

**ROGER GUSTAVO MANENTI LAUREANO**

**AS ORIGENS DA TRADIÇÃO REPUBLICANA**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política (PPGSP) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) para a obtenção do Grau de Mestre em Sociologia Política

**Orientador:** Prof. Dr. Tiago Bahia Losso

**Florianópolis  
2017**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Laureano, Roger

As origens da tradição republicana / Roger Laureano ;  
orientador, Tiago Losso - Florianópolis, SC, 2017.  
173 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Sociologia Política.

Inclui referências

1. Sociologia Política. 2. Tradição republicana. 3.  
Liberdade como não-dominação. 4. Constituição mista. 5.  
Cidadania contestatória. I. Losso, Tiago. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
Sociologia Política. III. Título.





## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, Dr. Tiago Bahia Losso, que acompanhou meu crescimento desde a primeira fase da graduação em Ciências Sociais. Estendo o mesmo agradecimento a todos os membros do Núcleo de Estudos do Pensamento Político (NEPP), que tão bem me receberam ao longo de todos esses anos, incluindo os colegas de graduação, pós-graduação e os professores Dr. Ricardo Silva, Dr. Jean Gabriel Castro da Costa e Dr. Marcos Valente. Sem o auxílio do NEPP, este trabalho com certeza não seria possível.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo financiamento da pesquisa.

A todos os amigos que me acompanharam durante todo esse tempo, com menções especiais a todos com quem debati o tema que aqui apresento: Artur Mazzucco Fabro, Anderson Lucht, Daniel Gutiérrez, Lucas Voigt e Márlio Aguiar.

Um agradecimento especial a toda a minha família, em particular à minha mãe, que sempre me apoiou na árdua empreitada de seguir carreira acadêmica.



## RESUMO

A pesquisa tem por objetivo investigar a hipótese de Philip Pettit de que em toda a tradição republicana se fazem presentes três conceitos fundamentais: a liberdade como não-dominação, a constituição mista e a cidadania contestatória. A investigação não tem como objeto a tradição como um todo, mas um momento específico: sua gênese. Para tanto, analisamos o pensamento político romano buscando compreender os teóricos do passado em seus próprios termos, mas focalizando nos conceitos primordiais apontados por Pettit, demonstrando, sob cada tópico, o elo de crenças entre Roma e o humanismo cívico. A partir da definição apresentada do conceito de tradição, baseada principalmente em Mark Bevir e J. G. A Pocock, o elo se faz necessário pois apenas na relação de transmissão de ideias, na qual um agente exerce influência formativa em outro – e assim sucessivamente ao longo dos anos -, uma tradição começa, de fato, a se formalizar. A pesquisa indica uma coerência de Philip Pettit quanto aos significados dos conceitos propostos na história das ideias, mas que não há nenhuma razão clara capaz de afirmar que, para os romanos, estes três conceitos possuísem uma posição hierarquicamente superior a toda uma rede de crenças que se fazia presente na gênese da tradição.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tradição republicana; Constituição mista; Liberdade como não-dominação; Cidadania contestatória; Teoria política clássica.





## **ABSTRACT**

The research aims to investigate Philip Pettit's hypothesis that the whole republican tradition presents three fundamental concepts: freedom as non-domination, mixed constitution and contestatory citizenship. The research does not have as object the tradition as a whole, but a specific moment: its genesis. In order to do so, we analyze Roman political thought seeking to understand the theorists of the past in its own terms, but focusing on the primordial concepts pointed out by Pettit, demonstrating, under each topic, the link of beliefs between Rome and civic humanism. From the definition presented in the concept of tradition, based mainly on Mark Bevir and J. G. A. Pocock, the link becomes necessary because only under a relation of transmission of ideas, in which one agent exerts formative influence in another - and so on over the years -, a tradition begins, in fact, to formalize itself. The research indicates a coherence of Philip Pettit regarding the meanings of the proposed concepts in the history of ideas, but that there is no clear reason to affirm that for the Romans these three concepts had a hierarchically superior position to a whole network of beliefs that was present in the genesis of tradition.

**KEY-WORDS:** Republican tradition; Mixed constitution; Freedom as non-domination; Contestatory citizenship; Classical political theory.



## SUMÁRIO

ÍNDICE DE ABREVIATURAS.....	13
INTRODUÇÃO.....	19
DAS TRADIÇÕES .....	25
1.1 Tradição enquanto reencarnação .....	25
1.2 Tradições heurísticas .....	29
DO REPUBLICANISMO ATLÂNTICO-ITALIANO.....	43
2.1 Uma tradição histórica .....	43
2.2 Liberdade.....	48
2.3 A dispersão do poder.....	60
2.4 A contestação .....	67
2.5 As narrativas.....	75
DAS ORIGENS.....	81
3.1 A queda da República .....	81
3.2 Ordem e conflito.....	84
3.3 A luxúria e a política do suborno .....	97
3.4 A coisa pública é a coisa do povo .....	108
3.5 As constituições.....	112
3.6 <i>Libertas</i> .....	138
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	157
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	167



## ÍNDICE DE ABREVIATURAS

<b>Agostinho</b>		
	Cidade de Deus	CD
<b>Aristóteles</b>		
	Política	<i>Pol</i>
<b>Cícero</b>		
	A República	DRP
	As Leis	<i>Leg</i>
	Dos Deveres	<i>Off</i>
	<i>De Inventione</i>	INV
	<i>Pro Sestio</i>	<i>Sest</i>
	Cartas a Ático	<i>Att</i>
<b>Maquiavel</b>		
	Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio	D
	O Príncipe	P
<b>Platão</b>		
	A República	<i>Rep</i>
	As Leis	<i>Leis</i>
<b>Políbio</b>		
	História	<i>His</i>
<b>Salústio</b>		
	Conjuração de Catilina	<i>Cat</i>
	Guerra de Jugurta	<i>Jug</i>
	Histórias	<i>Hist</i>
<b>Tito Lívio</b>		
	História de Roma	AUC



*Quanto a mim, reli muito pouco do que escrevi. Ainda que de vez em quando me releiam passagens do que escrevi e às vezes elas me agradam. E digo: de onde tirei tudo isto? Na certa deve ser plágio, porque é bom.*

- Jorge Luis Borges





## INTRODUÇÃO

“A teoria política”, escreve Terence Ball, “mais do que qualquer outra vocação, toma seu próprio passado como parte essencial de seu presente” (BALL, 1995, p.29)<sup>1</sup>. A tradição, de alguma maneira, está embutida em todas as grandes ideologias do presente; todas buscam nos clássicos algum ideal, alguma referência ou alguma autoridade. Talvez isso indique que a política é uma arte histórica por excelência, da qual o passado tem muito a nos ensinar – mesmo que efetivamente seja incapaz de nos *guiar* diante dos novos problemas que se colocam a nossa frente. Maquiavel, em uma carta escrita a Francesco Vettori, conta que no raiar da noite, ao adentrar em seu escritório, despe-se da “roupa cotidiana, cheia de barro e lodo”, trocando-a por “roupas dignas de rei e da corte”. E com as vestimentas adequadas penetra “nas antigas cortes dos homens do passado”, onde, bem recebido, indaga “as razões de suas ações”. Durante a noite, termina Maquiavel, estes homens respondem<sup>2</sup>. O pensador florentino talvez tenha compreendido mais do que outros a essência do pensar a política. Via-se no passado, constantemente, procurando compreender os êxitos e os fracassos que a história registrou. Se no século XVI Maquiavel já nos corrobora que esta prática é um tanto quanto antiga na filosofia política, podemos igualmente observá-la voltando ainda mais no tempo. De fato, se Rafael Sanzio resolvesse eternizar nas artes plásticas não a Escola de Atenas, mas os pensadores da república romana, todos, tal qual Aristóteles, provavelmente olhariam para baixo, mas com os pescoços voltados para trás. Os romanos sempre tiveram como princípio fundamental de seu pensamento político, em contraposição às elucubrações abstratas dos gregos, a sua própria história e seus próprios mitos. Assim, portanto, nascia o republicanismo: tentando compreender de onde vieram para tentar explicar onde estão.

Trataremos aqui justamente dessa volta ao passado. O surgimento do neorrepblicanismo, nos anos 1990, principalmente a partir dos escritos de Philip Pettit (1997), poderia significar apenas o nascimento de mais uma teoria política, propondo uma nova abordagem

---

<sup>1</sup> Em todas as citações cujos originais, na bibliografia, indiquem um livro em outro idioma, a tradução é nossa, mantendo a referida página.

<sup>2</sup> Carta a Francesco Vettori, de 10/12/1513 (s/d).

diante da realidade do nosso mundo. Contudo, essa teoria não surgiu comboiada simplesmente de uma normatividade baseada unicamente em preceitos filosóficos, mas advogando uma herança de mais de dois mil anos na história do pensamento político. Ainda antes de Pettit, na segunda metade do século XX, tal movimento começava a se ensaiar. Principalmente se voltando para o humanismo cívico italiano, historiadores como Hans Baron (1966) e J. G. A Pocock (1975) apontaram, nas pequenas republicas italianas, um ideal de vida cívica que se apresentava de maneira muito influente no século passado, em estreita relação com o *zoon politikon* aristotélico. Mas essa primeira onda ainda atribuía aos humanistas uma formação muito mais grega do que romana. Foi a partir de escritos de autores como Quentin Skinner (2003) e Maurizio Viroli (2002) que os pensadores políticos italianos foram tomando outra forma. Skinner demonstra com eficiência que muitas das crenças humanistas que antes eram interpretadas a partir de raízes gregas, na verdade já possuíam expressão na Itália mesmo antes da disponibilidade dos textos de Aristóteles. Por consequência, ou brotaram originalmente entre os próprios humanistas, ou suas origens filosóficas eram outras que não gregas. Não tardou para a influência ser transferida principalmente aos romanos da Antiguidade Clássica, cujos textos e peças circulavam amplamente pela península itálica e eram constantemente referenciados pelos humanistas.

Buscando compreender o pensamento destes teóricos sob a nova luz interpretativa, um dos tópicos que se apresentava era justamente o conceito de liberdade. Philip Pettit percebeu a novidade e o vácuo que ela deixava na teoria política contemporânea, apresentando o republicanismo como uma ideologia que não se encaixava na tipologia de Isaiah Berlin dos dois conceitos de liberdade. Berlin alegava que existia, na teoria política, a liberdade positiva, que recebe esse nome por ser marcada por uma presença, que se efetivava quando o ser humano exercia a sua própria finalidade enquanto tal<sup>3</sup>. É onde se encaixaria o conceito nos moldes aristotélicos de *zoon politikon*, já citado, normalmente associado a pensadores contemporâneos como Hannah Arendt e Michael Sandel. O outro conceito, de liberdade negativa, caracteriza-se por uma ausência, ou seja, o indivíduo é livre na medida em que não sofre interferência nas suas ações. Hoje hegemônico, sua fundação é fortemente associada a Thomas Hobbes e é o conceito

---

<sup>3</sup> Existem muitas variações dos conceitos de liberdade positiva e de liberdade negativa, que posteriormente serão devidamente apresentadas. Simplificamos aqui apenas no que é, momentaneamente, mais importante.

predominante entre teóricos do liberalismo. Pettit percebeu que os teóricos do humanismo cívico, e outros influenciados por eles, como os republicanos britânicos e os pais fundadores dos Estados Unidos da América, tratavam a liberdade em outros moldes. Para essa vertente, livre é quem não é dominado, não está sob o jugo de outra pessoa. As raízes desse conceito estariam presentes já na teoria política romana, podendo ser observado na antiguidade em autores como Cícero e Tito Lívio, e até mesmo juridicamente tipificado no *Digesto*. A novidade é que, embora também se caracterize notavelmente por uma ausência, não se trata da mesma ausência. Se entre os teóricos liberais o que arruína a liberdade e, portanto, deve ser evitado, é a *interferência*, entre os republicanos o problema está na *dominação*. E, conforme explicaremos no segundo capítulo, nem toda interferência é dominação, e nem toda dominação pressupõe interferência.

O neorepublicanismo já nasce advogando um passado - uma tradição que foi esquecida no século XIX. O passo seguinte para tornar crível e legítima tão nobre herança seria justamente reconstruir a narrativa da tradição republicana, em um esforço que exigia, simultaneamente, teoria política e história. Inserido nesse contexto, Philip Pettit (2013) apresenta a defesa de três conceitos fundamentais na tradição republicana, presente em todos os seus expoentes, de Roma até os dias de hoje: a liberdade compreendida como não-dominação, a constituição mista e a cidadania contestatória. Evidentemente, Pettit estava ciente de que estes conceitos, em alguns casos transmitidos através de um lapso milenar, não poderiam possuir exatamente os mesmos significados em cada um dos autores e em cada um dos contextos em que se idealizava. Mas estes conceitos teriam sido transmitidos, em termos razoavelmente semelhantes, ao longo dos anos, de um autor para outro, estabelecendo, assim, uma tradição de pensamento político.

Apesar de a teoria histórica estar bem fundamentada entre os humanistas e no pensamento político moderno, alguns críticos alegam que as evidências pecam justamente no ponto que seria a gênese da tradição: Roma. Ainda que não totalmente ignorados, os autores romanos são de fato pouco referenciados, o que poderia, como consequência, ocasionar dúvidas com relação à fundação da tradição republicana. É neste vazio narrativo específico, na gênese da tradição, que se foca a nossa análise. Sem ignorar a natureza diacrônica de uma tradição, propomos investigar a teoria política romana, especialmente no

período do fim da república, em seus próprios termos. Em razão da tese apresentada por Philip Pettit, julgamos interessante também testá-la, verificando se entre os filósofos e historiadores de Roma realmente existia uma valorização dos três conceitos supramencionados, basilares para a teoria republicana. Considerando que o nosso objeto é a gênese da *tradição* e não simplesmente a política romana, não foi possível se limitar apenas à gênese das ideias, sendo necessário apresentar pelo menos um primeiro elo de transmissão. Segundo a narrativa comum, os ideais republicanos sofrem um enorme lapso em boa parte da era medieval, renascendo apenas entre os humanistas. Dessa maneira, tentamos localizar as conexões entre os ideais romanos e os ideais que brotaram pela península itálica mais de um milênio depois, sem pretensões, neste caso, de um aprofundamento original na obra destes autores, limitando-se a uma vinculação de crenças – não apenas por se apresentarem expressas de maneira semelhante, mas, em alguns casos, por estarem até mesmo devidamente referenciadas. Sendo a transmissão das crenças condição necessária para o estabelecimento de uma tradição, as conexões entre a Roma clássica e as repúblicas italianas do renascimento, especialmente Florença, representam um elo fundamental para o estabelecimento e a sobrevivência de uma tradição republicana no ocidente.

Dessa forma, dividimos o conteúdo da pesquisa em três capítulos. O primeiro capítulo, mais curto, foca-se especificamente no conceito de tradição. Demonstramos brevemente porque o conceito conservador de tradição não se aplicaria a uma teoria acadêmica que busca sua compreensão histórica. Principalmente a partir de Mark Bevir e Pocock procuramos responder o que qualificaria uma tradição de pensamento político, sobretudo por se caracterizar como uma tradição de tipo documental, que, justamente pela sua via de transmissão, permite a existência de grandes lapsos temporais, rompendo, em uma via única, a barreira do tempo no diálogo entre dois autores. Nesse sentido, uma tradição se consolida principalmente através de seus atos de transmissão, na qual sempre existe um “mestre” e um “pupilo”, mas que, uma vez herdada, os indivíduos respondem seletivamente a suas crenças, adaptando-as à sua realidade.

No segundo capítulo desenvolvemos mais apropriadamente o neorepublicanismo de Philip Pettit, apresentando a sua tese sobre a tradição. A partir de uma exposição dos conceitos básicos do republicanismo contemporâneo, buscamos exibir a hipótese histórica de Pettit principalmente a partir de seus três conceitos basilares, conforme já citados: constituição mista, liberdade como não-dominação e

cidadania contestatória. Sem ignorar totalmente a teoria política normativa do filósofo irlandês, focar-nos-emos em suas afirmativas acerca da história do pensamento político republicano, com a finalidade de compreender a tradição que Pettit alega existir.

No terceiro capítulo, muito mais extenso, chegamos de fato ao pensamento político romano, dando centralidade a autores como Políbio, Cícero, Salústio e Tito Lívio. Tentamos compreendê-los em seus próprios termos; os temas tratados não se limitam apenas aos três apontados por Philip Pettit, embora tenhamos reservado mais espaço a eles. A chave interpretativa do capítulo não busca interconectar os romanos com o neorrepblicanismo, bastando-se à compreensão, no pensamento da época, de conceitos como ordem, conflito, luxúria, liberdade, e suas tipologias constitucionais. Acrescentamos, em cada tema, uma análise sobre como algumas das crenças, tipicamente romanas, acabaram por se apresentar no humanismo cívico italiano muitos séculos depois.

Coube, portanto, às considerações finais relacionar, de fato, os três capítulos, conectando de maneira coesa o significado que definimos de tradição documental, a hipótese de Philip Pettit acerca da tradição republicana e a maneira pela qual os romanos realmente compreendiam seus conceitos. A conclusão aponta que há fundamento nas afirmativas de Philip Pettit acerca de um gênese republicana localizada em Roma, mas realizamos algumas ressalvas com relação às crenças basais do pensamento político romano e sua hierarquização interna.



## DAS TRADIÇÕES

### 1.1 Tradição enquanto reencarnação

Há inúmeros significados possíveis para o conceito de tradição, mas é muito provável que, no dia-a-dia político, o mais comumente utilizado seja aquele profundamente relacionado com o pensamento conservador: simplificarmente, da *continuidade* do passado. Nesta definição mais ampla, tal significado de tradição não se distancia radicalmente do que vamos tratar neste capítulo. Mas, quando observadas de perto, há distinções fundamentais que devem ser apontadas aqui. Ao falarmos de tradição, começamos justamente por aquilo que não qualifica o conceito de tradição a ser desenvolvido neste primeiro capítulo, para, subsequentemente, apresentarmos as considerações propositivas.

O pensamento conservador, no que concerne ao tópico da tradição, pode ser um empecilho epistemológico quando abordamos doutrinas políticas e sociais. Isso porque um pensamento racionalista, vinculado a qualquer doutrina ideológica – do marxismo ao liberalismo –, não se sustentaria sob as bases conceituais habitualmente presentes no conservadorismo. E soaria estranho afirmar, no que diz respeito ao campo das ideias, que não existe uma tradição de pensamento liberal, uma tradição de pensamento marxista, ou qualquer outro tipo de tradição que não seja a conservadora – ao menos sem uma enorme, convincente e improvável pesquisa que apontasse a tal conclusão. No entanto, Edmund Burke distingue a tradição como um conjunto de comportamentos, como práticas culturais e legitimidades políticas e sociais, provenientes de “tempos imemoriais”. Ou seja, a tradição é aquilo que já está presente na sociedade há muito tempo; e este simples fato confere uma prévia legitimidade a tais práticas. O ataque de Burke à Revolução Francesa – que foi em muitos sentidos premonitório – era também um ataque ao pensamento racionalista daqueles que, por descontentamento, gostariam de mudar as práticas políticas e sociais de maneira deliberada<sup>4</sup>, de tal forma que ele ironiza o iluminismo como o

---

<sup>4</sup> Esse raciocínio não é apenas uma via de defesa contra novas ideias políticas e sociais, mas também acaba por exigir que tais práticas já existentes estejam sob o escopo legitimador das tradições, o que levaria alguns grupos, racionalmente ou não, a *inventar* tradições, assim como os símbolos e os rituais que a comboiam (HOBBSBAWN e RANGER, 1997).

“novo império conquistador de luz e razão” (BURKE, 2012, s/p). A tradição é, portanto, uma indefinida série de repetições de uma ação. “A nossa constituição é uma constituição prescritiva”, aponta Burke, “cuja única autoridade é que tenha existido de um tempo desconhecido” (BURKE, 1999, p.20). Para tanto, além de prescritiva ela deve ser presuntiva, inserida no que Pocock chamou de “sociedades sem tempo”, em que cada agente sucessor é, no ponto de vista da ação, uma reencarnação de seu predecessor (POCOCK, 2009, p.190-1).

