismo, a "sociabilidade insociável dos homens", o meio de que a natureza se serve para desenvolver as suas disposições (2004, p. 25 ss). Assim, mesmo quando cada indivíduo luta pela posse de certos bens, ou pelo poder, persegue,

18 A problemática da guerra, representando para Bobbio um poderoso estímulo, leva o autor a colocar com veemência a problemática do fim da história. Cfr. o seu livro, *Il problema della guerra e le vie della pace,* Bologna: Il Mulino, 2009*, Prefazione*, 24.

19 Cf. Alfonso Ruiz Miguel, *Filosofia de la historia*, *cit.*, 36.

sem disso ter consciência, "o que é bom para a sua espécie" (IDEM, p. 26), inserindo-se, inconsideradamente, numa necessidade da natureza.

Num dos seus últimos textos, Kant questiona se "estará o género humano em constante progresso para o melhor". No seu entendimento, não oferecendo a experiência uma solução imediata do "problema do progresso", importa associar-lhe a história profética do género humano, importa indagar um evento que não deve ser perspectivado como causa, mas apenas como indicativo, "como *sinal histórico"*de onde se possa inferir, como tendência, "a progressão para o melhor" (1993, p 99 ss). Este sinal rememorativo, demonstrativo e prognóstico, vê-o Kant na Revolução francesa. Esta, pela sua universalidade, pelo entusiasmo e exaltação que provoca nos espectadores mostra ser a protagonista de uma disposição moral do género humano. Assim, este evento está de tal forma "entretecido com o interesse da humanidade" que pouco importa o seu êxito concreto (IDEM, p. 105). O sinal (predição filosófica) não perde a sua intensidade; para Kant, "o verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao *ideal* e, claro está, puramente moral" (IDEM, p. 103). Ora, a causa moral geradora de tal simpatia é o irromper no decurso da marcha da história do direito de um povo atribuir a si próprio, sem constrangimento de outros poderes, uma constituição civil em conformidade com o direito natural (IDEM, p. 102).

Influenciado pela força dos textos kantianos, Bobbio vê nos direitos humanos o sinal premonitório (*signum prognosticum*) do progresso moral do género humano. Todavia não estamos perante uma visão dogmaticamente comprometida com a ideia de "progresso irresistível". Para Kant o progresso humano é algo de possível, não de necessário. O progresso não está garantido. A única garantia deriva da própria razão, da capacidade desta de enveredar pela direcção certa[20]. No que respeita à paz

20 É no século XVIII que ganham corpo as filosofias da história, a ideia de que a humanidade está direccionada para um Estado ideal. Voltaire, ainda semprojectar a ideia de progresso, lança as bases desta nova concepção com as suas obras *Le Siècle de Louis XIV* (1751), *La Philosophie de l'histoire, parfeu M. l'abbé Bazin* (1765), etc. O século XIX é muito marcado por elas (Hegel, Comte, etc.). Kant, reconciliando as concepções de Bossuet e de Rousseau, desenvolve uma história do sentido da vida humana, integrando a filosofia da história no âmbito da moral. Assim, existe um "plano da natureza"; esta "nada faz em vão". Neste contexto, quando Kant se dirige ao homem, tem em vista a espécie e não o indivíduo (*Ideia de uma história universal, cit.,* 23). Daí que a natureza careça de uma "série incontável de gerações" para que possa atingir-se aquele "estádio de desenvolvimento" adequado ao seu objectivo. O antagonismo afigura-se-lhe como algo que faz desabrochar as disposições naturais, como algo que conspira para o progresso. Para Kant, " Pode considerar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da

universal, o filósofo alemão fala de um dever moral de a perseguir ainda que a "paz perpétua" não seja "uma coisa real", mas tão só possível. De qualquer forma, tal não significa por parte de Bobbio um menor apelo à racionalidade como meio de progresso e ao direito como abertura de um caminho de liberdade para a prossecução desse desígnio.

Nada disto entra em contradição com o facto de se afirmar um "iluminista pessimista". Tal como já havia afirmado antes, a profissão de pessimismo não é "um gesto de renúncia" (BOBBIO, 2005, p. 170). Simplesmente, o que parece morto renasce por vezes, o retrocesso pode acontecer e um conflito apocalíptico é uma possibilidade[21]. Como já se aludiu, Bobbio não perfilha a ideia de um progresso linear. No seu entendimento a história é ambígua (BOBBIO, 1997, pp. 49 e 50), tudo depende da perspectiva do observador. O certo é que existem sinais positivos, tais como a abolição da escravatura, a supressão da pena de morte, os movimentos ecológicos e, evidentemente, a afirmação crescente dos direitos humanos. No que a estes diz respeito, Bobbio vê o crescente interesse que vão suscitando e o progressivo reconhecimento que vão obtendo no âmbito das instancias internacionais como um dos poucos sinais, senão o único, de um "credível movimento histórico para o melhor" (1997, p. 153).

Esta posição surge entrelaçada com a problemática da fundamentação dos direitos do homem. Na sua perspectiva, divisam-se três vias possíveis: a) a dedução de um dado objectivo constante; b) o apelo a verdades evidentes; c) e o fundamento histórico do consenso. Bobbio afasta os dois primeiros modos. O primeiro porque não encontra esse dado objectivo constante, oferecendo como exemplo a diversidade de leituras da natureza humana oferecida pela corrente jusnaturalista. O segundo devido ao carácter conjuntural das pressupostas verdades evidentes fundamentantes, tenha-se em vista a já hoje superada concepção da propriedade como poder absoluto (*dominium*), ou o inadmissível recurso à tortura como "crisol da verdade" (Beccaria) no âmbito do processo. No seu entendimento, é o

natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita (…)" (*idem*, 33). De qualquer forma, existem dois obstáculos: o da autoridade (a ambição de um soberano justo) e o do conflito entre os Estados (a ambição de caminhar para um "estado de cidadania mundial"). Cfr. Fernando Catroga, *Os passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da história*, Coimbra: Ed. Tema, 2009, 162 ss, e Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e tempo: para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra: Minerva, 1990, 75 ss.

21 Cf. Paola Degani, *I diritti umani nella filosofia politica di Norberto Bobbio*. Napoli: Agora Ed., 1999, 120 ss. Cf. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, *cit.*, 97.

argumento do consenso aquele de onde se pode extrair a verdadeira justificação destes direitos.

Esta via não é desconhecida. Muito anteriormente, Hugo Grócio (1583-1645) já a evoca (*consensus gentium*)[22] como uma forma *a posteriori* de prova de grande probabilidade. A ideia que está por detrás deste intento é a de que "um efeito universal exige uma causa universal". Trata-se de um fundamento histórico, mas é, a seu ver, o único que pode ser provado. Ora, para Bobbio, a *Declaração universal dos direitos do homem* (1948) é a única prova factualmente demonstrável do tal *consensus omnium gentium* de que falava Grócio*,* demonstrativo da universalidade dos direitos (1997, p. 20)[23]. A Declaração surge-lhe como um projecto novo edificado sobre um sistema de valores fundamentais, aceites e reconhecidos pela maior parte da população mundial. Só a partir dela há a certeza da partilha de alguns valores comuns na humanidade. Existe, assim, uma linha evolutiva. Tal como recorda frequentemente, os direitos humanos são direitos históricos, são direitos que o homem histórico vai conquistando a partir das suas necessidades. Nascem como direitos naturais universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares para depois se transformarem em direitos positivos universais (1997, p. 24)[24].

Para Bobbio, a Declaração de 48 impõe-se como o ponto de partida da protecção dos direitos da pessoa a nível supranacional, isto é, da protecção de todos os homens e não apenas dos cidadãos deste ou daquele estado particular[25]. Neste sentido, pressente estar perante uma manifestação documental da consciência histórica dos valores fundamentais de humanidade. Claro que se trata de um caminho pejado de dificuldades. Por um lado, no que respeita à sua eficácia, em analogia com as relações entre o Estado e a Igreja, invoca o diverso grau de protecção prevista pelos organismos internacionais e pelos Estados singulares. É que aqueles apenas dispõem de uma *vis directiva*, e não de uma *vis coactiva* como estes.

22 Cf. Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix,* Paris : P.U.F, 1999, I, I, XII, 1. Posteriormente, Grócio oferece uma argumentação de reforço a este critério a partir de textos de Heraclito, de Aristóteles, de Cícero, de Séneca, etc. Cfr. o nosso estudo, *Codificação e paradigmas da modernidade*, *cit.,* , 390 e 391.

23 Invocam-se os 48 Estados que aprovaram o documento.

24 Veja-se, igualmente, Paola Degani, *I diritti umani nella filosofia politica*, *cit.,*85.

25 Tal era a perspectiva da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* de 1789. Cfr. o nosso *Direitos fundamentais e afirmação de identidades.* In Silvério da Rocha-Cunha (ed.)., *Política, Cidadania & Cultura numa Era Global.* Évora: Instituto Superior Económico e Social, 2005, 160 ss.

Ora para Bobbio, quanto mais um Estado é autoritário do ponto de vista interno, mais "libertário" é em relação nos confrontos com a comunidade internacional (1997, p. 34). Por outro lado, do ponto de vista jurídico-político, o autor, recorrendo a argumentos já expendidos em estudos anteriores, identifica, ao nível da tutela dos direitos, problemas inerentes ao seu próprio conteúdo. É que estes direitos não só não possuem todos o mesmo *status*, uns são absolutos outros relativos, como carecem de homogeneidade[26], uma vez que não assentam numa mesma visão filosófica.

À parte isto, a Declaração de 48, como compromisso essencial que é, embora não resolva as antinomias valorativas inerentes ao desenvolvimento dos direitos, deve ser assumida como uma plataforma substancial propiciadora da efectividade dos direitos humanos, como uma afirmação da civilidade humana.

Para Bobbio, a protecção dos direitos humanos não é tanto uma questão de natureza filosófica ou até de índole jurídica. Nos seus estudos e nas suas intervenções o autor, de uma forma talvez excessiva, vai-nos dizendo que "o problema de fundo relativo aos direitos do homem é hoje não tanto aquele de justificá-los, quanto aquele de protegê-los" (1977, p 16 e 17). Daí a exigência de uma vontade política que se proponha realizar um projecto de convergência assente quer na limitação do princípio da soberania, quer no reforço do poder das instâncias supranacionais. Para Bobbio, o desenvolvimento, a "progressão para o melhor" (Kant), o ideal da paz perpétua só é atingível através de uma progressiva democratização, e esta depende substancialmente da protecção dos direitos humanos. Bobbio, inclusivamente, invoca, sentindo-se mais uma vez perto de Kant, um "Estado federal de dimensões universais"[27]. Ao reflectir sobre a nossa situação, afirma a sua convicção de que o desenvolvimento e a paz dependem da progressiva democratização do sistema internacional, e que esta depende da protecção dos direitos humanos por cima dos Estados singulares. De resto, são estes mesmos direitos que estruturam as constituições democráticas.

Estaremos então encerrados não tanto numa rede, naquela situação em que apesar da nossa crença não existe qualquer ponto de saída

26 Cf. Paola Degani, *I diritti umani nella filosofia politica, cit., 89 ss.*

27 Cfr. Danilo Zolo, *Teoria del diritto e ordine globale. Un dialogo con Norberto Bobbio.* In Idem, *I signori della pace: una critica del globalismo giuridico.* Roma, Carocci Editore, 1998, 100.

para além da morte, como num labirinto, num conjunto de caminhos que se bifurcam, do qual só pela via de um árduo esforço de construção e de interpretação, apesar dos falsos trajectos sem saída, será possível encontrar o justo *iter*. Nas palavras de Bobbio " a única lição do labirinto é a lição da estrada bloqueada"[28], mas mantendo-nos na mesma metáfora, os sofismas enganadores de que tanto gostamos e cultivamos, podem ser vencidos, não pelo voo místico de Dédalo, mas pelo fio de Ariadne que são os direitos do homem, como verdadeiro *instrumentum pacis*. Daí a sua afirmação de que "direitos do homem, democracia, paz são três momentos necessários do mesmo movimento histórico" (BOBBIO, 1997, p. 254). Sem o reconhecimento e protecção dos direitos não há democracia[29] e sem esta não existem condições mínimas para a pacificação dos conflitos, individuais, grupais e inter-estaduais. Para Bobbio esta via existe para quem queira e saiba percorrê-la.

Referências

BARRET-KRIEGEL, Blandine. *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris: P.U.F., 1989.

BOBBIO, Norberto. Scienza del diritto e analisi del linguaggio, in « Rivista trimestrale di diritto e procedura civile », Anno IV,1950.

_____. Giusnaturalismo e positivismo giuridico, Milano: Edizioni di Comunità, 1972.

_____. Humanismo socialista de Marx a Mondolfo, in *Sistema.* « Revista de ciencias sociales », n.º 21, 1977.

_____. Per un lessico di teoria generale del diritto. In *Problemi di teoria del diritto*, a cura di Riccardo Guastini, Bologna: Il Mulino, 1980.

28 Cf. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, *cit*. 31. De alguma forma, para Bobbio as ideologias do século XX são um exemplo de vias bloqueadas que importa não repetir. Veja-se Tiziano Stefanelli. *Diritto e potere nel pensiero di Norberto Bobbio*, *cit*., 548 e 549.

29 Sobre o pensamento de Bobbio sobre a democracia, cfr. Sergio Fabbrini, *L'idea di democrazia in Bobbio. Sulle spalle di un gigante per guardare alle democrazie di oggi,* in Giancarlo Bosetti, Sergio Fabbrini, Luigi Ferrajoli, Raffaele Luise, Marco Revelli, Ermanno Vitale, Danilo Zolo, *Norberto Bobbio maestro di democrazia e di libertà*, Perugia, 2005, cit., 153 ss.

_____. *Estudios de historia de la filosofia: De Hobbes a Gramsci.* Madrid: Editorial Debate, 1985.

_____. *Autobiografia.* Roma: Editori Laterza, 1997.

_____. *L´età dei diritti.* Torino: Einaudi,1997.

_____. *Politica e cultura.* Torino: Einaudi, 2005.

_____. *L'analogia nella logica del diritto.* Torino: Giuffrè, 2006.

_____. *Liberalismo e Democrazia*. Milano: Simonelli, 2006.

_____. *Il problema della guerra e le vie della pace,* Bologna: Il Mulino, 2009.

BONANATE, L. G. Zagrebelsky; M. L. Salvadori; R. Guastini; M. Bovero; P.P. Portinaro. *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Roma-Bari: Laterza, 2005.

BOVERO, Michelangelo. Norberto Bobbio. Percorsi nel labirinto delle opere. In *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico*, 32, (2003).

CAMMISA, Francesco. *Intentio auctoris. Segni di continuità tra giurisprudenza oracolare e giustizia razionale,* Torino: Giappicchelli, 2001.

CATROGA, Fernando. *Os passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da história.* Coimbra: Almedina, 2009.

CHAMPEIL-DESPLATS, Véronique. Norberto Bobbio et les droits de l'homme, in *Analisi e diritto*, 2005.

CIANFEROTTI, Giulio. L'opera di Norberto Bobbio e l'inizio del suo insegnamento (1943-1940). In *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XXXV, n.º 1, giugno, 2005.

DEGANI, Paola. *I diritti umani nella filosofia politica di Norberto Bobbio.* Napoli: Agora Edizioni, 1999.

ESPIGA, Arturo Calvo. Sobre el método en el estudio del Derecho civil: una aproximación a la Historia. In *Anuario de Derecho civil,* Tomo LVIII, Fascículo IV, Octubre-diciembre, 2005.

FABBRINI, Sergio. L'idea di democrazia in Bobbio. Sulle spalle di un gigante per guardare alle democrazie di oggi. In Giancarlo Bosetti, Sergio Fabbrini, Luigi Ferrajoli, Raffaele Luise, Marco Revelli, Ermanno Vitale, Danilo Zolo, *Norberto Bobbio maestro di democrazia e di libertà*. Assisi: Cittadella, 2005.

FERRAJOLI, Luigi. *La cultura giuridica nell'Italia del Novecento*. Roma -Bari: Laterza,1999.

GRASSI, Ernesto. *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*. Barcelona: Anthropos, 1993.

GRECO, Tommaso. *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica.* Roma: Donzelli, 2000.

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

GROTIUS, Hugo, *Le droit de la guerre et de la paix,* Paris: P.U.F., 1999.

KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos.* Lisboa: Edições 70, 2004.

MARQUES, Mário Reis. *Codificação e paradigmas da modernidade*, Coimbra: Coimbra Editora, 2003.

_____. O modelo de justiça racionalista: uma construção para iludir o tempo? In *Direito natural, justiça e política,* Coimbra, 2005.

_____. Direitos fundamentais e afirmação de identidades. In Silvério da Rocha-Cunha (ed.). *Política, Cidadania & Cultura numa Era Global.* Évora: ISESE, 2005.

OESTREICH, Gerhard. *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali.* a cura di Gustavo Gozzi, Roma-Bari: Laterza, 2004.

PEREIRA, Miguel Baptista. *Modernidade e tempo: para uma leitura do discurso moderno.* Coimbra: Maiêutica, 1990.

PUFENDORF, Samuel. *De iure naturae et gentium.* Caen: Université de Caen, 1987.

RÜTHERS, Bernd. *Rechtstheorie.* München: Verlag C. H. Beck, 2005.

SCARPELLI, Ugo (a cura di). *Diritto e analisi del linguaggio.* Milano: Edizioni di Comunità, 1976.

STEFANELLI, Tiziano. *Diritto e potere nel pensiero di Norberto Bobbio.* Bologna: Libreria Bonomo editrice, 2006.

VILLEY, Michel. Correspondance. In *Droits, Revue française de théorie juridique,* n.º 2, 1985.

VILLEY, Michel. *Le droit et les droits de l'homme.* Paris: P.U.F., 1990.

ZOLO, Danilo. *I Signori della pace: una critica del globalismo giuridico.* Roma: Carocci Editore, 1998.

DIREITOS HUMANOS, DEMOCRACIA E DESENVOLVIMENTO

Maria Luiza Alencar Mayer Feitosa

Primeiro, disseram que não haveria mais guerrilhas.
Acreditei, e junto às botas, abandonei sonhos revolucionários.
Em seguida, disseram que terminara a luta armada.
Tornei-me um violento pacifista.
Depois, disseram que a esquerda falira.
Fechei os olhos ao olhar dos pobres.
Enfim, disseram que o socialismo morrera.
E que uma palavra basta: democracia.
Então nasceu em mim a liberdade de ser burguês.
Sem culpas.
Frei Beto. Sequestro da Linguagem.
In: *A Arte de Semear Estrelas*.

A discussão da questão social nos países do chamado Terceiro Mundo passa por alguns condicionantes. Merecem destaque, por exemplo, a necessidade de instrumentalização da base econômica para propósitos de desenvolvimento sustentável; a estabilidade institucional; a questão da participação popular, com o alargamento dos canais da democracia; o respeito incondicional aos direitos humanos. O atual discurso de concretização dos direitos fundamentais demanda uma compreensão crítica das raízes profundas das desigualdades socioeconômicas e da negação histórica dos direitos, como resultado de políticas oligárquicas concentradoras de rendas e de privilégios, além da discussão/identificação dos processos políticos mais adequados para a efetiva expansão da cidadania social e para a realização dos direitos humanos. Nesse contexto, a estabilidade econômico-financeira se apresenta como elemento basilar (lastro) para a

estabilidade sociopolítica, principalmente nas sociedades tensionadas pela fragmentação, faceta relevante da globalização.

Para abordar o tema das relações entre Direitos Humanos e Desenvolvimento é preciso compreender *in primis* que se trata de abalar o *status quo* com vistas à efetivação de processos de inclusão social. Conjugar desenvolvimento e direitos humanos demanda um exercício de aproximação de enfoques que, sempre permeados pelo econômico, se inserem na temática geral de concretização dos direitos econômicos, sociais e culturais (DESC), marcados pelas ideias de liberdade econômica, segurança político-jurídica e cidadania social, cujos alicerces se constroem sobre bases de soberania e autodeterminação, democracia e dignidade humana.

Sabe-se, no entanto, que esse é um terreno propício a indefinições conceituais, tendente a se encerrar no campo das teorizações. Ambos os termos – desenvolvimento e democracia – resultam polissêmicos e plurais, fazendo-se acompanhar, em geral, de adjetivações que lhes conferem significação prática. É preciso, pois, concretizar o discurso para identificar as modalidades de democracia e de desenvolvimento que interessam, em razão da abordagem que se pretende adotar. Assim, cabe desmistificar as categorias, banindo-as do estado de alheamento - campo das abstrações, ilusões e mitos (ARRIGHI, 1997; FURTADO, 1974) - para incluí-las no catálogo vivo dos direitos, como "novos direitos humanos"[1], os únicos capazes de dar cobro aos déficits históricos de cidadania e de inclusão, especialmente considerada a realidade dos países do terceiro mundo.

A democracia que interessa não se resume ao regime político fundado na representação popular (soberania popular representada), assim como o desenvolvimento que interessa não se limita à ideia simplista de crescimento econômico (que historicamente reduziu a pluralidade e a complexidade do mundo em países ricos e pobres, criando uma divisão econômica e política entre os povos). Um e outro ganharam novas dimensões. A democracia foi alcançando (com destaque para as municipalidades progressistas brasileiras) o viés da concreta e cotidiana discussão (casos dos conselhos populares, orçamento democrático e outros mecanismos); por sua vez, o conceito de desenvolvimento foi-se tornando cada vez

1 Expressão recente, que abrange os direitos subjetivos e os direitos coletivos que, no decorrer das últimas décadas do século XX, foram social e politicamente reivindicados. Zolo (2011) indica, como novos direitos, o direito coletivo a usar a própria língua materna ou a praticar a própria fé religiosa, ou a utilizar os recursos hídricos da própria terra, entre outros.

mais complexo, com sucessivos acréscimos de novas designações, fato que aponta para a sua natureza pluridimensional: desenvolvimento econômico, social, cultural, político, sustentável[2] e, por fim, desenvolvimento humano, significando este último a inclusão do objetivo da plena realização dos seres humanos (homens e mulheres) ao invés da mera multiplicação dos bens (SACHS, 2002, p. 157). Nesse sentido, as Nações Unidas adotaram o desenvolvimento como "processo econômico, social, cultural e político abrangente, que visa ao constante incremento do bem-estar de toda a população e de todos os indivíduos (...)"[3].

Certamente, o desenvolvimento que importa aos povos excluídos da periferia do poder não é aquele que os transforma numa projeção em miniatura dos países centrais, divididos entre uma minoria rica e privilegiada, de um lado, e uma maioria desgraçada, miserável e marginalizada, do outro, como advertiam Celso Furtado e outros economistas da Cepal, desde os anos cinquenta do século passado.

O desenvolvimento que resgata e redime é aquele que universaliza as oportunidades sem espoliar os direitos, ao tempo em que atua no sentido de reduzir as disparidades sociais, a concentração da riqueza e a profunda desigualdade na distribuição da renda nacional, sem massacrar o meio ambiente e sem prejudicar as relações sociais.

Nos últimos decênios do século passado, em período coincidente com o avanço da globalização, passou-se a incluir no catálogo de direitos os novos direitos da coletividade. Teorizou-se acerca da autodeterminação dos povos; do direito à paz internacional; do desenvolvimento social e econômico; do direito ao ambiente sadio, preservado e sustentável[4], entre outros. Eram os direitos de terceira geração, cuja titularidade não residia nos indivíduos, como nas etapas anteriores, mas nos grupos e cole-

2 Propostas de ecodesenvolvimento, de Ignacy Sachs (2002) e outros, que agregam a dimensão do meio ambiente à discussão do desenvolvimento.

3 Cf. Resolução 41/128 da Assembléia Geral da ONU, de dezembro de 1986.

4 A reconstrução histórica dos direitos humanos passa pelas análises sócio-jurídicas de Thomas Marshall e Norberto Bobbio. Para Marshall, os direitos civis tiveram o seu apogeu no século XVII; os direitos políticos se afirmaram no século XIX e os direitos sociais (participação igualitária dos membros da sociedade nos padrões básicos de vida) teriam sido conquistados no século XX, especialmente com o agravamento da crise do Estado liberal. Bobbio, por sua vez, propôs a divisão dos direitos em gerações, desmembrando a primeira geração em direitos civis e políticos, a segunda geração em direitos econômicos e sociais e a terceira geração em direitos coletivos. Cf. MARSHALL, T. H. *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967, p. 63; BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos.* Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 3.

tividades humanas. No início deste século, o rol dos direitos tem merecido nova ampliação, havendo quem identifique direitos de quarta dimensão[5] na necessidade de preservação do patrimônio genético; não-exploração comercial do genoma humano; preservação dos organismos naturais; não-privatização de plantas e organismos vivos; regulação da transgenia; livre acesso às tecnologias de informação; sigilo do conteúdo de bancos de dados; privacidade frente aos sistemas eletrônicos e de vigilância; preservação das crianças contra a ameaça da pedofilia veiculada pela Internet etc. São direitos que não se estruturariam em torno da proteção de indivíduos, grupos ou coletividades, mas da sobrevivência da própria espécie humana (*res publica* no sentido literal), alcançando um patamar a mais no elenco dos direitos.

Atente-se para a crescente catalogação (sem sobreposição) dos direitos. No entanto, a inclusão de um direito na lista dos direitos humanos, embora seja importante conquista social, por si só não significa muito. Preocupado com a excessiva ampliação de direitos ditos fundamentais, Bobbio alertou para os riscos da inflação normativa e para o que chamou de pseudodireito. No primeiro caso, segundo Bobbio, corria-se o risco da abstração e da grave aporia, ou seja, em um contexto onde se tudo é fundamental, nada pode ser fundamental; no segundo caso, o risco da aparência de direito, ou seja, pior do que o não-direito é o pseudo-direito ou o direito que se pensa ter, com o agravante de se deixar de lutar por ele. Porém, mesmo advertindo para os perigos do exagero, Bobbio reconheceu que numerosas reivindicações mereciam, por sua relevância e possibilidade de sucesso, ser levadas a sério e incluídas como núcleo gerador de "novos direitos". É o caso, por exemplo, do direito a um ambiente sadio e equilibrado e do direito à paz internacional, básicos para a continuação da vida no planeta.

5 A expressão "geração de direitos" tem sofrido críticas da doutrina nacional e estrangeira (remissão genérica e exemplificativa a Paulo Bonavides, Ingo Sarlet, Bresser Pereira, Cançado Trindade e outros). Na verdade, a ideia de "três gerações de direitos humanos" é atribuída ao francês Karel Vasak, que, na abertura dos cursos do 'Instituto Internacional dos Direitos do Homem', em 1979, inspirado pelos grandes temas da Revolução Francesa, desdobrou-os em gerações de direitos, sendo a primeira geração a que abrange os direitos civis e políticos (*liberté*), a segunda geração a dos direitos econômicos, sociais e culturais (ègalité) e a terceira geração os novos direitos de solidariedade (*fraternité*).

Na verdade, a situação dos países de terceiro mundo aponta para questionamentos sobre a efetividade (ou mesmo sobre a existência) de direitos, desde os mais elementares. Nesses países, não se respeitam os direitos civis e políticos mais primários, portanto, não foi resolvida, como lembra Canotilho (2001), a violência contra a falta de liberdade, da época da revolução francesa. De igual modo, também não foi solucionada a violência contra a fome e a falta de bens materiais (os direitos econômicos e sociais, da primeira metade do século XX), tampouco são respeitados os direitos de categorias sociais ou de cidadania universal (da segunda metade do século XX). Significa que, para os países do terceiro mundo, novos direitos podem ser os mesmos velhos direitos não efetivados.

Na linha dessa compreensão, Danilo Zolo (2011) propõe uma classificação dos "novos direitos" em razão de sua efetividade, não importando o tempo histórico de sua discussão, nem a sua titularidade (individual ou coletiva). Desse modo, seriam novos direitos: (i) aqueles direitos que, mesmo formalmente enunciados em documentos nacionais ou internacionais, desfrutam, na prática, de uma efetividade bastante limitada; (ii) os direitos que, embora formalmente enunciados em textos normativos ou em tratados internacionais, não resultam eficazes devido a fortes resistências que impedem o seu reconhecimento jurídico, restando-lhes uma efetividade mínima.

Entre os novos velhos direitos ("novos direitos" potenciais), o autor aponta os direitos humanos dos deslocados em terra e dos imigrantes; das mulheres e das minorias de gênero; os direitos de igualdade racial; o direito à água; o direito à própria terra (para dela tirar o sustento); o direito à instrução básica (saber ler e escrever) e o direito à chamada "autonomia cognitiva", abrangendo este último a capacidade dos indivíduos de resistir à pressão subliminar das elites dominantes, que insistem em lhes retirar o tirocínio e a capacidade de enxergar os seus próprios problemas. É o que fazem a grande mídia e os meios de comunicação de massa, a serviço do mercado.

Compreenda-se que, desse modo, os "novos direitos" podem ser os mesmos que, embora listados desde o *Bill of Rights* e ratificados pelas Declarações Internacionais de Direitos, não alcançaram força normativa ou potência de execução. Formulados em termos genéricos, semanticamente ambíguos, e ainda marcados por antinomias deontológicas, os no-

vos direitos seriam aqueles que não se especificaram, permanecendo no campo da abstração e da generalidade, marcados pela pretensão de universalidade que afetam os direitos humanos ocidentais[6]. A despeito da distinção de sucessivas "gerações" de direitos, com Bobbio ou Marshall, cabe reconhecer que "novos direitos" são aqueles que ainda não lograram efetiva inclusão nas variadas "linguagens dos direitos" ou, em último caso, que não alcançaram igual peso normativo.

Permanecem como novos direitos, considerada a atualidade dos países de terceiro mundo, os direitos ao desenvolvimento e à democracia. Apresentam-se como direitos-plataformas (ou matrizes) por sua capacidade e potencialidade de dar lastro a outros direitos econômicos e sociais, como o direito à moradia, à saúde, à educação de qualidade, à cidade inclusiva e estruturada para o humano etc. Atente-se para expressões intercomunicantes fundadas nos direitos de liberdade, autodeterminação, soberania e cidadania.

No caso do desenvolvimento, é possível identificar dois enfoques jurídicos correlatos, sendo um mais tradicional e positivista, conhecido como *direito do desenvolvimento*, e outro mais atual, crítico e transversal, denominado *direito ao desenvolvimento*. O primeiro se insere no conjunto de leis e atos normativos que disciplinam temas ligados ao desenvolvimento econômico, em sua feição tradicional; o segundo tem a sua base normativa no Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (PIDCP) e no Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC), adotados pela Assembléia Geral das Nações Unidas, desde 1966, passando a vigorar dez anos depois.

O direito ao desenvolvimento, com esta designação, mereceu acolhida na *Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento*, da ONU, de 1986[7]. O documento reconhece que "as violações maciças e flagrantes

6 Cabe invocar Bobbio para concordar que deve ser conferida menos importância à fundamentação filosófica ou à pretensão de validade universal dos DH e mais relevância ao consenso político que é capaz de gerar, lembrando que consenso não se traduz em pretensão universalística ou intromissão política, militar ou "missionária" por parte dos defensores ocidentais do chamado globalismo jurídico. Cf. BOBBIO, N. 1992, p. 15-24.