A consequência mais notável deste raciocínio argumentativo foi oferecida ainda antes das elaborações de Edmund Burke pelo jurista britânico Sir John Fortescue, no século XV. Como Pocock apresenta, Fortescue também defende que a legitimidade de cada costume está em seu caráter ancestral, em que a “qualidade de um costume” pode ser inferida pela sua “preservação”. Não podemos avaliar os motivos pelos quais um costume é bom ou ruim, apenas que “há razões para crer que é bom (porque preservado) ou ruim (porque abandonado)”. Por consequência, há uma razão prescritiva - advinda do fato de que é um costume já estabelecido - e uma presunção ao seu favor: a de que funciona, pois já se estabeleceu. Nesse sentido, duas comunidades políticas com leis e costumes demasiadamente antigos, porém distintos, como Inglaterra e Veneza, poderiam clamar para si o título de bastião dos bons costumes. Ambas as tradições brotaram em tempos remotos. Como podemos decidir, afinal, qual o melhor costume? A resposta de Fortescue está no que Pocock chamou – não sem ironia – de “o último refúgio do cientista social quando em face com o incomensurável”, ou seja, “nós podemos quantificar” (1975, p.15). As leis da Inglaterra são mais antigas do que as de Veneza, em uso mais contínuo, e, portanto, foram testadas e aprovadas por mais homens, mais anos, e em mais situações adversas do que as leis e os costumes de Veneza. Logo, as leis da Inglaterra são superiores<sup>5</sup>.

Mas o conservadorismo não existe apenas nas sociedades sem tempo, o que significa que devam existir outras maneiras de justificar a

---

<sup>5</sup> No século XX, essa lógica assume até mesmo contornos democráticos. Quando Chesterton afirma, com seu habitual lirismo, que tradição “significa dar votos à mais obscura de todas as classes, os nossos antepassados”; que tradição é a “democracia dos mortos” que se recusa a se submeter à “pequena e arrogante oligarquia dos que simplesmente por acaso estão por aí” (2007, p.28), não deixa de ser, de alguma maneira, uma inclusão quantitativa dos ancestrais na arena democrática em detrimento daqueles que, ainda que realmente por acaso, estão vivos.



conservação das leis e dos costumes destas outras sociedades. Uma lógica muito comum apresentada por Pocock é aquela das cidades que possuem um “mito fundacional”, provedor dos mais variados tipos de tradições – desde configurações constitucionais até práticas culturais e religiosas. Eram muito comuns na Antiguidade. Os mitos estão presentes tanto em figuras fundacionais e sábias da cultura helênica, como Sólon, quanto nas grandes narrativas de Homero. Em Roma, semelhante lógica se estabelece com a história da ida de Enéias à península itálica e conseqüentemente à lenda de Rômulo e Remo. É nesse sentido, aponta Pocock, que surge o trabalho dos historiadores da Antiguidade, “de descobrir as origens, preferencialmente de inventores humanos, de sociedades, instituições e artes” (2009, p.193).

Também elaborada por um conservador, mas que diz respeito à história da filosofia como um todo, está a grande tradição filosófica de Leo Strauss, compartilhada, em alguma medida, por Hannah Arendt e Eric Voegelin. Strauss alega que a cultura ocidental vive uma crise intelectual e, por conseqüência, também uma crise política. Conforme desenvolvido ainda nas primeiras páginas de *The City and Man*, o ocidente se tornou “incerto em seus propósitos” em decorrência do “projeto moderno” de conquista da natureza que nos levou às ideologias comunistas e liberais – a filosofia política foi “substituída por ideologia” (1978, p.1-3)<sup>6</sup>. Para justificar tal lógica, Strauss tem de elaborar uma teoria do declínio da filosofia política que só pode ser estabelecida a partir da existência de uma ampla tradição filosófica que se estende de Platão à Contemporaneidade. O declínio, encetado por Maquiavel, passa por ondas representadas por Hobbes e Rousseau até culminar em Nietzsche, o filósofo do relativismo. Como a palavra declínio sugere, o que havia antes de Maquiavel era, por conseguinte, uma filosofia política superior à moderna. Toda a justificativa de retorno ao pensamento clássico em *The City and Man*, para além de um “antiquarismo” e de um “romantismo intoxicado” por um “interesse passional”, se dá justamente pela justificativa de que somos “impelidos” a voltar à filosofia clássica precisamente em decorrência da crise que assola o ocidente (*Ib.*, p.1). Contudo, como argumenta Gunnell, o que Strauss criou foi uma tradição mítica de altas proporções, pois a explicação para a existência de uma tradição da filosofia política “não é

---

<sup>6</sup> Strauss atribui o diagnóstico pessimista com relação ao ocidente a Spengler, datado da Primeira Guerra Mundial.

a conclusão de uma pesquisa”, mas uma construção “dramatúrgica da corrupção da modernidade, designada a emprestar autoridade para suas assertivas acerca das crises de nosso tempo” (1978, p.131), sem nenhuma demonstração substantiva de como Maquiavel – ou qualquer filósofo subsequente – realizou um impacto tão catastrófico em todo o ocidente. É, portanto, uma “peça de folclore acadêmico” (GUNNELL, 1978, p.133).

Aqui pode estar o grande empecilho epistemológico: todas as noções supracitadas de o que é uma tradição, para utilizar a expressão de Mark Bevir (2000, p.28), podem soar “anti-teóricas” ao papel da razão e das doutrinas políticas nos mais variados aspectos político-sociais, e talvez seja ainda mais nociva no que diz respeito às ideias políticas, que é exatamente do que trataremos aqui. Amplas tradições de pensamento político seriam sumariamente excluídas ao assumirmos que elas devam advir de “tempos imemoriais”<sup>7</sup>, que devam possuir “mitos fundacionais”, ou analisadas sob o escopo de um declínio do pensamento ocidental. Importante salientar, no entanto, que a negação dos supramencionados significados do conceito de tradição não traz por consequência que as tradições devam possuir uma data de fundação – em oposição ao imemorial -; ou que não possam estar articuladas sob um mito; ou até mesmo, como o próprio Gunnell ressalva (1978, p.133), que não exista uma ampla tradição da filosofia política – ou, ainda mais, que não exista tradição alguma na história do pensamento político. Apenas que elas não devam ser necessariamente compreendidas nestes moldes. O ponto de dissertar inicialmente sobre este tópico é justamente retirar da discussão aquilo que talvez seja o “senso comum” quando tratamos do assunto. O pensamento conservador pode não ser de maneira alguma algo unificado, talvez nem sequer possa ser colocado como uma espécie de doutrina política. Mas se há algo notavelmente em comum entre todas as teorias apresentadas, é que as tradições são, do ponto de vista moral, algo bom que deve ser preservado – ou até resgatado. O objetivo aqui não é o desenvolvimento de categorias morais para as qualidades políticas e sociais da instrumentalização valorativa das tradições. Portanto, igualmente não é do nosso interesse, evidentemente, afirmar, como Marx, que “a tradição de todas as

---

<sup>7</sup> Também seria nocivo, analiticamente, estabelecer a “qualidade” de uma tradição de acordo com a sua antiguidade, como faria Fortescue. Nesse caso, bastar-nos-ia provar os surgimentos de determinadas tradições, bem como suas datas de fundação, e já teríamos, portanto, a resposta de qual é a melhor tradição do pensamento político ocidental.

gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (2011, p.25), que seria uma visão oposta ao conservadorismo, proveniente do pensamento radical. Não se trata exatamente uma questão de neutralidade diante do tema, mas de observar as tradições do pensamento político como um objeto de estudo; uma chave epistemológica com qualidades heurísticas. Neste caso, especificamente, o conceito é mobilizado para a compreensão de outro objeto: o republicanismo.

## **1.2 Tradições heurísticas**

Uma análise epistemológica das tradições, sejam elas de costumes ou de ideias, perpassa pelas questões ontológicas mais básicas concernentes a qualquer fenômeno político e social. Se nos cabe perguntar, como fizeram os fundadores das sociologia, “o que é sociedade?” ou “o que é política”, a primeira indagação a ser feita aqui é a mesma: “o que é tradição?”. As mais variadas respostas possíveis não podem ser sofisticadas de maneira incontaminada das duas perguntas anteriores, pois é, também, a tradição, um conceito político e social. Sendo assim, os dois polos diametralmente opostos são: i) em moldes durkheimianos, a tradição é um ente externo aos indivíduos que a compõe; ii) numa chave weberiana, a tradição se caracteriza justamente pelas relações que os indivíduos constroem uns com os outros. O dilema epistemológico que se apresenta é, portanto, o mesmo das eternas dicotomias conceituais entre indivíduo e sociedade, ação e ordem, agência e estrutura, individualismo metodológico e holismo metodológico. Mas, em conformidade com o desenvolvimento das ciências sociais no século XX, percebe-se que tal dicotomia não é tão rígida como aparenta, possibilitando uma infinidade de interconexões entre os dois eixos.

Alguns filósofos parecem acreditar, se não completamente ao menos parcialmente, na experiência de vivências individuais puras e autônomas, capazes de transcender, de alguma maneira, às tradições em vigência na sociedade em que agem. Um exemplo notório seria o “véu da ignorância”, de John Rawls (1997, p.127-211), construído sob influência kantiana, e, conseqüentemente, toda a base da “justiça como equidade”. Parte-se da crença de que “os princípios primordiais de justiça” se constituem como “o objeto de um acordo original em uma situação inicial adequadamente definida” (*Ib.* p. 127-8). Rawls apresenta tal posição como um experimento – se não ficcional, algo correlato – que consiste em imaginar que cada indivíduo, *a priori*, desconhece sua

posição original na sociedade, seja ela de classe ou de bens primários. Portanto, se pudéssemos eleger a nossa sociedade antecipadamente, desconhecendo qual seria a nossa posição nessa sociedade, os princípios basilares das nossas escolhas seriam, precisamente, os princípios de justiça<sup>8</sup>.

Apenas alguns pontos da teoria rawlsianas são relevantes para o debate aqui em voga. Como assinala Sandel, a teoria de Rawls pressupõe uma diferença entre “ser” e “ter” de modo que exista algum eu “anterior aos objetos e atributos que eu possuo” e, portanto, que nenhum papel, seja ele político, social, econômico ou ético, possa me descrever ao ponto de eu não poder me definir sem ele. Ainda que Rawls insista que o véu da ignorância “não tem nenhuma implicação metafísica” e que, portanto, também não sugere que “o eu é ontologicamente anterior aos fatos sobre as pessoas” (RAWLS, 2011, p.32), Sandel insiste que tal filosofia provém de uma distinção fornecida por Kant entre o que é correto e o que é bom, sendo o “sujeito anterior ao seu fim” da mesma maneira em que “o correto é anterior ao bom” (SANDEL, 2004, 82-3). O que seria uma visão libertadora de mundo, mas ela apenas retira de fato o papel da natureza e da sociedade sobre o indivíduo, pois tudo que fazemos, os vínculos e os compromissos mais ou menos duradouros que cultivamos, “definem parcialmente” quem somos. Sendo assim, imaginar um agente livre e racional seria “imaginar uma pessoa carente de caráter” e profundidade moral, pois o caráter se define justamente pela consciência do indivíduo que se move “em uma história que não elegeu nem controla”, e que, deste modo, possui consequências para as suas escolhas e condutas (*Ib.* p.87). Ainda assumindo, como Weber e Simmel fazem, que a sociedade como um ente é inexistente, que o que efetivamente existe são “indivíduos que estão ligados um aos outros por efeito das relações mútuas” (SIMMEL, 2006, p.18), pode-se atribuir a este conjunto de relações, como Simmel faz, justamente o nome de sociedade. E, por consequência, mesmo “sociedade” sendo um conceito abstrato, a pesquisa científica sobre o indivíduo só faria sentido *inserida* na sociedade, pois, numa chave analítica aristotélica, fora dela não há um termo útil ao indivíduo. Do contrário seria impossível “falar da história do catolicismo, do

---

<sup>8</sup> Poderíamos pensar, igualmente, no existencialismo sartreano. Para Sartre, o homem é aquilo que faz mediante sua liberdade, à qual ele está condenado, e, justamente devido a essa liberdade, ele é o *responsável* único por tudo que faz (SARTRE, 2012).

movimento feminista, da situação da manufatura” e outros “incontáveis agrupamentos e configurações” (*Ib.* p.11).

Mark Bevir, em *On Tradition*, ainda que dê primazia ao indivíduo, principalmente através da categoria de agência, não o faz partindo de uma razão pura. Os elementos iniciais para se elaborar o conceito de agência enquanto inserido em uma análise de tradições se dão justamente a partir do primeiro elemento de *socialização* dos indivíduos. O ponto aqui é que os processos de socialização e de individualização são, na verdade, partes constitutivas de um único processo. Quando Norbert Elias conceitua aquilo que chama de “quinta dimensão espaço-temporal”, que é uma dimensão exclusiva dos seres humanos, ele está se referindo justamente aos “símbolos socialmente apreendidos” (2006, p.5). Para Elias, as figurações sociais exigem o aprendizado de símbolos para que os indivíduos aprendam como se portar em cada um dos possíveis contextos em que se faz presente, como num processo de autorregulação. A própria comunicação entre os indivíduos só acontece porque as pessoas no Brasil, por exemplo, aprenderam a língua portuguesa, ou seja, tiveram acesso aos símbolos do idioma. Portanto, o indivíduo existe enquanto membro destes espaços sociais em que se relaciona com outros indivíduos através dos símbolos socialmente compartilhados. Ao mesmo tempo em que o indivíduo cria suas particularidades em relação ao outro, tais particularidades só podem ser criadas diante destes espaços sociais. O indivíduo não é um ser desvinculado de sua realidade, as pessoas já nascem, crescem e vivem em um contexto repleto de tradições, cada uma delas com suas próprias redes de crenças e significados. Como aponta Bevir, “eu formulo as minhas crenças em um mundo onde outras pessoas já expressaram as suas crenças” (2000, p.31). O indivíduo já cresce inserido em diversos contextos sociais, com distintas tradições presentes em cada um deles: as tradições estão presentes nas famílias, nas escolas, nas igrejas, nas amizades, no trabalho, na política – em qualquer espaço social. Sociologicamente falando, cada uma dessas figurações possui uma série de rituais, hábitos e crenças arraigados em suas tradições.

Fica notória a existência de pelo menos um elemento holístico no pensamento de Mark Bevir, ainda que relativamente fraco. As imposições das estruturas estão mais diretamente ligadas a contextos políticos e sociais capazes - quase que como única utilidade - de limitar

contingencialmente as tradições no quesito espaço-temporal<sup>9</sup>, sem possuir algum elemento determinístico. Soa ululante afirmar que um Inca vivendo no século XV jamais seria cristão, ou que Marco Túlio Cícero, no século I a.C não poderia ser um teórico do liberalismo econômico, simplesmente porque um agente não pode pertencer a uma tradição cuja rede de crenças, em primeiro lugar, nem sequer existe – sob pena de anacronismo<sup>10</sup>. Ainda que tais limitações possam ser observadas somente *a posteriori*. Deste modo, os elementos estruturais da teoria de Mark Bevir não estão nem perto dos estruturalismos mais radicais<sup>11</sup>, e seus elementos contextuais não o levam diretamente ao encontro do historicismo radical de teóricos como Quentin Skinner (1969), pois o conceito de tradição, por si só, pressupõe a existência e a transmissão de ideias de um ponto de vista diacrônico, transcorrendo não em *um* contexto, mas em uma *série* de contextos.

Em *A Lógica da História das Ideias*, Mark Bevir afirma que os objetos de estudo da história das ideias são as “reliquias do passado”<sup>12</sup> com a finalidade de “resgatar significados históricos” (2008, p.51). Por relíquias do passado, compreende-se não só o texto escrito, documentado, no sentido mais tradicional, mas qualquer objeto histórico através do qual o autor possa ter imbuído significados hermenêuticos ou significados de recepção das relíquias<sup>13</sup>. Mas, em uma pergunta pertinente a toda a tradição hermenêutica, qual a natureza de um significado histórico? Bevir se associa a um tipo de intencionalismo; se utilizamos linguagem, o significado deve derivar de seu uso *intencional*, ainda que influenciado pelo contexto. Ou seja, não é possível, como afirmam alguns teóricos, reduzir as declarações de um indivíduo à sua

---

<sup>9</sup> Há uma semelhança *parcial* entre esta análise de Bevir e a teoria da estruturação de Giddens (2003), em que a estrutura se refere, resumidamente, a práticas sociais discerníveis em determinando tempo-espaço.

<sup>10</sup> O tipo de erro a ser cometido aqui pelo pesquisador está relacionado a uma das mitologias apresentadas por Quentin Skinner (1969): a mitologia do *parochialismo*. Essa mitologia se dá quando um historiador realiza uma conexão indevida entre o universo mental de um autor do passado com o atual universo de crenças – um anacronismo.

<sup>11</sup> Ou, por exemplo, da teoria dos sistemas auto-poiéticos de Niklas Luhmann (1997).

<sup>12</sup> Dentre algumas relíquias listadas pelo próprio Bevir: paisagens naturais, pinturas, ferramentas e vestuários.

<sup>13</sup> No caso, o significado dado pelo leitor, pois “sem a intervenção humana”, como indica Silva, “textos nada mais são do que marcas registradas em papel ou outro meio físico” (2010, p.319).

localização social – de classe, por exemplo. *Intenção e significado hermenêutico*, na filosofia de Bevir, possuem uma estreita relação. Se por um lado o significado hermenêutico nos leva a pergunta “o que quis dizer o autor quando afirmou isto ou aquilo?” (*ib.* p.59)<sup>14</sup>, esta pergunta só faz sentido se o autor tiver capacidade de fixar tais significados hermenêuticos “de acordo com as suas intenções” (*ib.* p.76). Estas questões, não diretamente conectadas à exposição epistemológica e ontológica das tradições<sup>15</sup>, estão expostas como preâmbulo para um dos tópicos centrais do tema: as crenças. Definindo os significados históricos como pontos de vista individuais que pessoas do passado sustentaram, e os pontos de vista justamente como as crenças que o agente espera expressar, há uma relação intrínseca entre significado histórico, intencionalidade, hermenêutica e crença, sendo esta, de acordo com Bevir, definida como “um estado psicológico que atribuímos a alguém numa tentativa de explicar e prever o comportamento” (*ib.* p.168). A crença é sempre o estado psicológico em que um autor atribui o caráter de verdade a uma suposição. Ela é, por obviedade, expressa – as crenças não expressas de um autor não podem ser acessadas. Todas as tradições são formadas por uma multiplicidade de crenças.

Uma recomendação metodológica de Bevir, que ele sugere como hipótese de partida para qualquer estudo e assumiremos aqui sem ressalvas, é tratar todas as crenças expressas pelos autores como, por suposição, sinceras, conscientes e racionais. O que não tem relação direta com fatos, mas com consequência lógica. Após aceitarmos a definição de crença como o estado psicológico de “considerar uma suposição verdadeira”, devemos atribuir prioridade lógica à hipótese de que essas crenças são sinceras, conscientes e racionais. Isso não é o mesmo que afirmar que elas *necessariamente* o são. A impostura e a irracionalidade são possibilidades abertas a qualquer agente, mas que só devem ser consideradas através de evidências que corroborem tais práticas. Strauss é um ferrenho defensor da insinceridade dos filósofos, a partir do argumento de que os filósofos são capazes de alcançar e proferir verdades perigosas para as sociedades em que vivem, e, como consequência, acabariam por ser perseguidos. Por essa razão, eles

---

<sup>14</sup> Muito próximo do que Austin – endossado por autores como Skinner e Ricoeur – definiu como discurso ilocucionário, conforme nota 17.

<sup>15</sup> Por essa razão executamos apenas uma explanação breve. Para maiores esclarecimentos sobre o intencionalismo e a distinção que Bevir faz entre significados hermenêuticos e significados semânticos, ver: Bevir (2008, 52-76).

escreveriam a partir da distinção de Strauss (1952) de conhecimento exotérico e conhecimento esotérico. O primeiro deles é dedicado ao leitor comum, através de conhecimentos socialmente úteis e não perigosos para a sociedade, chegando de fato a afirmar que “o ensino exotérico foi necessário para proteger a filosofia” (1952, p.18). O segundo, compreendido apenas nas entrelinhas, seria o conhecimento verdadeiro, que apenas outros filósofos<sup>16</sup>, detentores de mentes igualmente grandiosas, poderiam captar. Como efeito, Strauss já parte da presunção da insinceridade.

O célebre artigo de Skinner, *Meaning and understanding* (1969), é dedicado em grande medida a contestar a “teoria da perseguição” de Strauss e suas consequências – em especial o anacronismo. A técnica de ler nas entrelinhas surge a partir de constatações de contradições internas nas obras filosóficas. Skinner argumenta que a metodologia straussiana, ao buscar a todo custo a resolução das incoerências, não leva a outro caminho que não o da “mitologia da coerência”, que possuiria apenas de maneira escassa conteúdos “genuinamente históricos” (1969, p.22). Contudo, o que ele apresenta em seu lugar é um vazio: a ideia de que os historiadores devam acessar as obras históricas livres de hipóteses. O que pressupõe, segundo Bevir, a possibilidade de “experiências puras”, enquanto, na verdade, “todos os fatos são carregados de teoria”, de modo que o debate não pode ser organizado em torno de uma rivalidade entre “hipóteses *a priori*” e “estudos empíricos”. O que deve ser discutido é justamente qual “a natureza das suposições que devemos trazer para os nossos estudos empíricos” (2008, p.186). E chegamos novamente à teoria de que as crenças devam ser interpretadas, por suposição, como sinceras, conscientes e racionais.

Argumentando que as estruturas não são determinantes nas ações e nas crenças dos indivíduos, inferimos que as tradições também não são. As crenças herdadas durante o período de socialização, em conexão com espaços sociais específicos, quando confrontadas com novas realidades, passam por um processo reflexão. Assim, “todas as vezes que tentamos pôr em prática uma tradição”, temos que refletir sobre ela, compreendê-la sob novos contextos, e justamente nessa reflexão “abrimos a possibilidade para inovações” (BEVIR, 2000, p.35). O conceito de tradição, portanto, sugere uma síntese, pois implica que o

---

<sup>16</sup> Diretamente relacionada com a grande tradição da filosofia política defendida por Leo Strauss, conforme apresentada no começo do capítulo.



social seja incorporado pelo indivíduo, e, através da agência, modificado.

No processo de transmissão e modificação de uma rede de crenças de uma tradição há o que o Bevir chamou, não literalmente, de relação entre mestre e pupilo. Essa relação, que pode ser a de um pai com um filho, de um professor com um aluno ou de um padre com um fiel, se dá, para Mark Bevir, de geração para geração, e é como, no fim das contas, as crenças se perpetuam continuamente. Essa perspectiva geracional da transmissão das crenças pode ser contestada quando estamos falando de história das ideias. As tradições literárias tem como particularidade a durabilidade de um documento. Tais documentos, como aponta Pocock, “criam novos padrões de tempo social”, possibilitando que “falem diretamente com gerações remotas”. O tempo, antes simplesmente conceituado como uma continuidade social – “de geração para geração” - está agora em uma “indefinida multiplicidade de continuidades” (2009, p. 204). Enquanto o discurso falado possui como característica o que Ricoeur chamou de “evento fugaz”, que “aparece e desaparece” sem deixar marcas materiais, a escrita “fixa a linguagem” em uma “materialização externa” através de inscrições alfabéticas, lexicais e sintáticas<sup>17</sup> (1973, p.93). As ideias, se documentadas, podem ser transmitidas dos mais variados pontos da história humana. Não soaria estranho a ninguém se um filósofo contemporâneo admitisse ter como fonte de algumas das suas ideias – ainda que com adaptações - autores como Nicolau Maquiavel e Aristóteles; escritores, por conseguinte, de tempos remotos, influenciados por muitas tradições

---

<sup>17</sup> O que exatamente é gravado em um texto é objeto de discussão. Para Ricoeur (1973), o texto não materializa o ato de falar, mas o que é dito. A explicação se baseia na teoria dos discursos de Austin, para quem o ato de fala está organizado em três níveis hierárquicos: i) o *discurso locucionário*, referente ao próprio ato de dizer, a própria estrutura semântica do texto; ii) o *discurso ilocucionário*, que diz respeito a o que o agente está *fazendo* ao dizer; iii) o *discurso perlocucionário*, que representa os efeitos produzidos pelo enunciado. Um texto tem como vantagem sua materialização, mas possui menos recursos para gravar todas as dimensões do discurso – não é possível fazer gestos ou entonações de voz, por exemplo. Ricoeur argumenta que, enquanto o elemento locucionário é gravado pela própria sentença, o ilocucionário e o perlocucionário se materializam de maneira menos evidente. Contudo, eles *também* são fixados no texto. O que se solidifica, portanto, não é apenas a estrutura gramatical do texto, mas todas as dimensões do discurso.

distintas das contemporâneas, que viviam em contextos completamente alheios aos nossos<sup>18</sup>. Não é necessário que uma tradição intelectual se transmita a partir uma sucessão geracional, que todo pupilo seja John Stuart Mill e todo mestre Jeremy Benthan<sup>19</sup>.

Trazemos, portanto, a metáfora do mestre e do pupilo para uma concepção pocockiana de tempo e de tradição literária. Neste sentido, um pupilo, herdeiro de uma tradição, da qual esteve em contato através de inúmeros documentos, resolve ele também ser um agente desta tradição literária e gravar suas interferências. As interferências impetradas pelo pupilo, agora prestes a se tornar um mestre, podem assumir duas características: de manutenção ou de mudança. E, o que mais provavelmente acontecerá, uma união de conservação e ruptura. Isso porque as tradições não são unas e organizadas através de um único elemento fundamental; são, na verdade, compostas, como aponta Bevir, “de uma variedade de partes” sobre as quais o agente reflete e assim “aceita, modifica ou rejeita” cada uma delas. Portanto,

Indivíduos podem responder seletivamente às diferentes partes da tradição que eles adquiriram ou herdaram. De fato, as pessoas usualmente desejam melhorar sua herança fazendo-a mais coerente, mais precisa, mais relevante para as questões contemporâneas, e respondem seletivamente a ela; aceitam algumas partes da tradição, modificam outras, e rejeitam outras. Tradições mudam quando são transmitidas de pessoa para pessoa. (BEVIR, 2000, p.38-39)

As implicações das afirmativas de Bevir nos levam a um tipo de ação transformadora que não necessariamente precisam incluir o objetivo consciente de realizar mudanças conceituais na tradição<sup>20</sup>. No entanto,

---

<sup>18</sup> Como consequência, Pocock complementa que “documentos tendem a secularizar tradições”, reduzindo-as a uma sequência de atos gravados – e até mesmo gravações de interpretações destes atos – em “em momentos distinguíveis, circunstâncias distinguíveis, exercendo e impondo distinguíveis tipos e graus de autoridade” (2009, p. 204).

<sup>19</sup> É importante deixar claro que, ainda que a ideia transmitida não precise ser cultivada de geração para geração ao longo dos anos, obviamente os documentos precisam ser conservados neste período de tempo, mesmo que acidentalmente.

<sup>20</sup> Para deixar mais claro: a ação de documentar suas crenças é necessariamente consciente e intencional, mas é possível que um agente realize uma transformação em uma determinada tradição sem a intenção de realizá-la ou sem perceber as consequências não intencionais daquela ação.

as tradições literárias dispõem de aparatos estratégicos muito mais eficientes para uma mudança intencional dos significados de determinados símbolos do que as tradições culturais. Neste passado documentado existe uma série de imagens, significados e autoridades da qual “grande parte deve ser aceitável” tanto para quem deseja conservar a tradição quanto para o agente que deseja modificá-la. Essas passagens devem ser “selecionadas e rearranjadas”, aponta Pocock, para “prover uma nova imagem do passado e o tipo de autoridade a se exercer no presente” (2009, p. 204); ou, quando se deseja modificar – adaptar, romper - apenas uma das diferentes partes da tradição, basta rearranjá-la em meio a todas as passagens aceitáveis de se sustentar, sem um grande alarde quanto às rupturas.

O que se pode notar é que não devemos definir as tradições em termos essencialistas. O esforço de Bevir é em direção a um confronto com outras metodologias da história das ideias, especialmente Lovejoy, que define as tradições a partir da noção de “ideias unitárias” [*unit ideas*], como se ideias fixas formassem as partes constitutivas e necessárias de uma tradição<sup>21</sup>. Para Bevir, é errônea a lógica de que devemos buscar essenciais fixos ao longo da história, que apareçam em diferentes grupos e diferentes autores, e assim concluir que “aqui temos uma tradição”<sup>22</sup>. Uma tradição pode ser muito mais fluida conceitualmente, ainda que tal persistência de ideias não seja impossível; ela apenas não é condição necessária para a existência da

---

<sup>21</sup> Robert Nisbet, em *Sociological Tradition*, apresenta quatro categorias que distinguem o que seria uma ideia unitária: “Tais ideias devem possuir: 1) generalidade: ou seja, devem ser discerníveis nos trabalhos de um considerável número de mentes superiores de uma época, sem se limitar ao trabalho de um único indivíduo [...] 2) continuidade: elas [as ideias] devem ser observáveis nas primeiras e nas últimas fases do período, sendo igualmente relevante no presente e no passado [...] 3) as ideias devem ser distintivas: elas devem ter participação no que faz uma disciplina significativamente diferente de outras disciplinas [...] 4) elas tem que ser ideias em um sentido completo: ou seja, mais do que influências fantasmas, mais do que metodologias periféricas” (1966, p. 5); ou seja, o próprio pertencimento de um autor à tradição sociológica passa pela presença das ideias unitárias em sua rede de crenças.

<sup>22</sup> Quentin Skinner formula uma crítica semelhante quando afirma que “o erro de Lovejoy reside não apenas no fato de encarar o 'significado essencial' da 'ideia' como algo que deve 'permanecer imutável' mas também de supor que não existe necessariamente um significado 'essencial' (para o qual cada autor contribui)” (2005, p.120).

tradição. De fato, é muito provável que as crenças expressas de um indivíduo contemporâneo, vinculado a determinada tradição, por razões históricas acabe por se diferenciar significativamente das crenças de seus “mestres”.

A existência de ideias semelhantes não é capaz de definir uma tradição porque, quando existentes em um mesmo contexto, a origem de afinidades entre determinadas redes de crenças pode ser outra. Um exemplo notório: a partir da segunda metade do século XX, a democracia passou a ser um valor cada vez mais prestigiado nas sociedades ocidentais. Sendo assim, que tradições fortemente conectadas com o ocidente incorporem em suas redes de crenças diversos valores democráticos não causa nenhuma surpresa – ainda que “democracia”, para utilizar a expressão de Gallie (1955), seja um “conceito essencialmente contestado”. Uma tradição notadamente aristocrática em sua origem e em seu desenvolvimento, como o próprio republicanismo, tornou-se, aos contemporâneos, invariavelmente democrática. O elemento democrático comum à quase totalidade das teorias políticas contemporâneas não faz de todas elas uma única tradição, pois, segundo Bevir, uma tradição é mais do que um grupo de similaridades, é uma série de instâncias semelhantes que ocorreram “precisamente porque elas exercitaram uma *influência formativa* em outrem, em uma cadeia temporal definitiva” (2000, p.41 [grifo nosso]). O componente temporal não se trata simplesmente de um recurso para evitar anacronismos; ele é, diacronicamente, condição necessária para a existência de uma tradição.

Considerando verdadeira a afirmativa de que uma tradição não é composta apenas por similaridades de crenças, mas por similaridades que ocorreram precisamente pelo exercício de uma *influência formativa* do mestre sobre o pupilo, devemos estabelecer critérios para o que chamamos de influência. Para se afirmar que um autor (B) chegou à conclusão X através da influencia de outro autor (A), Quentin Skinner estipula três critérios: “(i) que B reconhecidamente estudou as obras de A; (ii) que B não poderia ter encontrado as doutrinas em causa de qualquer outro autor que não A; e (iii) que B não poderia ter chegado sozinho a essas doutrinas” (2005b, p.107-108). Ainda que necessárias, as imperativas exigências de Skinner são demasiadamente rígidas. O primeiro ponto é pacífico, mas a segunda e a terceira demanda exigem um grau de onisciência que o teórico dificilmente sustentaria. Uma vez comprovada a primeira exigência, as duas seguintes se tornam apenas complementares. Se as crenças professadas pelo autor B estão presentes não só no autor A, mas também em um hipotético autor C, que B

reconhecidamente estudou, a consequência mais lógica a se confirmar é que B foi influenciado tanto pelo autor A quanto pelo autor C, não que a influência de C anula a de A. Influências não são vias austeras de transmissão de ideias, muito menos ocorrem através de uma única via. Não estamos partindo aqui de um conceito determinístico de influência em que o autor B chegou à conclusão X exclusivamente por ter lido A. Igualmente, refletir a possibilidade de B chegar sozinho à conclusão X é um exercício interessante e necessário para o intérprete. Mas, além de ser uma conclusão de impraticável comprovação, é seguro afirmar que se B estudou as obras de A, e, posteriormente, expressou crenças semelhantes às de A, B provavelmente foi influenciado por A. Influenciar não é o mesmo que copiar integralmente ou, em termos contemporâneos, plagiar. Independente de qual era o posicionamento do autor B sobre a crença X antes de ler o autor A, a própria leitura deste autor o levou a uma das seguintes conclusões: à confirmação da crença (caso ele já acreditasse em X), à modificação da crença (caso acreditasse parcialmente em X), à aceitação da crença (caso não creditasse em X). Em todos estes casos o autor B está, em maior ou menor grau, influenciando o autor A. A proporção ou a força de determinada influência foge da discussão lógica que tratamos até aqui. Ela deve ser observada a partir do grau de similitude dos argumentos apresentados em defesa de X.

Apesar de não exigir exatamente a mesma rede de crenças ao longo do tempo, nem ideias unitárias, é evidente que o “pupilo deve compartilhar ideias com o professor” de quem ele provavelmente “as adquiriu” (BEVIR 2000, p.50). A continuidade de tais ideias deve ser minimamente coerente e inteligível<sup>23</sup>. Isso tendo em mente que o pupilo possui agência, impossibilitando o juízo de que tradições se caracterizam por uma lista de crenças pré-determinadas. O cientista político, como aponta Silva, ao analisar determinada tradição, não deve se contentar com a simples reconstituição “das tradições como agregações homogêneas de diferentes redes de crenças”, pois todas elas se revelam “multifacetadas”, e os autores das tradições intelectuais “devem ser investigados como agentes que modificam as tradições a que se vinculam” (2009, p.145).

---

<sup>23</sup> Justamente pela exigência de uma mínima continuidade é que explanamos, nas primeiras linhas deste capítulo, que definir simplificadamente o conceito de tradição como uma “continuidade do passado”, não estaria plenamente em desacordo com a nossa definição.

Não apenas as tradições são multifacetadas, mas os próprios autores podem pertencer simultaneamente, de forma racional, a múltiplas tradições – um autor pode, por exemplo, ser ao mesmo tempo liberal e puritano<sup>24</sup> -, e todas as figurações sociais, contextos e sociedades compartilham entre si uma pluralidade de tradições. Como Bevir aponta, ainda que historiadores consigam algum dia identificar uma única tradição “governando uma época inteira”, essa tradição provavelmente será de “pouco interesse” e terá “pouco poder explanatório” (2000, p.48), pois teria que ser genérica o suficiente para comportar em uma singular tradição todas as crenças e, portanto, todas as ações de numerosos indivíduos de um período inteiro da história humana. Mas essa multiplicidade está para além da distinção de esferas sociais. O exemplo dado acima indica uma tradição política (liberalismo) e uma tradição religiosa (puritanismo), e, ainda que uma influencie o exercício da outra, suas práticas podem ser, ao menos no plano teórico, segregadas. É possível, no entanto, que um autor esteja racionalmente vinculado a duas – ou mais - tradições *políticas* distintas. Um exemplo claro já mencionado anteriormente é o de um autor que está alinhado ao mesmo tempo com o republicanismo e com a tradição democrática. São duas tradições não excludentes e com condições teóricas de formar uma composição. Se uma autoridade do passado pensava o republicanismo em termos aristocráticos, ela continua a ser uma autoridade do passado, que talvez ainda tenha muito a dizer para o republicanismo contemporâneo, mas que pode ter seu elemento aristocrático minimizado.

As tradições não estão em débito com ninguém. Mesmo em tradições que possuam um fundador inegável, de onde derivam todas múltiplas vertentes – o ponto onde, retroativamente, todas elas se cruzam -, cada membro posterior da tradição é igualmente importante para a compreensão da tradição como um todo. Cada um dos agentes herdeiros foi responsável pela modificação, adaptação e, principalmente, preservação da tradição. Se ela ficasse restrita ao seu fundador, ela morreria com ele; uma rede de crenças que não poderia ser chamada de tradição. O marxismo, por exemplo, é uma tradição de inúmeras vertentes, com autores tão distintos como Thompson e Althusser.

---

<sup>24</sup> E a própria presença de crenças provenientes de uma tradição X pode - de forma recíproca - alterar parcialmente as crenças da tradição Y. Contudo, a presença de duas ou mais tradições na rede de crenças de um autor só pode se dar, de forma concomitante e racional, se estas tradições não forem mutuamente excludentes.

Possui, também, um fundador inegável, que lhe empresta o nome: Marx. Contudo, argumenta Bevir, nem se tivéssemos a capacidade de conversar com o próprio Marx sobre o caminho que a suas ideias levaram, as vertentes que se formaram e as revoluções que impetraram, poderíamos afirmar que uma tradição marxista é mais verdadeira que a outra. Cada um dos pupilos de Marx enfrentaram problemas que Marx jamais poderia imaginar, sob novos contextos sociais, dilemas de âmbito nacional, novas realidades econômicas e tecnológicas, das quais o fundador alemão não possuiria nenhuma autoridade para julgar. É evidente que o peso das autoridades, no âmbito teórico, nunca vai ser o mesmo. Marx sempre foi o abatesma do marxismo<sup>25</sup>. Os cânones de outras tradições, no entanto, como Smith para o liberalismo e Maquiavel para o republicanismo, são superáveis. Talvez nunca aconteça, mas - com relação à importância dos “mestres” para os “pupilos”- os cânones são objetos de constantes disputas e um pode ser alavancado em detrimento de outro. Igualmente possível é que uma parte da tradição priorize um mestre, enquanto outra parte outro. As tradições são flexíveis o suficiente para aceitar todos estes conflitos. E até mais do que isso: movem-se a partir destes conflitos. O que não significa que não exijam critérios. Um teórico que interpreta uma determinada tradição não deve se satisfazer simplesmente com uma autodeclaração de pertencimento. Philip Pettit afirmar categoricamente que pertence à tradição republicana não o faz necessariamente um herdeiro da mesma. Se ele não compartilhar nenhuma crença significativa com os membros da própria tradição que ele alega existir, como Cícero, Maquiavel, Harrington e Madison, será rapidamente desacreditado enquanto herdeiro; nada proveniente do “inventário” dos falecidos foi transferido a ele, logo, é uma fraude com um simples fim de um ganho de autoridade. Portanto, mesmo com flexibilidade, existe a exigência de uma coerente rede de crenças compartilhadas entre o pupilo e o mestre, a partir da qual o historiador possa traçar uma linha clara entre o sucessor e o predecessor. Autodeclarar-se herdeiro de uma tradição demanda um exaustivo trabalho de legitimação de herança.

---

<sup>25</sup> E talvez seja impossível de imaginar um marxismo que exclua totalmente o Marx. Caberia um estudo a parte, mas até por razões de nomenclaturas, talvez a tradição marxistas seja a que mais recorrentemente volta ao seu fundador, com a peculiaridade de que, nascida a partir de Marx e carregando seu nome, tornou-se eternamente debitaria a ele – tais considerações não se aplicam à tradição socialista.