7 Importa destacar que a base de definição do que vem a ser o chamado "Direito ao Desenvolvimento" é controvertida. Não existe uma definição universal, válida globalmente, sobre o desenvolvimento, uma vez que a diversidade e os padrões heterogêneos de cada cultura acabam por engendrar respostas que dão conta de um desenvolvimento útil ou relevante para determinado povo, nação ou Estado, em proposições nem sempre coincidentes entre si.

dos direitos humanos" são resultado do "colonialismo, neocolonialismo, *apartheid,* de todas as formas de racismo e discriminação racial, dominação estrangeira e ocupação, agressão e ameaças contra a soberania nacional, a unidade nacional, à integridade territorial e de ameaças de guerra", determinando que a criação de condições favoráveis ao desenvolvimento dos povos e dos indivíduos é "responsabilidade primária dos Estados". A partir dessa Declaração Internacional, o direito ao desenvolvimento passou a ser considerado, ao menos teoricamente, como um "direito humano inalienável".

Os fatos subjacentes ao surgimento do novo direito podem ser os seguintes: (i) o fenômeno da globalização dos mercados e suas consequências; (ii) o rompimento com o estilo de crescimento econômico veiculado pelas empresas multinacionais, potenciador de desigualdades; (iii) o reconhecimento da crescente complexidade, inclusive jurídica, da realidade atual, ante a consolidação de um ordenamento normativo internacional que certifica e amplia o catálogo dos direitos humanos; (iv) o aumento da capacidade de intervenção da sociedade civil; (v) o incremento das demandas por justiça social dos chamados países em desenvolvimento.

No entanto, mesmo reconhecido em sua abordagem de direito humano[8], isto não é suficiente para que o desenvolvimento venha a viger como um direito humano internacional. Assim como não pode ser visto como fenômeno econômico aferível apenas através de indicadores matemáticos de crescimento (aumento do PIB, incremento da industrialização, avanço tecnológico, melhores índices de modernização etc.), não basta ao desenvolvimento figurar abstratamente como direito em documentos desprovidos de força jurídica. Como prega Amartya Sen (2000), o desenvolvimento precisa ser encarado como um *processo* integrado de expansão das liberdades e de remoção das fontes primeiras de sua privação,

8 Atribui-se a introdução da ideia de desenvolvimento como um direito humano ao jurista senegalês Kéba M´Baye. Esse autor, em aula inaugural proferida no Instituto Internacional de Direitos Humanos (discurso intitulado "O direito ao desenvolvimento como um direito do homem"), teria defendido o direito ao desenvolvimento no conjunto dos direitos e das liberdades públicas, constituindo-se, desse modo, como um direito humano. Cf. FRANCO, Fernanda Cristina; ALENCAR Feitosa, Maria Luiza. *O Direito Humano ao Desenvolvimento: trajetória teórica de afirmação e desafios*. Disponível em:
http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/fortaleza/3178.pdf. Acesso em 18.fev.2011; OLIVEIRA, Silvia Menicucci de. *Direito ao desenvolvimento: teorias e estratégias de implementação.* Tese de Doutorado em Direito. Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006, p. 92.

representadas pela pobreza; tirania; carência de oportunidades econômicas e de distribuição social sistemática; negligência dos serviços públicos; ausência de programas epidemiológicos ou de um sistema de assistência social; descaso para com a educação; falta de instituições competentes para manterem a paz internacional (em sentido mais amplo do que a mera ausência de guerras) e a ordem, sem violência repressora.

Nesse contexto, idêntico questionamento pode ser feito com relação à concretização da democracia, como direito e como processo. Amartya Sen adverte que a questão não é saber se um país está preparado para a democracia, mas antes partir-se da idéia de que qualquer país se prepara através da democracia.

Na atualidade, é preciso admitir que a velha e clássica democracia formalista e positivista do primeiro mundo, vinculada ao liberalismo, cumpriu o seu papel histórico no início da Idade Moderna, ao atingir o pensamento político e a filosofia de poder do Absolutismo monárquico e dos déspotas esclarecidos. Tendo surgido como um dogma ou como uma nova forma de governo e, ainda profundamente afeiçoada ao liberalismo, se irradiou pelo Ocidente, como princípio constitucional, e foi sendo preservada, ao longo dos anos, por todas as correntes de pensamento, como algo intocável, tão forte se consolidara enquanto sentença dogmática. Nas palavras de Saramago (2007),

> tudo se discute neste mundo, menos uma coisa: a democracia. Ela está aí, como se fosse uma espécie de santa d'altar, de quem já não se espera milagres, mas que é mantida como referência. Não se percebe que a democracia em que vivemos é uma democracia seqüestrada, condicionada, amputada. 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 se gostar. Nada mais.

Sabe-se que a democracia unitária, de caráter meramente representativo, restou profundamente atingida pelas distorções da representação, tais como vícios eleitorais, propaganda política dirigida, manipulação da consciência pública e opinativa dos cidadãos pelos veículos de comunicação de massa, corrupção moral dos homens e das instituições. No caso do Brasil, é possível afirmar que o país ainda sofre as consequências de uma

estrutura socioeconômica injusta e se ressente do enorme "déficit" democrático de suas instituições políticas e econômicas (caso, por exemplo, da falta de acompanhamento democrático da ação reguladora das Agências).

Na verdade, os vínculos da democracia com a liberdade formal e abstrata precisavam ter sido rompidos no período do Estado Social. Para Bonavides (2008), esses liames deveriam deixar de serem abstratos, vagos, subjetivos, genéricos, programáticos e utópicos para serem concretos, objetivos, específicos, pragmáticos e realistas. Eis que a velha democracia transitou intocada do Estado Liberal ao Estado Social, restando a certeza de que fora mantida porque certamente servia aos propósitos do novo modelo de Estado, que viera principalmente para reforço do sistema de economia de mercado ou, na opinião do próprio Keynes (ideólogo do sistema de bem-estar), "para salvar o capitalismo dos capitalistas".

O Estado Social intervencionista pode ser dividido em dois momentos: antes e depois da Segunda Guerra. Porém, nem mesmo depois da Segunda Guerra e do surgimento de documentos consagradores dos direitos humanos fundamentais, que impulsionaram o novo constitucionalismo e os direitos de terceira dimensão, a compreensão clássica de democracia sofreu alterações, permanecendo subjacente, inconcreta, dogmática, embora teorizada como regime político fundado na soberania popular e no respeito integral aos direitos humanos. O fato é que havia um temor latente de perda ou deturpação de conquistas importantes ao mínimo questionamento da democracia, como se o alargamento das formas de participação popular na gestão do Estado, por conter demandas reformistas, fosse perigoso a ponto de arriscar destruir o que se tinha edificado até então.

Bobbio, nas suas importantes lições sobre democracia, talvez condicionado pelo rescaldo da Guerra Fria e, em particular, pela radicalização da cena política italiana, em meio à ação dos grupos terroristas[9] (de esquerda e de direita), temia que a democracia direta viesse a fortalecer o totalitarismo, consolidando, senão o "homem total", de Marx, o "cidadão total" de Rousseau ("outra face igualmente ameaçadora do Estado total" (Bobbio, 2009, p. 55). Declarava-se consciente da necessidade de ampliação da democracia, mas alertava para os perigos do trajeto. Para Bobbio, a democracia direta, no sentido próprio da palavra, somente poderia existir

9 Anos setenta: assassinato do premier Aldo Moro entre outros eventos.

sob três modalidades: pela *"assembléia dos cidadãos deliberantes sem intermediários*, pelo plebiscito e pelo *referendum* (cit., p. 65). Concluía, pois, pela manutenção da democracia representativa, desde que ocupada por novos espaços menos hierarquizados e menos burocráticos, propondo, em síntese, a passagem *"da democratização do Estado para a democratização da sociedade"*.

No mesmo sentido teoriza Bonavides ao propor a substituição do que chama de "Estado Social do Estado" pelo "Estado Social da Sociedade", também conhecido como Estado socialdemocrático (BONAVIDES, 2009). O Estado Social anterior à Segunda Guerra é, na maior parte dos países, totalitário, de direita ou de esquerda, todavia, no pós-segunda guerra, ganharam projeção as modalidades democráticas do Estado Social. Na sequência, com a crise do Estado, pelos anos setenta e oitenta do século passado, surgem as proposições neoliberais de privatização e desregulamentação, em cenário de reforma administrativa e constitucional. É o campo teórico do Estado híbrido, ao mesmo tempo agente de políticas liberais e condutor de políticas públicas de preservação do interesse social. Citando a corrente portuguesa (autores como Canotilho e Vital Moreira), estar-se-ia diante do Estado Regulador, que ao diminuir a sua presença como gestor direto, precisava se agigantar nos processos de monitoramento e de direção do interesse nacional.

As políticas de desenvolvimento da atualidade passam pelas teses da governança social (*social governance*). Argumenta-se que a boa governança vai depender de um equilíbrio entre capacidade e poder nos setores representados pelo Estado, mercado e sociedade civil, na compreensão de que cada esfera possui, a seu turno, limitações e vantagens comparativas (OFFE, 1988). Assim, o Estado seria proativo em equidade, mas inativo em eficiência; o mercado, ao contrário, seria eficiente do ponto de vista das vantagens econômicas, mas incapaz de atuar na preservação de plataformas de justiça e equidade. Resta, portanto, à sociedade civil, virtuosa em valores e em legitimidade, mas frágil em poder de decisão, o papel de resgate de um tipo de desenvolvimento que promova a partilha equitativa do ter, na busca da concretização coletiva do ser (SACHS, 2002, cit.).

Atente-se para um contexto no qual desenvolvimento e democracia, (melhor dizendo, desenvolvimento e democratização), confundem-se no processo histórico e se aliam. Para Sachs, além da reabilitação do Esta-

do de Direito e das instituições de governo democráticas, a democratização representa também o aprofundamento (inconcluso) da democracia no cotidiano, para o exercício da cidadania.

No caso dos países de terceiro mundo, cabe romper com categorias ideológicas e políticas dos países centrais, entre elas, a democracia representativa saudada como símbolo de liberdade e de autodeterminação. Na atualidade, as noções de democracia e de desenvolvimento devem ser encaradas e abrangidas como direitos de quarta geração/dimensão[10], na concretude do binômio igualdade e liberdade, consubstanciadas, sistematicamente, em todas as políticas, como direitos do povo, indutores de cidadania ativa, capazes de efetivar a postulação da sociedade civil à titularidade das decisões políticas e econômicas.

A democracia, mais do que um direito, é o caminho de viabilização dos direitos (direito-plataforma), algo que lhe pressupõe ou que lhe dá esteio, inesgotável, não arrefecendo depois de cada temporada eleitoral. Como destaca Bovero, apenas em uma "democracia às avessas", a decisão política exclui a base, havendo concentração de poderes e tomada de decisões tão-somente no vértice da pirâmide (BOVERO, 2002). Nesse cenário, como destaca **Lüchmann (2008),** a democracia esvaziada de suas "virtualidades distributivas" não mais proporciona avanços nas áreas sociais e, o que é pior, promove a dissolução e a flexibilização de direitos, resultando na diminuição da liberdade política do cidadão, impactada por desdobramentos como: (i) criminalização dos movimentos sociais; (ii) conformismo fatalista; (iii) "*fascismus societatis*"[11]; (iv) descrédito nas instituições democráticas.

A solução parece ser a ampliação do papel da sociedade na esfera pública. Cabe à sociedade se apropriar do debate político, demandando do Estado, como *locus* privilegiado da política, a ampliação dos espaços de deliberação e de participação. Assim como o desenvolvimento, que para Amartya Sen, deve veicular as liberdades substantivas, de natureza econômica, política (garantias democráticas) e social (convivência com as

10 Par os fins deste trabalho, importa pouco a polêmica entre os termos "gerações", "dimensões" ou "perspectivas" de direitos.

11 O "fascismo societal", expressão também utilizada por Boaventura Santos, refere-se, em geral, à deterioração do contrato social em razão do crescente processo de exclusão. Gera um regime de relações sociais "debaixo de relações de poder e de troca extremamente desiguais, que conduzem a formas de exclusão particularmente severas e potencialmente irreversíveis". Cf. SANTOS, Boaventura S., 2007, p. 43.

diferenças, alteridade, respeito às minorias, liberdade religiosa etc.), a democracia deve se exercitar pelas liberdades reais. É preciso construir um aparato político capaz de fazer frente às decisões que são diuturnamente tomadas nas esferas do poder econômico e político, com nova regulamentação e ampliação de instrumentos como: consultas prévias, audiências públicas, assembléias populares amplas e irrestritas (para eleger as prioridades das políticas públicas locais, como educação, lazer, saúde etc.), fundos institucionais reservados aos orçamentos participativos (por critérios de densidade populacional das regiões, entre outros), conselhos populares etc. Trata-se de promover o controle efetivo dos cidadãos (abordagem de responsabilização ou *accountability*) nas decisões de desenvolvimento econômico, criando um campo de ação que consiga dar melhor efetividade a direitos já existentes.

Democracia e desenvolvimento são, pois, direitos anteriores (tipos de axiomas) que devem permanecer ativos para os povos continentais da América Latina, África e parte da Ásia, consolidando-se como os mais importantes direitos sociais dos países da periferia, preliminares à concretização de um rol extenso de outros direitos (SALOMON, 2008, p. 26). No entanto, para alcançar esses objetivos, os países precisam escapar ao dilema da falta de efetividade, maior tragédia jurídica do terceiro mundo, estimulando uma ação política em cotejo regular com a participação popular, efetiva e qualificada, inconformando-se com o retrato social da falsa República e democratizando todas as instâncias de poder do Estado Constitucional (BONAVIDES, 2008). Encarados como direitos internacionais, a sua efetividade pode ser buscada em instâncias transnacionais, de modo a serem demandados por pessoas do mundo inteiro.

Não é tarefa fácil. Há um longo caminho a percorrer e o tempo é cada vez menor. É preciso costurar um novo consenso (espécie de contrato social transnacional) que resulte no convencimento dos principais atores (econômicos, políticos e sociais) envolvidos em propósitos de sustentabilidade (ambiental, econômica e social), de modo a deslocar o eixo da decisão política do pragmatismo economicista para o realismo social. Naturalmente, a construção desse espaço não descarta os mandatos representativos, uma vez que demanda o compromisso de governantes e parlamentares com os novos projetos e com a cidadania inclusiva, mas seguramente requer a ampliação das práticas democráticas cotidianas, de modo

a especificar, efetivar e garantir democracia e desenvolvimento como direitos humanos vinculados.

Referências

ARRIGHI, Giovanni. *A Ilusão do Desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1997.

BARRAL, Welber. As relações entre direito e desenvolvimento. *Direito e Democracia*, Canoas, v. 8, n. 2, p 214-238, jul/dez. 2007.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política.* 9. ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. *O Futuro da Democracia. Uma defesa das regras do jogo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.

_____. *A Era dos Direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BONAVIDES, Paulo. *Teoria Constitucional da Democracia Particip*ativa. 3. Ed. São Paulo: Malheiros, 2008.

_____. *Do Estado Liberal ao Estado Social*. 9 ed. São Paulo: Malheiros, 2009.

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

CANOTILHO, Joaquim José Gomes. O Direito Constitucional passa; o Direito Administrativo passa também. Coimbra, *Studia Juridica*, n. 61, *ad honorem* –1, Estudos em Homenagem ao professor doutor Rogério Soares, 2001.

FRANCO, Fernanda Cristina; ALENCAR Feitosa, Maria Luiza. *O Direito Humano ao Desenvolvimento: trajetória teórica de afirmação e desafios*. Disponível em: http://www.conpedi.org.br/manaus/ arquivos/anais/ fortaleza/3178.pdf Acesso em 18.fev.2011.

FURTADO, Celso. D*esenvolvimento e Subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

_____. *O Mito do Desenvolvimento Econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn. Participação e representação nos conselhos gestores e no orçamento participativo. *Caderno CRH*, Salvador, Vol. 21, nº. 52, p. 87-97, 2008.

MARSHALL, Thomas H. *Cidadania, Classe Social e Status*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967.

OFFE, Claus. The Present Historical Transition and Some Basic Design Options for Societal Institutions. Trabalho apresentado no *Seminário Internacional Sociedade e Reforma do Estado*. São Paulo, 26-28 de março de 1998. Brasília: MARE, 1998.

OLIVEIRA, Silvia Menicucci de. *Direito ao desenvolvimento: teorias e estratégias de implementação.* Tese de Doutorado em Direito. Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2006.

ONU. *Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (PIDCP),* 1966. Disponível em: http://www. dhnet. org.br/direitos/ sip/onu/ doc/pacto 2.htm/ Acesso em: 18 fev. 2011.

ONU. *Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC),* 1966. Disponivel em: http:// www.dhnet.org.br/ direitos/sip/ onu/doc/ pacto1 . htm/ Acesso em: 18 fev. 2011.

ONU. *Declaração sobre o Direito ao desenvolvimento,* 1986.

Disponível em: http://www .dhnet.org.br/ direitos/sip/onu/ spovos/ lex170ª .htm.Acesso em: 24. Fev. 2011.

ONU. PNUD (Programa das Nações Unidas do Desenvolvimento). Brasil, 2004. Disponível em:http://www.pnud.org.br/idh/ Acesso em: 24. Fev. 2011.

SACHS, Ignacy. Desenvolvimento, Direitos Humanos e Cidadania. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. *Direitos Humanos no Século XXI*. Parte I. Brasília: IPRI/FUNAG, 2002, pp. 155-166.

SALOMON, M. E. *Legal Cosmopolitanism and the normative contribution of the Right to Development.* pp 17-26. In: In: MARKS, STEPHEN. Implementing the Right to Development. The role of International Law. Genebra: FES, 2008.

SANTOS, Boaventura S. *Poderá o Direito ser Emancipatório?* Vitória: FDV; Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007.

SARAMAGO, José. Por utopias mais próximas. *Revista Espaço Acadêmico*. Ano VI, 2007. Disponível em: http://www.espacoacademico.com.br/069/69saramago.htm/ Acesso em: 5 nov. 2009.

SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. Trad. Laura Teixeira Motta. 6ª ed. São Paulo*:* Companhia das Letras*,* 2000.

ZOLO, Danilo. Os Novos Direitos e a Globalização. In: ALENCAR, Maria Luiza; TOSI, Giuseppe. *Danilo Zolo - Rumo ao ocaso global?* Os direitos humanos, o medo, a guerra. São Paulo: Conceito Editorial, 2011, pp. 39-66.

NEM COM BOBBIO, NEM CONTRA BOBBIO: DEMOCRACIA SEM ETNICIDADE?

Elio Chaves Flores
Joana D'Arc Souza Cavalcanti

Se há, portanto, em nosso grupo, uma pessoa que não se abandonará nem ao riso, nem ao pranto, mas apenas ao intelecto, esta pessoa é Bobbio, ou melhor, Delle Carte, como gostaria de chamá-lo por sua semelhança com Descartes. (...) Daí sua condenação freqüente à lassidão dos povos latinos; um acentuado complexo de "setentrional"; e a inabalável convicção de que a evolução das pessoas que nos rodeiam, ou seja, os chineses, não possa não ser comandada por aquela concepção racional do mundo que surgiu na Europa depois da Reforma. O que é de certo uma grande verdade, nem pode haver industrialização sem o hábito mental científico, nem este sem o Ocidente, sem a Europa. Mas em Delle Carte esta corretíssima, aliás lampejante verdade, não está dissociada da consciência da superioridade indiscutível da civilização ocidental.
Franco Fortini, Asia Maggiore, 1956.

I. Introdução

O presente trabalho procura discutir a democracia para além das tradições eurocêntricas nas quais Norberto Bobbio (1909-2004) formulou a sua "teoria geral da política". Partimos do pressuposto de que Norberto Bobbio, em seu notável pensamento crítico, esteve ancorado na universalidade dos valores políticos europeus e que seus diálogos com outras tradições políticas, ainda que esparsos e fragmentados, compõem o cenário das tensões internacionais entre 1945 e 1991. Trata-se de um período em que e o racismo passou a ser tipificado como crime contra a humanidade e o conceito de raça foi banido das explicações científicas, como se estivessem

resolvidos nas culturas democráticas do Ocidente. Defendemos a hipótese de que pensamento bobbiano afigura-se exemplar para a compreensão desse dramático período histórico da "democracia sem etnicidade", uma vez que a ciência comprovou que as "raças não existem".

A concepção de democracia defendida por Norberto Bobbio, que repousa na vertente liberal, embora triunfante no mundo, tem sido muito criticada pelos estreitos e evidentes laços com o capitalismo. Bobbio não pensou a democracia fora dos limites da tradição letrada e iluminista do Estado representativo. O universalismo bobbiano, em que pese sua notável erudição e dívida para com os clássicos do humanismo, não aventou a construção teórica de que a democracia se fundasse em culturas políticas em que os meios e os bens culturais seriam os próprios artefatos do fazer político. Parece não ser um simples truísmo a alusão bobbiana de que o Estado como ordem, positivamente coordenação e negativamente subordinação, fosse a metáfora de "um prudente e discreto guarda de trânsito" no complexo campo da cultura contemporânea.

II. Bobbio, Democracia Ocidental e Eurocentrismo

Talvez, dificilmente, venhamos a ter outro pensador tão identificado com a democracia ocidental quanto o filósofo italiano Norberto Bobbio. O fato de ter tido uma "pré-história" documentada em carta suplicante a Benito Mussolini, nos idos do fascismo triunfante, jamais lhe retirou a aura de se situar na resistência antifascista e de ser protagonista histórico da "descoberta da democracia". Bobbio, como muitos outros intelectuais de sua época, teve de conviver com o fascismo e a partir dessa experiência, advogada como dolorosa e humilhante, soube valorizar a superação da pré-história da democracia onde a atividade cultural podia ser ao mesmo tempo "publicamente apreciada e controlada". Portanto, houve na vida de Bobbio uma pré-história que também foi a da democracia italiana: a experiência política do fascismo. Essa pré-história, embora ressignificada sessenta anos depois, está corajosamente documentada em seus escritos autobiográficos, vendo-se ele de "súbito face a face com um outro

eu, que acreditava ter para sempre derrotado".[1] Haveria maior consciência democrática do que essa comovente confissão?

O que nos parece é que a convicção da "superioridade liberal-democrática" da Europa, da qual ele se dizia herdeiro, foi lenta e gradual e pode ser percebida em conferências proferidas em meados da década de 1980, quando vem à tona um Bobbio, não exatamente eurocêntrico, mas sem dúvida democraticamente eurocentrado. Pelo que apuramos são três conferências sobre a temática européia e a sua "cultura democrática". A primeira, "A Europa da cultura", foi apresentada junto à Assembleia Geral da Sociedade Europeia de Cultura, em Mantova, no final de outubro de 1984 e parcialmente publicada no ano seguinte. A segunda, "Grandeza e decadência da ideologia européia", foi realizada no seminário Cultura e Culturas Européias, na cidade de Firenze, no final de maio de 1986. A terceira, "Democracia e Europa", foi proferida na cidade de Bogotá, no ano seguinte e somente publicada na sua *Teoria Geral da Política*, organizada por Michelangelo Bovero, ao findar o século XX e que, na tradução brasileira, ganhou o expressivo título, "Da ideologia democrática aos universais processuais". Aqui será necessária uma atenção redobrada aos seus argumentos. Vamos primeiro às indagações bobbianas:

> Ainda existia a Europa? Não podíamos deixar de fazer a nós mesmos essa pergunta diante do espetáculo de casas demolidas, dos imensos ossuários humanos dos campos de extermínio, das multidões de desorientados que vagavam de país em país em busca de uma pátria que tinham perdido, daqueles que retornavam a suas casas após anos de prisão. Ainda existia a Europa, depois que no coração desta pátria comum haviam se encontrado dois exércitos estrangeiros que a percorreram abatendo dia após dia a resistência do inimigo sempre furiosa, tenaz, obstinada, mesmo quando já não existiam mais esperanças? Chegara o momento de

1 Ver BOBBIO, Norberto. *Diário de um Século*: autobiografia. 1998, especialmente o primeiro capítulo, Pré-História, onde consta a carta de Bobbio ao Duce (julho de 1935), o início de sua carreira universitária, os primeiros escritos, bem como a polêmica jornalista sessenta anos depois (junho de 1992), p. 1-36. A primeira edição italiana é de 1997. No Centro de Estudos Norberto Bobbio, fundado em São Paulo, no ano de 2005, vinculado ao Instituto BM&FBOVESPA de Responsabilidade Social e Ambiental, constam a bibliografia do filósofo, em italiano, as traduções brasileiras e a fortuna crítica de Bobbio no Brasil. A consulta está disponível no sítio eletrônico: http://www.institutobmfbovespa.org.br/pt-br/CENB.asp. Ver também BOBBIO, Norberto. *O Tempo da Memória*: De senectude e outros escritos autobiográficos. 1997b, especialmente os escritos "Para uma bibliografia" e "Autobiografia intelectual", pp. 84-96 e 122-41, respectivamente.

> dizer *finis Europae*, após séculos de exaltação, para o bem e para o mal, do espírito europeu? (BOBBIO, 1997, p.162-163)

Pode-se notar, pela citação, que os dois exércitos estrangeiros, o americano e o soviético, passaram pela Europa abatendo a tenacidade do inimigo (fascismo europeu?) como nunca antes acontecera. Bobbio não se surpreende com o fato de que sua frase redefiniu o mapa europeu ao orientalizar (ou melhor: deseuropeizar) o exército soviético. Nesta mesma conferência, lembra a positividade do eurocentrismo de Hegel, através de sua famosa tese de que a história do mundo teria progredido do Oriente para o Ocidente, de acordo com o movimento do sol, ganhando estabilidade no continente europeu. E o exército norte-americano, a considerar a tese hegeliana, não seria a expansividade europeia além das colunas de Hércules (o Ocidente da Europa) e que, por isso mesmo, voltava ao solo originário para vingar a democracia? Bobbio também não discorda de que, nessa esteira filosófica, se afirmou a concepção progressiva da história e a interpretação dialética do movimento (temporal e espiritual) rumo à liberdade. Para Bobbio são "idéias européias dominantes estreitamente entrelaçadas, e ambas contribuem para a formação da consciência européia como consciência do primado da Europa sobre as outras partes do mundo" (BOBBIO, 1997, p.158). Com isso, denota a convicção hegeliana de que a Europa era, material e espiritualmente, a "rainha da civilização".

Na conferência de Firenze, Norberto Bobbio vai buscar com mais determinação a arqueologia da democracia europeia encontrando-a, como tantos outros filósofos modernos e contemporâneos, na cidade grega, especialmente a cidade triunfante do discurso de Péricles, filho de Xântipos, proferido nos funerais dos atenienses mortos no decorrer do primeiro ano da Guerra do Peloponeso (431-403 a.C.). Citemos Bobbio que cita Péricles a partir da historiografia de Tucídides (Livro Segundo, Capítulo 37):

> Do significado exemplar da forma de governo à qual tecia o elogio, o próprio Péricles tinha plena consciência: *'O nosso sistema político não se propõe a imitar as leis de outros povos: nós não imitamos ninguém, ao contrário, somos nós a constituir um modelo para os outros'*. Para demonstrar qual tenha sido a força deste exemplo, basta confrontar os princípios que regem o Estado ateniense nas palavras de Péricles com os princípios que inspiraram as instituições liberais e democráticas da Europa moderna. Essa forma

> de governo é chamada *'democracia'*, continua o orador, porque, diferentemente do que acontece nos governos oligárquicos, *'se qualifica não em relação aos poucos, mas à maioria'*. Em relação à outra grande contraposição que atravessa toda a história do pensamento político, a contraposição entre governo das leis e governo dos homens, a afirmação de Péricles é igualmente clara: *'As lei regulam as controvérsias privadas de modo tal que todos tenham um tratamento igual'*. O que não poderia assegurar o governo dos homens, ou pior, do Homem. A superioridade do governo das leis deriva do fato de que apenas ele garante a igualdade pelo menos formal, a igualdade que na Grécia se chamava -*isonomía*, e nós chamamos de igualdade jurídica.[2]

Com efeito, embora não sejam importantes maiores referências ao mundo clássico, o discurso da "cidade de Péricles" não deixava de ser um modelo de gênero retórico da Antiguidade, também encontrado no orador Lísias no ano 386 a.C. A recorrência ao etnocentrismo do discurso parece ser menosprezada por Bobbio.

Deixemos Péricles falar além do capítulo 37, referencial para Bobbio:

> Nossa cidade é tão importante que os produtos de todas as terras fluem para nós [...] (II, 38). Somos também superiores aos nossos adversários em nosso sistema de preparação para a guerra[...] (II, 39). Somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência[...] (II, 40). Com efeito, só Atenas entre as cidades contemporâneas se mostra superior à sua reputação quando posta à prova... (II, 41) (TUCÍDIDES,1987, p. 97-102).

Por consequência a nossa pergunta insere os fios de uma mesma tradição: uma arqueologia do eurocentrismo não residiria nesse mesmo etnocentrismo, extraído da "cidade de Péricles"?[3]

---

2 BOBBIO, Norberto. Grandeza e decadência da ideologia européia. In: *Teoria Geral da Política*, 2000, pp. 638-639. As expressões entre aspas são do discurso de Péricles, cuja íntegra corresponde aos capítulos 35 a 46, do Livro Segundo, da obra, *História da Guerra do Peloponeso*, dohistoriador Tucídides. Essa mesma conferência está reproduzida in BOBBIO, Norberto. *Os Intelectuais e o Poder*. 1997a, p. 141-56.

3 Sobre as origens míticas da Europa, ver FEBVRE, Lucien. *A Europa*: gênese de uma civilização, [Curso proferido no Collège de France em 1944-1945] 2004; FONTANA, Josep. *A Europa diante do espelho.* Bauru: Edusc, 2005.

Bem, a preocupação arqueológica de Bobbio seria outra, diriam os seus bons leitores. Ocorre que ele salta justamente os capítulos do discurso que mencionamos e retoma os capítulos 40 e 42 para enfatizar as "questões do Estado" e as "glórias da cidade", vendo nelas, uma espécie de Europa em miniatura, Atenas. Disso ele tem certeza:

> A importância realmente excepcional desse discurso está no fato de que nele se encontram reunidas em uma rápida síntese todas as características de um modo geral de conceber a política no qual se espelhou orgulhosamente durante séculos a consciência da Europa (BOBBIO, 2000, p. 640).

Esse parágrafo que acabamos de citar torna-se, para os nossos propósitos, uma extraordinária síntese do pensamento bobbiano sobre a eurocentricidade de sua teoria política. Vejamos como finda, quando Bobbio enfatiza a ideologia europeia:

> Acredito que não seja despropositado falar de uma verdadeira e própria 'ideologia européia', aliás, da autêntica ideologia européia. Prefiro falar de ideologia a falar de 'ideal', porque a palavra 'ideologia' não exclui antes, implica, a falsa consciência e, por razões opostas, tampouco de 'mito', porque a idéia da Europa como pátria dos governos livres não se sustenta apenas sobre uma falsa consciência (IDEM, Ibidem).

Neste caso, é importante notar a observação de Michelangelo Bovero sobre a incidental definição de ideologia de Bobbio, contida nos manuscritos da conferência na Colômbia, melhor aclarada quando ele afirma como sendo a ideologia "algo menos irracional do que o mito, menos definido do que a teoria, menos pretensioso do que o ideal" (BOVERO, 2000, p. 43, nota 99; BOBBIO, 2000, p. 418)[4].