O número indefinido de tradições e sua flexibilidade conceitual resulta de uma razão simples: elas são construções teóricas. As tradições não são aqui tratadas como entes externos aos seus agentes e à construção do historiador. Nem mesmo a uma crença autoconsciente ou a uma autodeclaração. As tradições são objetos heurísticos, portanto mobilizações acadêmicas com poder explanatório sobre a história. Isso não significa que ela não exista de fato ou que seja um conceito essencialmente anárquico. Construir tradições “não implica que elas sejam inaceitavelmente subjetivas” (BEVIR, 2000, p.46). O historiador tem que demonstrar de maneira adequada as crenças e as práticas dessa tradição em todos os seus agentes; pois é justamente da transmissão e da adaptação das crenças que surge o que classificamos aqui como tradição – no campo das ideias. Portanto, mesmo “montada” pelos teóricos, tradições exigem componentes factuais, de crenças que realmente existiam e transmissões e adaptações de crenças que verdadeiramente ocorreram. É seguro afirmar que a montagem teórica das tradições se dá a partir de elementos factuais, não de invenções aleatórias. Nessa lógica em que a tradição é um recurso heurístico para se conhecer o passado, podemos afirmar, como Bevir, que “a tradição é um ponto de começo, não um destino final” (BEVIR, 2000, p.37).



## DO REPUBLICANISMO ATLÂNTICO-ITALIANO

### 2.1 Uma tradição histórica

“O que é republicanismo?”, pergunta o entrevistador David Edmonds a Philip Pettit ainda nos primeiros minutos do podcast *Philosophy Bites*. Com a voz rouca e em alta entonação, o irlandês responde: “primeiramente, eu diria que é uma *tradição* histórica” e sua origem “mais óbvia é na Roma clássica” (EDMONDS e WARBURTON, 2012, [grifo nosso]). Mas não com um romano. Pettit atribui a Políbio a figura de “pai” do republicanismo. Um grego, prisioneiro de guerra, que cumpria sua sentença em Roma e se perguntou como aquela república, em um curto espaço de tempo, “conquistou todo o mundo conhecido”.

A partir da segunda metade do século XX, surgiu, no campo da história das ideias e, posteriormente, da teoria política normativa, uma “virada republicana”. Achados historiográficos de Hans Baron (1966) e J. G. A Pocock (1975), relativos à Renascença italiana, demonstraram o aparecimento de um pensamento político fortemente influenciado pela visão aristotélica de participação cívica, o *zoon politikon*, usualmente expressado na renascença italiana através da *vita activa*<sup>26</sup> – em oposição à *vita contemplativa* –, que consiste na crença de que tanto a liberdade quanto a virtude cívica se realizam a partir da ação política<sup>27</sup>. Pensamento semelhante pode ser encontrado na obra de republicanos contemporâneos que produzem de maneira concomitante a Pocock,

---

<sup>26</sup> O renascimento da ideia de virtude cívica, para Pocock, é inseparável da influência grega. “Razão e experiência, sozinhos, nunca proveriam as bases para a caracterização dos indivíduos como cidadãos”, isso ocorreria apenas através do “renascimento de antigas noções políticas de *virtus*” e de “*zoon politikon*” cuja natureza era “governar, agir e tomar decisões”. Assim surge a “ideologia da *vita activa*” (1975, p.335). A conclusão é semelhante à de Baron ao afirmar que “sem mentes abertas” e “simpáticas” aos “valores da *vita activa et politica* dos cidadãos gregos e romanos”, o humanismo cívico poderia “nunca existir” (1966, p.92).

<sup>27</sup> Apesar da nossa breve explanação se focar na renascença, Pocock também se esforça para demonstrar que o pensamento político no contexto de fundação da República dos Estados Unidos da América “não era simplesmente puritano” ou “lockeano”, mas também fortemente influenciado pela “*vita activa* em que o *zoon politikon* realiza sua natureza” (1975, p.546).

como Hannah Arendt e Michael Sandel. Contudo, o diálogo entre história das ideias e teoria política não se dá em uma única via. Pocock admite o uso de “termos emprestados ou sugeridos pela linguagem de Hannah Arendt” ao narrar o renascimento do *homo politicus* como aquele que “afirma seu ser e sua virtude por meio da ação política”, tendo como “parente mais próximo o *homo rhetor*” e como antítese o “*homo credens* da fé cristã” (1975, p.550). Esse republicanismo que atribui suas origens ao pensamento aristotélico, ficou conhecido como comunitarismo, republicanismo neo-ateniense, ou, como Pettit veio a chamar posteriormente, “republicanismo franco-germânico” (PETTIT, 2013, p.169). Outro movimento republicano, suscitado, no campo da história, principalmente por Quentin Skinner, acaba por contestar de maneira mais enfática que as fontes do humanismo cívico italiano proveriam da Grécia, partindo até mesmo de simples elementos de datação. Ideologias pré-humanistas – como os chamados *dictatores*<sup>28</sup> -, influenciadas por romanos, também vinculadas a crenças republicanas e intimamente ligadas com ideais de virtude cívica, datavam de “pelo menos uma geração anterior” àquela que possuía a “disponibilidade dos textos aristotélicos”. Como consequência, “foi destas origens humildes, muito mais do que do aristotelismo” que surgiu o republicanismo de Maquiavel e Guicciardini; “a teoria política da Renascença” possui “um débito muito mais profundo com Roma do que com a Grécia” (2002, p.92)<sup>29</sup>. Tal tradição do republicanismo neorromano<sup>30</sup> possui não apenas preocupações cívicas, mas um conceito específico de liberdade e de laborações institucionais. É a partir destes elementos que Philip Pettit constrói o seu republicanismo – e outros depois dele -, trazendo os valores da tradição para as “modernas e pluralísticas formas de sociedade” (PETTIT, 1997, p.8).

---

<sup>28</sup> *Dictator* era o nome dado ao estudioso da retórica nas universidades italianas, com atividade inicialmente resumida a escrever cartas e outros documentos oficiais. O primeiro a se denominar como *dictator*, de acordo com Skinner, foi Adalberto de Samaria, tendo sua principal obra, *Os preceitos da pistolografia*, completada entre 1111 e 1118 (SKINNER, 2003, p.50). A tradução pioneira de Aristóteles foi feita por Guilherme de Moerbeke por volta de 1250 (SKINNER, 2002, p.30).

<sup>29</sup> O que não significa que se tenha excluído qualquer influência da filosofia grega – e, portanto, incluindo a aristotélica – do pensamento republicano, como demonstra Eric Nelson (2004).

<sup>30</sup> “Republicanism neorromano”, “republicanismo atlântico-italiano” e “neorrepublicanismo” são nomenclaturas, neste trabalho, concernentes à mesma tradição.

É inegável que no processo de produção de uma teoria política republicana aos moldes contemporâneos Philip Pettit acaba por influenciar também a história das ideias. Sendo verdade que suas elucubrações mais abstratas e normativas possam ser desenvolvidas exclusivamente em termos lógicos e filosóficos, sem qualquer pertencimento a uma tradição política, também é verdade que, ao vincular-se à tradição republicana, Pettit pega emprestado para si a autoridade de grandes nomes da história do pensamento político. Pettit mesmo justifica essa ação ao falar que “construir um ideal de liberdade nos termos de não-dominação será mais facilmente aceitável a partir de credenciais históricas”, principalmente com “credenciais em trabalhos de escritores admirados em todos os lados da política” (2012, p.19). Colocar-se como herdeiro intelectual – ainda que não nesses moldes - de Cícero, Maquiavel, Harrington e Madison, sem dúvida alguma aguça a curiosidade tanto de potenciais seguidores quanto de potenciais críticos. Mas é justamente devido ao peso dessas autoridades que Pettit deve buscar, recorrentemente, a legitimação de sua herança – conforme exposto no capítulo 1-, que só pode ser realizada no âmbito da história das ideias – o filósofo irlandês assume que fez uma “revisão” da história do “republicanismo clássico” (2013, p.170).

Em *Two Republican Traditions*, Pettit alega que há uma bifurcação da tradição republicana, antes mais ou menos unitária, aproximadamente no final do século XVII e começo do século XVIII. A tradição atlântico-italiana, que seria a que ele mesmo se vincula, originou-se em Roma e se desenvolveu a partir na Renascença italiana, passando posteriormente pela Guerra Civil Inglesa e pela independência dos Estados Unidos da América. A outra, mais tardia, à qual estão vinculados autores como Rousseau e Kant, herdeira apenas parcial da tradição republicana anterior, “manteve-se fiel a um núcleo da tradição atlântico-italiana”: o conceito de liberdade como não-dominação. Embora haja uma concordância com relação ao conceito de liberdade, as semelhanças acabam exatamente onde começaram, pois “três ideias se mantiveram como marcos no terreno da tradição de pensamento republicano”, mesmo que com “diferentes interpretações e ênfases” ao longo dos períodos históricos e dos diferentes autores: i) a primeira ideia, já citada, é a liberdade entre os cidadãos, em especial a liberdade compreendida como “não-dominação”; ii) a segunda aponta que para uma república assegurar a liberdade de seus cidadãos, ela deve construir um aparato de constrição constitucional associado à constituição mista;

iii) a última ideia afirma que para manter a república, os cidadãos devem possuir “virtude intelectual e coletiva” para “localizar” e , quando necessário, “contestar políticas públicas”. Conclui Pettit: “o preço da liberdade é a eterna vigilância” (*Ib.*, p.170).

O republicanismo franco-germânico também é herdeiro do conceito de liberdade como não-dominação; ou seja, livre é quem não vive sob o jugo de outra pessoa, que não está submetido ao poder arbitrário de outrem. Expressões como “dependência individual”, “dependência pessoal” e “liberdade cívica” são comuns nas obras de Rousseau e Kant. Inclusive a dependência gerada a partir de uma grande desigualdade, como a assinalada na célebre frase do francês: “que nenhum cidadão seja assaz opulento para poder comprar o outro, e nenhum assaz pobre para ser obrigado a vender-se” (1989, p.63). Contudo, com relação à constituição mista, não há o mesmo consenso. Pettit argumenta que Rousseau e Kant são fortemente influenciados por figuras absolutistas como Bodin e Hobbes. Isso porque eles também partem da ideia de que a soberania é una e indivisível; portanto, como separar um poder em três se ele é absoluto? Ou, em termos hobbesianos, criar-se-ia, em uma constituição mista, não apenas uma *persona* representativa, mas três – que se dividiria, por consequência, também em três soberanias. Nesse sentido, conclui Pettit, “Rousseau insere um ideal de soberania popular” no lugar da constituição mista, e o “ideal de participação” substituindo o de cidadania contestatória. Kant, da mesma maneira, supre a constituição mista pela soberania popular, mas adicionando elementos “representativos e eleitorais”. Resistência e rebelião – que podem ser compreendidas como tipos específicos de contestação – são ações “condenadas incondicionalmente por Kant” (2013, p.199). Rousseau opera exatamente com o mesmo conceito de soberania indivisível que pensadores absolutistas antes dele tinham operado. Apenas com a divergência significativa que era a defesa da liberdade como não-dominação. O sistema encontrado por Rousseau capaz de conciliar as crenças de que o cidadão deve exercer a liberdade como não dominação, e, ao mesmo tempo, de que a soberania é una e indivisível, resultou na criação de assembleias populares e na rejeição de qualquer intermediador representativo. Nas assembleias os cidadãos seriam os responsáveis por criar e modificar as leis sob as quais vivem, de acordo com a *vontade geral* – também um conceito diretamente relacionado com a peculiar mistura de um conceito de soberania de origens absolutistas involucrado em um corpo popular.

Durante todo o artigo *Two Republican Traditions*, Pettit apresenta argumentos que acabam por inferir elementos autoritários a

todo o pensamento do republicanismo franco-germânico. Mas não deixa de ser curiosa a mudança repentina na nomenclatura da tradição que ele defende, usualmente citada como “neorromana”, agora como “atlântico-italiana” – já utilizada em *On The People’s Terms* (2012). Pode ser uma maneira de trazer para o seu lado o historiador J. G. A. Pocock, que possui como título completo de sua obra-prima *Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*<sup>31</sup>. Pocock, como já apresentado, possuía crenças muito mais próximas da tradição aqui denominada de franco-germânica, expressadas a partir de uma tradição aristotélica de ação política, do que aquela defendida pelo filósofo irlandês. Era também um crítico ferrenho até mesmo da *existência* de uma liberdade como não-dominação. Contudo, no âmbito do estudo do pensamento político florentino, foi uma das maiores autoridades do século, se não a maior. Pettit, tendo de legitimar sua herança, que depende do convencimento de que variados escritores da Renascença italiana, especialmente de Florença, compartilhavam um conjunto de crenças consonantes com as crenças do próprio Pettit, acaba por tentar se associar, sem alarde, a uma das maiores autoridades acadêmicas da área.

Ao contrário do indicado por Bevir, que defende que uma tradição não se caracteriza necessariamente por essenciais fixos – ainda que essa possibilidade não seja negada –, Pettit sugere que há três elementos fundamentais em toda a tradição atlântico-italiana do republicanismo: a liberdade como não-dominação, a constituição mista, e a cidadania contestatória. Aqui voltamos, portanto, a Políbio. Nas primeiras intervenções de Philip Pettit acerca da tradição republicana, mais focadas no conceito de liberdade, o primeiro exemplo clássico citado era invariavelmente o romano Cícero (PETTIT, 1997a, p.5; 1997b, p.61; 1997c, p.112; 1998, p.95; 2005, p.87; PETTIT e MARTÍ, 2010, p.40). Isso se modificou quando Pettit construiu de maneira mais precisa a tradição atlântico-italiana – inclusive cunhando este nome –, voltando-se para a história das ideias. Somente a partir do momento em que estes três conceitos aparecem de maneira centralizada e finamente elaborada, em 2012, e argumentando que Políbio foi o primeiro defensor, simultaneamente, dos três conceitos, pode-se conceder ao

---

<sup>31</sup> Ainda que, como aponta o próprio autor, tenha sido o “Sr. Skinner” quem “sugeriu o título”, Pocock complementa que “ele [Skinner] não pode ser responsabilizado” pela maneira com que foi utilizado (1975, p.X).

grego o título de pai da tradição republicana, como ele faz não apenas no podcast supracitado, mas também passando a colocar o grego como primeira referência clássica do republicanismo (PETTIT, 2012, p.6; 2013, p.171; 2014, p.136). O que propomos realizar é um teste de hipótese da tese de Philip Pettit, encetando por uma apresentação alargada dos três conceitos para posteriormente verificarmos a sua existência nas origens do republicanismo (capítulo 3)<sup>32</sup>. O foco, no entanto, será no significado do conceito e na sua justificação histórica. Por ser inevitável, desenvolveremos as teorias normativas de Philip Pettit apenas superficialmente.

## 2.2 Liberdade

O debate sobre o conceito de liberdade se tornou tão popular na teoria política que pode parecer uma mera redundância apresentá-lo de maneira mais demorada. Mas é absolutamente necessário para compreender adequadamente porque é tão importante, principalmente para os neorepublicanos, o significado da palavra *libertas* para os romanos. Sendo “liberdade” um conceito facilmente enquadrado na categoria de Gallie de “conceitos essencialmente contestados” (1955), a luta pelo significado de liberdade provavelmente se propagará indefinidamente, modificando apenas qual o significado hegemônico no plano acadêmico e político. E sempre foi assim.

A primeira dentre as mais célebres sínteses do conceito de liberdade aparece em um ensaio de Benjamin Constant: *Da liberdade dos Antigos comparada à dos Modernos*. Constant deixa claro que os Antigos exerciam a sua liberdade de maneira coletiva, como ao “deliberar em praça pública sobre a guerra e a paz”, “votar leis”, “pronunciar julgamentos”, de maneira pela qual “eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo” (1985, p11). Para os Modernos, há a supremacia dos direitos individuais: “a culto”, “a associação”, a “influir sobre a administração do governo” através de “representações, petições, reivindicações às quais a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração” (*Ib.*, p.10-11). Dentre as distinções que levaram a tantas mudanças, uma das mais notáveis apresentadas por Constant é sobre a maneira pela qual se busca “possuir o que se deseja”; entre os Antigos, através da guerra e dos espólios, entre os Modernos, através do comércio. Em ambos os casos, meios distintos para se alcançar o mesmo fim. Contudo, o ensaio

---

<sup>32</sup> Por conseguinte, a tradição franco-germânica não faz parte do nosso objeto de estudo e foi apresentada exclusivamente com o fim de uma compreensão mais densa de o que seria a tradição atlântico-italiana do republicanismo.

que realmente norteou o debate acadêmico no século XX acerca da liberdade não vem de Constant, mas de Isaiah Berlin. Como indica o próprio Berlin, os estudos da teoria política “nascem e prosperam da discórdia” (2002, p.226). E a discórdia, neste caso, não está recortada cronologicamente, mas a partir de axiomas. A distinção de Berlin, reduzida a dois grupos, cada um também com suas diferenças internas, se dá entre liberdade *negativa*, que leva esse nome por ser definida por uma ausência, e liberdade *positiva*, caracterizada justamente por uma presença.

A liberdade negativa, mais hegemônica contemporaneamente, diz que “sou considerado livre na medida em que nenhum homem ou grupo de homens interfere com a minha atividade” (BERLIN, 2002, p.229). Também conhecida, principalmente no pensamento liberal, como “não-interferência”. Sua origem mais exata parte do *Leviatã* de Thomas Hobbes que a cunhou em contraposição ao pensamento republicano de sua época. Mesmo com um capítulo inteiro dedicado ao conceito de liberdade, Hobbes o define pela primeira vez ainda no capítulo XIV, das primeiras leis naturais e dos contratos, afirmando que “por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos”, entendidos como “impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer”. A liberdade assume uma conotação física, mas que deve ser entendida de acordo com a capacidade individual, pois ela só é restringida na medida em que o indivíduo tem capacidade para realizar a ação – na definição de Hobbes, expressada a partir da palavra “poder”. Não é porque o ser humano não tem a capacidade de voar que ele não é livre para fazê-lo. Nesse sentido, a liberdade sempre deve ser compreendida em termos “quantitativos”, mesmo que ela seja cada vez mais restringida, ela dificilmente vai ser aniquilada em sua totalidade. Como no exemplo clássico de ladrão que dá um ultimato à sua vítima: “a carteira ou a vida”. Embora abreviado a duas escolhas, o indivíduo ainda é livre para escolher entre as opções que lhe restam e, mesmo que sua reação não seja plenamente racional, influenciada por sentimentos, ou seja, barreiras internas ao indivíduo, como medo ou paixão, sua escolha se mantém livre. Os impedimentos, como claramente definidos na acepção hobbesiana, devem ser *externos* e *físicos*.

Com o liberalismo, o conceito negativo de liberdade foi assumindo diversas conotações. Uma das mais importantes a serem citadas aqui, é a relação do liberalismo com a lei. A formulação inicial

de Hobbes, que trata de barreiras físicas, não leva a essa consequência, pois a lei não é uma barreira física, a transgressão da lei é que *pode* levar a uma limitação física da liberdade: a prisão. No entanto, após o contrato, a liberdade dos súditos reside no silêncio da lei. E sendo a lei necessariamente uma restrição, não faz sentido falar que os cidadãos de uma república são necessariamente mais livres do que aqueles que vivem sob um déspota, como indica uma célebre passagem de Hobbes<sup>33</sup>:

Está escrito hoje em dia nas torres da cidade de Lucca, em grandes caracteres, a palavra LIBERTAS; ainda, nenhum homem pode daí inferir que um homem tem mais liberdade ou imunidade do serviço do Estado do que em Constantinopla. Quer o Estado seja monárquico, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma (1839, p. 201-2).

Nomes do utilitarismo, assim como o próprio Berlin, interpretam a lei de maneira semelhante. A lei é necessariamente uma *restrição* de liberdade, ela limita a ação do indivíduo sob a possibilidade de penalização; “quanto maior a área de não-interferência”, afirma Berlin, “mais ampla a minha liberdade” (BERLIN, 2002, p.230). Mesmo que a lei seja boa, ela possui essa qualidade em consequência de outro fim que não o da liberdade, como segurança e igualdade. Nesse sentido, afirma Berlin que “liberdade é liberdade, não é igualdade, equidade, justiça ou cultura, felicidade humana ou consciência tranquila” (*Ib.*,p.232).

A liberdade positiva possui uma polissemia mais ampla do que a negativa, já que Berlin associa a ela filosofias muito distintas entre si. Mas num âmbito geral, significa que “minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo, e não de forças externas de qualquer tipo” (2002, p.237). Inserido em tão ampla concepção, pode-se incluir doutrinas espiritualistas em que o indivíduo se internaliza asceticamente em si mesmo, como entre os estoicos e os budistas. Inclui-se, também, o significado da auto-realização, em que a razão e conseqüentemente o conhecimento não nos abrem um leque de novas possibilidades, mas nos mostram como o mundo deve ser, e a liberdade, portanto, seria a realização desse mundo – ainda que através de meios autoritário. Por isso Berlin associa Marx e Hegel à liberdade positiva; e, em um racionalismo semelhante, mas não totalmente idêntico, em tom de

---

<sup>33</sup> A formulação de Hobbes foi construída diante de um debate contra os republicanos de sua época. O contexto e as inovações de Thomas Hobbes podem ser mais claramente elucidados em *Hobbes e a liberdade republicana*, de Quentin Skinner (2010).



lamentação, inclui liberais como Kant. A liberdade positiva se apresenta como um fim, não como um meio, enquanto a negativa se pautava apenas na ausência de restrições, independente do fim que indivíduo previa para a sua ação. Somente a partir de um conceito de liberdade construído nestes moldes, que Thoreau, quando preso por não pagar impostos, poderia afirmar, como fez, que “se havia uma parede de pedra entre mim e meus concidadãos, havia um muro ainda mais difícil de transpor ou atravessar para que eles fossem tão *livres* quanto eu” (2012, p.24).

Apesar dos mais variados significados, aquele que realmente se tornou forte na teoria política contemporânea e durante décadas assumiu o protagonismo contra o pensamento liberal, foi o da liberdade como autogoverno. A liberdade aqui está fortemente relacionada com a participação cívica, nos moldes já citados anteriormente através de Pocock, e é habitualmente associada ao pensamento de Hannah Arendt e Michael Sandel, autores daquilo que se configura genericamente como comunitarismo. “A pessoa livre”, afirma Pettit, “é a figura política ativa cuja maior realização consiste em participar”, junto de outros cidadãos, “em atividades compartilhadas de deliberação e decisão”. E continua posteriormente: “é o cidadão”, numa concepção que provém de Hannah Arendt, que prefere “a *vita activa* à *vita contemplativa*” (2012, p.18); como consequência, a participação cívica do indivíduo em sua comunidade é, ela mesma, a liberdade.

No entanto, a partir dos 1990, como aponta Silva, “o debate entre comunitaristas e liberais entra em refluxo”, e, apesar do liberalismo não ter passado incólume e inalterado, “a percepção geral que parece ter restado do debate é a do caráter excessivamente exigente das demandas feitas em nome da comunidade no contexto de sociedades caracterizadas pelo ‘fato do pluralismo’” (SILVA, 2015, p.181). O liberalismo não veio, a partir do refluxo, a reinar sozinho. Outro conceito republicano de liberdade passou a aparecer de maneira cada vez mais evidente na literatura política. Inicialmente concebido por Philip Pettit como “liberdade como antipoder” (1996), acabou por se popularizar pela nomenclatura posterior, de “liberdade como não-dominância” (1997). O indivíduo é livre na medida em que não é dominado, que não está *in potestate* de outra pessoa, não possui um *dominus*. A dominação, como aponta Pettit, “é exemplificada pela relação do mestre com o escravo”, o que significa que a parte dominante pode “interferir de maneira arbitrária nas escolhas do dominado”.

Inicialmente, essa concepção foi apresentada como uma terceira alternativa à taxonomia de Berlin, colocando-se “entre os ideais de não-interferência e autogoverno” (*Ib.*, p.22),

Que tal uma possibilidade intermediária em que liberdade consiste em uma ausência, como na concepção negativa, mas numa ausência de domínio por outros, não na ausência de interferência? Essa possibilidade teria um elemento conceitual em comum com a concepção negativa – o foco na ausência, não na presença – e um elemento em comum com a positiva: o foco no domínio, não na interferência. (PETTIT, 1997a, p.21-22).

Posteriormente, principalmente em *On the People's Terms*, Pettit acaba tratando o conceito de liberdade como não-dominação como um tipo de liberdade negativa, apenas diferente do apresentado pelos liberais. Portanto, ainda uma alternativa distinta de todas apresentadas por Berlin, mas não como uma terceira possibilidade à sua taxonomia.

Pettit defende que há três tipos de liberdade de escolha: a de Hobbes, a de Berlin e a republicana. A liberdade republicana não se caracteriza primordialmente por ser uma liberdade de escolha, pois ela está no próprio indivíduo que a possui; é uma questão de *status*. Contudo, ela tem algo a dizer sobre as escolhas que um indivíduo hipotético tem a fazer. Vamos supor que uma pessoa tenha que fazer uma escolha entre três possíveis portas: X, Y e Z<sup>34</sup>. Para onde as portas levam e a motivação da escolha é irrelevante para este experimento. Numa concepção hobbesiana de liberdade, esse indivíduo só vai ter sua liberdade de escolha reduzida se a porta que ele escolher estiver trancada. Considerando que ele escolheu a porta X e ela estava trancada, há claramente uma redução da liberdade, ele foi impedido de realizar o seu desejo. Contudo, se as portas Y e Z estiverem trancadas e apenas a porta X aberta, e o indivíduo escolher de fato a porta X, para Hobbes, ele vai continuar sendo livre, mesmo que a opção que ele escolheu fosse a única que ele poderia realmente adotar, porque ele não foi impedido de realizar o que desejava. “A sua liberdade de escolha”, assinala Pettit sobre Hobbes, “é reduzida apenas quando um obstáculo frustra sua

---

<sup>34</sup> O exemplo é apresentado pelo próprio Pettit no primeiro capítulo de *On The People's Terms* (2012) em uma discussão muito mais prolongada do que a que demonstraremos aqui. Os pontos apresentados se tornam mais claros diante das circunstâncias de invasão, viciação e dominação apresentadas por Pettit, principalmente entre as páginas 35-55.

tentativa de satisfazer a sua preferência final entre as opções” (2012, p.29). Para Berlin, por outro lado, a liberdade está associada justamente às possibilidades de escolha: o indivíduo estaria tanto mais livre quanto mais portas abertas ele encontrar, mesmo que ele não as deseje abrir. Do contrário, um sujeito que possui apenas uma escolha possível, passará a ser livre na medida em que deixar de desejar a porta que não pode abrir - o que seria absurdo. A liberdade poderia ser plenamente realizada mediante um processo de convencimento. A concepção republicana de liberdade seguiria a crítica de Berlin a Hobbes, mas também não se limitaria a uma concepção berliniana de liberdade de escolhas: “O que a liberdade requer não é apenas que as portas estejam abertas”, complementa Pettit, “mas que não haja nenhum porteiro com o poder de fechar as portas, nenhum porteiro cuja boa vontade você dependa para que uma ou outra porta permaneça aberta” (2012, p.66). É uma lógica coerente dentre as distinções de Pettit acerca de três elementos: interferência, interferência arbitrária, e possibilidade de interferência.

Aqui se apresenta uma das diferenças fundamentais da liberdade como não-dominação em relação à liberdade como não-interferência. A maneira mais clássica e didática de explanar essa distinção está no exemplo do escravo que possui um senhor benevolente. O escravo pode ter um senhor que resolva nunca interferir na sua vida, deixando-o agir da maneira que lhe apraz. No entanto, ele sempre vai estar sob o jugo deste senhor. No dia que o mestre desejar, pelo motivo que for, até mesmo por mau humor, ele poderá dar ordens a este escravo, que terá que acatá-la ou poderá pagar com a própria vida. O escravo, portanto, estará sempre sujeito à *possibilidade* de interferência arbitrária. Um liberal considerará o escravo livre enquanto o mestre não interferir em sua vida, sem ponderar, como aponta Pettit, que “dominação poder ocorrer sem interferência”, porque dominação requer apenas “a capacidade de interferir arbitrariamente nos seus negócios”; e, da mesma maneira, “interferência pode ocorrer sem dominação”, pois ela pode ocorrer sem ser arbitrária (1997, p.23). Há duas maneiras de se qualificar uma interferência arbitrária: *dominium* e *imperium*. O *dominium*, como aponta Silva, “refere-se à presença de dominação entre concidadãos”; o *imperium* diz respeito à dominação “exercida pelos detentores do poder público sobre os cidadãos” (2008, p.184). Uma lei qualquer, como já foi citado, que seria para um liberal necessariamente uma restrição de liberdade, não tem a mesma lógica se aplicada ao conceito republicano. Isso se dá porque o que não pode

ocorrer na liberdade como não-dominação é uma interferência *arbitrária*. Há na tradição republicana uma conexão intrínseca entre liberdade e cidadania – ou *civitas*. Cidadania deve ser entendida como um *status*, que existe apenas mediante um “adequado regime da lei”, já presente em Roma através da relação consonante entre os conceitos *libertas* e *civitas*, mas que pode ser percebido, de acordo com Pettit, em toda a tradição republicana, “pois se a lei cria a autoridade que o governante desfruta”, ela também acaba por criar “a liberdade que os cidadãos compartilham”. As leis só se tornam capazes de salvaguardar a liberdade enquanto elas “respeitam os interesses em comum” dos cidadãos. Quando elas se tornam instrumentos da vontade arbitrária de único indivíduo ou de um grupo de indivíduos, cria-se um regime despótico ou absolutista em que “os cidadãos se tornam escravos e são inteiramente privados de sua liberdade” (1997a, p.36). Uma lei que assuma outro caráter, que tenha como objetivo justamente impedir a dominação entre cidadãos<sup>35</sup> (*dominium*) ou do Estado<sup>36</sup> (*imperium*) sobre os cidadãos, é, na verdade, benéfica para a liberdade, mesmo que a lei “necessariamente envolva interferência”<sup>37</sup>, essa interferência “não será arbitrária” se as autoridades estiverem autorizadas a interferir apenas quando “perseguindo os interesses em comum dos cidadãos” (*Ib.*, p.37).

Mas o ponto que realmente nos interessa não é o do desenvolvimento normativo de Philip Pettit e todas as consequências do seu conceito de liberdade para o pensamento político contemporâneo. Queremos observar como o irlandês justifica, no âmbito da história das ideias, que este conceito de liberdade já estava presente em uma tradição republicana. A primeira declaração mais clara sobre o conceito de liberdade na história do republicanismo surge quando Pettit afirma que “a ênfase nos males da interferência já estava presente na concepção romana de *libertas*” (1997, p.27). Exclusivamente a partir de fontes secundárias como Chaim Wirszubski, Nippel e Hannah Pitkin, Pettit aponta que a plebe romana não pedia por democracia ou poder público, mas exclusivamente por segurança; era um conceito de liberdade mais defensivo e passivo. Assim, nos primeiros tempos da liberdade como não-dominação, o conceito era compreendido como um *status* de

---

<sup>35</sup> Puxando como exemplo brasileiro a Lei Maria da Penha, que tem como objetivo a penalização de agressão física do conjugue.

<sup>36</sup> Talvez seja possível caracterizar como esse tipo de lei a maioria dos princípios constitucionais que impeçam uma intervenção mais forte do Estado sobre a vida privada dos indivíduos.

<sup>37</sup> Pettit não nega que leis sejam essencialmente coercitivas.

“extrema oposição ao do escravo”, que se estendia à não submissão dos cidadãos a “qualquer monarquia ou mestre” (*Ib.*, p.133). Mas sem deixar de pagar tributo aos helenos. Todos os romanos que formularam os ideais republicanos, fizeram “bebendo em fontes gregas” como Platão e Aristóteles, mas ainda assim “acreditavam que foi Roma quem primeiro deu vida e reconhecimento para as ideias chave do republicanismo” (2013, p.171). Ou, ainda mais precisamente, os autores romanos estariam “seguindo Políbio” na celebração das “virtudes da sua constituição” (2010, p.40).

Nos primeiros trabalhos de Pettit acerca do republicanismo, em nenhum momento é citado um romano diretamente da fonte, e as únicas referências a Roma eram quase exclusivamente com relação ao conceito de *libertas*, com pouquíssimas linhas que diziam respeito às instituições da época. A primeira citação de um romano vem apenas com Cícero em *On The People's Terms*, para expressar que a “natureza de *libertas*” (2012, p.88) possui um princípio de igualdade a partir da seguinte frase do romano: “e nada consegue ser mais doce do que ela [liberdade], e se ela não for igual, nem sequer é liberdade!”<sup>38</sup> (CÍCERO, DRP, 1.45). Voltaremos posteriormente com mais detalhes sobre esta frase de Cícero. A quase completa ausência de referências a Roma, para alguém que se diz herdeiro de uma tradição originada justamente naquela república não passaria despercebida pelos críticos. Como aponta Geof Kennedy, “a despeito da ênfase no aspecto romano do republicanismo”, pouquíssimos republicanos “examinaram o caráter” da República Romana, bem como “suas práticas constitucionais, relações sociais, ou até mesmo fontes primárias”. Em *Republicanism*, um pós-escrito foi acrescentado ao livro original para elucidar as origens romanas do conceito de liberdade como não-dominação<sup>39</sup>. “Este pós-escrito, no entanto”, continua Kennedy, “não iluminou em nada a realidade da Roma republicana”, nem se inseriu de maneira “profunda as obras dos escritores romanos”. Dessa maneira, todo o entendimento da liberdade romana é “dependente do trabalho de Chaim Wirzsubski”, autor cuja análise do conceito de *libertas* é a fonte primária “entre *todos* os

---

<sup>38</sup> Citado na tradução de Francisco Oliveira para o português. Na tradução de Pettit está: “Nothing can be sweeter than liberty. Yet if it isn't equal throughout, it isn't liberty at all” (2012, p.88)

<sup>39</sup> A intenção é explicitada pelo próprio Philip Pettit ao afirmar que “esta curta narrativa é fiel à apresentação do meu livro, mas deixa mais explícito o caráter romano da tradição republicana” (1997, p.285).

acadêmicos republicanos”<sup>40</sup> (2014, p.489). William Walker realiza um ataque semelhante, embora menos hostil, ao taxar a visão de Pettit e Skinner acerca do conceito de *libertas* como “simplicista”, reduzida à visão de aristocrática de Cícero e ignorando como o conceito era compreendido entre os plebeus, representados, segundo Walker, por Salústio<sup>41</sup> (2005, p.256).

Com escassas referências partindo do próprio Philip Pettit, o convencimento teórico da existência de uma tradição que concebia liberdade de maneira que fugia da taxonomia de Berlin acaba por vir através de um historiador: Quentin Skinner. O diálogo entre história e teoria política normativa se mostrou frutífero. Pettit presta débitos ainda na introdução de *Republicanism*: “historiadores como John Pocock e Quentin Skinner não apenas fizeram a tradição visível para nós nas últimas décadas”, demonstrando já na década de 90 uma preocupação em apresentar Pocock como um aliado, “eles também demonstraram” como aquela tradição pode “nos dar uma nova perspectiva para a política contemporânea”. Mas faz questão de enfatizar que “Skinner em particular tem argumentado” sobre o novo entendimento do conceito de liberdade (PETTIT, 1997a, p.7). Há claramente uma colaboração mútua entre duas disciplinas inegavelmente distintas, o que nos faz trazer as palavras de Silva, de que esta distinção disciplinar “não nos deve levar a duvidar da legitimidade de uma em favor de outra”, e, portanto,

uma análise do intercâmbio intelectual entre Skinner e Pettit nos ajuda a ver que as estórias são mais bem contadas e os conceitos abstratos mais dotados de significado quando historiadores e teóricos aprendem uns com os outros (2008, p.153).

Apesar de inegavelmente fundamental, Skinner será desenvolvido de maneira mais demorada apenas no capítulo 3, quando entraremos mais a fundo na história das ideias e comentaremos de fato autores como Políbio, Cícero e Maquiavel. A hipótese que estamos apresentando aqui

---

<sup>40</sup> Kennedy ainda acrescenta, na nota 4, que mesmo Wirzsubski sendo muito referenciado por Pettit e Skinner, apenas uma citação está para além do primeiro capítulo (2014, p.499).

<sup>41</sup> Apesar de Pettit não ter respondido nenhuma das duas críticas, ele deixou de citar, nas obras posteriores, o nome de Salústio ao apresentar os romanos vinculados ao conceito de liberdade como não-dominação.

foi desenvolvida por Philip Pettit e, com fins de evitar uma redundância que pode se tornar exaustiva, focar-nos-emos no filósofo<sup>42</sup>.

Com uma riqueza maior de detalhes – inclusive pelas contribuições de Skinner –, Pettit passa da Antiguidade para Maquiavel, ressaltando principalmente o trecho em que Maquiavel afirma que a plebe possui preferência pela liberdade em detrimento de uma possível preferência pela participação cívica no governo da cidade, marcando na primeira citação do autor florentino uma distinção entre a liberdade como não-dominação e liberdade positiva. O debate sobre o conceito de liberdade em Maquiavel ainda estava em alta no período, e a ideia de que o significado de liberdade para o florentino era algo próximo da liberdade positiva possuía defensores como historiadores do porte de J. G. A. Pocock. É importante frisar que desde o primeiro momento em que Maquiavel aparece em *Republicanism*, Pettit utiliza de citações diretas do autor – e o mesmo vale para todos daqui em diante. Contudo, nas obras ainda da década de 1990, Pettit ignora um elemento fundamental para a construção de uma tradição: a conexão que possibilitou a transmissão de uma ideia de Roma para a Itália Renascentista. Há simplesmente uma mudança de parágrafo. Nada que pudesse configurar a adaptação que fizemos da metáfora do “mestre” e do “pupilo” para uma concepção pocockiana de tempo e tradição literária. Apenas em 2013, de maneira mais organizada, mas ainda breve, Pettit afirma que “os principais pensadores medievais e da Itália Renascentista beberam fortemente em Políbio, Cícero e Lívio” e, como consequência, “mais de mil anos depois, retrabalharam os ideais republicanos” que acabariam por “refletir na organização e na experiência de cidades-estados independentes como Florença e Veneza” (2013, p.171). A partir deste ponto, os pensadores da tradição passam a ser tratados como “neorromanos”, incluindo momentos menos célebres e citados da tradição, como as repúblicas polonesa e holandesa.

Neste ponto da história, mesmo em *Republicanism*, Pettit se torna mais claro no que diz respeito à transmissão das ideias republicanas. “A herança do republicanismo neorromano foi profundamente influente na Inglaterra do século XVIII”, quando figuras como James Harrington e Algernon Sidney “adotaram a concepção

---

<sup>42</sup> Com plenos conhecimentos de que nada do que Pettit desenvolveu estava alheio às descobertas de Skinner. Isso será devidamente considerado para as conclusões do trabalho.

romana e renascentista de liberdade e argumentaram que ‘só é possível ser livre em um estado livre’” (1997, p.285). Os republicanos britânicos deixaram sua marca no pensamento político da época, influenciando os pensadores dos Estados Unidos da América - que, em tempo, ainda era uma colônia britânica -, “embora tenham sido adaptados”, na Inglaterra, para abrir o caminho à “monarquia constitucional”. O tom de leve lamentação na última frase causa surpresa. O republicanismo, em sua conotação mais popular e difundida no meio político, vê-se quase que inteiramente reduzido a um regime oposto à monarquia<sup>43</sup>. Mas até este momento não havia nenhum motivo para crer que o *neorepublicanismo*, nos termos de Pettit, fosse absolutamente contrário à monarquia constitucional na forma em que ela se apresenta em países como a Grã-Bretanha e a Espanha<sup>44</sup>. Apesar de mais curta, a República Inglesa foi a que ocasionou “mais influência e um impacto mais profundo”, e suas ideias republicanas proveram parte significativa dos argumentos em torno da causa da independência americana, tanto entre os próprios britânicos, como Richard Price e Joseph Priestley, quanto no debate constitucional entre federalistas e anti-federalistas, especialmente Madison, Hamilton e Jay.