Então Bobbio passa a se referir ao eurocentrismo um tanto caro para um de seus filósofos preferidos: Hegel. Para Bobbio, a filosofia hegeliana seria a sublimação de uma concepção eurocêntrica de história, cujo fim último se processava na "realização progressiva da liberdade". O pró-

4 Das seis partes que compões a *Teoria Geral da Política*, Bovero denominou a terceira de "Valores e Ideologias", com o capítulo 5 (Valores políticos) e o capítulo 6 (Ideologias), este último com três artigos, datados respectivamente de 1975, 1978 e 1992, constantes às páginas 320-367.

prio Marx, um leitor diferenciado de Hegel, não teria escapado à lei de ferro do século XIX, a Europa como a "cidade periclediana", inobstante outros mundos. Bobbio polariza as visões da história desse magno continente:

> Durante todo o século XIX, a filosofia européia da história ainda é prevalentemente eurocêntrica, não obstante o aparecimento no horizonte das duas grandes potências destinadas a frear a marcha triunfal (ou tida como tal) do espírito europeu no mundo: os Estados Unidos e a Rússia. Eurocêntrica foi tanto a filosofia positivista da história como a marxiana e a engelsiana (BOBBIO, 2000, p.646).

Aqui parece residir toda a grandeza da ideologia européia. Vamos agora à decadência, esmiuçada na última parte da conferência.

Três grandes eventos são lembrados para tentar explicar o declínio dos "bons europeus", entre o início do século XX ao fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945. São eles: o rápido pessimismo em relação ao progresso material das sociedades industriais que resolvia em parte a liberdade, mas fazia crescer a desigualdade; a Primeira Guerra Mundial, vendo-se a fragilidade dos organismos internacionais gerando a dúvida se os pactos seriam cumpridos; e, entre as duas grandes guerras, a ascensão do "absolutismo burguês", o fascismo. Não por acaso são lembradas as antecipações de Nietzsche (niilismo) e citados autores como Oswald Spengler (decadência do Ocidente) e Max Weber (desencantamento do mundo). Para Bobbio, o crepúsculo da ideologia europeia, ou melhor, sua decadência, ocorreu após a Segunda Guerra Mundial e ele a descreve como um homem de seu tempo, forjado em si mesmo pela razão hobbesiana, o coração kantiano e a mão, que precisa se recusar, hegeliana:

> Com que ânimo poderíamos evocar ainda a "cidade periclediana" após Hitler? E as populações dos continentes extra-europeus, que estavam se libertando do jugo das potências coloniais, não se punham então diante de nós, não para agradecer os decantados benefícios da civilização, mas para nos cobrar os prejuízos, o arruinamento, as espoliações, a exploração e, em muitos casos, o sangue derramado? Quais eram os povos civilizados, quais os bárbaros? (BOBBIO, 2000, p. 651).

Na conferência proferida na América do Sul, na capital colombiana, Bogotá, em 1987 (a nossa terceira), ao tratar da ideologia democrática na Europa, Norberto Bobbio começa entusiasmado com o etnocentrismo que ele postula como tendo nascido, na Antiguidade Clássica, universalista. Aqui é o homem Hegel que se apequena diante da grande história:

> Democracia e Europa: dois temas inseparáveis. Não creio que eu possa ser acusado de 'eurocêntrico' se fizer esta afirmação. Se hoje alguém quiser usar de eurocentrismo, deve fazê-lo seja pelos aspectos positivos, seja pelos aspectos negativos da civilização européia. Um eurocentrismo como o de Hegel não poderia hoje ser sustentado por mais ninguém. Mas no que concerne à democracia como a entendemos ainda hoje, e como é entendida em todo mundo, no bem e no mal, ela nasceu na Europa há mais de dois mil anos. (BOBBIO, 2000, p. 416).

O diálogo continua sendo com o célebre discurso dos funerais, de Péricles, mas agora chancelado pela autoridade filosófica de Aristóteles, quando se explicam as formas de governo monárquicas de um mundo que não era o dos gregos (europeus na acepção bobbiana), mas sim dos "bárbaros orientais". Aristóteles se detém naquilo que seus olhos, nada universais, verão como despotismo. Bobbio cita-o: "tendo por natureza os bárbaros um caráter mais servil do que os gregos, e os asiáticos do que os europeus, submetem-se ao domínio despótico sem ressentimento" (*Política*, III), complementando-o não menos magistralmente diante da oposição clarividente:

> [...] havia povos naturalmente livres assim como havia povos naturalmente escravos. O poder despótico surgia entre estes últimos porque, segundo a sua natureza servil, não poderiam viver em um regime livre, como aquele descrito por Péricles (IDEM, p. 416).

Entretanto, é preciso lembrar-se de um conservador e admitir, junto com Benjamin Constant, a outra face do Janus[5] europeu, o seu

5 Segundo a mitologia romana, Janus é deus da mudança, da transição. A sua figura está associada ao portal que revela a passagem de estados primitivos à civilização, de obscurantismos ao racionalismo da ciência revelada pela dupla face: uma voltada para o passado e a outra para o futuro. Ver: COMMELIN, P.. *Mitologia Grega e Romana.* Rio de Janeiro: Ediouro,1987.

"espírito de conquista", em que pese os seus valores últimos, "a liberdade e a igualdade". A riqueza dos argumentos políticos e filosóficos que Bobbio retira das lições dos clássicos e, em muitos momentos, ultrapassa-os, faz com que o último parágrafo lido na conferência seja uma espécie de universal bobbiano:

> Afirmei há não muito tempo, com certa ênfase, pela qual fui censurado, que a democracia é, gostem ou não, o nosso destino. Referia-me ao meu país, que conheceu um triste período de ditadura, e no qual, não obstante todos os defeitos que seria inútil esconder, a democracia, surgida de uma dura luta contra o fascismo, parece ter lançado sólidas raízes. Referia-me á Itália, mas dirigia meu olhar à Europa, na qual em, poucos anos caíram regimes de ditadura que pareciam eternos. Falando em um país não-europeu que nunca esqueceu suas raízes no velho continente, ouso expressar o desejo de que a democracia seja o destino, permitam-me repetir esta palavra solene, não apenas da Europa, mas do mundo todo (BOBBIO, 1987, p. 428).

Com efeito, o universalismo democrático bobbiano será pormenorizadamente discutido em vários artigos e ensaios entre as décadas de 1960 e 1980, especialmente a partir das relações internacionais e de suas preocupações com a guerra e a paz frias [6]. Mas tentaremos individuar nessa teoria geral da política duas dimensões que nos parecem seminais do etnocentrismo bobbiano, qual seja um "outro próximo", o Marxismo e, um "outro distante", o Oriente, para depois ver o que o autor tem a nos dizer sobre o racismo contemporâneo.

III. Bobbio, o Outro Próximo e o Outro Distante

Os escritos políticos de Norberto Bobbio após o fascismo, isto é, nos anos de 1945-1946, indicam a defesa da democracia como "liberdade aberta", cuja máxima passa pelo reconhecimento dos interesses, próprios e dos outros. Bobbio admitia que as lutas por interesses eram mais eficazes do que as lutas ideológicas, uma vez que a melhor maneira de defender o seu próprio interesse seria não desprezar o interesse alheio. Para isso, a

6 Recentemente publicados no Brasil através da obra *O Terceiro Ausente*: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra. Barueri: Manole 2009, (com organização de Pietro Polito, edição italiana de 1989) e com prefácio de Celso Lafer. Uma obra anterior em italiano sobre a mesma questão havia sido publicada em 1979 com o título de *O problema da guerra e as vias da paz*. São Paulo: UNESP, 2003.

vida política seria apenas salutar dentro das regras e costumes democráticos e, uma vida democrática, seria correta não dentro das ideologias, mas "sobre o trilho dos interesses". Por essa época já era claro para Bobbio que a democracia não poderia ser outra que não ela mesma: "Não à revolução de classe, dizemos nós acionistas [militantes do Partido de Ação, antifascistas], mas sim à revolução democrática". No artigo, "Homens e instituições", Bobbio confirma a sua incisiva declaração: "A nossa cura virá somente com as boas instituições. Mas quais? Respondemos com duas palavras: instituições democráticas". Seus objetivos, segundo Bobbio, são singulares. Parece ser essa a perspectiva que encerra a premissa bobbiana da qual o autor não se afastará durante a vida inteira: além de instituições, costumes democráticos. Aqui vale uma citação mais densa:

> A democracia tem um objetivo próprio que a distingue substancialmente de todas as outras formas de governo. Esse objetivo é a educação do cidadão á 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. [...] Só desse modo a democracia poderá enraizar-se no costume; e o costume democrático será a primeira e a mais válida garantia da Constituição. (BOBBIO, 2001, p. 30 e 33)[7]

Com efeito, para Bobbio, as instituições democráticas e os costumes democráticos sustentam-se mutuamente, pois "o costume necessita da instituição para nascer; a instituição precisa do costume para durar" (BOBBIO, 2001, p. 39). Talvez seja por isso que Bobbio se volta, na década de 1950, para os debates com os comunistas em torno dos eventos das liberdades, ausentes na experiência fascista e escondidos no mundo soviético sob o manto da ditadura do proletariado. O conjunto desses ensaios e polêmicas foi publicado no livro *Política e Cultura* (1955) e apenas

7 A série de artigos publicada por Norberto Bobbio, entre junho de 1945 e novembro de 1946, marca a sua importante fase de militante do Partido da Ação. Os mesmos artigos foram republicados na forma de livro no ano de 1996, na Itália, juntamente com uma segunda parte escrita cinqüenta anos depois, sobre temas análogos. BOBBIO, Norberto. *Entre duas Repúblicas*. Brasília; São Paulo: Editora UnB; Imprensa Oficial, 2001.

parcialmente traduzido no Brasil. Um dos intelectuais com quem se defronta em torno das filosofias das liberdades é o marxista italiano Galvano Della Volpe, ao qual se dedica a responder no ensaio "Da liberdade dos modernos comparada à dos pósteros" (1954). Está subentendido no título do ensaio que a liberdade dos modernos é o liberalismo político, isto é, a "luta contra os abusos do poder". Também está subentendido que a liberdade dos pósteros ainda não está definida na experiência soviética, ao contrário, está como negação das tradições européias, cujos traços característicos do Estado liberal seriam a garantia dos direitos e o controle dos poderes. Essa seria a formulação original do rigor intelectual dos teóricos burgueses e que Bobbio a defende como sendo de "perene vitalidade".

Assim, para Norberto Bobbio,

> [...] a doutrina liberal, enquanto teoria do Estado limitada colocava, de modo abstrato, limites não apenas à monarquia absolutista, mas a qualquer outra forma de governo, e portanto ao próprio governo da burguesia (a qual conhece muito bem o seu Estado absolutista, que é o Estado fascista). (BOBBIO, 2000, p. 277)

Um pouco mais adiante no seu raciocínio, Bobbio endurece os argumentos contra Della Volpe e questiona os fundamentos do Estado soviético. Assim ele pergunta:

> E então o que preocupa os defensores da liberal-democracia se resume neste único problema: é ou não é o Estado soviético um Estado de direito, ou seja, um Estado no qual há instrumentos aptos a assegurar o princípio de legalidade e o princípio de imparcialidade? (IDEM, p. 289).

O próprio autor antecipa o *sim* e o *não* da questão deixando o antagonista sem o direito da retórica:

> Se a resposta for sim, por que esbravejar contra a teoria da divisão dos poderes como se a legalidade e a imparcialidade dos juízos fossem ninharias que interessam apenas aos Estados burgueses? Mas se a resposta for não, cabe aos seus defensores demonstrar

> que o Estado soviético empregou outros e melhores instrumentos para aplicar aqueles princípios (IDEM, ibidem).

Bobbio segue desmontando, a partir de sua notável erudição dos clássicos, a ditadura do proletariado e os seus argonautas. Assim ele encerra o parágrafo:

> Mas, para demonstrar isso, não cabe o 'fundamento da autoridade', isto é, se o titular da soberania é a sociedade burguesa ou a massa orgânica dos trabalhadores. Cabem apenas os 'meios'. Della Volpe afirma: 'Modificando o fundamento da autoridade, modificam-se os meios'. Não. Os meios mudam se mudarem os fins, não o fundamento. Mas quem teria a coragem de demonstrar que os fins, isto é, legalidade e imparcialidade, mudaram, ou seja, que legalidade e imparcialidade não são fins apreciáveis para o cidadão do novo Estado proletário? (IDEM, ibidem).

Ainda na década de 1950, o professor Bobbio passa a se dedicar a SEC (Sociedade de Cultura Européia), uma instituição que reunia intelectuais europeus preocupados com o inicio da Guerra Fria, isto é, com o novo mapa do velho continente. Parecia clara a Bobbio uma ideia de "Europa ultrapassada" diante dos escombros, ossuários pelas ruas, câmaras de gás desativadas, multidões desorientadas e rosto demoníaco da guerra ainda vagando no que havia sido uma civilização. Por inúmeras vezes, em seus escritos, Bobbio se debruçaria sobre a sua amada Europa:

> Perguntávamo-nos se ainda poderiam existir uma pátria européia ideal e uma comum consciência de europeus. A SEC foi uma resposta às dúvidas daqueles que viam o nosso continente prisioneiro de um destino de decadência (BOBBIO, 1998 , p.89).

Nas décadas seguintes, ao se debruçar sobre aquele passado que ainda ardia, Bobbio nunca esqueceu a pergunta que afligiu seu coração kantiano: "Ainda existia a Europa?". Mas, a Europa comunista não seria mais Europa?

Duas décadas depois, nos anos de 1975 e 1976, Norberto Bobbio se debruçaria novamente sobre o "outro próximo" com uma série de

reflexões socráticas que voltaram a irritar profundamente os comunistas ou os que restavam deles na península italiana. "Democracia socialista?"; "Existe uma doutrina marxista do estado?"; "Quais alternativas à democracia representativa?"; "Por que democracia?"; e, finalmente, "Qual socialismo?", presumindo-se como "um empirista" que não tem respostas a dar e, menos ainda, respostas otimistas (BOBBIO, p. 11-20). Bobbio se sente confortável com as "duras réplicas da história", expressão hegeliana, para criticar o "princípio da autoridade" com que os comunistas desdenhavam as instituições ocidentais, especialmente as roupagens políticas do capitalismo: a democracia representativa e a alternância do poder.

Parece não haver dúvida de que o corte irônico dos ensaios é afirmar a experiência soviética como uma réplica da história que teria "tzarizado" o socialismo histórico. Esse outro próximo, europeu, mas sempre déspota, e não esclarecido, marcaria a diferença das culturas políticas do Ocidente e de um Leste europeu comunista e orientalizado. Uma frase do ensaio, "Existe uma doutrina marxista de estado?", assenta a questão nestes termos: "Um dos tipos humanos cuja figura foi descrita maior número de vezes é a do tirano: e como se assemelham todos!" (IDEM, p. 50). Não por acaso, Bobbio insiste na tese de que a teoria política, de Platão aos nossos dias, se debate sobre "como se conquista e como se exerce o poder". Enquanto "teoria do poder" é preciso avaliar, sempre, o grau de "máximo poder que o homem pode exercer sobre outros homens"; e, diante do seu exercício, o mais importante seria o liame do "abuso do poder".

Depois que se descobriu a verdade do Ocidente, pela boca de Nikita Kruschev, sobre a "brutal violação da legalidade revolucionária", Bobbio, ainda em 1956, conseguiu empurrar mais um pouco o outro próximo para o orientalismo, afinal de contas a tirania deveria ser estranha e estranhada à Europa ocidental:

> É certo que agora, para voltar ao ponto de partida, os comunistas também sabem o que todos sabiam: Stalin foi um tirano. Diante deste fato, ao menos, não existem mais divergências: somos todos iguais. Resta a divergência a respeito das vias de acesso ao conhecimento daquele fato. Mas cada um tem suas próprias estradas (BOBBIO, 2006, pp. 98,99[8].

8 BOBBIO, Norberto. Ainda sobre o stalinismo: algumas questões de teoria [1956]. In: BOBBIO, N. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Organização: Carlo Violi. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p. 69-101.

Esse "diálogo com os comunistas" não cessará nem mesmo diante das perplexidades dos eventos da Praça Celestial, em Pequim e a Queda do Muro de Berlim, ambos no ano iceberg de 1989. Norberto Bobbio cunhou inclusive o mote da contenda: "nem com eles, nem sem eles", onde escreve sob o espetacular impacto de uma história fervente, convencendo-se de "ter ajustado definitivamente as contas com o comunismo histórico". Há mesmo um sentido melancólico na sua expressão: *L'utopia capovolta*, a utopia invertida.[9]

Foi, justamente, no capítulo "Diálogo com os Comunistas" da autobiografia, *Diário de um Século*, que Norberto Bobbio se refere a uma viagem que lhe marcará profundamente: a visita a China comunista, a Ásia Maior, o título do livro de Franco Fortini, companheiro de viagem de Bobbio, em 1955. Alguns trechos desses escritos serão importantes para a nossa análise:

> Uma viagem fascinante, mas extremamente cansativa. Todos os dias tínhamos compromissos em um intenso programa de visitas e encontros: museus, escolas, palácios imperiais, casas populares, fábricas, canteiros de obras, comunidades agrícolas. Levaram-nos ao edifício onde as prostitutas eram reeducadas e às casas de cultura para nos mostrar a quantidade de chineses que jogavam xadrez. A noite normalmente era reservada aos espetáculos teatrais, seja do teatro tradicional chinês, seja do novo teatro socialista, baseado sempre no mesmo tema: o corajoso e generoso seguidor de Mao que vence o pérfido seguidor de Chang Kai-shek. (...) Lembro-me com muita nitidez de como tudo era limpo: não se via um único papel ou sujeira no chão dos vagões ou das plataformas das estações. Tínhamos a impressão de que o senso

Trata-se de uma coletânea de artigos de Bobbio, escritos entre 1949 e 1993, publicada na Itália em 1997, e que não deixou de inspirar, pela obviedade da apropriação, o título do nosso artigo. Na introdução ao livro, o organizador, Carlo Violi, explica a opção do título da coletânea: "a relação com os comunistas se expressa na fórmula *nem com eles nem contra eles*, que, como se sabe, também é o título de um ensaio dominantemente autobiográfico com o qual Bobbio refez, depois da derrocada do comunismo histórico ou da *utopia invertida*, o exame da consciência sobre suas próprias relações com os comunistas". Idem, p. 20. Ver a palavras do próprio Bobbio em *Diário de um Século*: autobiografia. Op. cit., p. 98.

9 BOBBIO, Norberto. Nem com eles, nem sem eles. In: *Os Intelectuais e o Poder*. 1997a, p. 175-87; BOBBIO, Norberto. A ideologia do novo homem [1978] e A utopia invertida [1989]. In: *Teoria Geral da Política*: a filosofia política e as lições dos clássicos. Op. cit., p. 242-53.

> de decoro era grande também nas camadas baixas da população: ainda hoje me pergunto se era por imposição ou cultura.
> (...) Tínhamos a impressão de que havia algo profundamente novo no relacionamento entre os homens, como o descrito em *Asia Maggiore*. Esse algo poderia desembocar em uma sociedade perfeita ou acabar, como acabou, no despotismo.
> (...) Deixamos o país com a sensação de termos vivido uma experiência talvez impossível de ser repetida; a de ver, de seu interior, mesmo com todas as suas limitações, o grande esforço produzido pelo comunismo para transformar uma sociedade atrasada (BOBBIO, 1998, p.97-106).

Com efeito, Bobbio é afetado por um espelho duplo que não escapa à terminologia linguística eurocentrista: o Oriente atrasado e o comunismo chinês, cujo encontro historicamente dado pela revolução não poderia produzir outra coisa senão o despotismo. Esse outro distante, o Oriente estranho e atrasado, ele o veria reformado pelo comunismo, nas paradas russas da viagem, especialmente na cidade de Irkutsk, que lhe pareceu "um assombroso episódio de modernização no interior de uma sociedade provinciana". Ao aterrissar em Ulan Bator, capital da Mongólia, Bobbio teve a impressão de ter "caído num mundo mil anos atrás". Impressões essas cujo duplo espelho desenha a linha de tempo da historicidade européia ao se referir à história chinesa: "Tivemos a impressão de estar diante de um povo que despertara de um longo sono, saltando da Idade Média para a Modernidade" (IDEM, p. 103).

Aos olhos e aos sentimentos europeus e, portanto, democráticos, de Bobbio, nada seria suficientemente explicado sem o construto da razão, ou melhor, de teorização política daquilo que visitou. Não importava a antiguidade de Aristóteles, mas a sua "teoria do despotismo" poderia muito bem explicar os "mistérios do Oriente": o despotismo turco, a autocracia russa e os comunismos orientais.

Voltemos à "grandeza e decadência da ideologia européia" para buscar a síntese de uma antítese à liberdade européia: "a teoria do despotismo de Aristóteles pode ser resumida em três pontos, que acabaram por propor um esquema de interpretação do contraste Ocidente e Oriente que durou séculos, chegando mesmo a nossos dias: 1. A relação entre governantes e governados é semelhante à relação entre senhor e escravo; 2.

Tal relação estabelece-se naturalmente onde existem povos servis; 3. Esses povos servis existem de fato, e são os povos bárbaros, especifica e indistintamente, os povos do Oriente" (BOBBIO, 2000, p. 643) . Ao que parece, depois da viagem histórica, Bobbio não pretendeu mais discordar da teoria do despotismo. Um Aristóteles desacorrentado somente seria possível se fosse pensada a descolonização e o seu oposto, o racismo.

IV. Bobbio, Descolonização e Racismo.

Ao fazer uma reflexão sobre o quadragésimo ano das Nações Unidas, em outubro de 1985, Norberto Bobbio passa a reconhecer que os "povos atrasados" haviam entrado na cena histórica do século XX. Para ele, a multiplicação dos membros da comunidade internacional, efeito do processo de descolonização, seria "o evento historicamente mais importante destes quarenta anos". Com efeito, o princípio da autodeterminação parecia ser a flecha lançada para redesenhar a geografia e a ordem internacionais (FLORES, 2007). Bobbio, que sempre demonstrou um atinado senso de historicidade, não deixa de se situar croceanamente dentro do presente, do qual é também protagonista:

> O futuro historiador, chamado a emitir um juízo sobre a segunda metade do século XX não deixará de reconhecer no fim da era colonial o evento que talvez tenha marcado o maior esforço cumprido pela humanidade em direção à progressiva libertação do homem da opressão, uma etapa fundamental no curso do processo civilizador (BOBBIO, 2009, p.135).

Aqui, Europa passa a ser substituída por Humanidade, à moda kantiana, capaz de uma "paz perpétua" sem o otimismo triunfante, mas como possibilidade histórica. Assim está escrito:

> O processo histórico não conhece etapas finais. Cada etapa representa a solução de um problema e, ao mesmo tempo, a colocação de um problema ulterior. E isso vale também para o fenômeno da formação dos novos Estados, saídos de séculos de opressão e de escravidão (IDEM, ibidem).

Agora, cuidadosamente não se acusam os opressores e os escravizadores.

Três anos antes, em 1982, no discurso "Moral e Guerra", Bobbio invoca um dos provérbios de Erasmo para repudiar a guerra, uma preocupação constante de quem vivenciara a guerra civil no fascismo, pois "quem louva a guerra não lhe viu o rosto". Entretanto, Bobbio se vê na contingência de admitir, ao falar das escolhas internacionais, dos sublevados do Terceiro Mundo:

> Em primeiro lugar, se nos colocarmos do ponto de vista da restauração da ordem internacional, é justa a guerra defensiva e não a guerra ofensiva (legítima defesa). Em segundo lugar, se partimos, ao contrário, do ponto de vista da instauração de uma nova ordem internacional, uma vez que a velha ordem seja considerada injusta, então se torna justa a guerra revolucionária, por exemplo, as guerras de libertação nacional (como foi a guerra da Argélia em relação à França), e injustas as guerras combatidas para a conservação da velha ordem. (...) Nós podemos contudo considerar a ordem internacional como uma ordem modificável, e eis então que se torna injusta a decisão de um Estado de conservar a ordem internacional, e justa a decisão de modificá-la, e neste caso são justificadas as assim denominadas guerras revolucionárias (IDEM, p.221).

Ao que parece, esse sintoma universalista desgarrado do eurocentrismo já aparece noutro escrito sobre as Nações Unidas, em 1963, ao evocar a Declaração Universal dos Direitos Humanos, Norberto Bobbio indica que o indivíduo passou a ser protagonista de duas comunidades: a estatal e a internacional. Esta última seria "potencialmente universal". Mas o seu realismo político, ele diria sua filosofia política empirista, leva-o a descobrir a primeira grande falsidade da Carta das Nações Unidas: "Não é verdade que os seres humanos nasçam livres e iguais". Uma espécie de razão hobbesiana se imiscui de repente no austero coração kantiano de Bobbio ao abordar as premissas do segundo artigo da Declaração Universal:

> O artigo citado adverte contra o racismo, contra a disparidade dos sexos, contra a intolerância religiosa e o fanatismo político, contra a opressão nacional e colonial, contra o domínio de uma classe sobre a outra. Mas nessa advertência há também uma trá-

> gica constatação: a história humana é em grande parte história de dominadores e dominados, de exploradores e explorados, de senhores e escravos. Até quando? (BOBBIO, 2000, p. 494).

Trata-se de uma recorrência que, a rigor, aparece como uma aporia em tempos de multiculturalismo, pois na introdução, de 1998, de um de seus melhores livros, *Elogio da Serenidade e outros escritos morais*, a situação que se impõe a Bobbio é esta: "Todos os homens são iguais, todos os homens são diversos. Se são todos iguais, por que diferenciá-los? Se são todos diversos, por que igualá-los?". Com efeito, Bobbio pensa na "visão liberal de conveniência" que o ajuda a dialogar com os preceitos multiculturalistas em voga. Seus exemplos são a liberdade religiosa, vetor diferencialista, pois ninguém pode retirar "o direito que cada um tem de adorar o próprio Deus ou de não adorar deus algum"; e, a igualdade de todos, vetor universalista, "proveniente de onde quer que seja, até mesmo das regiões mais longínquas em termos espaciais ou culturais". Ele advoga que apenas na "civilização democrática", e não em qualquer outra, a solução do problema estaria na "harmonização das duas exigências opostas", desde que sejam reconhecidos "os preconceitos que as sustentam, quais sejam, que cada homem é igual ao outro e que cada homem é diverso do outro" (BOBBIO, 2002, p. 18). Assim, a tolerância, um valor liberal do tempo de Locke, adquire agora a sua conveniência civilizacional:

> [...] não se podem colocar no mesmo plano argumentos usados para convencer fiéis de uma igreja ou seguidores de um partido a conviverem com outras igrejas ou com outros partidos e os argumentos empregados para convencer um branco a conviver pacificamente com um negro (IDEM, p. 19).

Mas para Norberto Bobbio, no ensaio que dá título ao livro, escrito em 1983 e publicado dez anos depois, a tolerância será apagada, vindo à luz a serenidade, expressão e sentimento, capaz de convencer um branco e um negro ao convivo harmonioso. A serenidade, segundo Bobbio, é "uma disposição de espírito que somente resplandece na presença do outro: o sereno é o homem de que o outro necessita para vencer o mal dentro de si". A serenidade é a única suprema potência [aqui Bobbio se inspira no filósofo

turinense Carlo Mazzantini] que consiste em "deixar o outro ser aquilo que é". Portanto, a "tolerância nasce de um acordo e dura enquanto dura o acordo [os pactos devem ser cumpridos]. A serenidade é um dom sem limites preestabelecidos e obrigatórios" (IDEM, p.35-36; 46).

Cumpre-nos destacar agora a parte II do *Elogio da Serenidade*, cujos ensaios "A natureza do preconceito" [1979] e "Racismo hoje" [1992] são fundamentais para percebermos até que ponto a agenda bobbiana passa a discutir a democracia além do "governo das leis" ou dos princípios democráticos europeus.

No primeiro ensaio, Bobbio aponta que a discriminação se funda num juízo de fato, isto é, "na constatação da diversidade entre homem e homem, entre grupo e grupo". Até aqui não haveria nada de reprovável: "os homens são desiguais, ainda não decorre um juízo discriminante". Com efeito, "o juízo discriminante necessita de um juízo ulterior, desta vez não mais de fato, mas de valor". A questão vai sendo elucidada na medida em que os dois exemplos, branco e negro, efetivam a natureza do argumento:

> Que os negros sejam diferentes dos brancos é um mero juízo de fato: trata-se, dentre outras coisas, de uma diferença visível, tão visível que não pode ser negada. A discriminação começa quando as pessoas não se limitam mais a constatar que são diferentes, e acrescentam que os brancos são superiores aos negros, que os negros são uma raça inferior (BOBBIO, 2002, p.108).

A noção de superioridade continua presente, à moda etnocêntrica, uma vez que se pode "muito bem pensar num indivíduo que se considere superior a outro, mas não extraia de modo algum deste juízo a conseqüência de que é seu dever escravizá-lo ou até mesmo eliminá-lo" (2007, p.109). Torna-se relevante lembrar que a dinâmica espacial e cultural Ocidente e Oriente é revirada para emergir outra então em curso. Esse olhar presentista bobbiano ainda se mantém mesmo na viragem do Globo:

> Ninguém põe em dúvida a superioridade do Norte com respeito ao Sul, no mínimo sob o aspecto tecnológico. [...] A relação de diversidade, e mesmo a de superioridade, não implica as conseqüências da discriminação racial. Que não se restringe à consideração da superioridade de uma raça sobre outra, mas

> dá um outro passo decisivo (aquele que chamei de terceira fase no processo de discriminação); com base precisamente no juízo de que uma raça é superior e a outra é inferior, sustenta que a primeira deve comandar, a segunda deve obedecer, a primeira dominar, a outra ser subjugada, a primeira viver, a outra morrer (IDEM, ibidem).

Os três momentos de consecução do preconceito (juízos fáticos, valorativos e hierarquizantes) teriam se amalgamados historicamente nas experiências racistas do século XX, especialmente com o nazismo:

> Para chegar a esta conclusão, os doutrinadores do nazismo tiveram de passar por estas três diversas fases: a) os judeus são diferentes dos brancos; b) os arianos são uma raça superior; c) as raças superiores devem dominar as inferiores, e até mesmo eliminá-las quando isto for necessário para a própria conservação (IDEM, p.109-110).

O passo seguinte de Bobbio é demonstrar a historicidade das "desigualdades naturais e sociais" que, nos liames do fascismo, podem ser as geradoras dos preconceitos historicamente mais relevantes e influentes, isto é, "o preconceito nacional e o preconceito coletivo". Para Bobbio, as conseqüências mais plausíveis dos preconceitos são a discriminação jurídica, a marginalização social e a perseguição política, esta última considerada a mais grave, por ser a mais claramente leviatânica. Ao final, Bobbio demonstra certo otimismo em relação ao "universal humano" levando em consideração o legado do jusnaturalismo:

> Ao passo que é improvável que desapareça a diversidade de raças, porque se trata de uma diferença que não depende da vontade dos homens, poderiam desaparecer um dias as diferenças entre línguas e religiões, desde que se conseguisse estabelecer um acordo geral para unificar uma e outras.
> Obviamente, tal diferença entre desigualdades naturais e sociais deve ser tomada com muita cautela, por mais que seja legítima. Ela serve, porém, para que se compreenda que o preconceito é um fenômeno social, é o produto da mentalidade de grupos formados historicamente, e precisamente como tal pode ser eliminado (IDEM, p. 114).

O segundo ensaio, "Racismo hoje" [1992], inicia-se com uma passagem muito semelhante ao que escreveu o intelectual afro-americano W. E. B. Du Bois, em obra clássica, no início do século XX, em 1903. Bobbio sustenta: "O racismo tornou-se um dos grandes problemas de nossos dias e deverá sê-lo ainda nos próximos anos" (IDEM, p. 119) [10]. O contexto bobbiano evidentemente era a chegada ao Ocidente europeu de levas de africanos e europeus do Leste na década da globalização triunfante, logo após o colapso dos socialismos históricos. A experiência de "povo hospedante" parecia não ser nada animadora para uma Europa acostumada a enviar povos para outras partes do mundo.