Dentre todas as ideias republicanas que eclodiram durante a tradição, “a mais distintiva”, reafirma Pettit, foi “a concepção de liberdade como não-dominação”. Há em comum entre os autores de toda a tradição a manutenção da ideia de que “se você quer desfrutar da liberdade como não-dominação em certas escolhas”, você “não deve estar sujeito à vontade de outros quando faz essas escolhas” (2013,

---

<sup>43</sup> Nada muito diferente de uma miscelânea estranha que qualifica república, democracia a governo representativo como nomenclaturas distintas de uma única coisa. Mais presente a partir do século XIX, tal configuração pode ser encontrada em um dos discursos de Robespierre: “só o governo democrático ou republicano; essas duas palavras são sinônimas, apesar dos abusos da linguagem vulgar; pois a aristocracia não é mais República do que a Monarquia [...] A democracia é um estado em que o povo é soberano, guiado por leis que são sua obra, faz ele mesmo tudo o que pode fazer, e através de delegados faz tudo aquilo que não pode fazer por si só” (ROBESPIERRE, 1999, p.144).

<sup>44</sup> Há um livro de Pettit, em coautoria com Martí, que comenta sobre as qualidades republicanas de Jorge Luis Zapatero, ex-presidente da Espanha pelo Partido Socialista Operário Espanhol (PSOE), que se declarava um neorepublicano. No livro, Pettit e Martí afirmam que “nesta versão do republicanismo, a monarquia não precisa ser eliminada, mas deve fazer parte da ordem constitucional, sem permitir que ela se torne o centro absoluto de poder” (2010, p.40-41).



p.172). Isso significa que você não deve estar “exposto a um poder de interferência” de outrem, mesmo que esta outra pessoa goste de você e não tenha a intenção de interferir. Do contrário, na expressão romana, você não é *sui juris*, ou seja, não pertence a você mesmo. Assim, o Estado deve estar preocupado “em primeiro lugar, com a igualdade de liberdade entre os cidadãos”. A melhor maneira de chegar até este resultado é através da constituição mista e da cidadania contestatória. É verdade, por outro lado, que “a cidadania foi tradicionalmente restrita ao mainstream”, indivíduos homens, “usualmente proprietários”, que seriam *liber* ou homens livres na medida em que “desfrutavam de poder suficiente e proteção na esfera das liberdades básicas”, e apenas dessa maneira poderiam “andar entre os outros e olhá-los nos olhos, sem razão para medo ou deferência” (2013, p.172-3). O teste do olho-no-olho [*eyeball test*] é uma maneira plausível de medir a proteção dada a um indivíduo no exercício de suas liberdades básicas<sup>45</sup> (PETTIT, 2016, p.52-3). Não deixa de ser um recurso poético que o principal sinal de liberdade que um indivíduo possa desfrutar se evidencie na capacidade de fitar os olhos de outra pessoa.

A decadência do conceito republicano de liberdade pode ser interpretada de muitas maneiras. A liberdade como não-interferência, surgida mediante Hobbes, passou, principalmente ao longo do século XIX, a se tornar hegemônica na produção política e econômica da época. Não é coincidência que se trate de um período fortemente associado ao nascimento e à consolidação do liberalismo. Mas há pelo menos duas visões históricas possíveis sobre o conflito entre as tradições republicana e liberal no século da Revolução Industrial. A primeira, com a qual se filiam Pettit e Skinner, acredita piamente em uma ruptura conceitual. O liberalismo nasce como ideologia externa ao republicanismo e vence o conflito ideológico travado entre as duas vertentes. A segunda é de continuidade, e é adotada tanto por críticos quanto por defensores do republicanismo atlântico-italiano. Como escreve Maurizio Viroli, “o liberalismo é uma doutrina derivada do

---

<sup>45</sup> As liberdades básicas se referem a uma série de escolhas que devem ser exercidas simultaneamente por todos os indivíduos de uma sociedade. Diferentes leis e diferentes sistemas sociais podem indicar liberdades básicas distintas. Mas todas, num âmbito geral, costumam incluir – e são defensáveis do ponto de vista republicano – “liberdades de pensar e expressar, de associação e religião, de ocupação e residência, bem como a liberdade de desfrutar de certos direitos de propriedade e troca” (2016, p.52).

republicanismo” que assume muitas das crenças fundamentais de seu irmão mais velho, “notadamente a defesa de um Estado limitado contra um Estado absolutista” (2002, p.58). Por outro lado, do ponto de vista teórico, “o liberalismo pode ser considerado um republicanismo empobrecido ou incoerente” (*Ib.*, p.61). Kalyvas e Katznelson também sugerem que o liberalismo nasceu do republicanismo, mas se distinguindo de Viroli ao apontar, como demonstra Silva, que “o liberalismo consiste na atualização e aprimoramento da tradição republicana clássica”, principalmente para lidar com os “desafios de uma sociedade comercial moderna” (2015, p.192). Charles Larmore, mais ríspido, aponta que o republicanismo de Philip Pettit não oferece nada de novo em comparação à ideologia liberal, que talvez seja possível “ser republicano sem ser liberal”, mas que este não é o caso do republicanismo apresentado pelo filósofo irlandês (2001, p.242). Se em algum momento essas duas tradições foram distintas e acabaram por se unir, elas continuam, para Larmore, sem apresentar radicais diferenças<sup>46</sup>. No entanto, na tese de Pettit, “não apenas a concepção de liberdade como não-interferência deslocou a ideia republicana na nova tradição liberal”, mas obteve sucesso neste “golpe de estado [*coup d'état*] sem ninguém notar a usurpação”. A prova do argumento é que as análises de Constant e Berlin simplesmente passaram por cima do conceito republicano de liberdade. “A liberdade como não-dominação”, encerra Pettit, “não apenas esteve perdida entre pensadores políticos e ativistas; ela até mesmo se tornou invisível para os historiadores do pensamento político” (1997a, p.50).

### **2.3 A dispersão do poder**

Se a lei, na tradição republicana, é uma maneira de garantir a liberdade compartilhada entre os cidadãos, a “constituição mista”, escreve Pettit, “busca garantir o Estado de direito [*rule of law*]”, que indica uma “ordem constitucional” onde “cada cidadão seria igual a outro”, e também uma “ordem mista” de “separação e compartilhamento do poder” tendo como objetivo “negar o controle sobre a lei a qualquer

---

<sup>46</sup> Brennan e Lomansky criticam mais radicalmente ao apontar que “desde o colapso da teoria e da prática do socialismo”, busca-se “um competidor” para a “teoria liberal”. Os comunitaristas e os pós-modernos tentaram sua vez e fracassaram. O republicanismo, apesar de um “antigo e honrável pedigree”, não parece se “provar mais formidável” do que as tentativas anteriores. Portanto, “o debate central continua entre diferentes vertentes liberais; o resto é periférico” (2006, p.248).

um” (2012, p.5)<sup>47</sup>. O que se torna claro já nas primeiras palavras é que enquanto a liberdade, na tradição republicana, é um *fim*, a constituição mista se estabelece como um meio para este fim. O fato de ser um meio não lhe confere importância menor, pois é um meio *necessário*, e se caracteriza justamente como um dos dois elementos que distinguem a tradição republicana atlântico-italiana da franco-germânica.

Com o conceito de liberdade, Pettit tem mais interesse e uma preocupação maior em demonstrar seu desenvolvimento ao longo da história, mesmo que de maneira resumida. Sobre a constituição mista, as análises históricas são bem mais esparsas, talvez por considerá-la mais óbvia, menos contestável do ponto de vista histórico do que um conceito de liberdade que simplesmente havia passado despercebido, até poucos anos atrás, a todos os historiadores das ideias. Mesmo teorias liberais adotaram, pelo menos em alguma medida, a constituição mista<sup>48</sup>. Mas dentre as citações históricas está a de que a tradição “compartilha do entusiasmo e das lições da Roma republicana”, principalmente na importância de “certas instituições”, como a constituição mista, em que “diferentes poderes” servem de freios e contrapesos [*checks and balance*] uns aos outros. No geral, este sistema aparece muito associado ao pensamento de James Harrington de que o “governo é a arte pela qual a sociedade civil do homem é instituída e preservada sobre a fundação do direito e do interesse comum”, e complementa com sua célebre expressão, “ou (para seguir Aristóteles e Lívio) é o império das leis e não do homem” (HARRINGTON, 1992, p.8). Provavelmente é nesse sentido, diretamente ligado às leis, que Pettit atribui à constituição mista o elemento de “imparcialidade” no governo (2012, p.6). Há uma clara alusão de Harrington à tradição, mesmo que a partir de uma tradução errada de Lívio. Para configurar uma influência na transmissão de ideias da tradição, o mais importante não é a interpretação do historiador das ideias acerca do significado do que foi expresso por Tito Lívio, mas como Harrington compreendeu Lívio e o trouxe para o seu contexto.

---

<sup>47</sup> No sentido de que não está sob o controle de “uma única agência” (PETTIT, 2012, p.10).

<sup>48</sup> O que demonstraria uma fluidez entre as tradições. A constituição mista é um elemento fundamental da tradição atlântico-italiana do republicanismo, que foi adotada em alguma medida por liberais, mas completamente excluída do republicanismo franco-germânico – que seria, do ponto de vista de Pettit, um parente mais próximo da tradição que ele defende, ao menos em seu eixo primordial: o conceito de liberdade.

Apesar de recorrentemente associada a Roma, Pettit admite, em *On the People's Terms*, ao contrário do que havia feito em trabalhos anteriores, que Atenas possuía algumas características de uma constituição mista, mas sem fornecer grandes detalhes sobre o assunto (2012, p.12). A intenção era de ressaltar que nem o grande exemplo de democracia da Antiguidade tinha uma constituição inteiramente baseada na assembleia como estabelecida nos moldes de Rousseau. Provavelmente os procedimentos apontados por Pettit dizem respeito ao conselho e aos magistrados atenienses. Segundo Manin (1997, p.11), “a democracia ateniense confiava aos cidadãos escolhidos por sorteio” a maioria das funções não exercida pela assembleia (*ekklésia*). Este princípio era aplicado principalmente aos magistrados (*archai*): dos 700 magistrados da polis, por volta de 600 eram sorteados, com durabilidade de um ano. As eleições eram consideradas necessárias somente para os cargos que exigiam competências específicas, como os altos escalões militares e oficiais que possuíam responsabilidade sobre as finanças da cidade. O conselho (*boulé*) também era apontado por sorteio e nenhum membro poderia ser selecionado mais de duas vezes durante a vida. As maiores responsabilidades do conselho diziam respeito aos assuntos externos da cidade. Todas as instâncias de governo em Atenas possuíam competências próprias e tinham o poder de vigiar umas às outras<sup>49</sup>. Provavelmente são a estes instrumentos de controle institucional a que Pettit se referia ao apontar que Atenas já possuía elementos passíveis de serem interpretados como constituição mista, também já rebatendo a tese de que “democracia requer uma assembleia de todos os cidadãos” como “poder soberano” (PETTIT, 2012, p.188). Mesmo que com diferenças bruscas se comparadas ao que estava presente em Roma.

Jean Bodin e Thomas Hobbes argumentavam contra a constituição mista sob a premissa de que nenhum Estado funcionaria adequadamente, na capacidade de formular e aplicar a lei, senão através de uma única autoridade soberana e absoluta. Para Pettit, a posição antagonista assumida pelos dois teóricos absolutistas provém de que eles “viram claramente para quê o arranjo [da constituição mista] foi designado”. Em sua maneira clássica, “celebrada por Políbio, Cícero e Maquiavel”, a constituição mista visa assegurar que o “estado não

---

<sup>49</sup> Um exemplo apontado por Manin era de que os magistrados “estavam sujeitos ao constante monitoramento da assembleia e das cortes”, e não apenas tinha que prestar contas ao deixar o cargo, mas durante o mandato “qualquer cidadão poderia, a qualquer momento, prestar queixas contra eles e demandar sua suspensão” (1997, p.12).

possua o tipo de poder que permita às autoridades impor a sua vontade arbitrária”. A constituição mista, em seu caráter mais clássico, apresenta-se a partir da mistura de três tipos puros de constituição: monarquia, aristocracia e democracia. De maneira a criar um sistema institucional de controle mútuo. “O governo” sob tais rédeas institucionais, declara Pettit, “deve operar de acordo com o devido processo” (2012, p.221), impondo o império da lei, aqui expressado através da outra única citação de Marco Túlio Cícero<sup>50</sup>: “o magistrado é uma lei que fala, e a lei um magistrado silencioso”. Nesse sentido, o suporte ao império da lei é de que diferentes poderes governamentais estão alocados sob o cargo de diferentes indivíduos, em um sistema de checagem mútua de agência e de agentes. O centro do poder deve ser desenhado de maneira que entregue a “todos os setores do povo uma presença ou representação justa no exercício do poder” (PETTIT, 2012, p.221). No sentido mais clássico, por “todos os setores do povo” deve-se entender que a constituição mista, em sociedades divididas por classes, garantiria a presença tanto dos nobres quanto dos plebeus no governo da república. Em alguns casos, com maior proeminência aristocrática, como normalmente é imputado a pensadores como Cícero e Guicciardini, em outros com sobreposição democrática, como no Maquiavel interpretado por McCormick (2011). Embora seja mais comum citar a divisão social da constituição mista ao tratar de pensadores do renascimento italiano, ela já era estabelecida dessa maneira desde as suas primeiras formulações mais notáveis, como em Aristóteles.

McCormick efetivamente desfere a Philip Pettit a acusação de que seu republicanismo se vincula especificamente a uma vertente aristocrática da tradição, baseando-se principalmente na distribuição institucional da constituição mista. Escritores como “Aristóteles, Lívio e Cícero” tendem a “desacreditar a capacidade do povo de deliberar” e tomar decisões políticas e, por outro lado, “exageram a frequência e a intensidade das explosões populares violentas” (2011, p.6). Maquiavel seria uma exceção inserida em uma “tradição largamente conservadora”; exceção que passou despercebida pelos historiadores da Escola de Cambridge que sempre se mantiveram atentos às continuidades de

---

<sup>50</sup> É a outra citação de Cícero feita por Pettit. Em sua tradução está da seguinte maneira: “a magistrate is speaking law, and law a silente magistrate” (CÍCERO *apud* PETTIT, 2012, p.221).

Maquiavel com relação à tradição – seja a Aristóteles ou a Cícero -, mas nunca às rupturas mais fundamentais realizadas pelo florentino. A principal delas, para McCormick, o caráter altamente democrático e pró-plebe dos *Discorsi*. Ao ignorar a presença de uma vertente mais democrática do republicanismo, não apenas os historiadores de Cambridge, como Skinner e Pocock, mas também Philip Pettit, acabam “elevando as preferências aristocráticas de estadistas-filósofos republicanos, como Cícero, ao status de ‘republicanismo’” (*Ib.*, p.147); como se fosse o único republicanismo existente<sup>51</sup>.

O caráter sociológico da mistura constitucional perde força principalmente a partir da contribuição de Montesquieu, tornando-se muito mais próximo do modelo que conhecemos nos dias de hoje. No modelo de Montesquieu, afirma Pettit, os poderes que devem ser separados são os de legislar, administrar e adjudicar<sup>52</sup>. A separação não se restringe aos mais altos escalões do poder, se estendendo para baixo, cobrindo a obrigação de separar “as forças do exército e da polícia”, as “autoridades religiosas das seculares” e a separação “dos centros de poder político daqueles no controle do comércio e dos negócios”. Essa separação é mais justa em impedir o “abuso de poder público” (2012, p.222). Portanto, há quem faça a lei, quem execute – ou administre – a lei, e aqueles que julgam os “controversos casos” em que a lei “deve ser aplicada”. Sem realizar uma divisão dessa natureza, uma única pessoa, ou um único grupo, possuiria o poder arbitrário de brincar com a lei relativamente sem consequências. Aqui já chegamos a um dos pontos fundamentais da separação dos poderes: os artigos federalistas. Principalmente o artigo 47, que aponta, numa chave benéfica à narrativa de Pettit, que a “preocupação” com a separação dos poderes é “essencial à liberdade”, pois “a acumulação dos Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário nas mãos de um só indivíduo, ou de uma só corporação, seja por efeito de conquista ou de eleição, constitui necessariamente a

---

<sup>51</sup> McCormick diferencia as “repúblicas oligárquicas” das “repúblicas democráticas”, associando o pensamento de Philip Pettit principalmente à primeira, e apresenta, subsequentemente, um experimento normativo demonstrando como seria constituída uma república democrática, a partir da inclusão de uma instituição exclusivamente popular em que os cargos seriam distribuídos mediante sorteio. As proposições normativas de McCormick podem ser encontradas no capítulo 7 de *Machiavellian Democracy* (2011)

<sup>52</sup> Montesquieu é o seu defensor mais célebre, mas a taxonomia dos poderes, entendidos desta maneira, já era defendida na tradição republicana muitos anos antes, através de nomes como Marchamont Nedham em 1657 (PETTIT, 1997a, p.178).

tirania” (MADISON *et al.*, 2003, p.298). O poder acaba se dispersando através das mais variadas instituições da república, de maneira que não apenas o funcionário público tem suas prerrogativas limitadas, mas de forma que ele seja ao mesmo tempo controlado, no que diz respeito à sua função, por outros agentes públicos.

Se ao legislador é permitido legislar apenas de maneira consistente com certas leis e princípios existentes, portanto, é importante que aqueles que julgam se a legislação obedece àquelas coações não sejam os próprios legisladores. Novamente, se aqueles que executam a lei é exigido obedecer às leis existentes no seu modo de execução, então é importante que eles não sejam os seus próprios juízes; é importante que o poder judicial relevante esteja em outras mãos (PETTIT, 1997a, p.178).

Compreendida dessa maneira, a dispersão dos poderes apresentada pelo republicanismo busca evitar a manipulação da lei em benefício do exercício arbitrário de um agente governamental. Parte do pressuposto de que o poder é localizado, podendo ser acumulado – talvez não *completamente* - em torno de uma ou outra figura. Diante de tal raciocínio, Pettit defende que a dispersão do poder deve se estender para além da simples divisão dos poderes legislativo, executivo e judiciário, através de medidas muito familiares. A criação de um “arranjo bicameral”, dividindo o próprio poder legislativo em duas casas, com duas bases distintas, é uma medida recomendável. Outra é a descentralização do poder através do estabelecimento de um sistema federalista, e assim “estados constituintes compartilham poder com o governo central”. Outra medida, notavelmente ligada ao mundo contemporâneo, é a dispersão do poder realizada através de “convênios ou convenções internacionais”<sup>53</sup>. Philip Pettit alega que, ao defender uma dispersão de poder mais radical do que a tríplice divisão de Montesquieu, ele “se mantém fiel à antiga tradição republicana”, já “encapsulado no antigo ideal de governo misto” em que “a divisão funcional fazia parte de um projeto mais largo de dispersão do poder” (*Ib.*, p.179)<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Pettit demonstra mais claramente como o republicanismo e o princípio da liberdade como não-dominação podem contribuir para as relações internacionais em *The Globalized Republican Ideal* (2016)

<sup>54</sup> Antes de ser conceituada como “liberdade como não-dominação”, a liberdade, para Pettit, havia sido definida a partir do temo “liberdade como

Dada as mudanças do tempo, a democracia se tornou um valor quase completamente incontestável e, como consequência, qualquer teoria política desenvolvida contemporaneamente deve se voltar a ela de alguma maneira. O republicanismo, historicamente, sempre foi afeito a tendências aristocráticas. Fazendo justiça às crenças: democracia, tanto para os romanos quanto para os teóricos renascentistas, era o nome dado a uma forma constitucional mais fortemente ligada às assembleias populares ou, nos casos em que se fazia necessário selecionar alguém para um cargo específico, ao sorteio. A eleição, por outro lado, seria o recurso aristocrático para selecionar os governantes, como era em Roma. A distinção de nomenclatura passa a se modificar apenas na Modernidade, em grande medida com contribuições da própria tradição republicana, ao ponto de que, já na Revolução Francesa, como demonstra Pierre Ronsavallon (1995), nem os mais radicais revolucionários especulavam seriamente a possibilidade do sorteio. Ainda hoje se debate academicamente se o sistema democrático representativo, da maneira que conhecemos, é de fato democrático ou aristocrático<sup>55</sup>. Mas independente do julgamento que se faça do sistema representativo, a tradição republicana é rotineiramente acentuada como aristocrática não apenas pela rejeição usual à assembleia e ao sorteio em benefício das eleições, mas pelo próprio caráter de classe das sociedades romanas e florentinas, em que, como consequência da preferência de um sistema menos popular, os nobres seriam responsáveis pelos principais cargos da república.

O republicanismo contemporâneo, portanto, abandonou sua tradicional aspiração aristocrática e se diz, sem exceção, uma ideologia democrática – pegando como exemplo seus principais teóricos normativos: Philip Pettit, John McCormick e Richard Bellamy. O problema, como levantado anteriormente, reside justamente no conceito de democracia. Nesse sentido, Philip Pettit desenvolve o que ele definiu como *democracia contestatória* – ou *eleitoral-contestatória*. É importante para o ponto que estamos debatendo porque muitos de seus princípios estão fortemente elencados com a constituição mista, com a

---

antipoder” (PETTIT, 1996), caracterizando desde o princípio a relação entre liberdade e constituição mista. O “antipoder”, como antes definido, também era uma forma de poder, mas voltado justamente para impedir a dominação.

<sup>55</sup> Alguns exemplos notáveis, bem como suas respostas: para Nadia Urbinati a democracia representativa é democrática em todos os sentidos (2006); Bernard Manin a define como *democracia aristocrática* (1997, p.132-160); e para John McCormick trata-se de uma república oligárquica (2011).



dispersão do poder, e com o próximo ponto do capítulo, a cidadania contestatória. O modelo democrático de Philip Pettit se ajusta a partir de alguns princípios fundamentais. Primeiramente, a legitimidade do governo. Possuindo a liberdade como não-dominação como princípio norteador do modelo republicano, a legitimidade de um governo depende do controle que o povo tem sobre ele. Ciente de que o estado é – e não vai deixar de ser – coercitivo, deve-se providenciar mecanismos capazes de controlar os agentes de governo para que o estado tenha *legitimidade*. O fato de ser impossível evitar a coerção do estado, não significa que seja impossível evitar a dominação, pois ela é compreendida aqui como interferência arbitrária. A coerção presume interferência, mas já demonstramos como Pettit advoga a possibilidade de interferência sem arbitrariedade. Portanto, no âmbito de uma legitimidade republicana continuaria havendo a intervenção, mas não *arbitrária*, pois é uma interferência controlada. O que Pettit está propondo é um sistema de controle que guarda parentesco com a constituição mista, mas que foge das vias institucionais mais clássicas, pois deve ser “igualmente compartilhado entre os cidadãos” (2012, p.153). Ou seja, estamos tratando de um aparelho institucional de controle que é, ao mesmo tempo, uma dispersão de poder, e como consequência um elemento da constituição mista, mas que tem como seu princípio fundamental o próximo ponto que debateremos: a cidadania contestatória. É apenas através do controle popular da interferência dos agentes do Estado que alcançamos a legitimidade sob o viés do republicanismo. Como resumido por Silva, “em termos abstratos, o estado republicano é democrático se legítimo, e é legítimo se o povo controla apropriadamente suas políticas” (2015a, p.10).

## **2.4 A contestação**

A terceira ideia fundamental da tradição republicana, que pode ser interpretada em relação íntima com a constituição mista, é a cidadania contestatória. Essa ideia é vista como um recurso da população para manter a república no caminho certo. Logo, inicia Pettit, os cidadãos devem ter “virtude individual e coletiva para rastrear e contestar iniciativas e políticas públicas”, complementando com a expressão já citada: “o preço da liberdade, em um antigo adágio republicano, é a eterna vigilância”. Da mesma maneira em que acontece com a constituição mista, fica evidente que a cidadania contestatória é um *meio* – na tradição atlântico-italiana, um meio fundamental – para se alcançar um fim: a liberdade. Em princípio está muito claro. Uma

maneira de se garantir a liberdade como não-dominação é a dispersão do poder, através de instituições inspiradas pela constituição mista, das quais, na apresentação de Philip Pettit, mostraram-se claras quais seriam e como funcionariam. O outro meio é a contestação dos cidadãos às políticas públicas. Mas a pergunta fundamental é: como fazer com que a contestação não seja apenas mais um berro solitário, direcionado a uma elite muda, na praça pública da cidade? Para que isso não aconteça, as instituições, de alguma maneira, devem dar vazão às vozes dissonantes, fazê-las ecoar entre os poderes. A contestação é apresentada por Pettit como um “complemento cívico” ao ideal constitucional misto, que tem por objetivo interrogar elementos do governo e se impor “na determinação das leis e das políticas” (2012, p.5). Se a república nos leva a um sistema em que as leis e as decisões estão nas mãos de algumas instituições específicas, essas mãos podem exercer poder autoritário. As autoridades teriam o poder não apenas de interferir como acontece em qualquer sistema legal, mas de interferir arbitrariamente, de dominar, restando à “população ordinária” apenas “reverenciar” essas autoridades. A resposta para evitar tal dilema está na possibilidade de “mais ou menos efetivamente contestar a decisão” dos governantes se considerarmos que ela “não responde aos nossos interesses” (1997a, p.185).

A presença histórica deste elemento na tradição republicana é a mais enigmática e menos explicada por Pettit, com poucas referências. Pode-se supor que possua, em Roma, alguma relação com o poder de *veto* dos tribunos da plebe. Os tribunos eram justamente os representantes do caráter democrático da constituição mista romana. A condição básica para exercer o cargo era a de ser um cidadão romano plebeu. Entre as suas prerrogativas, a mais relevante a ser tratada neste tópico é o poder de veto diante de qualquer proposta do senado – e bastava um veto, uma mão levantada, para que a proposta fosse derrubada pelo tribuno. Conforme Lintott, os tribunos eram “declarados sacrossantos”, o que significa que seu corpo era inviolável. O “apelo ao tribuno”, por parte do povo, era muitas vezes interpretado como uma “grito por socorro”. Sua principal influência político-institucional possuía um caráter particularmente negativo: “a obstrução de atos políticos”, principalmente no senado, e o *provocatio*, que lhe dava poderes de acusar e levar a julgamento cônsules que cometeram abuso contra a plebe e, por outro lado, a garantia teórica de dar a um cidadão plebeu um julgamento justo antes de qualquer punição (LINTOTT, 1999, p.33). Posteriormente, um dos mais entusiastas defensores do tribunato da plebe e, conseqüentemente, de suas prerrogativas, foi sem

dúvida alguma Maquiavel. O florentino elogia os tribunos como aqueles que oferecem “obstáculo às pretensões insolentes da nobreza”, originando, conseqüentemente, a “segurança do povo” e, através de suas prerrogativas e de seu prestígio, puderam “manter o equilíbrio entre o povo e o senado” (D.I.3). Para além de um simples elogio histórico, Maquiavel também propõe a criação de tribunos florentinos – incluindo a prerrogativa de veto – esperando, como aponta McCormick, “vigilância popular ao comportamento dos magistrados”<sup>56</sup> (2011, p.106). Em todos esses casos a vigia do povo para com os nobres está diretamente relacionada com questões de classe e, acrescentando o elemento da constituição mista, com instituições específicas destinadas à classe plebeia. Diretamente vinculada à cidadania contestatória, mas que não reflete a mesma, é a noção republicana de virtude cívica - o povo deve possuir virtude para vigiar os nobres. A virtude deve ser o conceito mais amplamente difundido na história do republicanismo, porém, na maioria dos casos, aparece como virtude ou dos governantes ou dos cidadãos em buscar o bem comum da república. O bem comum não está necessariamente ligado à contestação.

Como sabemos, as repúblicas contemporâneas não possuem mais especificações de classe no que diz respeito ao direito de acessar os cargos públicos. A constituição mista já não é mais organizada de acordo com as misturas constitucionais simples, entre as quais o tribunato representaria o corpo democrático. Mas está clara, na história da tradição republicana, a relação intrínseca entre a constituição mista e a contestação. A pergunta mais óbvia a se fazer, portanto, é como botar em prática um ideal de contestação em um contexto no qual não exista uma distinção política de classe?

A contestação chega a ser definida pelo irlandês como uma “cultura”, demonstrando que mesmo que precise de uma canalização institucional, a contestação está para além das instituições da república, pois possui como condição a ação dos cidadãos. A ação parte de uma distinção prévia feita por Pettit: entre influência e controle. A influência é condição necessária para o controle; afinal, exercemos controle sobre algo somente mediante a capacidade de exercer uma influência mais radical sobre este mesmo ponto – obviamente ninguém vai possuir

---

<sup>56</sup> McCormick foi provavelmente quem mais enfatizou o caráter plebeu do pensamento de Maquiavel. Ele trata especificamente das instituições de classe, do sorteio e das eleições no capítulo 4 de *Machiavellian Democracy* (2011).

controle sobre nada enquanto se restringir a ser um mero observador<sup>57</sup>. Contudo, não é difícil de imaginar uma situação em que somos capazes de influenciar os acontecimentos, mas sem controlá-los completamente, sejam consequências não intencionais de uma ação intencional, seja uma consequência que nem tenha uma causalidade direta com a ação, mas que sofreu influência desta ação. O exemplo apresentado por Pettit convoca-nos a imaginar que você, diante de um trânsito completamente fechado, resolve ir até o meio da rua e fazer o papel de agente de trânsito, sinalizando para os motoristas. Você poderá exercer alguma influência, mas com certeza, sem nenhum tipo de identificação que o relacione com alguma autoridade legitimada para realizar tal função, dificilmente manterá o controle da situação. A diferença mais provável que você será capaz de realizar, aponta Pettit, é a de “criar o caos”. Em todo caso, você fez uma diferença no comportamento dos carros, mas não alcançou o resultado esperado. A influência, portanto, é condição necessária mas não suficiente para o exercício do controle. O que falta para deixar de ser uma mera influência e se tornar mais eficaz? Primeiramente, um uniforme da polícia. Mas não apenas a farda: o conhecimento e a prática dos gestos de trânsito, tornando a influência gestual mais eficaz, tornando aquele indivíduo confiável para o motorista. O policial provavelmente conseguiria controlar o trânsito. A lição é que cada situação demanda um tipo específico de controle, e cada tipo de controle exige uma série distinta de configurações – as exigências para controlar o trânsito seriam diferentes das exigências para controlar uma manifestação. Com essas condições, a influência deve ser usada para “impor uma direção relevante no processo” buscando alcançar o “resultado adequado” (PETTIT, 2012, p.153).

Pettit realmente chega a tratar a contestação como uma “cultura”. O que significa que a influência popular não está condicionada à boa vontade do governo, a população deve estar sempre pronta para avaliar as políticas que lhe são apresentadas e organizar oposição às propostas que rejeitam. Os elementos necessários mais básicos prescritos por Pettit, que qualquer sistema eleitoral já pressupõe, são “liberdade de expressão, associação e locomoção” que os cidadãos devem constantemente pôr em prática de forma “ativa” e “engajada”. Pressupõe-se um alto número de pessoas “manifestando interesse em

---

<sup>57</sup> Mas o observador pode exercer influência. Numa eleição, por exemplo, o indivíduo que não vota, ou deixa de contestar uma decisão governamental, também está influenciando de alguma maneira (PETTIT, 2012, p.169).

cada iniciativa do governo”<sup>58</sup>, forçando-o a justificar as suas medidas – em um ambiente democrático que Pettit definiu como “agonista” (2012, p.226). Em defesa de que tal proposta não seja demasiadamente romântica, Pettit atesta que as democracias contemporâneas naturalmente dão vida a corpos ativistas, quase como uma divisão do trabalho de contestação, cada um com suas próprias especialidades, como direitos do consumidor, igualdade racial, direitos LGBT, educação pública, e tantos outros. As bandeiras levantadas pela vigilância cívica não precisam ser mobilizadas através do princípio republicano de virtude cívica. O recrutamento de ativistas pode se utilizar até mesmo de interesses pessoais, pois as leis e as políticas públicas impetradas pelo governo frequentemente dizem respeito às vidas dessas pessoas.

Se a visão republicana não é romântica, continua Pettit, ela certamente também não é cínica como as assumidas pelos realistas políticos. Os realistas<sup>59</sup> atribuem à democracia unicamente disputas de elite pelo controle governamental através das eleições. Inserido em tal contexto, quanto menos turbulência, melhor para a democracia. Portanto, para ser estável, a democracia não apenas demanda uma “difundida apatia”, mas igualmente, de maneira feliz, a democracia gera a apatia desejada. O conflito está justamente no que se entende por democracia. Considerando-a exclusivamente o processo eleitoral, certamente os realistas estão corretos. Contudo, para Pettit, a democracia “consiste em um individualizado e incondicionado controle do governo pelo povo”, incapaz de ser realizado através da “apatia popular” (2012, p.227).

Há uma intrínseca relação entre a contestação e a tradicional noção de virtude. Mas ao falar de virtude não estamos nos referindo àqueles conjuntos de qualidades sobre-humanas de justiça como os apresentados por Platão, Cícero e outros moralistas. As virtudes da contestação, argumenta Pettit, são “facilmente alcançáveis”. Podem ser comparadas com o conceito de patriotismo. Conforme acentuado por Maurizio Viroli, o patriotismo republicano é definido como “amor pela liberdade coletiva”, em que cidadãos defendem outros cidadãos “vítimas de injustiça”, mobilizam-se “contra crimes e corrupção” e “invocam

---

<sup>58</sup> Deixando claro que nem toda a população precisa ser ativista, mas que é absolutamente necessário que um número alto da população haja dessa maneira, por essa razão Pettit fala em “cultura” contestatória.

<sup>59</sup> Não citados por Philip Pettit, mas que podemos imaginar como exemplo mais notável Joseph Schumpeter.

justiça” a membros de grupos diferentes (VIROLI, 1995, p.186). Os grandes inimigos do patriotismo são a “tirania, a opressão, e a corrupção”<sup>60</sup> (*Ib.* p.1). São cidadãos que buscam melhorar a comunidade em que vivem. Não são patriotas, portanto, apenas internacionalmente, dando suporte às ações de seu país ou torcendo pela sua seleção de futebol, “são patriotas em casa”, continua Pettit, “compromissados em estabelecer um governo não dominador em seu país”, conscientes de que alcançar esse objetivo “requer compromissos de todos os lados, inclusive do deles”.

Os cidadãos tem o direito – e até uma espécie de dever - de contestar as políticas públicas, também conscientes de que há outros cidadãos favoráveis a essas políticas. Uma das maneiras de medir a não-dominação de um Estado, aponta Pettit, está justamente na ausência “de qualquer razão” pela qual o cidadão “pense que a iniciativa [da política adotada] é o produto de uma hostil vontade parcial ou indiferente”. Como uma espécie de má sorte ou catástrofe natural, que eles podem observar como fruto da maneira em que “o sistema opera, não sob a direção de uma vontade particular, mas de acordo com os termos que todos os cidadãos acordaram em impor ao governo” (2016, p.55). Em casos de críticas mais duras ao próprio sistema, a desobediência civil, “o ato de quebrar a lei”, é um “modo de contestação”, uma maneira “de se opor às leis de dentro do sistema”. Não é externa porque os indivíduos presos nas campanhas de desobediência civil reconhecem a autoridade da corte diante da qual estão de pé, invocando a própria “disposição em aceitar a pena de qualquer abuso que eles tenham cometido para chamar atenção às injustiças daquela lei” (PETTIT, 2012, p.138). A oposição impetrada em um regime legítimo, seguindo os critérios supramencionados de legitimidade, conclui Pettit, deve ser orquestrada como “oposição a leis injustas” de maneira que se esteja “contestando as leis, não o regime”<sup>61</sup> (2012, p.140).

O indivíduo não pode se sentir enganado, conforme supracitado, pela política pública que discorda. Em um ambiente de não-dominação, mesmo contestando da política adotada pelo governo, o cidadão entende

---

<sup>60</sup> Em oposição ao nacionalismo, que possui como inimigos a “contaminação cultural, a heterogeneidade, a impureza racial, e a desunião social, política e intelectual” (VIROLI, 1995, p.1).

<sup>61</sup> Enquanto, por outro lado, em “uma ordem ilegítima e injusta” não há a mesma exigência de “conformidade” dos cidadãos com a elite política, “permitindo aos cidadãos resistir ao regime e, utilizando de qualquer meio disponível,” tentar alterar a lei (PETTIT, 2012, p.140).

que a medida tomada está inserida nas regras do jogo. Pettit (2000) argumenta que a democracia possui duas dimensões: a *autoral* e a *editorial*. A dimensão autoral é a mais clássica no pensamento democrático representativo. Na medida em que o representante é eleito pelo cidadão, as leis aprovadas e debatidas pelo representante são também de autoria do eleitor. No entanto, a simples eleição pode ser um mecanismo muito generoso aos políticos e demanda outra dimensão democrática: a editorial. O controle em questão é a contestação, que deve ser exercida individualmente e negativamente – em oposição à dimensão autoral que é exercida coletivamente (eleição) e positivamente. É negativa porque não propõe uma nova lei, limitando-se a dizer não à dimensão autoral da democracia.

Retornando ao tópico da democracia contestatória de Philip Pettit, estabelecemos que a república é democrática quando é legítima, e legítima quando controlada pelo povo. Partindo desse ponto precisamos compreender mais adequadamente os elementos institucionais da democracia republicana. O filósofo irlandês reiteradamente recusa a opção das assembleias populares como característica de seu republicanismo, inclusive reforçando a associação existente entre teóricos mais radicalmente democráticos, como Rousseau, com as teorias absolutistas de Bodin e Hobbes. Opta, então, pelo sistema representativo, dividindo-o em dois: *responsivo* e *indicativo*. A representação indicativa se refere a uma assembleia que seja estatisticamente um simulacro da população, sorteada, de maneira que o que for decidido pelos representantes seria o mesmo que a população escolheria se todos tivessem o direito a voto. Portanto seria um “microcosmo da sociedade tanto na maneira em que é composta quanto na maneira em que opera” (2012, p.196). A representação responsiva tem como consequência uma “assembleia eleita pelo povo para debater e decretar leis em seu benefício” (*Ib.*, p.197)<sup>62</sup>. Pettit prefere o modelo responsivo, primeiramente porque “um sistema aberto, competitivo e de eleições periódicas” requer “satisfação e reforço de liberdades básicas” como a liberdade de expressão e imprensa; (*Ib.*, p.201); o segundo ponto diz respeito à capacidade deste sistema de gerar políticas alternativas; por último e mais importante, o modelo responsivo, pelo seu caráter eleitoral diante do público, é mais benéfico para a liberdade como não-

---

<sup>62</sup> Os dois modelos parecem dar continuidade a um debate antigo na ciência política entre “mandato imperativo” e “mandato independente”.

dominação, pois um modelo como o indicativo, que se vê como um representante estatístico da sociedade, poderia facilmente burlar os limites legais de uma assembleia.