Vejamos o realismo bobbiano:

> A necessidade que tem o povo hospedante de conviver inesperada e subitamente com indivíduos de quem mal se conhecem os costumes, de quem se desconhece completamente a língua, com os quais só se consegue comunicar com gestos ou palavras estropiadas, gera inevitavelmente - e sublinho: inevitavelmente - atitudes de desconfiança, que vão do deboche verbal à recusa de qualquer forma de comunicação ou contato, da segregação à agressão (IDEM, p. 120).

Bobbio diz desconfiar dos "profissionais do anti-racismo", pois haveria "um pouco de racismo em cada um de nós" e uma predisposição mental para a "etnocentricidade". A proximidade e o contato são as situações ou condições de mostras de racismo e Bobbio ironiza o fato de que dificilmente um italiano teria preconceito racial de um esquimó por razões óbvias de que ele não migraria para a Itália em busca de trabalho. Bobbio parece reforçar uma espécie de "lei magna da história" cuja circularidade atravessaria tempos e povos: "A contraposição entre nós, civilizados, e os outros (os não europeus em geral), atravessa toda a história do Ocidente. Este juízo, porém, sofre de uma circular reciprocidade: todo povo é bárbaro para o outro" (IDEM, p. 124). Com efeito, ele reitera a natureza etnocêntrica da tradição filosófica ocidental, incluindo o outro próximo e o diaspórico que chega sem ser convidado:

10 Du Bois assim inicia o seu livro: "Aqui estão encerradas muitas coisas que, se lidas com paciência, poderão mostrar o significado estranho de ser negro agora, ao alvorecer do século XX. Esse significado não é desprovido de interesse para ti, Gentil leitor; pois o problema do século XX é o problema da barreira racial". DU BOIS, W. E. B. *As almas da Gente Negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999, p. 49.

> A maior parte dos filósofos europeus do século XIX era integrada por eurocentristas: foram eurocentristas tanto Hegel quanto Marx. Existe também um etnocentrismo mitigado, segundo o qual não temos razão alguma para abandonar nossos valores, ainda que eles não pretendam ser universais, fato de que somos conscientes. Deste etnocentrismo menos arrogante, nasce o chamado relativismo cultural (IDEM, p. 125).

Para Bobbio não haveria outro caminhos para combater o preconceito racial senão por "uma educação orientada por valores universais". Neste caso, ele pretende sustentar a tese de que democracia e racismo são incompatíveis porque a primeira se rege por princípios universais enquanto que o segundo seria diferencialista e hierarquizante. Algo semelhante se disse, por muito tempo, que capitalismo e escravidão eram incompatíveis. Trata-se de outra aporia bobbiana que o leva para uma súbita suspensão da vitalidade do seu pensamento, a trincheira do sujeito laico. O valor da caridade, à moda *cristiana*, aparece com fulgor ao fim do ensaio:

> Assistimos quase que um verdadeiro retrocesso histórico: o Estado social surgiu para tornar inúteis as obras de caridade. Mas hoje que o Estado social se revelou impotente para a tarefa, as obras de caridade revelam toda a sua jamais extinta vitalidade (IDEM, p.132).

Cerca de uma década antes, no ensaio "Prós e contras de uma ética laica" [1983], Norberto Bobbio dava sinais de desencanto em relação à razão crítica e às "coisas deste mundo". Ele criticava "os pessimistas crônicos e os otimistas intransigentes", mas duvidava que se pudesse falar de "um progresso moral da humanidade". As duas faces da história, dicotômicas entre o bem e o mal, esse sempre encontrado alhures (o outro próximo, o outro distante, o diaspórico) de repente passa a ser narrado como sendo o coração da moderna cidade de Péricles:

> Não hesitamos em falar de civilização européia e cristã, não obstante o genocídio dos índios por parte dos espanhóis, súditos de um rei católico; não obstante o genocídio dos indígenas da América do Norte por parte dos ingleses geralmente vinculados a igrejas reformadas; não obstante o tráfico de negros durante

> séculos, as guerras religiosas que ensangüentaram a Europa por décadas, as guerras do equilíbrio europeu, capricho dos príncipes, as guerras napoleônicas e, para terminar, as duas guerras mundiais do século XX. [...] Pessoalmente, não hesito em afirmar que o mal prevaleceu sobre o bem, a dor sobre a alegria, o sofrimento sobre o prazer, a infelicidade sobre a felicidade, a morte sobre a vida (2002, p.161-162).

Entretanto, Bobbio não pode deixar de se referir à face ou à dimensão da humanidade emancipada. Para ele, seria a "face clara da história" em contraposição aos "despotismos mestiços" (a expressão é nossa) e de suas "fábulas soberbas". Assim, Bobbio retorna às coisas da política: "[...] existem zonas de luz que não seria justo ignorar: a abolição da escravidão, processo que parece irreversível; a supressão em muitos países dos suplícios e das torturas, e em outros também da pena de morte. Não esqueço a emancipação feminina, a única revolução do nosso tempo" (IDEM, p. 162)[11].

V. Considerações finais

Apesar de Norberto Bobbio insistentemente advertir que a representação política nos Estados democráticos está em crise, apresentando com uma didática impecável, três principais razões para isto (o parlamento na sociedade industrial avançada não é mais o centro do poder real, mas uma câmara de ressonância de decisões tomadas em outro lugar; os mecanismos institucionais de escolha fazem com que a participação popular se limite a legitimar, em intervalos mais ou menos longos, uma classe política que tende à autopreservação e cada vez menos representativa; e, o amplo poder de manipulação por parte de poderosas organizações privadas e públicas) a clara posição eurocêntrica por ele assumida o conduz a um paradoxo (ou oximoro?) na medida em que situa a democracia a partir dos preceitos formais, ao mesmo tempo em que reconhece, atualmente, que esses preceitos são insuficientes para sustentar uma práxis le-

11 A expressão "fábulas soberbas" é uma referência ao poeta Giacomo Leopardi (1798-1837), citado por Bobbio ao final do ensaio: "justiça e piedade outra raiz/terão, mas não soberbas fábulas" (IDEM, p. 177).

gitimamente democrática frente às novas configurações da vida social, de outras experiências e tradições culturais.

O que poderia ser tido como adereço, nessa circunstância, se transforma em cenário principal. Pois se situa justamente nos detalhes as diferenças entre o que se pode ou não se considerar práticas indiscutivelmente democráticas. Uma democracia para além dos procedimentos e dos parlamentos, estampada na cultura do acolhimento, do respeito e do reconhecimento. É nessa perspectiva mais ampla de democracia, que esbarram as concepções das culturas políticas européias tão enraizadas no pensamento de Norberto Bobbio que viveu o suficiente para sentir a empiria de, também, ser "povo hospedante".

Referências

BOBBIO, Norberto. *Qual Socialismo?* Debate sobre uma alternativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. *Os Intelectuais e o Poder*: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. São Paulo: UNESP, 1997a [1993].

_____. *O Tempo da Memória*: De senectude e outros escritos autobiográficos. Rio de Janeiro: Campus, 1997b.

_____. *Diário de um Século*: autobiografia. Organização de Alberto Pappuzzi. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

_____. *Teoria Geral da Polític*a: a filosofia política e as lições dos clássicos. Org. Michelangelo Bovero, trad. de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

_____. *Entre duas Repúblicas*: às origens da democracia italiana. Brasília; São Paulo: Editora UnB; Imprensa Oficial, 2001.

_____. *O Elogio da Serenidade e outros escritos morais*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. *O problema da guerra e as vias da paz.* São Paulo: UNESP, 2003 [1979].

_____. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Organização: Carlo Violi. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

_____. *O Terceiro Ausente*: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra. Barueri: Manole, 2009. (org. Pietro Polito e prefácio de Celso Lafer à edição brasileira).

BOVERO, M. Introdução à BOBBIO, N. *Teoria Geral da Polític*a: a filosofia política e as lições dos clássicos. Org. Por Michelangelo Bovero, trad. de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

COMMELIN, P. *Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1987.

DU BOIS, W. E. B. *As almas da Gente Negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

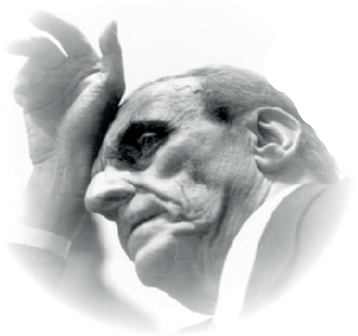
FEBVRE, Lucien. *A Europa*: gênese de uma civilização. Bauru: Edusc, 2004.

FLORES, Elio Chaves. A história e o fardo da vida: depois do genocídio, antes do pós-colonial. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et al. *Educação em Direitos Humanos*: fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007, p. 51-73.

FONTANA, Josep. *A Europa diante do espelho*. Bauru: Edusc, 2005.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1987.

5
BOBBIO, a Guerra e a Paz



"Con la Dichiarazione universale dei diritti dell´uomo
e con tutte le dichiarazioni successive che hanno proclamato nuovi diritti,
si é avviato un processo in cui non soltanto gli Stati ma anche i singoli
individui hanno cominciato ad essere riconosciuti come soggetti del diritto internazionale.
Chi aveva già previsto questo processo due secoli fa era stato Kant,
il quale, in quell´aureo libretto che è **Per la pace perpetua***,*
pone accanto al diritto pubblico interno, che regola il rapporto tra Stato e cittadini, e al diritto pubblico esterno
che regola il rapporto tra gli Stati,
un terzo genere di diritto cosmopolitico, che dovrebbe regolare il rapporto tra uno Stato e i cittadini degli altri
stati".

Norberto Bobbio (1991)[1]

1 BOBBIO, N. *Ragione dell´uomo e ragione dello Stato.* "Il Veltro" , a. XXXV, n, 3-4 (maio-agosto 1991),, pp. 229-236). Agora in: BOBBIO, N. *Etica e Politica,* Marco Revelli organizador. Milano: Mondadori, 2009, p. 624.

PAZ E GUERRA NO TERCEIRO MILÊNIO: OS IDEAIS DE BOBBIO, BALANÇO E PERSPECTIVAS

Celso Lafer

(1) Qual é o temacentral de Bobbio no trato da guerra e da paz?

No campo das relações internacionais o tema central de Bobbio é a situação limite, paz/guerra, que historicamente molda a vida internacional. A sua análise tem como nota identificadora o empenhoem prol da paz, levando em conta o impacto da mudança qualitativa trazida, na reflexão estratégica, pelas armas nucleares. Estas assinalam a possibilidade do uso da violência numa escala historicamente inédita, ensejam a viabilidade do extermínio de coletividades e operam no horizonte do terror da descartabilidade do ser humano. São, assim, uma ameaça à sobrevivência da humanidade. É nesse horizonte que se move a reflexão de Bobbio.

(2) Qual é o ponto de partida de Bobbio no trato da questão?

No seu colóquio com Pietro Polito, por ocasião dos seus 90 anos, Bobbio observou que: *il lume della ragione è il sole di cui possiamo dispore per illuminare la tenebra in cui siamo immersi*; mas aduz que: *non c'è posto per certezze assolute* (BOBBIO;POLITO, 1999, p. 47). Por isso cabe indagar qual é o papel que atribuiu à razão na dinâmica das relações internacionais, tendo em vista as trevas da hipótese, tecnicamente viável, de um Holocausto nuclear em escala planetária.

No trato da razão no Direito, Bobbio jurista propôs, muito ao seu modo, de analisar o campo, a dicotomia: *legge della ragione* –razão no sentido forte capaz de captar a "natureza das coisas", que é a adotada pelos jusnaturalistas, e *ragione giuridica,* razão no sentido fraco, razão como capacidade de raciocinar, que é a que endossa na sua *Teoria Geral do Direit*o (BOBBIO, 1994, p. 297). Na transposição, que cabe fazer, desta dico-

tomia para a teoria política e para a das relações internacionais, é válido lembrar as três conhecidas metáforas evocadas em *Il Problema della guerra e le vie della pace* (1998, pp. 29-32) – *la mosca nella bottiglia,* os *pesci nella rete* e o *labirinto*.

A mosca na garrafa é uma metáfora afim, a da razão no sentido forte, pois pressupõe que existe o caminhopara a saída da garrafa, que está ao alcance do olhar do filósofo espectador. Não é a linha adotada por Bobbio no trato político da guerra e da paz, posto que, no seu realismo, de acurado leitor de Maquiavel e de Hobbes, conhece os limites da razão na lida com a natureza das coisas inerentes ao exercício do poder. A metáfora dos peixes na rede aponta, por sua vez, para a morte como fim inevitável dos vivos, pois os peixes se debatem mas não escapam do seu letal destino. Neste contexto, a razão oferece ou a resignação das filosofias da sabedoria, ou instiga a angústia existencial das filosofias da crise. Não é esta, também, a linha adotada por Bobbio na sua *vita activa*, pois o seu pessimismo foi temperado pelo seu neo-iluminismo, que abre espaço para uma positiva ação humana (1977, p. 22).

O labirinto, como se sabe, é a sua metáfora preferida. É compatível com a suacondição de *illuminista-pessimista* que dele fez, como diz Ruiz Miguel, um "realista insatisfeito" – dicotomia analiticamente aprofundada por Bovero -, que não se compraz em ser um contemplador sem ilusões da História e da Política, perante o confrontoentre o mundo dos fatos e o mundo dos valores[1]. A metáfora indica a capacidade que os seres humanos têm de identificar, com base na experiência e na razão, os caminhos bloqueados da convivência coletiva. Esta foi a trilha percorrida por Bobbio que, valendo-se da razão, no sentido fraco, como capacidade de racionar, vai argumentar que a guerra, na era nuclear, é uma *via bloccata*, ou seja, *una via senza sbocco che non conduce alla meta proposta e come tale deve essere abbandonata* (1998, p. 33). Este é o fio condutor de *Il Problema della guerra e le vie della pace* e de *Il Terzo Assente,* os seus dois grandeslivros dedicados às relações internacionais.

1 A. Ruiz Miguel, Política, História y Derecho en Bobbio, Mexico, Fontamara, 2000, p. 175; Norberto Bobbio, De Senectute, Torino: Einaudi, 1996, pp. 153-154; M. Bovero, Un realista insoddisfatto, in Bobbio ad uso di amici e nemici, Venezia: Marsilio: 2003, pp. 149-163.

(3) Qual é o pano de fundo subjacente à reflexão de Bobbio?

O empenho em prol da paz e a crítica à guerra se inserem coerentemente no percurso de Bobbio, estudioso do Direito e da Política. Dizem respeito a um dos seus temas recorrentes que é o de eliminar ou, pelo menos, limitar, da melhor maneira possível, a violência como meio de resolver conflitos, seja entre indivíduos e grupos no interior de um estado – daí a sua defesa do governo das leis e das regras do jogo da democracia, que "conta cabeças e não corta cabeças" - seja entre estados. Conflitos interestatais, quando deságuam na guerra, propiciam os casos mais clamorosos de violência coletiva que enseja, com a tecnologia das armas nucleares, inédito espaço para o mal ativo da prepotência do poder e para o mal passivo dos que sofrem *ex parte populi* uma pena sem culpa (1994, pp. 198-199). Daí o seu pacifismo.

A interligação entre democracia no plano interno e paz no plano internacional, como explica Bobbio no prefácio à primeira edição de *Il Problema della guerra e le vie della pace*, é uma faceta e um desdobramento da agenda política italiana no imediato segundo pós-guerra, que se confrontava com o problema da construção interna de um ordenamento democrático e das relações pacíficas da Itália com o resto do mundo (1998, p. 19).

Estes dois problemas eram, por sua vez, o fruto da pesada herança do fascismo, uma das expressões da fúria dos extremos que caracterizou o contexto político italiano e europeu dos anos da formação de Bobbio.

Com efeito, o fascismo, como Bobbio o caracterizou, *aveva la violenza in corpo. La violenza era la suai deologia.* Era antipacifista, *l'esaltazione della guerra sino al parossismo, sino al delirio, diventa uno dei suoi caratteri costanti* e o seu ímpeto motivador foi o combate à democracia, vista como *inbelle, pacifista, antieroica*, acusada de um pragmatismo inferior e de um indiferentismo moral por conta da sua busca de compromissos e de uma inaceitável valorização do método do sufrágio universal *che permette di contare le teste invece di tagliarle* que representa *il triunfo dell numero sulla qualità* (1997, pp. 40, 74, 79, 72).

Como explica Bobbio em *De Senectute*, na sua vida existiu um "antes" do período fascista e um "depois" decisivo, da luta contra o fascismo, para a qual colaborou participando da guerra de libertação e in-

tegrando o Partido de Ação. Isto representou para ele o dever moral de atuar no debate político do espaço da palavra e da ação (1996, p. 120).

É por conta do alcance e do significado deste "depois" que Pier Paolo Portinaro aponta que a obra significativa de Bobbio, elaborada após a queda do fascismo, tanto como intelectual militante, quanto como acadêmico, está voltada para a pesquisa e a análise de alternativas medularmente distintas daquelas que o fascismo emblematizou e muito especialmente a violência da fúria dos extremos (PORTINARO, 2008, p. 3).

É neste pano de fundo – o da contestação da fúria dos extremos - que se insere o pacifismo de Bobbio e quero registrar, desde já, que a preocupação com este pano de fundo retém atualidade nesta primeiradécada do século XXI, que está, *inter alia*, permeada pela ubiquidade de novas formas de violência, pelo radicalismo intolerante dos fundamentalismos e do terrorismo, pelas tensões difusas propiciadas pelos jogos do poder entre os estados e pelo impacto na vida internacional do aparecimento de formas de fascismo pós-moderno e de modalidades de *kakistocracia* apontadas por Michelangelo Bovero (2000, pp. 127-139).

(4) A formação de uma consciência dos perigos das armasnucleares, o seu significado e atualidade.

Raymond Aron, discutindo a dicotomia política realidade/política conhecimento, aponta que os seus pólos não são excludentes, mas constitutivamente complementares, pois a consciência da realidade política faz parte da própria realidade política (ARON, 1966, P. 23). Daí na dinâmica política e econômica o papel das expectativas, inclusive a dos riscos e muito especialmente a dos riscos manufaturados pela ação humana. Entre estes, o risco do nexo conhecimento/poder, trazido com o advento da bomba atômica lançada em 1945 pelos EUA sobre Hiroshima e Nagasaki, no Japão. Este risco coloca o desafio de como absorver a colossal força da energia liberada pela matéria no incerto domínio das ações humanas, pois o nuclear coloca a hipótese da autodestruição da própria humanidade pelo potencial inerente ao seu emprego militar.

Bobbio viu-se estimulado a tratar deste risco pela leitura do livro de Günther Anders, *Essere e non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki,* cuja edição italiana de 1961 prefaciou (BOBBIO, 1989, p. 15-22). Daí

o seu empenho de acadêmico e de intelectual militante de promover, no espaço público da palavra e da ação, a formação de uma "consciência atômica" (1998, p. 55).

Na sua análise do que significa a *svolta storica* das armas nucleares, Bobbio, com sua habitual clareza, vai, com base na razão como capacidade de raciocinar, sustentar o imperativo da formação generalizada de uma consciência atômica. Busca lidar com a dicotomiapolítica realidade/política conhecimento de tal forma a permitir que a consciência da realidade do perigo das armas atômicas impregne a realidade política. São duas as linhas básicas que explorou para argumentar como a guerra se tornou uma *via bloccata*.

A primeira linha passa pela análise da precariedade das teorias jurídicas da guerra justa na era nuclear e pela avaliação crítica, no horizonte das armas nucleares, das filosofias da História que vêem na guerra um *male apparente*, um *male necessario*, um *male minore*, um *bene*, um *evento naturale e provvidenziale* (BOBBIO, 1998 pp. 57-75; 1989a pp. 23-30).

A segunda linha é a discussão crítica do *equilibrio del terrore* e da *apologetica della dissuasione* (1998 pp. 51-55; 1989a pp. 59-66) que caracterizou a rivalidade EUA/UniãoSoviética. Realça Bobbio que a tese da paz pelo equilíbrio do terror da estratégia da dissuação nuclear, que prevaleceu na época da Guerra Fria, não é uma menira em termos de terror, mas o é em termos de equilíbrio, pois a balança como critério de paz é sempre instável e precária, porque está sempre desequilibrada. Está sempre desequilibrada porque, como diz lapidarmente, *Il terrore non conosce equilibri* (1989a, p. 197). Na lógica da potência da relação amigo/inimigo voltada para incuti rmedo e sempre potencialmente presente na anarquia da vida internacional: *Non c'è lancia senza scudo. Ma se aumenta la resistenza dello scudo deve aumentare in un processo senza fine la potenza della lancia. Non c'è missile senza antimissile* (1989a, p. 205).

Em suma, o equilíbrio baseado no terror das armas nucleares é instável, não impede o uso das armas tradicionais, cujo impacto destruidor vem aumentando com as inovações científico-tecnológicas e tende, em matéria nuclear, a reequilibrar-se num nível superior ou a desequilibrar-se de vez, como Gorbachev se deu conta na década de 1980 (BOBBIO, 1997, p. 239). Daí a crítica de Bobbio aos estudiosos das relações internacionais que, ao louvarem a estratégia da dissuasão, reconhecem o

terror que as armas nucleares causam, mas minimizam a possibilidade do seu uso. Deste modo escondem o imenso problema que a sua invenção e armazenamento trazem para o destino da Terra e a sobrevivência da humanidade (1989a, pp. 16-17, pp. 59-60, pp. 66-67).

Este imenso problema persiste no século XXI. Como aponta Jonathan Schell, autor que Bobbio apreciava no trato da questão nuclear (1989a, pp. 68, 98, 159, 174-175), o potencial da escalada da violência trazida pelo evento inaugural do emprego da bomba atômica contra o Japão em 1945, prolonga-se no século XXI que não trouxe o fim do legado do *over kill* nuclear. É por isso que a era dos extremos não se encerrou com o fim da bipolaridade e a desagregação da União Soviética. Daí o título do livro de Schell (2001), *The Unfinished Twentieth Century*.

Com efeito, o risco tende a aumentar, pois o sistema internacional, no período da Guerra Fria, tinha uma unidade diplomática dada pela prevalência da bipolaridade que se caracterizou, no plano global, pela fórmula de Raymond Aron *Paix impossible, guerre improbable*. Esta unidade, com a sua "racionalidade compartilhada", desapareceu com as forças centrífugas da lógica de fragmentação. Esta foi erodindo o regime internacional do Tratado de Não Proliferação de 1968, que obedecia a prévia lógica da "constituição material" do sistema internacional. Como se sabe, não só não ocorreu o desarmamento nuclear previsto no Tratado, como este não impediu a efetiva proliferação da nuclearização militar da Índia e do Paquistão, processo que está em andamento na Coréia do Norte e no Irã. A isto se soma a mais antiga e menos explícita nuclearização militar de Israel. Cabe, igualmente, realçar a emergência do terrorismo de alcance transnacional e a potencialidade de um acesso a artefatos nucleares de grupos terroristas que fazem da violência o seu instrumento de ação, e não custa lembrar com Bobbio, que a violência é força sem medida e tem como característica *l'immediatezza, la discontinuità, la sproporzione fra mezzo e scopo, la non durata, l'imprevedibilità* (1989a, p. 151).

É por estemotivo que a importância de uma generalizada formação de uma consciência atômica, propugnada por Bobbio, retém plena atualidade. Esta consciência, hoje, vai além dos intelectuais inermes e dos *disarmati di tutto il mondo* de que falava Bobbio (1989a, pp. 178-182). Alcançou os que exercem o poder, *i giganti ciechi* e os seus *chierici del terrore* que se deram conta, com realismo, como disse Raymond Aron, que

a ameaça nuclearnão é um instrumento nem de decisão nem de poder imperial, pois permite exterminar, mas não reinar (ARON, 1966, p. 251).

São exemplos desta nova abrangência da consciência atômica o artigo *A World Free of Nuclear Weapons* de 4/1/2007, publicado no Wall Street Journal, assinado por George P. Schultz, William Perry, Henry A. Kissinger e Sam Nunn e o discurso do Presidente dos EUA, Barak Obama em Praga, em 5 de abril de 2009, no qual afirmou o *commitment* do seu país *to seek the peace and security of a world without nuclear weapons*. Esta consciência está refletida de maneira mais ampla na recente Resolução 1887 (2009) do Conselho de Segurança da ONU e nas discussões entre os seus membros – neles incluídos os cinco membros permanentes que são todos potências nucleares – e que levaram a sua aprovação unânime. A Resolução, que é a primeira, desde a década de 90, a tratar de forma abrangente de temas nucleares – realça a relevância das negociações que levem tanto à efetiva não proliferação nuclear quanto à redução das armas nucleares, culminando num tratado de completo desarmamento nuclear sob efetivos e estritos controles internacionais.

Em síntese, o tema de Bobbio, voltado para a formação da consciência atômica, está impregnando a realidade da política internacional contemporânea e vem adquirindo "ganhos conceituais" como se diz em linguagem diplomática. A consciência é um passo, mas *dal dire al fare c´è di mezzo il mare*.[2]Qual é a lição de Bobbio para a travessia desta navegação?

(5) O pacifismoativo de Bobbio – o papel da lição dos clássicos

Bobbio, estudioso da filosofia da História na era da destrutividade das armas nucleares, com o seu olhar realista, tem plena consciência que a guerra não acabará em virtude da espontânea evolução dos processos históricos. Sabe que a história humana é ambígua (1989a, p. 194) e que *Non c'è nulla di più irrazionale che riporre la propria fiducia nella razionalità della storia* (IDEM, p. 60). É, no entanto, comovisto, um "iluminista-pessimista" e um "realista insatisfeito" que, com seu coração kantiano, como sugere Furio Cerutti (2003, pp. 167-172) não se resigna a contemplar o destino dos peixes colhidos na rede da insensatez humana. Considera a

2 Provérbio italiano que indica a enorme distância existente entre dizer e fazer (ndr).

paz à luz da hipótese da catástrofe nuclear *il bene assoluto*, condição necessária para o exercício de todos os valores (1997c, pp. 218-219) e a guerra *uma via bloccata* em função da argumentação baseada na lição do labirinto. Esta argumentação, por si só não torna a paz um valor realizável no plano internacional, em função da tensão constitutiva que, para Bobbio, permeia o confronto entre *gli ideali e la rozza materia del mondo* como aponta Bovero (2005, pp. 101-107).

A realizabilidade da paz vai além da abrangência do impacto da formação acima mencionada de uma consciência atômica, assim como a realizabilidade de um desenvolvimento sustentável global requer ira lém da consciência ecológica, hoje generalizada, do que significam as mudanças climáticas. A paz não é um "dado". É um "construído" possível da convivência internacional – uma conjetura - que, para poder plausivelmente viabilizar-se, requer um **pacifismo ativo.** São precisamente os caminhos de um pacifismo ativo propostos por Bobbio, sua atualidade e seus problemas, o que cabe agora analisar.

O pacifismo ativo de Bobbio é, metodologicamente, uma expressão da sua *ars combinatoria*, por meio da qual recombina conceitos para lidar com as situações do presente, valendo-se da lição dos clássicos. É esta criatividade que caracteriza a sua teoria política e é ela que permeia o seu pacifismo no campo das relações internacionais. Daí a validade de indicar, ainda que sumariamente, alguns dos clássicos da Política e do Direito que instigaram a construção do seu pacifismo ativo.

O primeiro clássico é **Hobbes**, que analisou como o medo pode tornar-se um fator benéfico da vida política, ensejando a passagem da anarquia do estado de natureza para o estado civil onde o poder comum cria as leis necessárias para a convivência pacífica. Daí a sualeitura de que o problema da paz interna, com o qual lidou Hobbes, se coloca hoje, por analogia, em função do medo das armas nucleares, com igual relevância em face da paz internacional (1989b, pp. 194-196; 1989a, pp. 55-57).

O segundoclássico é **Kant** e, como observa Zolo, Bobbio interpreta e desenvolve o contratualismo de Hobbes em chave kantiana, a ele atribuindo um alcance de cunho universal e cosmopolita (ZOLO, 2008, pp. 85-98.). Nas conjeturas kantianas sobre o nexo entre o "interno" do regime político e o "externo" da paz e sobre o despotismo arbitrário dos governantes como a causa das guerras, Bobbio vai identificar uma

modalidade de pacifismo que é o **pacifismo político democrático**. O pacifismo político democrático marcou o pensamento de Bobbio, tanto que vê um nexo básico entre democracia e direitos humanos no plano interno e paz no plano internacional, reconhecendo, no entanto, com realismo, que uma das dificuldades da consolidação deste processo de construção da paz reside na heterogeneidade do sistema internacional, com a presença de estados com formas não democráticas de governo[3].

O pacifismo político democrático tem vínculos com o **pacifismo jurídico**, que considera a guerra o efeito de uma situação na qualnão existem normas eficazes para a regulação dos conflitos. A paz pelo direito, de inspiração kelseniana – e Kelsen é um dos clássicos de Bobbio não só no campo jurídico como no campo da teoria democrática – também marcou Bobbio, que vê o Direito Internacional como instaurando apenas um estado de direito provisório, pois o *pacta sunt servanda*, não é capaz de cumprir plenamente a função da paz de disciplinar institucionalmente o uso da força, que é a grande nota do Direito Interno[4]. Daí a importância que, como jurista, atribuiu à efetivação institucional de um *tertius super-partes* a favor da paz e as insuficiências que identificou na ONU que, na linha da Liga das Nações, mas com outra abrangência, foi além da lógica tradicional da Paz de Vestfália e concebeu um pacto de associação *inter-partes*, que não se viu complementado pelo poder comum de um *pactum subjectionis*[5].

Outro tipo de **pacifismo** é o **social**, inspirado por Marx, que vê na desigualdade propiciada pelo capitalismo a causa das guerras e, por isso, propõe a reforma da sociedade por meio do socialismo. Bobbio expôs as insuficiências do marxismo – que animou muitas das propostas de paz pela implantação global do socialismo – como teoria abrangente das relações internacionais. Esta vertente do pacifismo, no entanto, está presente na sua reflexão por obra da sua condição de "socialista liberal" cuja posição era *Né*

3 Norberto Bobbio. *Il futuro della democrazia.* Torino: Einaudi, 1991, pp. 195-220; Norberto Bobbio. *L'Età dei Diritti*.Torino: Einaudi, 1997, pp. vii, viii; Norberto Bobbio. *Introduzione* a I. Kant, Per la Pace Perpetua, a cura di Nicolao Merker, Roma: Riuniti, 1985, pp. VII-XXI.

4 Norberto Bobbio. *Il Terzo Assente*, cit. pp. 126-137; *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit. pp. 24-25, 92-118; Danilo Zolo, *L'alito della libertà* – Su Bobbio, cit. p. 115.

5 Norberto Bobbio. *Il Terzo Assente*, cit. pp. 126-135, 221-226; *Il Futuro della Democrazia,* cit. pp. 195-218.

con Marx né contro Marx[6].

Outra modalidade de **pacifismo** é o **econômico**, que detecta na autarquia e no protecionismo a causa das guerras e, por isso, defende o livre comércio. Bobbio não examinou muito esta vertente do pacifismo, mas como estudioso, apreciador da obra e da ação de Luigi Einaudi, sabia o significado anti-fascista do "liberismo", sem desconhecersuas limitações (1989a, pp. 36-37; 1997d, pp. 237). A OMC, a primeira organização internacional pós-GuerraFria, tem um dos seus fundamentos, na esteira do GATT, no pacifismo econômico, que propicia o predomínio do *esprit de commerce* sobre o *esprit de conquête* nas palavras de Benjamin Constant (BOBBIO, 1999, p. 489).

(6) O pacifismoativo de Bobbio – caminho, atualidade e problemas

Estes componentes todos integram a arte combinatória do pacifismo ativo que Bobbio desdobrou em três vertentes, tendo em vista o seu foco, vale dizer, o da ação sobre os **meios**, sobre as **instituições** e sobre os **seres humanos**. A primeira vertente é a do **pacifismo instrumental**, a segunda é a do **pacifismo institucional** e a terceira é a do **pacifismo finalista** ou ético (BOBBIO, 1998, pp. 75-97; 1999, pp. 467-503; 1989, pp. 46-53, 92-96).

O **pacifismo instrumental** almeja, de um lado, eliminar ou pelo menos reduzir os armamentos que são os meios de condução da guerra. Estimula, ao mesmo tempo, através das técnicas da solução pacífica de controvérsias, a prática da não violência e a eliminação do uso da força armada no plano internacional, abrindo espaço nas modalidades da mediação, da conciliação, da arbitragem, da solução judicial, para a figura do terceiro em prol da paz, que constrói o entendimento que as partes, por si só, não são capazes de alcançar.

O pacifismo instrumental opera por excelência no âmbito da diplomacia, concebido como um processo do diálogo e negociação entre estados, voltado para encontrar interesses comuns e compartilháveis ainda que isto se dê na vigência das assimetrias do poder e no contexto da hete-

6 Norberto Bobbio, Il Terzo Assente, cit. pp. 37-38; Nè con Marx, nè contro Marx, Roma: Ed. Riuniti, 1997, pp. 167-186.

rogeneidade dos valores. A consciência atômica está reforçando o pacifismo instrumental hoje no trato das tensões provocadas, por exemplo, pela nuclearização do Irã e da Coréia do Norte. Indicam a atualidade desta vertente do pacifismo ativo examinado por Bobbio.

O pacifismo instrumental tem guarida na ONU que é uma expressão do **pacifismo institucional** porque é uma organização internacional de vocação universal, voltada para conter os riscos da anarquia e que considera a paz como um bem e a guerra como um flagelo, como está dito no seu preâmbulo. Por isso, estabeleceu para seus membros a obrigação de resolver suas controvérsias internacionais por meios pacíficos (art. 2.3) e dedica todo o capítulo VI da Carta à solução pacífica de controvérsias. Aponta, igualmente, o caminho do desarmamento e da regulamentação dos armamentos no art. 11.

A diplomacia, na qual se baseia o pacifismo instrumental, é uma arte do terceiro, como aponta Portinaro, que se contrapõe à guerra (1986, pp. 253-257). Na sua vertente multilateral que, em matéria de paz se dá preponderantemente na ONU, beneficiou-se da dimensão do pacifismo institucional que caracteriza esta organização internacional. Com efeito, a institucionalidade propicia, como indica Bonanate, uma espécie de "democracia diplomática" com suas regras do jogo, que vem ensejando uma redução de tensões e uma melhoria das condições de paz (BONANATE, 2008, pp. 98-100).

Essa melhoria não é uma garantia efetiva de paz e segurança, pois a ONU é uma expressão frágil do pacifismo institucional jurídico. Abre espaço para um terceiro institucional nas relações diádicas e, com isso, para o abandono do contraste absoluto. Mitiga, assim, mas não supera a situação-limite da anarquia da vida internacional como causa da guerra, com a qual se preocupa Bobbio. Não é um *tertium super partes*, mas um *tertium inter partes*, como se depreende do art. 1. 4 da Carta. Por isso a Carta da ONU, como um documento constitucional do sistema internacional, por ser apenas um *pactum societatis* vive, com muita intensidade, a dicotomia constituição formal/constituição material. Está sujeita ao fluxo das incertezas do impacto das forças sociais, políticas, econômicas e militares prevalecentes no sistema internacional, que se expressam nas maiorias da Assembléia-Geral e nas deliberações, no Conselho de Segurança, dos seus membros permanentes. Isto leva a ONU, por vezes, a ser ou um

terceiro impotente, distanciado da solução dos conflitos, ou um terceiro parcial, favorecedor de uma parte, não correspondendo, deste modo, ao papel do *tertius juxta partes*.

Neste sentido, o diagnóstico de Bobbio sobre a insegurança da vida internacional retém atualidade, mas tudo indica que, no confronto entre os ideais e a *rozza materia* tende a prevalecer a situação de *Il terzo assente*. Cabe apenas observar que, onde foi possível, à luz da lição do labirinto, criar um poder comum supranacional, acima das partes, por obra da delegação de cunho federativo de competências dos estados, como na experiência européia, uma região do mundo que viveu séculos de guerra, vive há décadas em paz.

O pacifismo institucional da ONU também contempla a preocupação com a desigualdade das condições econômico-sociais em escala planetária, favorecedora das tensões propiciadoras da guerra e que deram margem a sempre tão significativa e presente polaridade Norte/Sul na vida internacional. A cooperação internacional econômica e social, prevista no art. 55 da Carta, como caminho para as relações amistosas e pacíficas entre os estados é uma expressão do pacifismo social. Um exemplo destas preocupações do pacifismo social são as Metas do Milênio.

O pacifismo ativo de Bobbio contempla, igualmente, o que ele qualifica de **pacifismo de fins**, preocupado em lidar com a conduta dos seres humanos que criam as instituições e empregam ou não meios violentos. Daí a pedagogia de uma cultura da paz que é a grande expressão do pacifismo de fins. O pacifismo de fins tem guarida no âmbito do pacifismo institucional contemplado pela ONU. Refiro-me ao propósito de, por meio da cooperação internacional, promover e estimular o respeito aos direitos humanos, contemplado no art. 1. 3 da Carta.

Este propósito da Carta teve como desdobramento a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Esta traçou uma política de Direito voltada para consolidar, no campo dos valores, uma visão do mundo caracterizada pelo respeito e reconhecimento do Outro. Esta visão busca conter, pela ação cultural, o conceito schmittiano da política como relação dicotômica amigo/inimigo, denegadora do pluralismo e da tolerância e, como tal, instigadora da guerra, inspirada no *mors tua vita mea*. Não é assim, por acaso, que um dos considerandos da Declaração Universal realça o seu papel na promoção das relações amistosas entre as

nações e o seu primeiro considerando estabelece o nexo entre o reconhecimento dos direitos iguais a todos os membros da família humana e a paz no mundo.

A política do Direito da Declaração Universal, que é a expressão de um pacifismo de fins, foi bem sucedida ao ir inserindo na agenda internacional as ambições normativas da tutela dos Direitos Humanos e da promoção da democracia. Esta agenda normativa enfrenta a *rozza materia* das seletividades do realismo do poder, mas representa, com todas as suas dificuldades de monitoramento e controle, uma mudança de mentalidade e, como tal, um passo em prol da paz. Neste sentido, a proposta de Bobbio de um **pacifismo de fins** retém plena atualidade e integra o dia a dia da pauta internacional e regional.

Concluo registrando que Bobbio tem perfeita clareza tanto das limitadas possibilidades quanto das reais dificuldades do sucesso duradouro do pacifismo ativo. No entanto, no seu diálogo com Pietro Polito por ocasião dos seus 90 anos, ele retoma a citação de um texto de Herzen que é a parte final do prefácio da primeira edição de *Il Problema della Guerra,* no qual aponta que a violência *forse ha cessato definitivamente di essere l'ostetrica della storia e ne sta diventando sempre più il becchino* e reitera que, diante desta avaliação, *l'intelligenza obbliga terribilmente* (BOBBIO, 1998, pp. 27-28; BOBBIO-POLITO, 1999, p. 37). É esta obrigação da inteligência que recomenda perseverar nos caminhos do pacifismo ativo, seguindo a admoestação de Tocqueville: *Ayons donc de l'avenir cette crainte salutaire que fait veiller et combattere et non cette sorte de terreur molle et oisive qui abat les coeurs et les enerves* (1986, p. 656).

Referências

ARON, Raymond. *Democracia e Totalitarismo.* Lisboa: Editorial Presença, 1966.

_____. *Penser la guerre*. Clausewitz, II, L'age planetaire, Paris: Gallimard, 1976.

BOBBIO, Norberto. *Política e Cultura.* Torino: Einaudi, 1977.

_____. Introduzione a I. Kant. *Per la Pace Perpetua*, a cura di Nicolao Merker. Roma: Editori Riuniti, 1985, pp. VII-XXI.

_____. *Il Terzo Assente.* Milano: Sonda, 1989a.

_____. *Hobbes.* Torino: Einaudi, 1989b.

_____.*Il futuro della democrazia.* Torino: Einaudi, 1991

_____. *Contributi ad un dizionario giuridico.* Torino: Giappichelli, 1994a.

_____. *Elogio della Mitezza e altri scritti morali.* Milano: Ed. Linea d'Ombra, 1994b.

_____. *De Senectute.* Torino: Einaudi, 1996.

_____. *L'Età dei Diritti.* Torino: Einaudi, 1997a.

_____. *Né con Marx, né contro Marx.* Roma: Ed. Riuniti, 1997b.

_____. *Autobiografia.* Roma – Bari: Laterza, 1997c.

_____. *Dal fascismo alla democrazia.* Milano: Baldini Castoldi, 1997d.

_____. *Il problema della guerra e le vie della pace.* 4ª ed., Bologna: Mulino, 1998.

_____. *Teoria Generale della Politica*. Torino: Einaudi, 1999.

BOBBIO, N.- POLITO, Pietro. Il mestiere di vivere, il mestiere di insegnare, il mestiere di scrivere. Colloquio in occasione dei novent'anni di Norberto Bobbio. *Nuova Antologia*, nº 2211 – luglio-settembre, 1999.

BONANATE, Luigi. *La relazione degli stati tra diritto e politica* – A proposito di Bobbio e altro. Napoli: Guida, 2008

BOVERO, Michelangelo. *Contra il governo dei peggiori.* Una grammatica della democrazia. Roma-Bari: Laterza, 2000.

_____. La Teoria generale della politica – per la ricostruzione del "modello bobbiano". In *Norberto Bobbio, Tra Diritto e Politica*, a cura di Pietro Rossi. Roma – Bari: Laterza, 2005.

_____. Un realista insoddisfatto. In *Bobbio ad uso di amici e nemici*, Venezia: Marsilio: 2003.

CERUTTI, Furio. Kantiano nel cuore, hobbesiano nello sguardo. In BOVERO, M. (org.) *Bobbio ad uso di amici e nemici.* Venezia: Marsilio: 2003.

MIGUEL, A. Ruiz. *Política, História y Derecho en Bobbio.* México: Fontamara, 2000.

PORTINARO, Pier Paolo. *Il Terzo – una figura del politico.* Milano: Franco Angeli, 1986.

_____. *Introduzione a Bobbio.* Roma – Bari: Laterza, 2008.

SCHELL, Jonathan. *The Unfinished Twentieth Century.* London: Verso, 2001.

TOCQUEVILLE, Alexis De. La Democratie en Amerique, T. II, 4ª parte, cap. 7. In Tocqueville, De. *La Democratie en Amerique, Souvenirs, L'Ancien Regime et la Revolution.* Paris: Laffont, 1986.

ZOLO, Danilo. *L'alito della libertà.* Su Bobbio. Com venticinque lettere inedite di Norberto Bobbio a Danilo Zolo. Milano: Feltrinelli, 2008.

LUZES E SOMBRAS DO "PACIFISMO JURÍDICO" DE NORBERTO BOBBIO[1]

Danilo Zolo

A guerra moderna

A reflexão de Bobbio sobre o tema da guerra e da paz[2] parte da tentativa de definir a própria noção de guerra. Bobbio se esforça em particular para apreender as novidades que o fenômeno da guerra apresenta na era nuclear, no contexto da "Guerra Fria" e do equilíbrio do terror. Pode-se dizer que a sua reflexão é estimulada – e tornada ainda mais dramática – pelo tema da avaliação ética e jurídica da guerra moderna diante da ameaça permanente da eclosão de um conflito nuclear e do uso crescente de armas de destruição em massa.

Nenhuma guerra do passado, embora longa e cruel, observa Bobbio, colocou em perigo a própria sobrevivência da espécie humana. Por essa simples razão, as teorias tradicionais que tentam justificar a guerra

1 Tradução de Carlo Alberto Dastoli.

2 Norberto Bobbio tratou pela primeira vez o tema da guerra e da paz dedicando ao tema um inteiro curso de Filosofia do Direito na Universidade de Turim no ano acadêmico 1964-65. O texto datilografado litografado que reunia essas lições trazia o título *Il problema della guerra e le vie della pace* (Turim, Cooperativa libraria universitaria editrice, 1965, datilografado litografado, org. por N. Betti e M. Vaciago). Com esse título, em 1966, Bobbio publicou em *Nuovi Argomenti* (1, 1966, 3-4, pp. 29-90) aquele que é geralmente considerado o seu ensaio mais importante em matéria de relações internacionais. Treze anos mais tarde, em 1979, com o mesmo titulo – *Il problema della guerra e le vie della pace* – Bobbio publicou pela Editora il Mulino uma coletânea de escritos na qual, ao lado do ensaio já publicado em *Nuovi Argomenti*, encontram-se três ensaios, publicados entre 1965 e 1977, que assumem uma relevância teórica especial sobre o tema que nos interessa. São os seguintes: "Diritto e guerra", de 1965, "L'idea della pace e il pacifismo", de 1976 e "La nonviolenza è un'alternativa?", de 1977. No decorrer dos anos de 1980 e 1990, permanecendo fiel às posições teóricas delineadas nos escritos dos vintes anos anteriores, Bobbio dedicou uma grande quantidade de breves ensaios, artigos e escritos ocasionais ao tema da guerra e da paz. Esses textos foram selecionados e reunidos pelo próprio Bobbio em duas obras: *Il terzo assente* (Turim, Edizioni Sonda, 1989) e *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo* (Veneza, Marsilio, 1991). Essa última breve coletânea de escritos é dedicada à Guerra do Golfo Pérsico e às polêmicas provocadas pela tomada de posição de Bobbio a favor da intervenção militar das grandes potências contra o Iraque de Saddam Hussein. Enfim, devem ser indicadas, como duas contribuições significativas, o verbete "Pace" no *Dizionario di politica* (org. por N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Turim, Utet, 1983) e o ensaio "Democrazia e sistema internazionale", de 1989, republicado na edição de 1991 de *Il futuro della democrazia* (Turim, Einaudi). Com a única exceção do curso de 1964-65, não publicado e que não pude consultar, levei em consideração neste ensaio todas essas fontes bibliográficas e somente elas.

parecem hoje pueris ou monstruosas. Nas atuais circunstâncias históricas não é mais possível justificar a guerra do ponto de vista teleológico e utilitarístico. Não se pode sustentar, seguindo Humboldt, Hegel ou Nietzsche, que a guerra é útil ao progresso moral da humanidade. Nem têm mais sentido as teses de Carlo Cattaneo ou de Victor Cousin, para os quais a guerra era fonte de progresso civil, uma espécie de sangrenta mas fecunda troca de ideias entre os povos. E não se pode sequer sustentar, segundo Bobbio, que a guerra seja um fator de progresso técnico, como pretendia o evolucionismo de Darwin e de Spencer. A guerra moderna é pura e simplesmente um fenômeno irracional e destrutivo, que não traz nenhuma vantagem do ponto de vista material, civil ou técnico-científico e está desprovida de qualquer justificativa moral (BOBBIO, 1979, pp. 31-5, 43-9, 65-70).

Por essas razões Bobbio se opõe também às versões mais fracas do otimismo bélico e tende a assumir uma posição de radical negação ética e jurídica da guerra moderna: para ele é afinal insustentável não só que a guerra seja um fator de progresso, mas também que o progresso técnico-científico possa permitir uma gradual contenção da guerra. Na realidade, o equilíbrio do terror bélico não tem como objetivo a gradual superação da guerra mas vive justamente da possibilidade permanente da guerra, possibilidade que ele alimenta constantemente no campo da pesquisa técnico-científica e da produção de armas de destruição em massa cada vez mais sofisticadas e destrutivas.

Bobbio é portanto um crítico severo também da teoria ético-teológica da "guerra justa" (*bellum justum*), na qual não vê uma tentativa de submeter a guerra a regras morais mas vê, em suma, uma capitulação moral às razões da guerra.A teoria cristã e católica da "guerra justa", escreve Bobbio, já havia "sido posta em crise com o surgimento da guerra moderna. E o desencadeamento da guerra atômica deu a ela um golpe de misericórdia"(BOBBIO, 1979, pp. 51-60)[3]. Mesmo sendo uma teoria intermediária entre o belicismo e o pacifismo, a teoria da "guerra justa" foi utilizada principalmente, a partir de Agostinho, para negar a validade do pacifismo e para admitir como possíveis as finalidades éticas da guerra. Mas hoje parece absolutamente evidente, sustenta Bobbio, que essa teoria não oferece nenhuma certeza no que diz respeito aos critérios de avaliação

3 · Ver também o ensaio "Morale e guerra" in N. Bobbio, *Il terzo assente*, 1989, pp. 166-77.

moral dos eventos bélicos. Além disso, ela não é capaz de indicar o sujeito que pode julgar os erros e as razões dos beligerantes de um ponto de vista superior e imparcial.

A teoria da "guerra justa", em conclusão, ao invés de atingir o propósito de "fazer vencer aquele que tem razão" foi cogitada e usada para "dar razão ao vencedor". Nem sequer a legitimidade moral da guerra de defesa de um Estado agredido por outro– sustenta ainda Bobbio –. subsiste na nossa época. A própria distinção entre guerra de defesa e guerra de agressão é afinal incerta. Se forem usadas armas de destruição em massa, nucleares o semi-nucleares, a guerra de defesa em sentido estrito perdeu qualquer razão de ser. Os especialistas militares reconhecem que em uma guerra combatida com armas nucleares, o semi-nucleares, o que realmente importa é desferir o primeiro golpe e fazer com que seja um golpe mortífero, capaz de anular a capacidade de retaliação por parte do inimigo. O resto não é senão vingança ou suicídio coletivo (BOBBIO, 1979, pp. 55-6).

Portanto, a guerra moderna está, em seu significado normativo mais amplo e pregnante, acima de qualquer regra, *legibus soluta*. Bobbio afirma:

> A guerra moderna está fora de qualquer critério possível de legitimação e de legalização, além de qualquer princípio de legitimidade e de legalidade. Ela é incontrolada e incontrolável pelo direito, como um terremoto ou uma tempestade. Depois de ser considerada ora como um meio para realizar o direito (teoria da "guerra justa"), ora como objeto de regulamentação jurídica (na evolução do "direito da guerra"), a guerra volta a ser, como na representação hobbesiana do estado de natureza, a antítese do direito (BOBBIO, 1979, p. 60)[4].

Para Bobbio a guerra é a expressão conclamada da irracionalidade anárquica em que se encontram as relações entre Estados soberanos. O grande perigo presente no equilíbrio terrorístico entre as grandes potências militares marca a fragilidade das teorias tradicionais do equilíbrio internacional. E mostra, ao mesmo tempo, a impotência das instituições internacionais. Depois do flagelo da Segunda Guerra Mundial as potên-

4 · Cf. também N. Bobbio, "Il conflitto termonucleare e le tradizionali giustificazioni della guerra", in N. Bobbio, *Il terzo assente*, 1989, pp. 23-30 e, IBIDEM, "Filosofia della guerra nell'era atomica", pp. 31-53.

cias vencedoras atribuíram-se o objetivo de garantir uma paz estável e universal superando a ideia do equilíbrio e dando vida a fortes poderes supranacionais. Mas o objetivo da paz ainda não foi alcançado.

Partindo precisamente desta constatação – a situação de anarquia e de irracionalidade a que levou o equilíbrio entre as grandes potências – Bobbio traça a sua original "via para a paz", à qual dá o nome de "pacifismo jurídico". Com essa fórmula Bobbio pretende distinguir o seu "pacifismo ativo" do pacifismo instrumental, que se limita a propor uma intervenção sobre os "meios": o controle sobre a produção das armas, o desarmamento etc. E Bobbio pretende também distinguir o seu pacifismo dos pacifismos de enfoque ético, pedagógico ou terapêutico, que têm como objetivo a educação civil dos homens ou sua conversão à virtude da serenidade. Em particular, Bobbio se afasta do pacifismo absoluto da não-violência, pelo qual tem contudo profundo respeito, porque esse tipo de pacificismo faz da paz um fim último ao invés de um meio e um valor relativo, embora importante[5]. Ele considera, além disso, que a não-violência é pouco eficaz no campo político.

O pacifismo jurídico

Segundo Bobbio, a solução deve ser buscada antes em uma reforma do direito e das instituições internacionais que estenda às relações entre os Estados o princípio da "monopolização da força". Escreve com sua habitual clareza:

> Para o pacifismo jurídico, o remédio por excelência é a instituição do superestado ou Estado mundial. Aquilo que torna inevitável o uso da força no plano internacional é a falta de uma autoridade superior a cada um dos Estados que seja capaz de decidir quem tem razão e quem está errado e de impor a própria decisão com a força. Por isso o único caminho para eliminar as guerras é a instituição dessa autoridade superior, que não pode ser outra coisa senão um Estado único e universal acima de todos os Estados existentes (BOBBIO, 1979, p. 80).

5 · Sobre a paz como valor absoluto ou como valor instrumental, cf. o verbete "Pace" in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, 1983, especialmente as pp. 767-8.

E acrescenta, adotando da maneira mais explícita o modelo da chamada "analogia doméstica" (*domestic analogy*):

> O argumento que está na base desta teoria é de uma simplicidade e eficácia exemplares. Do mesmo modo que aos homens foram necessárias primeiramente a renúncia por parte de todos ao uso individual da força e depois a atribuição da força ao poder único do Estado nacional, também aos Estados será necessário uma análoga passagem: a passagem da situação atual de pluralismo de centros de poder à fase de concentração do poder em um órgão novo e supremo. Este novo órgão deverá ter em relação a cada um dos Estados o mesmo monopólio da força que o Estado tem em relação aos indivíduos (IDEM, p. 80-81).

Bobbio pensa, portanto, que uma ordem mundial mais pacífica poderá derivar apenas de novas instituições que superem o sistema dos Estados soberanos e atribuam eficazes poderes de intervenção político-militar a uma autoridade central de caráter supranacional. E é nessa perspectiva teórica que Bobbio considera que a organização das Nações Unidas representa uma antecipação e quase o núcleo gerador daquelas "instituições centrais" – já pensadas por Kant no famoso escrito *Para a paz perpétua* –, que serão capazes de garantir no futuro condições de paz mais estáveis e universais.

O pacifismo jurídico de Bobbio tem profundas raízes nos clássicos do pensamento político europeu: particularmente em Hobbes e em Kant. Poder-se-ia dizer que Bobbio interpreta e desenvolve o contratualismo de Hobbes em chave kantiana, a ele atribuindo um alcance de cunho universal e cosmopolita. Ao mesmo tempo interpreta Kant em chave hobbesiana, atribuindo ao federalismo kantiano o significato de um verdadeiro e próprio projeto de superação da soberania dos Estados nacionais e de formação de um "Estado mundial"[6].

6 · Sobre a discussão entre intérpretes "cosmopolitas" (H. Bull, M. Wight, T. Schlereth) e intérpretes "estatalistas" (F.H. Hinsley, W.B. Gallie, I. Clark, P. Riley, H.L. Williams) do pensamento político de Kant cf. a contribuição de A. Hurrell, "Kant and the Kantian Paradigm in International Relations", *Review of International Studies*, 16 (1990), 3, pp. 183-205.

As instituições internacionais

Segundo Bobbio, com a criação das Nações Unidas, a história das relações internacionais finalmente tomou o caminho do "pacifismo jurídico", deixando de lado as alternativas sempre praticadas no passado, ou seja, a anarquia e a paz imperial. As Nações Unidas, observa Bobbio, foram o resultado de um verdadeiro e próprio "pacto social" (*pactum societatis*), mesmo que depois não tenha ocorrido o necessário "pacto de sujeição" (*pactum subjectionis*), ou seja, a submissão dos Estados contraentes a um poder comum a que cabe a exclusividade do exercício do poder de coerção. As Nações Unidas, sustenta Bobbio: "não deram origem a um superestado, ou seja, àquela forma de convivência cujas características fundamentais são o poder soberano e o monopólio legítimo da força. As nações permaneceram Estados soberanos e não cederam o monopólio da força a uma entidade superior"[7].

Mas mesmo assim, sustenta Bobbio, deu-se um "grande passo adiante" em relação à precedente Sociedade das Nações: seja pela efetiva universalidade do pacto, seja pela atribuição ao Conselho de Segurança, com os Artigos 42 e 43 da Carta, do poder de empreender todas as ações necessárias, compreendidas as ações militares, para o restabelecimento da paz (BOBBIO, 1989, p. 193), seja, enfim, pela sua "inspiração democrática". Essa inspiração deriva do reconhecimento dos direitos do homem que limita a autoridade dos órgãos internacionais surgidos dos acordos e não atribui a eles o poder ilimitado dos governos autocráticos. Não é por acaso, chega a sustentar Bobbio, que no interior das Nações Unidas tenha sido previsto o instituto característico de cada sociedade democrática, ou seja, a Assembleia, na qual todos os Estados estão representados em pé de igualdade e as decisões são tomadas pela maioria (BOBBIO, 1991a, p. 207).

Para Bobbio, o processo de democratização permancerá de qualquer maneira incompleto enquanto coexistir, no interior das organizações internacionais, o velho princípio da soberania dos Estados e a nova tendência a dar vida a um "forte poder comum". Hoje, o velho e o novo coexistem: o velho perdeu legitimidade em relação à letra e ao espírito da Carta das Nações Unidas, mas o novo ou não foi completamente rea-

7 · Cf. N. Bobbio, "Le Nazioni Unite dopo quarant'anni", in N. Bobbio, *Il terzo assente*, 1989, pp. 97, 102-103.Ver ainda N. Bobbio, "In lode dell'Onu", IBIDEM, pp. 224-226.

lizado ou goza de pouca efetividade. Assim, por exemplo, o Art. 43, que previa a obrigação dos Estados-membros de colocar à disposição do Conselho de Segurança as forças armadas necessárias para prevenir e reprimir as violações da paz, nunca foi aplicado e caiu em desuso (BOBBIO, 1989, pp. 100-101).

A "guerra justa" do Golfo Pérsico

Nessa ampla moldura teórica coloca-se a posição que foi assumida por Bobbio perante a Guerra do Golfo Pérsico de 1991, fortemente deliberada pelos Estados Unidos contra o Iraque. De um ponto de vista jurídico, ele afirmou, a Guerra do Golfo foi um caso exemplar de "guerra justa" (BOBBIO, 1991b, pp. 11 e ss). Ao responder às críticas – compreendidas as minhas – provocadas por essa avaliação, Bobbio referiu-se à obra de Michel Walzer, *Just and Unjust Wars*, como a uma importante reelaboração moderna da teoria tradicional da "guerra justa". Por outro lado reinvidicou a legitimidade do uso da noção de "guerra justa", mesmo atribuindo a essa noção o sentido restrito aristotélico (e kelseniano) de "conforme a lei" ou "legal". Guerra justa, apressa-se em esclarecer Bobbio, não significa "guerra santa": significa "uso legítimo da força". Uma vez ocorrida uma agressão contra um Estado soberano – a agressão cometida pelo Iraque de Saddam Hussein contra o Kuwait – e portanto uma clara violação do direito internacional, as Nações Unidas tinham o dever de reagir à agressão recorrendo por sua vez ao uso da força militar. É verdade, reconhece Bobbio, que a força não foi exercida diretamente pelas Nações Unidas e sob o comando e o controle do Conselho de Segurança, como é previsto no Capítulo VII da Carta, mas o importante neste caso é que o uso da força foi autorizado pelo Conselho de Segurança. Mesmo que a Guerra do Golfo não "corresponda ao modelo ideal do pacifismo jurídico" (BOBBIO, 1991c), a autorização dada pelo Conselho de Segurança para o uso da força pode ser considerada uma "etapa da etapa", em direção a afirmação de um poder internacional supremo, acima da soberania dos Estados.

É preciso registrar aqui uma notável abrandamento da oposição de Bobbio – expressa no seu ensaio de 1966 – a cada justificativa ética ou jurídica da guerra moderna. É todavia necessário reconhecer, também por parte de quem não compartilhou de modo algum da posição de Bobbio – e quem

escreve esteve entre estes –, que Bobbio nunca calou as suas perplexidades sobre a eficácia da guerra do Golfo. Diante dos lutos, das destruições e dos perigos de *escalation* que a duração do conflito cada vez mais ia comportando, Bobbio no final expressou graves dúvidas também quanto à validade e à inevitabilidade da guerra (BOBBIO, 1991b, pp. 57, 75 ss, 87-90).

Aquilo que todavia escapou a Bobbio é uma circunstância grave: a Guerra do Golfo de 1991 fora decidida pelo presidente dos Estados Unidos George Bush pai muito antes que o Conselho de Segurança das Nações Unidas expressasse um parecer favorável. E tratou-se de uma expedição militar entre as mais imponentes na história da humanidade que mobilizou mais de meio milhão de soldados das tropas estadunidenses. A guerra comportou não menos do que cem mil ações de bombardeios – uma cada trinta segundos – e o lançamento sobre o território iraquiano de mais de oitenta mil toneladas de bombas, incluindo as letais *cluster bombs* e as semi-nucleares *fuel-air explosives*. Estimou-se que no decorrer dos quarenta e dois dias da guerra foi utilizada uma quantidade de explosivo superior àquela usada pelos Aliados durante a Segunda Guerra Mundial (BALZAR, 1991; CLARK, 1992, pp. 38-42, 59-84). E sabe-se com certeza que as baixas dos Estados Unidos, causadas em parte pelo 'fogo amigo' (37 unidades) foram exatamente de 148 combatentes, ao passo que as vítimas iraquianas, civis e militares, são estimadas em centenas de milhares. Entre elas havia uma grande maioria de crianças (ADAMS, 1991; CLARK, pp. 59-84)[8].

Sombras e luzes do pacifismo jurídico

Vou concluir indicando algumas questões que, a meu ver, a reflexão de Bobbio sobre o tema da pace e da guerra deixa abertas. E, ao criticar as soluções propostas por Bobbio, pretendo também render homenagem ao caráter não-dogmático do seu "pacifismo jurídico" e à profunda vocação filosófica que o sustenta.

Na minha opinião, a construção teórica do "pacifismo jurídico" deixa em segundo plano, sem solução, principalmente as seguintes questões:

1. No plano metodológico fica a dúvida se o modelo da chamada *domestic analogy*, à qual Bobbio faz um apelo de todo explícito, é ca-

8 Clark utiliza-se, além da sua experiência direta no teatro de guerra, de dados fornecidos pela UNICEF.

paz de fornecer esquemas argumentativos confiáveis para a construção de uma teoria das relações internacionais e, em particular, de uma teoria da paz entre os povos. É controverso se a sociedade mundial contemporânea – supondo que exista alguma – pode ser considerada em algum sentido análoga à "sociedade civil" (*civil society*) que há alguns séculos serviu de suporte para o processo de formação do Estado nacional europeu[9]. A pressuposição de que hoje se possa falar de uma "sociedade civil global" (*global civil society*) como sólida base para um Estado ou Governo mundial parece desconhecer o fato de que a chamada "sociedade civil" europeia era composta por elementos que dela faziam uma estrutura fortemente homogênea: a língua, a religião, a história, a cultura, a família, os costumes etc. Esses valores sociais, amplamente compartilhados, eram capazes de sustentar o aparato político do Estado nacional e as suas instituições centralizadas, com a sua função, em caso de necessidade, do uso da força. Nada de semelhante pode ser dito hoje da chamada "sociedade civil global": na realidade, a humanidade apresenta-se hoje mais do que nunca fragmentada, desarticulada, dissociada. Basta pensar em fenômenos como a propagação das reivindicações étnicas, as imponentes migrações intercontinentais, o forte contraste entre as grandes civilizações do planeta, a eclosão incessante de novas guerras, cada vez mais desvastadoras e sangrentas. E não menos importante é o fenômeno do terrorismo, sobretudo do terrrorismo suicida, que contrapõe o mundo islâmico ao mundo ocidental. Falar de "Estado mundial" nessas circunstâncias parece desprovido de sentido, desque que não se pretenda atribuir às grandes potências ocidentais – *in primis* aos Estados Unidos – um papel neo-imperial de gendarme do mundo.

2. Em segundo lugar, não é de todo certo que a concentração nas mãos de uma suprema autoridade internacional do poder militar seja o único caminho ou o melhor caminho para construir um sistema internacional mais seguro, ordenado e pacífico. A teoria dos "regimes internacionais" de Stephen Krasner e Robert Keohane, por exemplo, parece contradizer essa pressuposição mostrando como existem amplas regiões de "anarquia cooperativa" entre as quais as obrigações jurídicas internacionais são efetivas e eficazmente sancionadas, mesmo na falta de uma suprema autoridade internacional. No âmbito internacional, a falta de uma

9 Sobre o tema permito-me remeter ao meu livro *Cosmopolis*, Milão, Feltrinelli, 1995, pp. 128-46.

jurisdição centralizada não parece equivaler a uma situação de anomia e de anarquia no radical sentido hobbesiano do *bellum omnium contra omnes* (HOBBES, 1959, pp. 88, 144)[10]. Apesar da falta de qualquer "harmonia de interesses", os atores estatais mostram a tendência, mesmo no contexto de imponentes assimetrias de poder e de recursos, a interagir, para "adaptar-se" e a cooperar com os outros atores em busca de vantagens recíprocas. Trata-se de uma condição que poderia ser definida, para usar o profundo oxímoro proposto por Kenneth Waltz, de "ordem anárquica" (WALTZ, 1987, pp. 213 ss). Ou poder-se-ia falar de "sociedade anárquica", segundo a interpretação realística da tradição grociana proposta por Hedley Bull na sua obra clássica, *The Anarchical Society* (BULL, 1977, passim)[11].

3. Enfim, permanece em aberto a questão se a organização das Nações Unidas representa um "passo adiante" em relação às precedentes instituições internacionais, em particular a Sociedade das Nações. Pode-se duvidar se se trata de um progresso levando em consideração o caráter hierárquico das Nações Unidas e a sua falta de estrutura constitucional de alguma forma comparável com aquela de um Estado de Direito. E mais ainda se levarmos em conta o princípio de desigualdade formal que a Carta das Nações Unidas aplica aos seus membros. Pode-se enfim duvidar se as Nações Unidas surgem de um pacto universal, se estão baseadas em princípios democráticos e confiam o poder coercitivo a um Terceiro realmente neutro e *super partes*: o Conselho de Segurança dominado pelo poder de veto dos cinco membros permanentes e em particular dos Estados Unidos que dele sempre fizeram um grande uso.

Esses são problemas cruciais que a reflexão de Bobbio deixou aberto à dúvidas e à ulterior investigação. O próprio Bobbio estava totalmente consciente disso e por essa razão nunca interrompeu a sua pesqui-

10 Hedley Bull sustentou que, para Hobbes, os Estados, em relação aos indivíduos, são menos vulneráveis e têm por isso menos medo de "morrer", são desiguais entre si em poder e em recursos, são menos agressivos e estão mais dipostos à cooperação; cf. H. Bull, "Hobbes and the International Anarchy", "*Social Research*, 48 (1981), 4, pp. 717-38; H. Bull, *The Anarchical Society*, London, Macmillan, 1977, pp. 46-51; para uma interpretação oposta, cf. D.P. Gauthier, "Hobbes on International Relations", apêndice a *The Logic of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1969, pp. 207-12; sobre o tema ver ainda a acurada análise textual de M. Geuna, M. Giacotto, "Le relazioni fra gli Stati e il problema della pace: alcuni modelli teorici da Hobbes a Kant", *Comunità*, 39 (1985), 187, pp. 79-94.

11 Os dois pilares da ordem internacional são, para Bull, o elemento hobbesiano do equilíbrio dos poderes e o elemento grociano da aceitação dos costumes e das normas internacionais por parte dos Estados.

sa, fiel à sua vocação exploradora e antidogmática. Nos últimos anos de sua vida, como testemunham as suas cartas – também as várias que ele me enviou[12] –, Bobbio se deu conta das "sombras" do seu pacifismo jurídico e da sua perspectiva cosmopolita.

Mesmo criticando as teses de um dos meus livros que havíamos longamente discutido juntos – *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale* (1995) – Bobbio reconheceu no final o perigo da concentração do poder internacional nas mãos das grandes potências e nunca mais usou a expressão "governo mundial" ou "Estado mundial". E criticou abertamente a noção de "guerra humanitária" , compartilhando da minha crítica à guerra do Kosovo deliberada pelos Estados Unidos em 1999 [13]. Mesmo sustentando que também na era nuclear fosse necessário distinguir entre "violência primeira" e "violência segunda", Bobbio nunca compartilhou da teoria católica da "guerra justa", nem abandonou jamais o seu profundo desejo pacifista e a sua vontade de dar uma contribuição, embora mínima, à causa da paz.

Em uma página de *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bobbio escrevera uma máxima, para mim inesquecível:

> Eu não sou um otimista, mas nem por isso acho que tenhamos de nos render. As apostas do jogo são alta demais para que não tenhamos, cada qual com sua parte, tomar uma posição apesar de as probabilidades de vitória serem minúsculas. Já aconteceu alguma vez de um grão de areia, levado pelo vento, ter parado uma máquina. Mesmo se houvesse um milionésimo de milionésimo de probabilidade de que o grão de areia levado pelo vento acabe por terminar entre as engrenagens e pare seu movimento, a máquina que estamos construindo é monstruosa demais para que não valha a pena desafiar o destino (BOBBIO, 1997, p. 95-96).

Referências

BALZAR,J.. "Marines Feel Pity as B-52s Pound Irakis'. *Los Angeles Times*, 5 de fevereiro de 1991.

12 As cartas podem ser consultadas no meu livro *L'alito della libertà. Su Bobbio. Con venticinque lettere inedite di Norberto Bobbio a Danilo Zolo*, Milão, Feltrinelli, 2008, pp. 135-76.

13 Ver N. Bobbio, *Perché questa guerra ricorda una crociata*, in G. Bosetti (org.), *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta*, Roma, Libri di Reset, 1999.

BOBBIO, N.. *Il problema della guerra e le vie della pace.* Bologna: Il Mulino, 1979.

_____. "Pace", Verbete no *Dizionario di politica,* org. por N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Torino: Utet, 1983.

_____. *Il terzo assente*. Torino: Edizioni Sonda, 1989.

_____. *Il futuro della democrazia.* Torino: Einaudi, 1991a.

_____. *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo.* Veneza: Marsilio, 1991b.

_____. *l'Unità.* 9 de março de 1991c.

_____. *Perché questa guerra ricorda una crociata*. In BOSETTI, G. (org.), *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giusta*. Roma: Libri di Reset, 1999.

BULL, H. . Hobbes and the International Anarchy. "*Social Research*, 48 (1981), 4, pp. 717-738;

_____. *The Anarchical Society*, London: Macmillan, 1977.

CLARK, R. *The Fire this Time.* Nova York: Thunder's Mouth Press, 1992.

GAUTHIER, D.P. Hobbes on International Relations. Apêndice a *The Logic of Leviathan.* Oxford: Clarendon Press, 1969, pp. 207-12;

GEUNA, M.; GIACOTTO, M. Le relazioni fra gli Stati e il problema della pace: alcuni modelli teorici da Hobbes a Kant. *Comunità*, 39 (1985), 187, pp. 79-94.

HOBBES, T. *De cive.* In T. Hobbes, *Opere politiche.* N. Bobbio (org.), Torino: Utet, 1959.

HURRELL, A. Kant and the Kantian Paradigm in International Relations. *Review of International Studies*, 16 (1990), 3, pp. 183-205.

ADAMS, J., Iraki Toll Could Be 2000,000 Dead. *London Times*, 3 de março de 1991.

WALTZ, K. *Theory of International Politics.* New York: Newbery Award Records, 1979, (trad. it. Bologna: il Mulino, 1987).

ZOLO, D. *Cosmopolis*, Milão: Feltrinelli, 1995.

_____. *L'alito della libertà. Su Bobbio. Con venticinque lettere inedite di Norberto Bobbio a Danilo Zolo.* Milano: Feltrinelli, 2008.

O USO DA FORÇA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: DA PAZ PERPÉTUA AO TERCEIRO AUSENTE

Fredys Orlando Sorto

I

Devo em primeiro lugar, por honestidade, confessar que o assunto que abordarei é dos mais corriqueiros da literatura jurídica, da qual não constitui exclusividade, como bem atestam a Filosofia e a Psicologia, dentre outros ramos do conhecimento. Assim, pouca coisa, ou quase nada, de novidade acrescento com este escrito, o qual tem por escopo despretensioso apenas a exposição de ideais comuns, que são as de repisar nas vantagens da paz em oposição à guerra (como arte ou estratégia), bem como a de louvar os que por outros meios procuram o método *justerapêutico* para a resolução dessa morbígena adversidade.

Deve-se de partida inter-relacionar conceitualmente o tema. Posto que a guerra é sempre acompanhada de circunstâncias, de fatos, de situações. Em tal contexto convém mencionar pela ordem a escravidão, a paz, a liberdade, que são conceitos indissociáveis porque acompanham a história humana desde sempre, embora sejam duplas conceituais antagônicas e excludentes. De fato, onde predomina a guerra e a escravidão não pode haver paz nem liberdade. Orlando Patterson em obra brilhante (*Freedom in the Making of Western Culture*) defende a tese, tomada de empréstimo de Moses Finley, de que a liberdade é filha da escravidão, que a liberdade não é um direito natural nem universal, mas construção eminentemente ocidental, nascida na Grécia e universalizada pelo Império Romano, que se desenvolve paulatinamente ao longo da História até ser elevada a valor supremo da cultura ocidental. A lição é que a liberdade plena só é possível em tempos de paz, não em períodos de guerra e de escravidão. Liberdade plena, todavia, não quer dizer liberdade absoluta, pois esta tomada como valor absoluto inviabiliza a existência da autoridade.

Na esfera jurídica tanto a guerra como a escravidão perderam prestígio, deixando de serem direitos para se tornarem crimes. Assim, o direito de propriedade de pessoas sucumbiu em face do maior valor moral e jurídico da liberdade. O fenômeno bélico, a despeito da sua criminalização, ainda ostenta óbices e contrassensos. Pode-se formular a questão nestes termos: se a guerra é de fato ilícita por que se produzem então os meios para cometer tal ilicitude? Por que se fabricam armas biológicas, químicas e atômicas? Ou por que certos Estados se atribuem o privilégio de serem os únicos fabricantes e detentores de armamentos tão letais?[1] Claramente a "vitória" da liberdade sobre a escravidão é maior do que a da paz em relação à guerra. Converter esta em ato ilícito, naturalmente, não a aboliu nem sequer a reduziu no cenário internacional.

A guerra é fenômeno que acompanha a história da humanidade e, salvo no hipotético estado de natureza, sempre esteve sujeita a regras. Estas são racionais e visam a regular as manifestações belicistas do inconsciente irracional. No ensaio Mal-Estar na Modernidade, em que Rouanet analisa a obra *Mal-estar na Civilização* de Freud, ele diz a respeito do assunto em discussão o seguinte:

> A guerra corresponde a realidades psíquicas profundas. Ela tem a função de gratificar os impulsos agressivos dos homens, que a civilização tenta domesticar, mas sem êxito durável, porque elas estão entre as forças-motrizes mais poderosas do comportamento humano. A guerra é, portanto uma regressão, eticamente lamentável mas psicologicamente fundada, e produz ela própria regressões psíquicas, igualmente lamentáveis [...] e igualmente compreensíveis à luz da psicanálise. (ROUANET, 1998, p. 113)[2].

1 As bombas lançadas em 6 e 9 de agosto de 1945, durante a Segunda Guerra Mundial, sobre as cidades japonesas de Hiroshima (80.000 mortos) e Nagasaki (40.000 mortos), respectivamente, demonstram claramente o poder destrutivo dessas armas. A chamada ***Tsar Bomba***, testada em 1961, na URSS, tinha 3.800 vezes mais poder destrutivo do que a lançada em Hiroshima, esta ironicamente rotulada de *Little Boy*. Veja-se o impressionante vídeo da explosão da *Bomba Zar*, que estádisponível neste endereço: http://www.youtube.com/watch?v=1nnoK5oi7Io

2 Celso Mello completa o comentário dizendo que "As frustrações geram violência. Existem psicotrópicos para regular a agressão, mas não se sabe como atuam. O homem é o único animal que tem conflitos intraespécies, isto é, a guerra" (MELLO, 2004, p. 1500).

Mas voltando ao lado caliginoso do assunto. Segundo Hobsbawm (2002, p. 4), o século XX foi o mais letal da História registrada da Humanidade. Porque o número de vítimas causadas pelas guerras estima-se em 187 milhões. Trata-se de número impressionante de vítimas, equivalente a mais de 10% da população mundial em 1913 ou a quase toda a população brasileira atual. É o século da morte, especialmente de civis e de inocentes aniquilados. Não há razões, nem sequer aparentes, para dar continuidade a esses extermínios. O sistema jurídico em vigor já se manifestou claramente pela ilegalidade da guerra, mas a destruição voluntária em larga escala permanece atual. Por que o Direito se revela inoperante então?

Não é difícil chegar à resposta, ela está diretamente ligada à fragilidade do sistema legal instituído pelos vencedores da Segunda Guerra Mundial. A paz do mundo depende sem dúvida da transformação do sistema institucional da sociedade internacional. Precisa-se de instituições sólidas e de efetividade jurídica. Hobsbawn aponta com acerto essa precariedade do atual sistema:

> Uma vez que apenas Estados detêm poder real, o risco é que as instituições internacionais sejam pouco efetivas ou que a elas falte legitimidade universal quando tentarem lidar com violações como «crimes de guerra». Mesmo quando cortes mundiais são estabelecidas por consenso geral (por exemplo, o Tribunal Penal Internacional), seus julgamentos não serão necessariamente aceitos como legítimos e compulsórios enquanto os grandes Estados tiverem a possibilidade de desconsiderá-los. Um consórcio de Estados poderosos pode ser suficientemente forte para garantir que alguns violadores de Estados mais fracos sejam trazidos a esses tribunais, talvez reprimindo a crueldade de conflitos armados em certas áreas. Esse é um exemplo, entretanto, do exercício de poder e influência tradicional no sistema de Estados internacional, não um exercício de direito internacional. [...] O papel dos organismos internacionais existentes, notadamente as Nações Unidas, deve ser repensado. Sempre presentes, e normalmente requisitados, eles não têm um papel definido na resolução de disputas. Sua estratégia e sua operação estão sempre à mercê de poderes políticos que mudam. A ausência de um intermediário internacional considerado genuinamente neutro e capaz de tomar uma atitude sem ser anteriormente autorizado pelo Con-

selho de Segurança tem sido a lacuna mais óbvia no sistema de gerenciamento de disputas. (HOBSBAWN, 2002, p. 8-10).

II

No plano jurídico, o Direito Internacional nasce conspurcado pelo denominado Direito de guerra. O Problema do uso da força entra na modernidade pela mão dos fundadores do Direito das Gentes, cujas obras sobre o tema se tornaram clássicas. Dentre autores (fundadores do DIP) e obras vale mencionar: Francisco de Vitoria "*Relectio de iure belli*" (1939); Alberico Gentili "*De iure belli libri tres"* (1598); Hugo Grócio "*De jure belli ac pacis*" (1625). Celso Mello (2004, p. 1501) afirma que o próprio Direito internacional foi na origem um Direito de guerra: "A guerra sempre teve na vida internacional um papel relevante, servindo para que os Estados por meio dela resolvessem os seus litígios e defendessem seus interesses".

Dá-se o estado de guerra quando há luta armada por ato volitivo inequívoco dos beligerantes (Estados). Atualmente esse fenômeno ganha contornos dramáticos deixados por conta das famigeradas guerras ao terror e guerra preventiva. Não se trata mais do conflito clássico entre Estados soberanos ou de luta interna em determinado país, mas de complexo fenômeno bélico que envolve Estados com interesses inconfessáveis, facções internas e grupos terroristas. Guerra é conceito militar, político e jurídico, cuja conceituação muda conforme o autor e a época, sendo que hoje em dia pelo acréscimo do componente terrorista prima pela imprecisão. O direito aplicável a esses conflitos armados internacionais é de natureza consuetudinária e convencional (Convenções de Genebra de 1949, além dos Protocolos I e II de 1977)[3].

Como já afirmado, a guerra hoje constitui ilícito internacional, daí por que a denominação conflitos armados internacionais é preferível. Ela também não figura mais como sanção nem como forma legal de

3 Diz Celso Mello (2004, p. 1499) que "A guerra é um *status* jurídico que foi definido em uma evolução durante séculos. O conflito armado é uma noção humanitária que surge no século XX. Ele não rompe o status de Paz. [...] O Direito Humanitário é formado por normas que não podem ser transgredidas mesmo que os Estados não tenham ratificado os tratados".

solução de conflitos, pois a invocação dos meios pacíficos (diplomáticos, políticos e jurídicos) vem antes pela conformidade destes com o espírito da Carta das Nações Unidas. Somem-se a isso, como pontos positivos no empenho para a sua extrusão, a democratização das sociedades no âmbito interno e a integração econômica dos Estados no "plano" regional.

Quanto ao âmbito espacial, a guerra pode ser interna (guerra civil) que ocorre no interior do Estado[4], cujo princípio norteador é o da não intervenção dos outros países nos assuntos internos do Estado em causa. Nessa direção, sabe-se que o reconhecimento do *status* de beligerante dado a determinado grupo rebelde em luta armada com o governo da ordem estabelecida não se considera intervenção do terceiro Estado[5], mas ato legítimo por quem reconhece as condições efetivas em que se encontra o Estado vítima de guerra civil. Esse ato na verdade é coonestado pelo Direito das Gentes. No entanto, o uso da força interna também está sujeita aos interesses da sociedade internacional quando a paz coletiva es-

4 As guerras podem ser classificadas de acordo com vários critérios: quanto ao âmbito espacial podem ser: internacionais e internas (civis); quanto à intenção: ofensivas, defensivas, preventivas; segundo a justiça: justas e injustas; conforme o campo de operações: terrestre, aérea, marítima.

5 Este foi o caso do reconhecimento dado pela França e pelo México ao grupo rebelde na última guerra civil salvadorenha (1981-1992). Tratei já desse problema, de modo exaustivo, em outro texto nos seguintes termos: "Guerra civil é o conflito armado de grandes proporções que se dá no interior de um Estado soberano, em virtude de interesses conflitantes, envolvendo, invariavelmente, a efusão de sangue. A guerra civil não constitui ilícito internacional; pelo contrário, admite-se tal fenômeno em razão do chamado direito de autodeterminação dos povos; a sua ilegalidade deriva, naturalmente, da ordem interna. O Direito Internacional procura apenas regulamentar a conduta das partes, com o propósito de humanizar os conflitos internos. [...] A personalidade jurídica do partido insurreto pode originar-se também pelo reconhecimento, dando-lhe a condição de beligerante, tal qual o México e a França fizeram em relação à Frente Farabundo Martí de Libertação Nacional. Além disso, a legitimidade da parte insurreta pode ter como fundamento a negociação direta entre as partes, como as realizadas pelo governo de El Salvador e pela guerrilha nos diversos foros externos (México, Genebra, Nova Iorque etc.). Essa legitimidade dos insurretos pode derivar igualmente da aceitação do processo diplomático denominado *mediação*, que no caso em foco ocorreu por intermédio das Nações Unidas (cf. 3.5). Substancialmente, foram esses atos inequívocos que deram à FMLN a condição de parte legítima durante a guerra civil, sem prejuízo, naturalmente, das competências do governo legal em suas relações com outros Estados" (SORTO, 2001, p. 20).

tiver sendo ameaçada. Nesse caso vale a exceção estabelecida pelo artigo 2, parágrafo 7 da Carta das Nações Unidas. Vale também com legitimidade o direito ao uso da força nos casos de ocupação estrangeira, porque aqui prevalece o princípio de autodeterminação dos povos. A aplicação das exceções para alcançar as ditas intervenções humanitárias, motivadas por violações constantes dos Direitos humanos, vai muito além do espírito da Carta. Trata-se de expediente perigoso, visto que há mecanismos de responsabilizar criminalmente os agentes violadores.

III

A guerra como ato de violência voluntária destinado a destruir vidas em larga escala é fato notoriamente recorrente da condição mórbida da alma humana. O direito, diante dessa inexorabilidade do destino, procura controlar-lhe os efeitos, humanizando-a (*jus in bello*), quando é possível certa racionalidade. Contudo, diz-se legitimo o uso da força armada somente em casos excepcionais, que são os coonestados pelo Direito das Gentes.

O denominado *jus ad bellum*,que remete às razões determinantes da guerra justa, contrasta com o *jus in bello*, pois este é definidor de limites na conduta das partes beligerantes. O *jus in bello* é, portanto, a parte do Direito internacional que disciplina o modo de agir das partes nos conflitos armados. Nesse sentido, aplicam-se atualmente aos conflitos armados os seguintes instrumentos: Convenções de Haia (1907); as Quatro Convenções de Genebra (1949), juntamente com os Protocolos I e II (1977)[6]; a Convenção das Nações Unidas sobre a Proibição ou Limitação do Uso de Certas Armas Convencionais que podem ser consideradas como Produzindo Efeitos Traumáticos Excessivos ou Ferindo Indiscriminadamente (1981); a Convenção sobre a Proibição do Uso, Armazena-

6 Convenção de Genebra para Melhorar a Situação dos Feridos e Doentes das Forças Armadas em Campanha (Convenção I); Convenção de Genebra para melhorar a Situação dos Feridos, Doentes e Náufragos das Forças Armadas no Mar (Convenção II); Convenção de Genebra Relativa ao Tratamento dos Prisioneiros de Guerra (Convenção III); Convenção de Genebra Relativa à Proteção das Pessoas Civis em Tempo de Guerra (Convenção IV); Protocolo I Adicional às Convenções de Genebra de 12 de Agosto de 1949, relativo à Proteção das Vítimas dos Conflitos Armados Internacionais (1977); Protocolo II Adicional às Convenções de Genebra de 12 de Agosto de 1949 relativo à Proteção das Vítimas dos Conflitos Armados Não Internacionais (1977).

mento, Produção e Transferência de Minas Antipessoal e sobre a sua Destruição (Tratado de Ottawa, 1997).

Guerra e paz entram na modernidade como institutos jurídicos de idêntica categoria, mas cuja existência simultânea é impossível. Prova desse ingresso na modernidade é dada por obras como *De jure belli ac pacis* (1625) de Hugo Grócio, que coloca os referidos institutos lado a lado, ou melhor, a guerra vem em primeiro lugar: *Direito da Guerra e Direito da Paz*. Assim, a Guerra e a Paz eram as duas partes que constituíam o Direito internacional Público. Hoje, como dito neste ensaio e sabido de todos, a guerra é ilícito internacional e só é admissível, não como justa, mas como legal, quando autorizada pelo Conselho de Segurança em determinadas situações previstas na Carta das Nações Unidas. Essa mencionada ilicitude da luta armada entre Estados é anterior à instituição da ONU e tem como precedente o célebre Tratado de Renúncia à Guerra (Pacto de Paris ou Briand-Kellog), de 27 de agosto de 1928, que constitui grande avanço, visto que põe o uso da força sem autorização no plano da ilegalidade.

Atualmente, é da competência exclusiva do Conselho de Segurança, com fundamento no art. 39 da Carta das Nações Unidas, a determinação da existência de qualquer ameaça à paz, ruptura da paz ou ato de agressão na sociedade internacional, tomando as medidas necessárias. Se as medidas que não envolvem o emprego de forças armadas, previstas no artigo 41, se revelarem inadequadas para a resolução do problema, o Conselho de Segurança poderá autorizar o uso da força armada necessária (aérea, naval ou terrestre)[7] para manter ou restabelecer a paz internacional.

As Nações Unidas, organização política de alcance universal, têm por objetivo fundamental a manutenção da paz e da segurança internacionais. Nesse sentido age tanto fomentando a solução pacífica dos conflitos[8] como implementando o seu sistema de segurança coletiva, quando

7 Como sabidamente, a ONU não dispõe de forças armadas próprias, utiliza-se das forças armadas dos Estados membros quando executa esses empreendimentos bélicos. Diz a esse respeito o Artigo 43, § 1,."Todos os Membros das Nações Unidas, a fim de contribuir para a manutenção da paz e da segurança internacionais, se comprometem a proporcionar ao Conselho de Segurança, a seu pedido e de conformidade com o acordo ou acordos especiais, forças armadas, assistência e facilidades, inclusive direitos de passagem, necessários à manutenção da paz e da segurança internacionais".

8 No que se refere à solução pacífica dos litígios internacionais, diz a Carta da ONU: "Todos os Membros deverão resolver suas controvérsias internacionais por meios pacíficos, de modo que não sejam ameaçadas a paz, a segurança e a justiça internacionais" (art. 2.º § 3).

imprescindível. Esse *sistema de segurança coletiva* é consagrado no Capítulo VII (Arts. 39 a 51) da Carta, intitulado *Ação relativa a ameaças à paz, ruptura da paz e atos de agressão*.

Além das ações coletivas para a manutenção da paz internacional, admite-se também o emprego do uso da força no caso do exercício da legítima defesa individual ou coletiva e nos casos de luta dos povos no exercício de seu direito à autodeterminação. O direito à legítima defesa é garantido pela própria Carta no seu art. 51: "[...] no caso de ocorrer um ataque armado contra um Membro das Nações Unidas, até que o Conselho de Segurança tenha tomado as medidas necessárias para a manutenção da paz e da segurança internacionais".

Como já afirmado em outro ensaio: "A prevalência de situações impostas pela força e contrárias à legalidade internacional, como a que se dá no Iraque, negam o Direito internacional. Validar situações reconhecidamente antijurídicas deita abaixo a ordem jurídica internacional.". (SORTO, 2005, p. 168).

IV

A justificação da guerra vem de longa data. De fato, o conceito de guerra justa vem desde Cícero, mas se desenvolve principalmente no seio da Igreja Católica como conceito moral cristão a partir das contribuições de Santo Ambrósio (De *Officiis*) e de Santo Agostinho. A ideia é de que sob determinadas circunstâncias certas guerras justificam-se. Na Idade Média essa temática é retomada por Santo Tomás de Aquino. Na concepção de Santo Tomás é justa a guerra que atenda a três condições fundamentais: a) que seja declarada pela autoridade competente (*auctoritas principis*); b) que tenha causa justa, isto é, que a causa seja a violação de um bem jurídico (*causa justa*); c) que a intenção seja reta (*intentio recta*). Nessa linha estão igualmente os teólogos da *do* Direito Natural Francisco de Vitória e Francisco Suárez. O tema da guerra justa ressurge devido aos problemas jurídicos decorrentes da conquista da América. Para Vitória (*De iure belli*) justifica-se a guerra, conforme o Direito Natural, desde que esta seja apenas a resposta proporcional à agressão sofrida. Sendo a guerra um mal, ela somente deve ser admitida como último recurso e para evitar um mal maior. Guerra justa é a que se faz em legítima defesa, cujo empre-

go deve ser moralmente aceitável em virtude das circunstâncias. Guerra justa não é Guerra Santa.

No século XX, considerando a sociedade internacional formada por Estados soberanos, a doutrina da guerra justa é retomada (Kelsen *et alii*) como reação contra violação do Direito internacional positivo (MELLO, 2004, p. 1503). Atualmente, a despeito de opiniões divergentes, parece-me que a questão da guerra justa não se sustenta, salvo se a noção for equivalente à noção de guerra nos termos do Direito internacional, mais precisamente nos termos da Carta das Nações Unidas.

Quais os argumentos válidos para justificar a guerra? É claro que sempre haverá argumentos para justificar qualquer forma de violência, inclusive os que tratem da destruição do Planeta. Toda a guerra é má e não é instrumento adequado para reparar danos nem para resolver conflitos, quando muito a sua única forma legítima de exercício se dá com a chamada legitima defesa, que é um dos casos permitidos pelo Direito das Gentes. De modo que o emprego da força para rechaçar agressão armada promovida por outro Estado não constitui ilicitude. Trata-se realmente de regra jurídica reconhecida historicamente pelo Direito internacional. (FIORI, 1901, p. 433).

No século XIX passa-se da noção de guerra justa à de guerra total. Atribui-se ao General Clausewitz (1780-1831) a inserção do conceito de guerra total, fê-lo na sua clássica e monumental obra *Da Guerra* (*Vom Kriege*). No entanto, Christopher Bassford distingue guerra total de guerra absoluta. Diz esse autor que Clausewitz estava apenas interessado no conceito filosófico da guerra absoluta, a qual estaria livre de restrições políticas, algo que Clausewitz considerava impossível[9]. Assim, na guerra total há completa subordinação da política à guerra. Na forma bélica absoluta há violência extremada sem restrições de qualquer natureza[10]

9 Assevera Rapoport que Clausewitz refutava a tese da guerra pela guerra "Ao definir constantemente a guerra como instrumento de política, Clausewitz rejeitou a idéia da 'guerra pela guerra'. Todavia, se examinarmos a concepção política de Clausewitz, constata-se que ela não difere da sua concepção da guerra. A sua frase célebre posta ao contrário exprimiria a sua filosofia com a mesma precisão: 'A paz é a continuação da luta, mas por meios diferentes'. Assim, a rejeição da 'guerra pela guerra' não é mais que o reconhecimento de que a guerra tem dois componentes igualmente importantes, o militar e o político". (RAPOPORT, 1979, p. 15).

10 "It is also important to note that Clausewitz's concept of absolute war is quite distinct from the later concept of "total war." Total war was a prescription for the actual waging of war typified by the ideas of General Erich von Ludendorff, who actually assumed control of the German war effort during World War One. Total war in this sense involved the total subordination of politics to the war effort—an idea Clausewitz

(BASSFORD, 2008). No que se refere ao conceito de guerra em Clausewitz, ele a define como um ato de violência destinado a subjugar o adversário. Define-a precisamente como "[...] continuação da política de Estado por outros meios". Assim, "A guerra não é somente um ato político, mas o verdadeiro instrumento político, a continuação das relações políticas, a realização destas por outros meios". (CLAUSEWITZ, 1979, p. 65; 87). Para Clausewitz a política e a guerra são indissociáveis, a primeira constitui o fim, a segunda o meio. Dir-se-ia que ele encontra de propósito, senão por ironia cáustica, semelhanças inusitadas da guerra com o comércio ou mais precisamente com a política[11].

Tanto Kant como Bobbio se reportaram ao tema da guerra *justa*. Mas o tema na época atual é anacrônico, visto que no estado de coisas do presente qualquer conflito armado não autorizado pela Carta da ONU cai no plano da ilegalidade. Razão pela qual o que Kant chama de *guerra justa*, que para eleé o ato empreendido por determinado Estado para se defender de um *inimigo injusto*,não goza atualmente dessa condição terminológica, muito embora o que Kant denomina de *justo* esteja no rol das exceções legítimas de uso da força previstas pelo Direito internacional.

V

Bobbio, chamado de «filósofo da democracia», destacou-se de modo excepcional pelos seus escritos (ideais) em matéria de direitos humanos e de paz: esses temas são permanentes e conexos (democracia, direitos humanos e paz) na obra dele. poder-se-ia dizer que com hobbes aborda com *realismo* o problema guerra e com kant o *idealismo* (meta constante) da paz pelo direito internacional. as suas palavras em relação à inevitabilidade da guerra e da justeza desta dispensam eufemismos:

---

emphatically rejected—and the assumption that total victory or total defeat were the only options. Total war involved no suspension of the effects of time and space, as did Clausewitz's concept of the absolute".

11 "A ***guerra*** não pertence ao domínio das artes e das ciências, mas sim ao da existência social. Ela ***constitui um conflito de grandes interesses, solucionado através do sangue*** [Grifo meu], é só por isso que difere dos outros conflitos. Seria melhor compará-la, mais que a qualquer arte, ao comércio, que também é um conflito de interesses e de atividades humanas; assemelha-se *mais ainda* à política, a qual, por sua vez, pode ser considerada, pelo menos em parte, como uma espécie de comércio em grande escala. Além disso, a política é a matriz na qual a guerra se desenvolve". (CLAUSEWITZ, 1979, p. 164).

> nenhuma condenação, pronunciada de qualquer púlpito, jamais deteve a guerra. e o que é mais grave, jamais impediu a sua justificação não só em matéria de julgamento histórico, mas também em matéria de julgamento moral. não nos deixemos levar pelo horror que suscita a guerra em geral, a guerra como arquétipo, sobretudo para quem está fora do conflito. quando se considera a guerra não em abstrato mas esta ou aquela guerra determinada, não há nenhuma, digo nenhuma, que não tenha encontrado bons argumentos para a sua própria justificação. é bem sabido que uma das causas da crise da guerra justa, cujo problema preocupou durante séculos teólogos e juristas, foi que de fato jamais foi travada uma guerra que não fosse considerada justa, com base nas mais doutas dissertações de ambos os contendores. (bobbio, 2003. p. 168-9).

Bobbio defende (consagra), pois, esses três ideais, necessários e relacionados: a democracia, os direitos humanos e a paz. Afirma ele que os Direitos humanos, a democracia e a paz são três momentos necessários do mesmo movimento histórico: "Sem direitos do homem, reconhecidos e protegidos, não há democracia; sem democracia, não existem as condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos". (Bobbio, 1992, p. 1). Estas aspirações bobbianas, ainda tão atuais, conforme demonstra, em recente escrito, Michelangelo Bovero. Os direitos humanos são postos em perigo e o seu valor é questionado, assegura Bovero, e completa: "[...] a democracia degenera em formas mais ou menos graves de autocracia eletiva, a guerra voltou a ser considerada uma condição normal da vida internacional" (2009, p. 55)[12]. De fato, os ideais de Bobbio permanecem atuais porque essa tríade interdependente de democracia, de direitos humanos e de paz, que ele defendia de forma magistral, não foi até aqui alcançada, nem parece que o será, visto que continua a prevalecer a degradação da vida humana no mundo. Vida amplamente aviltada por regimes contrários à liberdade, pela miséria material e espiritual de muitos que padecem de fome e de ignorância, pela permanência da irracionalidade da guerra, cujo incremento deixa rastos terríveis de animalidade que obscurecem o futuro da Humanidade.

12 BOVERO, 2009, p. 55: "I diritti dell'uomo sono stati messi a repentaglio e persino il loro valore è stato revocato in dubbio; la democrazia va degenerando in forme più o meno gravi di autocrazia elettiva; la guerra è tornata ad essere considerata una condizione normale della vita internazionale".

Norberto Bobbio analisa os temas do uso da força nas relações internacionais (guerra) e da solução pacífica dos conflitos internacionais (pacifismo) em duas obras: *O Problema da guerra e as vias da paz* (*Il problema della guerra e le vie della pace*, 1979) e em *O terceiro ausente* (*Il terzo assente*, 1988). Sendo este último livro a reunião de textos que retomam a temática do livro de 1979: o direito, a guerra e a paz. Os textos referentes à guerra decorrem da preocupação do autor com a ameaça de guerra nuclear; já os relativos à paz e ao direito remetem ao antológico texto de Kant *Sobre a paz perpétua*, como se verá mais adiante.

Com efeito, tanto Bobbio como Kant foram entusiastas defensores da paz, da liberdade e dos direitos humanos. Contudo, não se pode dizer que Kant fora ardoroso defensor da democracia, como o foi Bobbio, porque ele pensava como ideal de exercício de poder a monarquia constitucional. Porém, as afinidades sobejam entre estes autores, a despeito dessas diferenças quanto ao melhor regime político.

VI

Quando Kant escreveu a obra *Sobre a paz perpetua* (*Zum ewigen Frieden*), em 1795, um dos grandes problemas nas relações internacionais era, como o é ainda hoje, o da regulamentação do uso da força tanto nos próprios Estados como na sociedade internacional. Dado que a guerra, que por hoje formalmente se considera ato ilícito, continua como problema a flagelar o gênero humano. Assim sendo, é óbvio que a paz é solução a esse problema histórico que permanece no encalço dos povos e dos Estados. Mas como alcançar essa paz duradoura? Como relacionar a autoridade global com a soberania estatal? Kant e Bobbio apresentam soluções ideais. O primeiro apresentou-a quando inexistiam organizações internacionais capazes de coordenar os interesses coletivos; o segundo apresenta-as em face da ameaça nuclear e da existência das Nações Unidas, organização cuja atuação amiúde revela a sua inoperância em virtude da composição inadequada do seu Conselho de Segurança.

Kant certamente não foi o primeiro a pensar num projeto de organização da sociedade internacional tendo como escopo a Paz perpétua. Antes dele estão vários projetos que foram elaborados tendo em mente a resolução pacífica dos litígios, dentre os quais se destaca o *Projeto para tor-*

nar perpétua a paz na Europa do Abade de Saint-Pierre (1713), que é também um tratado entre Estados com o objetivo de estabelecer as condições da paz perpétua na Europa[13]. O texto de Kant destaca-se, porém, em prestígio, em qualidade e também, de certo modo, em sarcasmo, como se verá. A qualidade e o prestígio destaca-os Truyol y Serra ao afirmar que *A Paz Perpétua* de Kant "[...] supera o nível de a lucubração mais ou menos isolada e afastada da realidade. Situa-se no marco da filosofia da sociedade internacional e da filosofia da historia". (2005, p. IX).

Diz Bobbio (1984, p. 153) que os problemas fundamentais da filosofia da história de Kant são quatro: 1) se existe na história humana um *progresso*; 2) qual é o *critério* pelo qual seria possível medir o progresso; 3) quais seriam os *meios* para isso; 4) qual seria o fim. Cuidando especialmente da quarta e última questão, Kant trata do problema do fim da história humana. Bobbio diz que o mencionado fim da história humana "[...] é a *constituição de uma sociedade jurídica* que possa abranger a humanidade, numa só palavra é a *paz com liberdade*, ou seja, *liberdade na paz*". A proposta é clara, a constituição jurídica deve ser includente e abranger tanto as pessoas como os Estados, colocando "[...] as condições para que a humanidade possa progredir sem voltar mais ao estado de barbárie primitiva". (IDEM, p. 157).

A ideia de contrato como base legal da construção kantiana está presente, tanto em *A Paz Perpétua* (segundo artigo definitivo) como em outros escritos de Kant. De fato, nas suas obras de Filosofia política (*Metafísica dos costumes*; *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e especialmente em *A paz perpetua*) ele abraça a tese contratualista baseada no direito natural para explicar a passagem do estádio anterior ao contrato (estado de natureza) à sociedade politicamente organizada (estado civil). Kant adota como ponto de partida a hipótese (de trabalho) hobbesiana de haver um estado de natureza, que é individualista

13 Outros Projetos anteriores que merecem destaque são estes: O projeto de Émeric Crucé, cujo pacifismo radical defende na sua obra *Nouveau Cynée* (1623); o Projeto do duque de Sully (1638), em cujas *Mémoires* (*Lettre de M. de Sully au Roy*) propõe a instituição de uma organização regional (República) formada por todos os Estados que professem a fé cristã na Europa. No século XIII, Marsilio de Pádua (1274-1343) na sua obra *Defensor pacis* (O Defensor da paz), de 1324, trata da questão da paz como objeto do governo estabelecido e condição essencial da atividade humana. Diz Marsilio de Pádua (1997, p. 70) que são excelentes os frutos da paz ou da tranquilidade: "Por isso, devemos nos esforçar para alcançar a paz. Se não a possuímos, devemos procurá-la, e, uma vez obtida, precisamos nos empenha ao máximo para conservá-la. Quanto às disputas, o seu oposto, devemos repeli-las com todas as nossas forças".

porque os homens vivem isolados, violento porque há guerra permanente de todos contra todos e inseguro porque a pessoa está sempre em risco de perder a vida (*Homo homini lupus*). Não há paz nem segurança para ninguém, nem mesmo para os fortes que se tornarão fracos na hora da suspensão da consciência e redução da sensibilidade motivada pelo sono. Nesse ponto de partida Kant afasta-se da concepção de *estado de natureza* de Rousseau, visto que para este o referido estado corresponde ao estágio de felicidade e de liberdade original que é rompido com o advento da propriedade privada[14].

Nas pegadas de Kant, o direito teria na consecução da paz papel instrumental decisivo, pois a construção da sociedade jurídica da humanidade passaria por duas grandes etapas contratualistas, a saída da pessoa humana do estado de natureza[15], formando a sociedade estatal. Posteriormente os Estados teriam de sair do estado de natureza vigente entre eles mediante a constituição da sociedade jurídica universal. Completa Kant: "A razão moralmente prática expressa em nós seu *veto* irrevogável: *não deve existir guerra* entre você e mim no estado de natureza, nem guerra entre nós como Estados". (KANT, 1993, p. 195).

VII

Antes da análise de *A Paz Perpétua*, convém fazer ligeiro comentário a respeito do título da obra. Kant toma o título da obra da inscrição satírica de uma tabuleta afixada numa pousada holandesa em que estava pintado um cemitério. Este tinha embaixo inscrita a frase «Paz perpétua». Pode-se dizer que Kant transformou a imagem do cemitério em ironia. Não bastasse essa singularidade, a estrutura de *A Paz Perpétua* tem

14 locke, em contraste com Hobbes, tem visão muito positiva do *estado de natureza*. a esse respeito esclarece que "para entender o poder político corretamente, e derivá-lo da sua origem, devemos considerar o estado em que todos os homens naturalmente estão, ou qual é um estado de *perfeita liberdade* para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites das leis da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de outro homem". Segundo locke nesse estado pré-estatal há leis naturais que o governam: "mas, embora seja um *estado de liberdade*, não é um estado de licenciosidade. [...] o *estado de natureza* tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses". (Locke, 1998, p. 382-384).

15 Kant entende o *estado de natureza* da mesma maneira que a hipótese de Hobbes, isto é, como estado de violência generalizada, de guerra de todos contra todos (*Homo homini lupus*). Não é preciso dizer que essa noção de *estado de natureza* é diferente em outros autores contratualistas clássicos, notadamente Locke e Rousseau, conforme se verifica na nota anterior.

a forma de tratado internacional de paz, inclusive com inusitada cláusula secreta. Parece crível que a mensagem dele seja a da paz como alternativa ao cemitério da guerra sem fim. Em relação à inscrição e ao interesse nela, Kant diz: "Pode deixar-se em suspenso se esta inscrição satírica na tabuleta de uma pousada holandesa, em que estava pintado um cemitério, interessa em geral aos homens, ou em particular aos chefes de Estado que nunca chegam a saciar-se da guerra, ou tão-só aos filósofos que se entregam a esse doce sonho" (2005, p. 3).

Seguem-se comentários pontuais aos *Artigos preliminares para a paz perpétua entre os Estados* (Sobre a Paz Perpétua, Seção I), que visam a estabelecer as condições necessárias para a eliminação da guerra. Esses artigos são, vale advertir, proibitivos.

O primeiro artigo de interesse no assunto em apreço é o que determina que "*Não deve se considerar válido nenhum tratado de paz que tenha sido celebrado com reserva secreta de matéria para uma guerra futura*" (Art. 1). O dispositivo em foco traz elementos essenciais em matéria de Direito dos tratados internacionais, que não dispensam esclarecimentos porque sabiamente Kant aponta questões efetivas de legalidade e de validade. Tais conceitos são: a) as *condições de validade* dos tratados, b) *tratados de paz* como especificidade (hoje essa especificidade se refere às partes, ao âmbito de aplicação da norma e à matéria política ou técnica específica, c) cláusula de reserva secreta ao tratado, d) tratado cuja matéria é a paz, mas com cláusula secreta de *guerra futura* (atualmente a guerra constitui ilícito internacional). Entende Kant que a reserva secreta[16] feita no tratado é mera suspensão das hostilidades e não o alcance da paz definitiva com o fim de todas as hostilidades que conduziriam à paz perpétua entre os Estados. Vale a pena recordar que a proscrição jurídica da guerra foi materializada no Pacto de Renúncia à Guerra, em 1928 (Pacto Briand-Kellog), que constitui um importante precedente na busca da paz perpétua mediante a consideração da guerra como ilícito internacional. O Pacto de Renúncia à Guerra, contudo, foi negociado à margem da Sociedade das Nações e não prescreve a guerra de conquista (SORTO, 2005, p. 147).

16 *Reserva de tratados*: com cláusula secreta (Cf. Art. 1.). Segundo o artigo 2 (§ 1, alínea d) "reserva" é "[...] a declaração unilateral, qualquer que seja a sua redação ou denominação, feita por um Estado ao assinar, ratificar, aceitar ou aprovar um tratado, ou a ele aderir, com o objetivo de excluir ou modificar o efeito jurídico de certas disposições do tratado em sua aplicação a esse Estado".

Logo, não poderiam ostentar *validade jurídica*, porque contraria as próprias condições de validade de criação da norma jurídica internacional segundo o Direito das Gentes. Não bastasse isso, viola norma imperativa de direito internacional geral. A este respeito lembre-se de que a Convenção de Viena sobre Direito dos Tratados (1969) estabelece (art. 53) a nulidade do tratado que conflitar com norma geral imperativa[17] (*jus cogens*)[18]. Estas regras têm a peculiaridade de serem inderrogáveis. "São regras de direito consuetudinário que não podem ser anuladas por tratado ou por aquiescência, mas apenas pela formação de uma norma consuetudinária subsequente de efeito contrário" (BROWNLIE, 1977, p. 499-500).

O segundo preceito kantiano que merece relevo é o que prescreve que "*Nenhum Estado se deve imiscuir pela força na constituição e no governo de outro Estado*" (Art. 5). Trata-se de forma de intervenção que ameaça a soberania do Estado, sobretudo nos séculos XIX e começos do XX. Prática que configurava séria ameaça à soberania dos Estados. Os argumentos em favor dessas intervenções eram variados: defesa de crenças religiosas, proteção de direitos de nacionais, imposição de formas de governo e de regimes políticos, dentre outros. Contudo, tais motivações solapavam sempre os verdadeiros interesses dos Estados intervencionistas: expansão territorial, econômica e política. Pode-se dizer que situações contrárias à ordem jurídica eram validadas em face da fragilidade do ordenamento jurídico internacional. A esses propósitos se invocava o *princípio da efetividade* para validar situações notadamente antijurídicas. A proposta kantiana no artigo em exame refere-se ao consagrado princípio de não intervenção nas relações internacionais, hoje consagrado e inserido nas Cartas da

17 Segundo Carrillo Salcedo (2004, p. 151) são ***normas de 'jus cogens'***: 1) a igualdade jurídica dos Estados e o princípio da não-intervenção nos assuntos internos dos Estados; 2) a proibição do uso da força nas relações internacionais; 3) o princípio da autodeterminação dos povos; 4) os princípios e as normas relativos à proteção dos direitos humanos. Outros exemplos: liberdade dos mares e direito humanitário. Segundo Mello (2004, p. 87) "O 'jus cogens' é uma criação antipositiva, porque ele aniquila os tratados injustos a despeito da sua validade formal".

18 "Art. 53: É nulo o tratado que, no momento de sua conclusão, conflita com uma norma imperativa de direito internacional geral. Para os fins da presente Convenção, uma norma imperativa de direito internacional geral é uma norma aceita e reconhecida pela comunidade internacional dos Estados no seu conjunto, como norma da qual nenhuma derrogação é permitida e que só pode ser modificada por nova norma de direito internacional geral da mesma natureza".

ONU (art. 2, alínea 7)[19] e da OEA (art. 19)[20], com a exceção prevista na própria Carta da ONU nos casos ameaça à paz, ruptura da paz ou ato de agressão. Atualmente, prevalece o princípio de não intervenção.

O terceiro e último artigo que merece vir à baila, que por sinal é o último dos proibitivos, diz que «Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tornem impossível a confiança mútua na paz futura, como, por exemplo, o emprego no outro Estado de *assassinos* (*percussores*), *envenenadores* (*venefici*), *a ruptura da capitulação, a instigação à traição* (*perduellio*) etc.». (Art. 6). Não há dúvida de que se trata de atos de terrorismo e de crimes de guerra, atualmente da alçada do Direito internacional humanitário. Evitando o emprego de métodos que minem a confiança entre os beligerantes, Kant pensa na abertura do caminho para a solução negociada do conflito (diplomática, política, jurídica) e, além disso, se humaniza a guerra pelo banimento de práticas danosas à vida das pessoas e dos Estados. Por outro lado, Bobbio lembra que Kant apresenta aqui razões utilitárias e morais. Quanto às utilitárias diz "[...] que essas artes 'infernais', introduzidas no estado de guerra, dificilmente poderão ser abolidas no estado de paz, e acabam envenenando perpetuamente as relações entre os Estados". (1984, p. 161). Já as razões morais são reprováveis porque "[...] o uso de meios desonestos na guerra transformaria qualquer guerra em guerra de extermínio (*Bellum internecinum*), que é uma forma ilícita de guerra". (BOBBIO, 1984, p. 161-162).

Kant compara os Estados aos indivíduos no *estado de natureza*. Comparação que denota a sua filiação ao contratualismo, tese, porém, que não é seguida por importantes pensadores do porte de Montesquieu, por exemplo. Compara-os porque a guerra de todos contra todos no estado de natureza individual, como este é pensado por Hobbes (estado de violência), aplica-se também aos Estados, que para sair desse caos bélico e inseguro precisam recorrer ao contrato. Razão por que diz que os Estados não têm outra saída racional para sair do estado de guerra do que consen-

19 Art. 2, § 7. "Nenhum dispositivo da presente Carta autorizará as Nações Unidas a intervirem em assuntos que dependam essencialmente da jurisdição de qualquer Estado ou obrigará os Membros a submeterem tais assuntos a uma solução, nos termos da presente Carta; este princípio, porém, não prejudicará a aplicação das medidas coercitivas constantes do Capitulo VII".

20 "Artigo 19. Nenhum Estado ou grupo de Estados tem o direito de intervir, direta ou indiretamente, seja qual for o motivo, nos assuntos internos ou externos de qualquer outro. Este princípio exclui não somente a força armada, mas também qualquer outra forma de interferência ou de tendência atentatória à personalidade do Estado e dos elementos políticos, econômicos e culturais que o constituem".

tir normas cogentes, fazendo "[...] da mesma maneira que os indivíduos entregam a sua liberdade selvagem (sem leis), e formar um *Estado de povos* (*civitas gentium*)". (KANT, 2005, p. 26). Para sair desse estado de beligerância (*homo homini lupus*) permanente os Estados precisam instituir essa autoridade supraestatal que garantiria a paz[21].

Importa notar que Kant (2005, p. 41) atribui importância capital ao comércio como forma de superar o problema da guerra, visto que põe o comércio como pressuposto para a consecução da *paz perpétua.* Fá-lo do mesmo modo que Benjamin Constant no seu clássico ensaio *De la liberté des anciens comparée à celle des Modernes* (1815) em que dispõe igualmente a atividade comercial como substituta da guerra[22]. De fato, é lícito concordar com eles visto que o comércio internacional tem na realidade esse prestígio e poder, a prova cabal acha-se no fato de que o próprio Direito internacional deve ao comércio um dos seus três pilares que o sustentam e que determinam a sua existência (os outros dois pilares são: a pluralidade de Estados soberanos e os princípios jurídicos coincidentes). É interessante notar, pois, essa coincidência entre os dois autores quanto ao valor ins-

21 **D**eve-se lembrar que para sair desse estado de beligerância permanente quer no estado de natureza (Hobbes) ou quer no estado de sociedade (Rousseau) os indivíduos instituem a sociedade civil, isto é, o estado, mediante a celebração do contrato social. por esse contrato, os indivíduos, que antes viviam isolados no estado de natureza, passam a viver na sociedade política. o direito natural legitima o pacto. "se as partes contratantes possuem os mesmos direitos naturais e são livres, possuem o direito e o poder para transferir a liberdade a um terceiro, e se consentem voluntariamente nisso, então dão ao soberano algo que possuem, legitimando o poder da soberania. assim, por direito natural, os indivíduos formam a vontade livre da sociedade, voluntariamente fazem um pacto ou contrato e transferem ao soberano o poder para dirigi-los". (Chaui, 2002, p. 400).

22 Diz Constant que a guerra e o comércio são meios diferentes de atingir o mesmo fim, que é o de possuir o que se deseja. Essa diferença de percurso fica evidente quando Constant vincula a guerra ao instinto, ao uso da força para conseguir o que se pretende (*La guerre est l'impulsion*), ao passo que reserva o comércio à atividade racional (*Le commerce est le calcul*). Veja-se, *in verbis*, a parte referenciada: «La guerre est antérieure au commerce; car la guerre et le commerce ne sont que deux moyens différents d'atteindre le même but: celui de posséder ce que l'on désire. Le commerce n'est qu'un hommage rendu à la force du possesseur par l'aspirant à la possession. C'est une tentative pour obtenir de gré à gré ce qu'on n'espère plus conquérir par la violence. Un homme qui serait toujours le plus fort n'aurait jamais l'idée du commerce. C'est l'expérience qui, en lui prouvant que la guerre, c'est-à-dire l'emploi de sa force contre la force d'autrui, l'expose à diverses résistances et à divers échecs, le porte à recourir au commerce, c'est-à-dire à un moyen plus doux et plu sûr d'engager l'intérêt d'un autre à consentir à ce qui convient à son intérêt. La guerre est l'impulsion, le commerce est le calcul. Mais par là même il doit venir une époque où le commerce remplace la guerre. Nous sommes arrivés à cette époque". (CONSTANT, 1997, p. 597).

trumental do comércio na consecução da paz e na afirmação do Direito das Gentes como ramo autônomo da Ciência Jurídica.

VIII

A Seção II da *Paz Perpétua* consta de mais três artigos ditos definitivos, porque são os garantidores da paz perpétua entre os Estados**.** O primeiro desses artigos definitivos diz que "*A constituição civil de todo Estado deve ser republicana*". Vale dizer que constituição republicana notoriamente não significa democrática, porque Kant, em oposição a Bobbio quanto à melhor forma de governo para garantir a paz, não é pensador democrata. Para Kant, embora tenha sido contemporâneo da Revolução Francesa e do estabelecimento da democracia representativa nos Estados Unidos, a democracia tem valor negativo. Nisso ele difere também de Montesquieu, por exemplo, para quem a democracia estava fadada ao passado dada a impossibilidade, segundo ele supunha erroneamente, de sua implementação no Estado moderno[23]. É admissível supor então que Kant na verdade pensa os direitos de cidadania à maneira de Locke, isto é, à margem da democracia já que a cidadania está reservada a poucos, aos que devem gozar da mais ampla liberdade, aos que têm propriedade. Por esse motivo a melhor forma de governo para ele é obviamente a república (monárquica) constitucional, com a devida limitação do poder político do soberano (separação dos poderes), posto que o monarca não estaria acima do Direito[24].

O segundo artigo definitivo da Paz Perpétua é digno de consideração. Diz esse artigo que "*O direito das gentes deve fundar-se numa* ***federação*** *de Estados livres*". Defende-se neste ponto a tese do contrato (constituição republicana) como meio de fundar essa federação, que seria uma

23 Kant toma a democracia (direta) em sentido negativo, como Montesquieu, porque a denomina de despotismo, ignorando a invenção da democracia representativa, fruto da criatividade e do pragmatismo estadunidense. Essa rejeição da democracia fica clara quando Kant (2005, p. 20) considera que resulta mais difícil chegar à constituição republicana na aristocracia do que na monarquia, sendo impossível na democracia, salvo por revolução violenta.

24 Constituição republicana, esclarece Kant, é a estabelecida de acordo com estes princípios: *liberdade* dos membros da sociedade (como homens), *dependência* de todos em relação à legislação comum (como súditos), conforme a lei de *igualdade* (jurídica) de todos os súditos (como cidadãos). De acordo com Kant (2005, p. 15), a constituição republicana deve fundar-se no poder originário e ser por isso o fundamento de toda a ordem jurídica do Estado porque "[...] é a única que deriva da idéia do contrato originário e sobre a qual devem fundar-se todas as normas jurídicas de um povo", tendo como finalidade a paz perpétua.

federação de povos e não um Estado de povos. Essa federação, que deve dar-se por pacto entre os povos, é o meio ideal para alcançar a *paz perpétua*, por isso a denomina de federação da paz (*foedus pacificum*) porque terminaria de vez com todas as guerras.

Não é preciso lembrar que a organização da sociedade internacional da época de Kant era muito diferente da atual. Não havia nem sequer organizações internacionais nem processos de integração econômica e política como o europeu. Atualmente os avanços são notáveis, como bem o demonstram a criação das Nações Unidas, que é a principal organização política de alcance universal, e da União Europeia, o mais bem sucedido bloco de Estados em todos os aspectos possíveis. As Nações Unidas têm todos os ingredientes para tornar-se o cerne da reorganização do mundo, tanto assim que Bobbio lhe reserva em seus escritos lugar especial na obtenção da paz (terceiro ausente). A União Europeia por sua vez pode ser considerada até aqui como a maior realização do Direito internacional Particular, no lugar de Estados belicosos hoje há Estados e povos solidários, onde havia guerra hoje há comércio, onde havia estrangeiros hoje há cidadãos europeus. Para os partidários da guerra isso é pouco, para quem pensa o mundo como Kant e Bobbio a Europa comunitária hoje é exemplo de como se deve conseguir a paz permanente na sociedade internacional. A ideia de fundar o Direito das Gentes nessa "federação kantiana" passa, evidentemente, pelo aproveitamento dessas notáveis experiências oferecidas pela União Europeia e pelas Nações Unidas.

O terceiro artigo definitivo para a Paz Perpétua diz que "*O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal*". Neste dispositivo Kant resgata a centralidade da pessoa humana, porque não trata de povos nem de Estados, mas do ser humano em si como sujeito universal. Não seria demais supor que se trata do direito de livre circulação internacional, da capacidade da pessoa humana ir até os confins do mundo pelo simples fato de ser cidadã do mundo, cabendo-lhe portanto o direito de ir onde quiser. Direito que deve ter como complemento necessário o dever de ser recebido sempre com humanidade, com amizade, com respeito. Essa hospitalidade universal é o direito de um estrangeiro a não ser tratado hostilmente pelo fato de ter chegado ao território de outro. Trata-se do direito de livre circulação de pessoas, direito que na União Europeia constitui a base do direito de cidadania comunitária.

Kant afirma que o Direito cosmopolita "[...] completa o código não escrito do direito político e do direito de gentes num direito público da humanidade, sendo um complemento da paz perpétua". (KANT, 2005, p. 30). Considerando o alcance da obra em tela e a visão otimista defendida aqui em relação ao papel do Direito internacional no conseguimento da Paz universal, cite-se como contraponto Truyol e Serra, que considera impossível a realização do Estado universal e da paz perpétua nos moldes propostos por Kant, contudo é factível, diz ele, a aproximação a esse Estado universal pela associação de Estados. "*A Paz Perpétua*, o fim último do Direito das Gentes, é certamente uma ideia irrealizável". (2005, p. XVII). Em conclusão, diga-se que a proposição de Kant (*Paz Perpétua*) é ponto de partida para superar mediante o direito o *statu quo* vigente.

IX

Bobbio é categórico quanto à vinculação entre paz, democracia, e cidadania. Esta é alçada pelo filósofo à universal (cosmopolita). A paz, diz ele, "é o pressuposto necessário para o reconhecimento e a efetiva proteção dos direitos humanos em cada Estado e no sistema internacional» (BOBBIO, 1992, p. 1). Como a democracia em alta intensidade é por excelência o regime da cidadania, da paz, da liberdade, porque reconhece e tutela direitos essenciais ao ser humano. De modo que só haverá paz objetiva, *Paz Perpétua*, quando os ideais kantiano de cidadania e bobbiano de democracia forem concretizados. Bobbio reafirma isso nestes termos: "[...] haverá paz estável, uma paz que não tenha a guerra como alternativa, somente quando existirem cidadãos não mais deste ou daquele Estado, mas do mundo" (Idem, p. 1).

> Bobbio, referindo-se ao bipolarismo vigente na época (Estados Unidos e União Soviética) e ao multipolarismo (vários centros de poder contrapostos e rivais), diz que há pelo menos "idealmente" uma terceira solução: o unipolarismo. Trata-se neste caso do resgate da ideia kantiana da paz perpétua. Quanto à eficácia dos tratados internacionais, o autor revela descrença, porque as potências em foco não reconhecem nenhum poder externo em condições de subordinar os seus interesses individuais, isto é, não há autoridade acima desses Estados que seja capaz de garantir a paz e a liberdade no mundo. Por isso, afirma Bobbio

> que atualmente os Estados não conseguem estabelecer tratados duradouros, e mesmo quando conseguem celebrar determinado acordo internacional, "[...] depois de extenuantes tentativas, deixam de observá-lo tão logo considerem possuir boas razões para assim fazê-lo". (BOBBIO, 2009, p. 279).

Qual a saída para essa dificuldade insolúvel? Se a saída for bélica, um dos rivais deve ser eliminado; se for pacífica, "[...] é preciso que surja um Terceiro no qual as partes confiem ou ao qual se submetam". (BOBBIO, 2009, p. 280). Caso exista, quem é esse Terceiro? Bobbio responde que não existe mesmo esse Terceiro (poder) na fase atual das relações internacionais, razão por que há ilusão quanto à possibilidade de paz. "Esse Terceiro deveriam ser, como terceiro acima das partes, as Nações Unidas, nascidas com o objetivo principal de dirimir os conflitos internacionais antes que se degenerem em guerra". (BOBBIO, 2009, p. 279). Note-se que na citação o verbo está no futuro do pretérito (as Nações Unidas **deveriam ser** o Terceiro Ausente), indicando de modo patente o fato de a Organização depender de mudanças como condição essencial para se converter no imprescindível *Terceiro* de quem o estabelecimento e a manutenção da paz dependerá, o responsável pelo controle efetivo do uso da força. Vê-se, pois, que Bobbio percebeu com clareza que as Nações Unidas não davam nem dão conta ainda da colossal responsabilidade de regular com efeito o emprego da força. A Organização existe, é essencial que exista, mas é altamente insatisfatória na manutenção da paz global nas circunstancias vigentes, pela sua natureza jurídica e pela forma como está disposto o seu principal Órgão político. Como quer que seja, Bobbio reconhece que as Nações Unidas são impotentes para lidar com as superpotências, que escarnecem da própria organização. Poder-se-ia dizer que esse *status* das Nações Unidas continua inalterado, prova disso são, dentre outras, as atuais guerras do Afeganistão e do Iraque promovidas pelos Estados Unidos à margem da Carta das Nações Unidas, do povo estadunidense, da sociedade internacional e da legalidade.

Para finalizar, não posso deixar de recordar neste momento os comentários verbais do Prof. José Roberto Franco da Fonseca, numa das suas vindas à Universidade Federal da Paraíba, em referência a qual seria a resposta mais adequada aos responsáveis pelos atentados de 11 de se-

tembro de 2001 nos Estados Unidos. Segundo ele a resposta podia partir de duas fontes. A primeira e mais previsível seria a da reação unilateral dos Estados Unidos, fazendo-o por conta própria à margem da legalidade, como em casos precedentes. A outra resposta, inusitada dir-se-ia, seria dada pelas Nações Unidas em nome da sociedade internacional, o que redundaria no fortalecimento da Organização, posto que esta agiria em nome da coletividade, convertendo os ataques a um País membro em ataques a toda a Humanidade. Por infortúnio deu-se a primeira hipótese. Dessa atitude arrogante e unilateral dos Estados Unidos resulta não só enfraquecimento das Nações Unidas como de toda a ordem jurídica internacional, provocando grave retrocesso.

Conclusões

Depois de muitos e imensos rios de tinta despendidos tratando da guerra e da paz em todas as vertentes possíveis do conhecimento; depois de teóricos da guerra terem elaborado, sob variados argumentos, estratégias de morte em diversas escalas e por diversas escolas, verifica-se, com desencanto, que pouca coisa muda no mundo, porque o direito ainda não é capaz de controlar efetivamente a força em âmbito global. O problema é que quase todas as iniciativas de pacifismo foram parar na impotência diante desse fenômeno perverso que acompanha (ou persegue) a Humanidade. A guerra está em vigor, ela vigora de formas múltiplas (fome, miséria, subdesenvolvimento, pobreza extrema, exclusão socioeconômica), sempre munida da meta habitual, que é a de aviltar, a de submeter, a de arruinar, a de destruir pessoas, nações, povos, Estados.

No momento, quanto ao uso da força, ainda os Estados Unidos se arrogam direitos que em tese deveriam ser das Nações Unidas. Esse péssimo exemplo é seguido por outros Estados que agem à margem do sistema regido pelo Direito internacional. A existência de tribunais internacionais e de acordos de controle de armamentos esbarram na ausência de autoridade real global, pois a ONU não recebeu dos grandes Estados que controlam o mundo esse papel, nem o receberá enquanto permanecerem as condições vigentes do Conselho de Segurança. Este órgão, definitivamente, a despeito de toda a autoridade da própria Carta, não representa a sociedade internacional. Porque o expediente do veto é contrário aos

interesses da coletividade, porque paralisa a Organização, porque dilata essa *tirania da minoria* (pentarquia) responsável por danos irreparáveis à Humanidade.

O Conselho de Segurança deve ser repensado, urge que represente todos os povos e Estados do mundo, que esteja munido de autoridade moral e jurídica. Nesse sentido, o Conselho precisa ser radical e democraticamente transformado, deixando de ser essa tirania despótica de cinco Estados que funciona a contento sempre e quando os membros permanentes não tenham interesses envolvidos, mas que é inoperante em caso contrário. Assim, não se trata de mera reforma mediante a ampliação do seleto clube de Estados membros, transformando a pentarquia nuclear atual em oligarquia mundial, acomodando desse modo as conveniências de certos Estados que desejam fazer parte do seleto clube com poder de veto. Tal reforma não resolve o problema, pois é óbvio que os membros do Conselho ampliado não decidiriam em favor dos interesses da comunidade nem contra os seus próprios interesses.

Pode-se afirmar em conclusão, que tanto Bobbio como Kant concordariam em relação à insuficiência do Direito internacional contemporâneo na manutenção da paz universal. Assim sendo, urge tomar medidas radicais para sair das más condições vigentes, fazendo com que as instituições cumpram a contento os seus propósitos. Por certo é preciso ter sem demora mecanismos eficientes nas respostas aos conflitos armados. Tal empreendimento remete de modo compreensível à refundação institucional da sociedade internacional ou à reforma radical das suas instituições em vigor, especialmente das Nações Unidas. Se o desejo de paz é maior que o da guerra, se a razão é mais poderosa do que o instinto belicoso dos seres humanos, então, convém dotar o mundo de mecanismos efetivos de paz, de solidariedade, de hospitalidade, de liberdade.

A refundação institucional é condição básica, mas insuficiente se não for acompanhada das devidas providências que ataquem diretamente as razões que conduzem à guerra. Porque esta não é mesmo causa, mas a consequência dos desarranjos existentes na débil ordem global presente. Insta, pois, que as circunstâncias que contribuem para o belicismo sejam vencidas. Tais circunstâncias bélicas são notórias, estão na fome de milhões, na miséria material e intelectual de muitos, no subdesenvolvimento de povos e Estados, nas mentes desprovidas de racionalidade dos senhores

da guerra. Sem essas medidas de refundação e de remoção de causas não haverá democracia em abundância, não haverá liberdade para todos nem Direito internacional exequível.

Referências

BASSFORD, Christopher. *Clausewitz and his works*. 2008. Disponível em: http://www.clausewitz.com/ readings/Bassford/Cworks/ Works.htm. Acesso em: 25 jul. 2010.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. Brasília: Universidade de Brasília, 1984. 168 p. (Col. Pensamento Politico, 63).

_____. *Il terzo assente*: saggi e discorsi sulla pace e la guerra. Milano: Sonda, 1989. 236 p.

_____. *O terceiro ausente*: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra. Trad. Daniela Versiani. Barueri: Manole, 2009. 310 p.

_____. *O problema da guerra e as vias da paz*. São Paulo: Unesp, 2003. 181 p.

BOVERO, Michelangelo. Norberto Bobbio è ancora qui. *La Stampa*, Torino, 15/10/2009. Cultura. p. 55. (Sezione: Cronaca di Torino).

BROWNLIE, Ian. *Principles of public international law*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1977. 733 p.

CARRILLO SALCEDO, Juan Antonio. *Soberanía de los estados y derechos humanos en derecho internacional contemporaneo*. 2. ed. reimpr. Madrid: Tecnos, 2004. 186 p.

CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. 12. ed. 5. Reimpr. São Paulo: Ática, 2002. 440 p.

CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. Trad. Teresa Barros Pinto Barroso. Brasília, São Paulo: UnB, Martins Fontes, 1979. 788 p.

CONSTANT, Benjamin. De la liberté des anciens comparée à celle des modernes. In: _____. Écrits politiques. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet. Paris: Gallimard, 1997. p. 589-619.

FERNÁNDEZ-FLORES DE FÚNES, José Luis. Las medidas de aplicación del Derecho de la Guerra: planteamiento concreto. *Revista española de derecho militar*, Madrid, n. 58, p. 15-46, jul./dic. 1991.

FIORE, Pascual. *El Derecho internacional codificado*. (Seguido de un resumen historico de los tratados internacionales mas importantes). Madrid: Hijos de Reus, 1901. CCXXIII, 552 p.

HOBBES, Thomas. *Leviatã*, ou, matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. 3. ed. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 420 p.

HOBSBAWM, Eric. War and Peace in the 20th Century. *London Review of Books*, Vol. 24, n. 4, p. 16-18, 21 February 2002. [A epidemia da guerra. *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais!, p. 4-10, 14 de abril de 2002].

KANT, Immanuel. *La metafisica de las costumbres*. Trad. y notas Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Barcelona: Altaya. 1993. 374 p.

_____. *Sobre la paz perpetua*. 7. ed. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 2005. 69 p.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 640 p.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *O defensor da paz*. Trad. José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997. 701 p. (Clássicos do pensamento político, 12).

MELLO, Celso de Albuquerque. *Curso de direito internacional público*. 15. ed. ver. e ampl. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. 2 v.

MELLO, Rubens Ferreira de. *Textos de direito internacional e de historia diplomática de 1815 a 1949*. Rio de Janeiro: A. Coelho Branco Filho, 1950. 881 p.

PATTERSON, Orlando. *Freedom in the making of western culture*. v. 1. New York: Basic Books, 1991. 487 p.

RAPOPORT, Anatole. Prefácio. In: CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra.* Brasília, São Paulo; UnB, Martins Fontes, 1979. p.1-60

ROUANET, Sergio Paulo. *Mal-estar na modernidade*. 1. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 424 p.

SORTO, Fredys Orlando. *Guerra civil contemporânea*: a ONU e o caso salvadorenho. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2001. 304 p.

TRUYOL Y SERRA, Antonio. Presentación. In: KANT, Immanuel. *Sobre la paz perpetua*. 7. ed. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 2005. p. IX-XXII.

VVAA. *Dictionnaire de la terminologie du droit international*. Tables en anglais, espagnol, italien, allemand. Paris: Sirey, 1960. 754 p.

BIBLIOGRAFIA DE E SOBRE NORBERTO BOBBIO NO BRASIL[1]

Livros de autoria de Norberto Bobbio publicados no Brasil

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos* (nova edição ampliada). Trad. Carlos Nelson Coutinho, Prefácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

_____. *As ideologias e o poder em crise*. Trad. João Ferreira. Brasília: UnB, 1999.

_____. *A teoria das formas de governo*. 10ª ed. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1997.

_____.*Da estrutura à função.* Novos estudos de teoria do direito. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. **São Paulo. Manole, 2006.**

_____. *Direita e esquerda* - as razões e significados de uma distinção política. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 2001.

_____. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. 4ª ed. Trad. Alfredo Fait. Brasília: UnB, 1997.

_____.*Direito e poder.* Trad. Nilson Moulin. São Paulo: UNESP, 2008.

_____.*Do fascismo à democracia.* Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

_____. *Elogio da serenidade* e outros escritos morais. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 2002.

1 Levantamento realizado por Taíza Maria Alves da Silva e Luciano da Silva.

_____. *Ensaio sobre a ciência política na Itália*. Trad. Maria Celeste F. Faria Marcondes. Brasília: UnB, 2002.

_____. *Ensaios sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil*. 2ª ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *Entre duas repúblicas - as origens da democracia italiana*. Trad. Mabel Malheiros Bellati. Brasília: UnB, 2001.

_____. *Estado, governo, sociedade - para uma teoria geral da política*. 10ª ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. *Estudos sobre Hegel – Direito, sociedade civil, Estado*. 2ª ed. Trad. Luiz Sérgio Henriques, Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense-Unesp, 1995.

_____.*Final da longa estrada*. Trad. Léa Novaes. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

_____.*Igualdade e liberdade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

_____.*Liberalismo e democracia*. 6ª ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. *Locke e o direito natural*. 2ª ed. Trad. Renato de Assumpção Faria, Denis Fontes de Souza Pinto, Carmen Lidia Richter Ribeiro Moura. Brasília: UnB, 1997.

_____.*Nem com Marx, nem contra Marx.* Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo. Unesp, 2006.

_____. *O conceito de sociedade civil*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1994.

_____. *O futuro da democracia*. 9a ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Unesp, 1997.

_____.*O positivismo jurídico* - lições de filosofia do direito. Trad. Márcio Pugliese, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

_____.*O problema da guerra e as vias da paz*. Trad. Álvaro Lacerda. São Paulo: Unesp, 2003.

_____. *O tempo da memória - De senectute* e outros escritos autobiográficos. 6ª ed. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

_____.*O terceiro ausente*. Org. Pietro Polito, prefácio: Celso Lafer, Trad. Daniela Beccaccia Versiani. **São Paulo: Manole, 2009.**

_____. *Qual socialismo? Discussão de uma alternativa*. 2ª ed. Trad. Iza de Salles Freaza. São Paulo: Paz e Terra, 1983.

_____. *Teoria da norma jurídica*. Trad. Ariani Bueno Sudatti e Fernando Pavan Baptista. Bauru: Edipro, 2001.

_____. *Teoria do ordenamento jurídico*. Trad. Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. Brasília: UnB, 2003.

_____. *Teoria Geral do Direito*. Trad. Denise Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

_____. *Três ensaios sobre a democracia*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Cardim & Alario, 1991.

_____. *Diário de um século* - autobiografia. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. 2ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

_____. *Quinze anos depois.* Trad. Liliana Laganá e Ivan Neves Marques Júnior. Revista USP, n.º 61, (março-abril-maio de 2004), pp. 228-231.

_____.Qual democracia?, Prefácio de Celso Lafer, tradução de Marcelo Perine, São Paulo: Edicões Loyola, 2010.

_____. *Teoria geral da política* - a filosofia e as lições dos clássicos. Org. Michelangelo Bovero, trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

_____. *O filósofo e a política*. Org. e Apresentação José Fernandez Santillán, Trad. César Benjamin e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

Livros em co-autoria

BOBBIO, Norberto *et alii. O marxismo e o Estado*. Trad. Frederico L. Boccardo, Renée Levie. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. *Diálogo em torno da república* - os grandes temas da política e da cidadania. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política* (2 volumes). Trad. Carmen C. Varrialle, Gaetano Loiai Mônaco, João Ferreira, Luis Guerreiro Pinto Cacais, Renzo Dini. Brasília: UnB, 2004.

BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. *Direitos e deveres na República*. Rio de Janeiro: Campus, 2007.

2. Livros sobre Norberto Bobbio publicados no Brasil.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Doutrinas e filosofias políticas* – contribuições para a história das idéias políticas. São Paulo: Atlas, 2002.

BUENO, Roberto. *A filosofia jurídico-política de Norberto Bobbio.* São Paulo: Ed. Mackenzie, 2006.

CENTRO DE ESTUDOS NORBERTO BOBBIO. *A importância da recepção do pensamento de Bobbio no Brasil e na América Espanhola* (seminário). São Paulo: BOVESPA, 2005.

CADEMARTORI, Daniela Mesquita L. *Diálogo democrático.* Alian Touraine, Norberto Bobbio e Robert Dahl. Curitiba: Juruá. 2006.

CAMPOS, P. Astério. *O pensamento jurídico de Norberto Bobbio*. São Paulo: Saraiva, 1966.

CARDIM, Carlos Henrique (org.). *Bobbio no Brasil*: um retrato intelectual. Brasília-São Paulo: UnB-Imesp, 2001.

FILIPPI, Alberto; LAFER, Celso. *A presença de Bobbio – América Espanhola, Brasil, Península Ibérica.* São Paulo: Unesp, 2004.

JUNIOR, Antonio Corrêa. *Comunidades européias e seu ordenamento jurídico* – uma aplicação da teoria de Norberto Bobbio. Paraná: Juruá Editora, 2009.

MELLO, Sérgio Candido. *Norberto Bobbio e o debate político contemporâneo*. São Paulo: Annablume, 2003.

NAPOLI, Ricardo Bins de-GALLINA, Albertinho Luiz (orgs). *Norberto Bobbio* – direito, ética e política. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

OLIVEIRA JR., José Alcebíades de. *Bobbio e a filosofia dos juristas*. Porto Alegre: Safe, 1994.

SALGADO, Gisele Mascarelli. *Sanção na teoria do direito de Norberto Bobbio.* Curitiba: Juruá, 2010.

PASOLD, Cesar Luiz. *Ensaio sobre a ética de Norberto Bobbio.* **São Paulo: Conceito Editorial, 2008.**

SOBRE OS AUTORES
(em ordem alfabética)

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA
acilio@ilch.uminho.pt
Professor Catedrático Jubilado do Departamento de Filosofia do Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho. Licenciado em Filosofia (1973), diplomado em Ciência Política (Universidade da Sorbona-Paris I, 1975), pós-graduação em "Histoire des Systèmes de Pensée" (Sorbona-Paris I, 1976). Doutoramento em Filosofia (Sorbona-Paris I, 1982), e Doutoramento em Letras – "Filosofia Moderna e Contemporânea" (Universidade do Minho, 1984). Vice-Presidente (1990-1994) e Presidente do Instituto de Letras e Ciências Humanas (1996-2000), e Vice-Reitor da Universidade do Minho (2002-2009). Áreas de interesse: Filosofia Contemporânea; Filosofia Social e Política; "estruturalismo" e "neo-estruturalismo".

ALBERTO FILIPPI
alberto.filippi@unicam.it
Italiano de nascimento, fez seu curso de graduação em Venezuela, onde realizou estudos de direito na Faculdade de Ciências Jurídicas y Políticas da Universidad Central de Caracas e na Itália, onde se doctorou em Filosofía na Universidade de Roma «La Sapienza ». É doutor *honoris causa* em Ciência Política pela Universidade Ricardo Palma de Lima, Perú. Nos anos '60, colaborou com Lelio Basso na fundación do *Istituto per lo Studio della Società Contemporanea*. A partir de 1979-1980, foi designado como professor titular de *Storia e Istituzioni dell´America Latina* e de *Istituzioni Politiche Comparate* na Faculdade de Direito da Universidade de Camerino (Itália), onde fundó y dirigió hasta 2005 o Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politiche. En 2003, fundou o *Consorzio Interuniver-*

sitario Italiano per l'Argentina e l'America Latina. É membro do Comitê Nacional Italiano para o Centenario de Bobbio.

ANDREA BOBBIO
bobbio@di.unito.it
Após a graduação em engenharia em 1969 no Politécnico de Turim, entra come pesquisador junto ao *Istituto Elettrotecnico Nazionale* G. Ferraris onde permanece até 1992. Sucessivamente torna-se professor de Informática na Faculdade de Engenharia da Universidade de Brescia e desde 1995 na Faculdade de Ciências da Universidade do Piemonte Orientale em Alessandria.Andrea Bobbio foi professor visitante em várias instituições internacionais: em 1984 e 1987 no Departamento de *Electrical Engineering*, Duke University (Durham NC, USA); desde 1989, em várias ocasiões, no Departamento de *Communication, Technical University* de Budapest; em 2002 no Departamento de *Computer Science and Engineering* do Indian Institute of Technology de Kanpur (India) e em 2007-2008 na *Ecole Normale Superieure* de Cachan (Paris).É responsável de vários projetos e contratos de pesquisa com entidades públicas e particulares e autores de numerosas publicações em revistas e de conferencias internacionais.

ASSIS BRANDÃO
assisbrandao1@gmail.com
Graduado em Direito na Universidade Federal de Pernambuco-UFPE, fez mestrado em Ciência Política na Universidade Estadual de Campinas -Unicamp, com dissertação sobre o contratualismo clássico, e Doutourou-se em Ciências Humanas: Sociologia e Política na Universidade Federal de Minas Gerais-UFMG, com uma tese sobre "O Conceito de Democracia em Bobbio". Foi docente da Universidade Federal de Pelotas e da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Atualmente é professor do Departamento de Ciência Política e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco.

CASTOR M. M. BARTOLOMÉ RUIZ
castorbartolome@terra.com.br
Doutor em Filosofia pela Universidade de Deusto, Espanha, Pos-doutoramento pelo Instituto de Filosofia do Conselho Superior de Investigações Científicas, Madrid. Professor Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale dos Sinos-Unisinos. Coordenador da Cátedra Unesco-Unisinos de Direitos Humanos e violência, governo e governança.

CELSO LAFER
c_lafer@uol.com.brEste endereço de e-mail está protegido contra spambots. Você deve habilitar o JavaScript para visualizá-lo.
Professor-titular do Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Universidade de São Paulo-USP, na qual estudou (1960-1964) e leciona desde 1971. Obteve o seu PhD em Ciência Política na Universidade de Cornell, EUA, em 1970; a livre-docência em Direito Internacional Público na Faculdade de Direito da USP em 1977 e a titularidade em Filosofia do Direito em 1988. Foi Ministro de Estado das Relações Exteriores em 1992 e em 2001-2002; em 1999 foi Ministro de Estado do Desenvolvimento, Indústria e Comércio. D*e* 1995 a 1998 foi Embaixador, Chefe da Missão Permanente do Brasil junto às Nações Unidas e à Organização Mundial do Comércio em Genebra. Atualmente preside a FAPESP-Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

CORINA YTURBE
corinayturbe@gmail.com
Corina Yturbe é doutora em Filosofia, pesquisadora do Instituto de Investigaciones Filosóficas e professora da Faculdade de Filosofias e Letras da Universidad Nacional Autónoma de México. Suas principais áreas de pesquisa são a filosofia da história, a filosofia política e a história intelectual.

DANIELA MESQUITA LEUTCHUK DE CADEMARTORI
cademartoridml@univali.br
Doutora em Direito do Estado e Mestre em Instituições Jurídico-Políticas pela Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC. Professora do Curso de Pós-Graduação em Ciência Jurídica (Mestrado e Doutorado) da Uni-

versidade do Vale do Itajaí (UNIVALI) e da graduação em Direito da UNIVALI e da FCSF-CESUSC (Faculdade de Ciências Sociais de Florianópolis – Complexo de Ensino Superior de Santa Catarina).

DANILO ZOLO

zolo@tsd.unifi.itEste endereço de e-mail está protegido contra spambots. Você deve habilitar o JavaScript para visualizá-lo.

Foi professor Ordinário de Filosofia do Direito e Filosofia do Direito Internacional da Universidade de Florença até o ano de 2008, quando se aposentou. Foi *Visiting Fellow* nas Universidades de Cambridge, Inglaterra, Pittsburgh, Harvard e Princeton, Estados Unidos. Em 1993 lhe foi conferida a Jemolo Fellowship pelo Nuffield College de Oxford. Deu aula em várias Universidades Latinoamericanas: Argentina, Brasil, Colômbia e México. Coordena o *website* "Jura Gentium, Center for Philosophy of International Law and Global Politics".

www.juragentium.unifi.it

ELIO CHAVES FLORES

elioflores@terra.com.br

Professor Associado da Universidade Federal da Paraíba. Pesquisador do CNPq com o projeto Margens do Atlântico: intelectuais africanos e afro-brasileiros. Professor do Programa de Pós-Graduação em História (Linguagens Historiográficas) e do Curso de Graduação em História (História da África). Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense.

ENOQUE FEITOSA SOBREIRA FILHO

enoque.feitosa@uol.com.br

Doutor em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco e Doutor em filosofia pelo Programa Integrado de Doutorado UFPE-UFPB-UFRN. Professor Adjunto da Faculdade de Direito (UFPB) e Coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências Jurídicas da mesma instituição, onde lidera o grupo de pesquisa sobre "marxismo e direito". CV Lattes em: http://lattes.cnpq.br/4321425005255787

FREDYS ORLANDO SORTO
sortofredys@hotmail.com
Professor Associado deDireito Internacional Públicoda Faculdade de Direito da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), ex-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da UFPB. Fundador e editor da Revista *Verba Juris*. Membro do *Instituto Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional* (IHLADI). Mestre em Direito internacional e Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo-USP.

GEMINELLO PRETEROSSI
preterossi@libero.it
Professor de Filosofia do Direito e Direitos Humanos na Faculdade de Direito da Universidade de Salerno. Formou-se na *Scuola Normale Superiore di Pisa*, onde realizou o curso de graduação e Pós-Graduação (doutorado) em filosofia sob a orientação do prof. Remo Bodei. Suas áreas de pesquisa se referem à filosofia clássica alemã, à doutrina do Estado e da Constituição entre os séculos XIX e XX e, em particular, à cultura político-jurídica da república de Weimar.Desenvolveu pesquisa e participou de seminários em várias instituições culturais e universitárias: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Istituto Universitario Orientale e Università Federico II di Napoli, Fondazione Basso, Università di Zurigo, Università di Catania, Università La Sapienza di Roma, Università di Roma Tre, Centro di ricerca 'Iura gentium' e Istituto Universitario Europeo di Firenze, Università di Torino, Università di Bologna, Istituto Gramsci di Bologna e Torino.

GIUSEPPE TOSI
pinuccio@uol.com.br
Graduado em filosofia Pela Universidade Católica De Milão, doutorado em Filosofia pela Universidade de Pádua, e pós-doutoramento em Teoria e História do Direito pela Universidade de Florença. Professor Associado da Universidade Federal da Paraíba, Coordenador do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos da mesma Universidade.

JOANA D'ARC SOUZA CAVALCANTI
cavalcanti.joana@gmail.com

Graduada em Ciências Sociais e mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e doutoranda pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professora do Instituto de Educação Superior da Paraíba (IESP) e do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba (IFPB).

LUCA BACCELLI
luca.baccelli@gmail.comEste endereço de e-mail está protegido contra spambots. Você deve habilitar o JavaScript para visualizá-lo.
Professor de Filosofia do Direito na Universidade de Camerino, Itália; ensina também na Universidade de Florença. Fez curso de Graduação em Filosofia e pós-Gradução (*dottorato di ricerca*) em Filosofia Política na Universidade de Pisa. É membro do *Jura Gentium. Centro per la filosofia del diritto internazionale e della politica globale*.

LUCIANO OLIVEIRA
jlgo@hotlink.com.br
Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Sergipe (1976), mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (1984) e doutor em Sociologia pela Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais – Paris (1991). É professor da Universidade Federal de Pernambuco, onde leciona Sociologia Jurídica na Faculdade de Direito do Recife.

MARCELO PERINE
mperine@gmail.com
Doutor em filosofia pela *Pontificia Università Gregoriana*, Roma (1986); Professor Associado da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -PUC-SP no Departamento e Programa de Estudos de Pós-Graduados em Filosofia. Ex-coordenador da área de filosofia e teologia da CAPES.

MARCO ANTONIO MONDAINI DE SOUZA
marcomondaini@ig.com.br
Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (1990), mestre em História Econômica pela Universidade de São Paulo – USP (1995) e doutor em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (1998), com pesquisas sobre a história e o pensamento políticos do Partido Comunista Italiano no Pós-Segunda Guerra Mundial, no Instituto Gramsci de Roma/Itália (1997). Fez seu pós-doutorado junto ao Departamento de Teoria e História do Direito da Universidade de Florença/Itália (2009). É Professor Adjunto da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, onde leciona nos cursos de Graduação e Pós-Graduação em Serviço Social e Comunicação. Bolsista do programa de produtividade em pesquisa do CNPq, realizando estudos na área dos direitos humanos.

MARCO AURÉLIO NOGUEIRA
nogueira@fclar.unesp.br
Bacharel em Ciências Políticas e Sociais pela Escola de Sociologia e Política de São Paulo (1972) e Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (1983). Pós-doutorado na Universidade de Roma, Itália (1984-1985). Livre-docente pela Universidade Estadual Paulista-UNESP (1997). Atualmente é Professor Titular da Universidade Estadual Paulista-UNESP e Diretor de seu Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais. É professor do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas (Unesp-Pucsp-Unicamp). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

MARIA DAS GRAÇAS PINTO DE BRITTO
graziapb@hotmail.com
Doutora em Direito pela Faculdad de Ciencias Sociales y Juridicas da Universidad de Jaén-Espanha. Professor Adjunto das disciplinas Direito Romano e Direitos Humanos da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas – RS. Coordenadora da Pós-Graduação em Direito Ambiental.

MARIA LUIZA ALENCAR MAYER FEITOSA
mluizalencar@gmail.com
Doutorado em Ciências Jurídico-Econômicas pela Universidade de Coimbra. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba-CCJ-UFPB. Vice-Diretora do CCJ da UFPB.

MÁRIO REIS MARQUES
mrm@fd.uc.pt
Licenciatura, Mestrado e Doutoramento em Ciências jurídicofilosóficas pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra e atualmente Professor nesta Faculdade de Introdução ao direito, de Filosofia dos Direitos Humanos e do Curso de Doutoramento (3.º Ciclo). Investigador do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX (CEIS20).

MICHEL ZAIDAN FILHO.
mzaidan@bol.com.br
Possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (1974), mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas (1982) e doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (1986). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal de Pernambuco. Tem experiência na área de História, com ênfase em Teoria e Filosofia da História, atuando principalmente nos seguintes temas: Juventude, Comunismo, Política, Brasil, Democracia e Política. Coordenador do Núcleos de Estudos Eleitorais, Partidários e da Democracia (NEEPD) de UFPE.

PAULO DE TARSO VANNUCHI
paulo.vannuchi@sedh.gov.br
Graduação em Jornalismo pela Escola de Comunicações e Artes da USP (1977-1980); mestrado em Ciência Política na USP, com dissertação sobre "Liberalismo, Democracia, Socialismo e a contribuição de Norberto Bobbio" (2001). Preso político em São Paulo de 1971 a 1976. Fundador do Partido dos Trabalhadores, co-fundador e membro do Centro de Educação Popular do Instituto Sedes Sapientiae de São Paulo. De 2005 a

2010, Ministro da Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República-SEDH-PR.

PIER PAOLO PORTINARO
pierpaolo.portinaro@unito.it
Graduado em filosofia sob a direção de Norberto Bobbio. Foi bolsista da *Alexander von Humboldt-Stiftung* (de1984 a 1985 na Universidade de Tübingen e Freiburg i. B.) e do Instituto para a história européia de Mainz (1986-1987). Ensinou disciplinas de filosofia e ciência política nas Universidades de Freiburg (1987-1989) e Mainz (1990-1991). Nos últimos anos ensina Filosofia política e História das Doutrinas Políticas na Universidade de Torino. É sócio da Academia das Ciências de Turim, diretor da Escola de Doutorado em Estudos Políticos. História e Teoria da Universidade de Turim e Coordenador de pesquisa junto à *Sonderforschungsbereich* 804 da Universidade de Dresda.

RICHARD BELLAMY
r.bellamy@ucl.ac.uk
(Glasgow, 1957) Professor de *Political Science* e Diretor da *School of Public Policy* no *University College* UCL, Londres, (GB).

RUBENS PINTO LYRA
rubelyra@uol.com.br
Bacharel em Direito pela Universidade Federal da Paraíba-UFPB (1970); mestre em Ciência Política e Doutor em Direito, na área de Política e Estado, pela Universidade de Nancy (1972 e 1975). Pós-Doutor, pela Universidade de Picardie (1991), França. Professor aposentado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFPB. Professor da pós-graduação em Direito da Universidade Potiguar (RN) e Secretário Executivo de Gestão Integrada Municipal (GGIM) da Prefeitura de João Pessoa. Fundador da Comissão de Direitos Humanos e Pesquisador do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos da UFPB.

SERGIO CADEMARTORI
scademartori@uol.com.br
Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC. Professor do Curso de Pós-Graduação em Direito da UFSC.

VERONIQUE CHAMPEIL-DESPLATS
vchd@u-paris10.fr
Professora de Direito Público na Universidade de Paris Ouest-Nanterre la Défense.Diretora do « Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux » e do Mestrado em Direitos Humanos da mesma Universidade. Participa da rede da Cátedra UNESCO de Direitos Humanos, violência, governo e governança.

Promoção

Universidade Federal da Paraíba

Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos - CCHLA

Apoio

CAPES

Secretaria de Direitos Humanos Presidência da República

Ministério da **Educação**

GOVERNO FEDERAL BRASIL PAÍS RICO É PAÍS SEM POBREZA



Esta obra foi produzida pela
Editora da UFPB