Todos os elementos democráticos do republicanismo de Philip Pettit estão diretamente relacionados a uma preocupação muito antiga do republicanismo<sup>63</sup>: a tirania da maioria. A contestação, a dimensão editorial, a escolha pelo sistema representativo responsivo, todos os elementos rudimentares intimamente estão ligados não apenas com a dispersão do poder, mas com mecanismos que visam impedir a dominação da maioria sobre a minoria. Para dar voz à contestação, faz-se necessária a inclusão de diversos canais capazes de interligar o cidadão às autoridades competentes. Dentre eles a “oportunidade de escrever para o seu membro do parlamento, a capacidade de requerer um *ombudsman* para realizar inquéritos, o direito de apelar contra a ordem judicial em cortes superiores, e prerrogativas menos formais” como os direitos de “associação, protesto e manifestação” (PETTIT, 1997a, p.193). Os canais serão mais eficazes quanto maior for a pressão e a presença de movimentos sociais – como ambientalismo, feminismo e outros - cobrando as respostas. Posteriormente, Pettit elenca outros elementos, todos não eleitorais, como o Banco Central, agências reguladoras e organizações de mídia<sup>64</sup> que possuam, a princípio, um problema democrático: os seus funcionários normalmente são indicados por pessoas eleitas, mas não são eles mesmos eleitos. Contudo, eles não servem aos políticos que os indicaram, servem à república, em termos fixos ou abertos. Esses sistemas não eleitos devem estar prontos para trazer acusações contra aqueles que governam, mesmo sendo indicação dos governantes, que, ainda que minoritários, devem entrar no debate público com a possibilidade de convencer o outro. O que dá, afinal, a esses meios de contestação o direito de falar, “como eles normalmente fazem”, em “nome do povo”? Eles são um tipo específico de representantes indicativos, sustentados pela constituição popularmente aprovada, legitimados a montar argumentos contra as novas leis, tanto na corte quanto em outros fóruns, seguindo o canal apropriado.

A cidadania contestatória no republicanismo de Philip Pettit assume um caráter notadamente distinto daqueles apresentados na

---

<sup>63</sup> Preocupação que se manifestou por razões muito distintas ao longo da história, mas constante em toda a tradição, de Cícero aos federalistas.

<sup>64</sup> Referindo-se à mídia pública, explicitamente à British Broadcasting Corporation (BBC). No caso brasileiro, em proporções massivamente menores, a TV Brasil.



história da tradição. Apesar de íntimo da constituição mista, a cidadania contestatória se apresenta como uma *cultura* compartilhada entre os cidadãos da república; uma cultura de contestação, de ativismo e de manifestação - um tipo particular de virtude cívica. A cultura contestatória pode encontrar meios institucionais pelos quais recorrer contras as políticas indesejadas, mas existe para além destes meios. Ela se apresenta, na filosofia de Pettit, de maneira distinta da contestação institucional do republicanismo clássico e de outros republicanos contemporâneos, como John McCormick.

## **2.5 As narrativas**

Philip Pettit não é o único expoente do republicanismo contemporâneo e, portanto, não é o único detentor, junto de seus aliados, da construção das narrativas históricas da alegada tradição. Outros teóricos que analisam a história do pensamento político republicano, que concordam em algum grau com a narrativa neorromana - em oposição ao republicanismo aristotélico - são Quentin Skinner e Maurizio Viroli. Estamos cientes de que a narrativa de Philip Pettit acerca da tradição republicana não ocorre de maneira independente às descobertas históricas de Skinner e Viroli. É, na verdade, muito largamente inspirada por elas. Mas, apesar de algumas discordâncias - uma já apontada é da questão continuidade/ruptura do liberalismo em relação ao republicanismo - há num geral uma confluência de interpretações que acabam auxiliando mutuamente as proposições normativas e as análises históricas.

No entanto, outros republicanos como Richard Bellamy apresentam proposições normativas distintas da Philip Pettit. Em alguns casos, como o de John McCormick, há conflitos rigorosos até mesmo nas análises históricas. McCormick aponta que “Quentin Skinner e John Pococok distorcem seriamente o pensamento de Maquiavel e a própria tradição republicana” quando o forçam a ser o “porta-voz por excelência do ‘republicanismo’”. Inclusive, no caso de Skinner, apresentando Maquiavel com um pensamento “quase completamente consonante com o de Cícero”, justamente “o paradigmático aristocrata republicano”. E o faz mesmo notando a preferência do florentino pelo tumulto e o conflito de classe em contraposição a *concordia ordinum* de Cícero. Portanto, para endossar uma continuidade, teria de crer que os tópicos de concordância entre os dois pensadores são mais fundamentais. Na verdade, continua McCormick, é justamente na adoção dessas crenças que Maquiavel “endossa práticas que são anátemas para republicanos

como Cícero, no passado, Guicciardini em seus próprios dias, e, entre outros, Madison séculos depois” (2011, p.8). McCormick também não poupa críticas a J. G. A. Pocock ao ironizar o fato de que o historiador “concilia o caráter oligárquico do republicanismo moderno reformulando-o com uma luz maquiaveliana” ao configurar o republicanismo do atlântico-norte a partir da expressão *Machiavellian Moment*. Com um pouco mais de atenção, continua McCormick, “se Pocock estivesse menos preocupado com ‘a política do tempo’ e mais com a política em si, ele teria de maneira mais precisa intitulado seu livro de *The Guicciardinian Moment*”<sup>65</sup> (*Ib.*, p.9). Seria mais justo com Maquiavel e com o caráter aristocrático da tradição. A configuração apresentada por McCormick se distancia significativamente das narrativas comuns dadas pelos historiadores da tradição republicana, que num geral apresentam mais continuidades dos teóricos florentinos, incluindo Maquiavel, com os pensadores romanos, do que rupturas dessa dimensão. Nesse sentido, a própria tradição atlântico-italiana<sup>66</sup> apresenta uma divisão interna muito clara entre o republicanismo oligárquico, de onde vêm seus expoentes mais célebres, e o republicanismo popular ou democrático, representado por Maquiavel, que é baseado principalmente na contestação popular das elites políticas.

Para McCormick, a história política pode oferecer, com o devido cuidado, importantes ensinamentos para as democracias liberais contemporâneas. Como consequência, sua teoria normativa tem muito das considerações democráticas de Maquiavel. A proposta apresentada é uma espécie de remasterização dos tribunos da plebe – aqui denominados *people’s tribunate*. O modelo apresentado é direcionado principalmente ao contexto dos Estados Unidos da América. As instituições já existentes da república americana se manteriam como estão, com eleições e tripartição dos poderes. McCormick não propõe nenhuma reforma no que já existe, mas sim o acréscimo, a partir de um experimento mental, de uma nova instituição exclusivamente destinada à população mais pobre do país. O recorte de pobreza seria definido a partir do salário anual dos candidatos. Até pela condição plebeia da instituição, gastos eleitorais não fariam sentido, nem utilizar um recurso

---

<sup>65</sup> Decidimos não traduzir o título original do livro de Pocock e o título irônico atribuído por McCormick para manter o impacto da frase. Mas seriam, respectivamente, “O Momento Maquiaveliano” e “O Momento Guicciardiniano”.

<sup>66</sup> Para deixar claro: o livro de McCormick é anterior a essa expressão, estamos a utilizando com fins explicativos.

aristocrático como a eleição. A seleção dos candidatos a tribuno da plebe se daria por sorteio, com mandato de um ano, garantindo a isonomia do procedimento, com chances iguais para todos os candidatos, que são todos igualmente parte da população mais pobre do país. Os tribunos possuiriam poderes *negativos*, particularmente a capacidade de vetar, através do voto majoritário da instituição, legislações do congresso, ordens executivas ou até mesmo decisões da suprema corte. Outros poderes constitucionais incluem a organização de referendos e a possibilidade de dar início a processos de impeachment. Todas as prerrogativas dos tribunos estão muito mais vinculadas à contestação. Apresentam-se como um recurso para que o povo fiscalize as elites socioeconômicas, incluindo a possibilidade de fiscalizar a sua própria instituição: tribunos sorteados em determinado ano podem analisar as contas dos tribunatos anteriores, e, encontrando irregularidades, citá-los judicialmente. Não seria um mecanismo de representação, pois não é eleitoral, mas estatisticamente, a partir do sorteio, provavelmente se alcançaria um tribunato “representativo” da população pobre – tanto com relação às ideias quanto às questões de identidade<sup>67</sup> - próximo do que Pettit chamou de representação indicativa. É facilmente observado, portanto, que John McCormick, a partir de uma interpretação distinta acerca da tradição republicana, principalmente no que concerne a Maquiavel, acaba por tomar conclusões normativas totalmente distintas daquelas de Philip Pettit.

Richard Bellamy chega à sua teoria normativa por outra via que não a histórica. De fato, são modestas as considerações de Bellamy acerca da história do pensamento político republicano, limitando-se a algumas citações dos grandes nomes da tradição. A sua interpretação do republicanismo parece estar diretamente relacionada às interpretações de Pettit e Skinner, a quem presta débitos recorrentemente (BELLAMY, 2007, p.ix, 80, 154). Para Bellamy, o “princípio primordial” do republicanismo é o “império da lei”, que deve ser visto como oposição à dominação e ao governo arbitrário. Está clara a associação com o conceito de liberdade como não-dominação, que ele realiza justamente rejeitando a liberdade positiva do republicanismo, ou seja, desassociando a liberdade da participação cívica, mas também à liberdade como não-interferência, “que faz de qualquer

---

<sup>67</sup> Durante o mandato, os tribunos teriam seus salários mantidos pelo Estado e o retorno aos seus respectivos empregos assegurado.

constitucionalismo uma contradição em termos”, já que o cidadão só seria livre na “liberdade sem restrições do estado de natureza” (2007, p.158). Por outro lado, Bellamy exclui o caráter essencial da contestação como cultura – não a proibindo, evidentemente -, acreditando que a população no geral possui outros interesses que não se preocupar indefinidamente com as decisões do legislativo e do executivo. Dessa maneira, o pensador britânico tenta enfatizar o debate público dos parlamentares de maneira a fazer com que um ouça o que o outro tem a dizer. Para isso, além da tradicional separação dos poderes, notadamente negativa, Bellamy acrescenta a noção de “equilíbrio do poder”, argumentando que, “para Políbio”, a “doutrina clássica do governo misto era assegurar a mistura das diferentes classes sociais no poder” de maneira que cada grupo tenha que necessariamente “consultar os interesses do outro” (2007, p.197). O princípio aqui é de igualdade na consideração dos interesses, na proposição, não na negação. Bellamy é descrente quanto à possibilidade de imparcialidade de cortes judiciais ou de políticas públicas. O que se deve fazer, portanto, é abrir radicalmente o parlamento aos conflitos de interesses, com livre competição entre partidos políticos, principalmente através da razão pública, forçando cada um dos agentes públicos a escutar o que o outro tem a dizer. Bellamy se caracteriza, em muitos sentidos de sua teoria, como o republicano mais liberal dos três aqui apresentados.

Contemporaneamente, pegando três dos principais nomes do republicanismo, há discordâncias entre eles até mesmo com relação a conceitos fundamentais<sup>68</sup>. Não há motivos para supor que no passado tenha sido radicalmente diferente. Provavelmente o que se trata unitariamente como republicanismo é composto por inúmeros autores que possuíam crenças razoavelmente distintas entre si, mesmo considerando somente os que viveram no mesmo contexto. No entanto, para se caracterizar enquanto uma tradição, deve existir no republicanismo, diacronicamente, algum grau de similaridade nas crenças expressas. Similaridades que se dão, como definido no primeiro capítulo, a partir de *influências formativas* de um agente sobre o outro. A tese apresentada por Philip Pettit não afirma a existência de uma influência formativa em um conjunto extremamente amplo de redes crenças, mas uma definição muito mais simples, baseada em três princípios fundamentais que estiveram, de maneira invariável, presentes em toda a tradição republicana: a liberdade como não-dominação, a

---

<sup>68</sup> Para tratar especificamente do conceito de democracia em Pettit, Bellamy e McCormick, ver artigo de Ricardo Silva (2015).

constituição mista e a cidadania contestatória. É evidente que Pettit não está afirmando que a valorização dos três conceitos, assim como o significado dado a cada um deles, não possui nenhuma variação significativa ao longo dos anos. O que é possível de interpretar, a princípio, é que ao longo da transmissão dessas crenças, elas foram se modificando paulatinamente e ao mesmo tempo exercendo influência formativa na crença modificada. Contudo, alguns elementos provavelmente sofreram uma resistência mais drástica ao longo dos anos, provavelmente nos graus mais abstratos de cada um dos conceitos, tornando possível ao historiador das ideias, como consequência, identificar a transmissão, a continuidade e a modificação das ideias. Concentramos mais foco nas teorias de Philip Pettit - em detrimento das outras teorias republicanas - porque ela nela consta a tese basilar que exploraremos a partir de agora, com o objetivo de investigar sua plausibilidade. O tópico final que desbravaremos antes de tomar as conclusões é o das supostas origens da tradição, em Roma, buscando manter o diálogo dos clássicos com o primeiro receptor significativo da tradição romana, Nicolau Maquiavel.



## DAS ORIGENS

### 3.1 A queda da República

Não deixa de ser curioso, que, da mesma maneira que Skinner (2003, p.160) aponta ter acontecido em Florença, as grandes contribuições teóricas acerca da República de Roma tenham surgido durante seu contínuo processo de queda. De fato, a frase de Hegel, sempre citada em situações semelhantes, cabe perfeitamente: “quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de sua vida está prestes a findar”. A filosofia não vem para “rejuvenescer” a vida, mas apenas para “reconhecê-la”. Portanto, “quando as sombras da noite começam a cair é que levanta voo o pássaro de Minerva” (HEGEL, 1997, p.XXXIX). Os autores que serão o foco da nossa análise viveram nesse período peculiar. O historiador grego Políbio (203 a.c. – 120 a.c.) viveu o ápice de Roma, assistiu seus mestres conquistarem todo o Mediterrâneo Antigo e veio a falecer ainda nos primeiros tumultos da cidade<sup>69</sup>. Cícero (106 a.c – 43 a.c.), por outro lado, não apenas observou e refletiu sobre o que chamou de “degeneração” da república, mas fez parte do processo enquanto político ativo no senado e chegando ao consulado em 63 a.c.. A sua morte foi quase simultânea à morte da república, sendo um dos alvos do Triumvirato de Antônio, Otávio e Lépido. Salústio (86 a.c – 34 a.c.), em menor proporção, também foi um agente direto na república. Partidário de César, foi tribuno da plebe, senador em Roma e governador da Numídia até ser forçadamente expurgado da vida pública sob acusações de corrupção, mas poupado de uma punição mais severa, faleceu naturalmente apenas anos depois. Tito Lívio (59 a.c. – 17 d.c) nasceu e cresceu no auge do conflito, mas já pode ser considerado um filho do principado. Mantinha relações próximas com Augusto e com muitos dos seus homens, principalmente do círculo cultural, como Caio Mecenas. Foi o único citado a de fato viver durante parte significativa do principado romano.

Existem muitas explicações plausíveis sobre o motivo da queda da república romana, oferecidas tanto pelos que a vivenciaram quanto por historiadores contemporâneos. Mas a maioria das histórias começa

---

<sup>69</sup> Políbio, pela data de sua morte, chegou a ver, por exemplo, o grande conflito da nobreza romana com os irmãos Graco.

de fato ao fim da Terceira Guerra Púnica, em 146 a.C.. Foi após Roma derrubar a sua maior rival em prosperidade, a República de Cartago, em um golpe de dizimação em massa, com destruição completa da cidade inimiga, com autorização aos soldados para saquear todas as residências e levar como escravo todos os sobreviventes, que de fato, como apontou Políbio, “em menos de cinquenta e três anos praticamente todo o mundo foi vencido e caiu sob o domínio único dos romanos” (*His*, 6.2). Nos anos seguintes, Roma, já sem um antagonista externo que pudesse lhe causar qualquer temor, viu-se cada vez mais sob conflitos internos cujas soluções desconhecia. Conforme Klaus Bringmann, “o conflito da lei agrária”, colocada em pauta pelo tribuno Tibério Semprônio Graco no ano de 133 a.C. “marcou o começo de um século de conflitos violentos” (2014, p.112). Muitos dos clássicos, como Salústio e Cícero – e, milênios depois, Maquiavel – atribuíram aos conflitos entre o patriciado e a plebe, constantemente sem entendimento, a razão pela qual a república veio a cair. As razões apontadas por historiadores contemporâneos, ainda que mais focadas em questões monetárias, culturais, agrícolas e militares, acabam, ao fim, levando a uma conclusão não tão distinta. De acordo com Bringmann, o intercâmbio cultural com a Grécia levou Roma a perder muitos de seus antigos valores. Embora os efeitos religiosos e intelectuais deste intercâmbio não possam ser considerados nocivos e impactantes ao ponto de levar à inflação dos conflitos internos, as consequências econômicas, agrícolas e militares se materializaram mais radicalmente<sup>70</sup>. A economia monetária e a criação de um “largo mercado urbano estimulou a operação racional da economia das fazendas”, aponta Bringmann através de Catão (2014, p.136). Contudo, todo o sistema militar romano era baseado na obsoleta economia de pequenas propriedades rurais, que asseguravam aos soldados um retorno próspero após as guerras. As propriedades se tornaram cada vez mais extensas, mais distantes de Roma, e a cada vitória conquistada pelo exército, os soldados voltavam “sem ganhar nenhum espólio significativo”, contribuindo para o “declínio da disciplina e da moral” dos cidadãos que se alistavam (*Ib.*, p.146). A partir destes problemas estruturais que surgem os irmãos Graco propondo a reforma agrária, nunca significativamente acatada pelos patrícios. O conflito tomou grandes proporções, resultando no assassinato dos dois irmãos, Caio e Tibério. A Guerra Civil se alastrou

---

<sup>70</sup> O senado romano tentou refrear a influência grega através de intervenções como expulsões, proibições e multas, mas que foram incapazes de refrear o processo (BRINGMANN, 2007, p.122).



com Mario e Sula, resultando na ditadura deste último que, com poderes reais, restaurou a ordem momentaneamente. Sula abdica da ditadura e da vida pública acreditando, como aponta Bringmann, ter “restaurado o sistema senatorial”, que agora poderia “se locomover pelas suas próprias forças” (*Ib.* 204). Expectativas que não se concretizaram.

A Segunda Guerra Civil da República de Roma, por volta de trinta anos depois, entre Pompeu Magno e Júlio César, assim como suas consequências diretas, aconteceram no período em que Cícero e Salústio estavam escrevendo e publicando suas obras. O primeiro era partidário de Pompeu, o outro de César. Podemos compreender, portanto, o declínio da República de Roma como um *processo*, ou seja, “através de transformações amplas, contínuas e de longa duração” (ELIAS, 2006, p.25). O processo de declínio da república não coaduna com o processo de declínio de Roma, mas com o a ascensão do Principado. É normal, no âmbito de uma análise processual, que o declínio de um elemento signifique a ascensão de outro. O declínio de Roma, no entanto, é muito mais tardio do que a morte de sua república<sup>71</sup>.

Foi nesse contexto que surgiram algumas das mais valiosas obras latinas, provenientes de autores que Philip Pettit e Quentin Skinner atribuem o título de fundadores da tradição republicana. Por obviedade, esta breve introdução serve apenas para apresentar o contexto conflituoso em que as referidas obras políticas foram desenvolvidas, pois a história social nos interessa principalmente como suporte para a compreensão contextual da produção literária da época em seus próprios termos; o nosso foco é na história do pensamento. Maquiavel, outro importante elemento para a nossa análise, também viveu em um contexto de declínio, servindo à República de Florença nas duas últimas experiências republicanas da cidade, que acabou sendo subjugada pelos Médici. A importância de Maquiavel já não é mais de origem, mas de elo. As tradições se caracterizam pela continuidade de uma rede de crenças ao longo dos anos. Considerando que Pettit esteja certo e realmente os romanos possuísem as crenças que eles

---

<sup>71</sup> Bringmann costuma chamar a república romana de “república aristocrática”. A análise do caráter constitucional de Roma, a partir dos pensadores da época, capaz de avaliar se a república era de fato uma constituição mista ou não, não possui resultados consensuais. Entre as conclusões, algumas mais célebres incluem que Roma era democrática, como Millar (1998); que era oligárquica, como em Syme (1939); e Mouritsen argumenta que realmente havia uma mistura, mas entre oligarquia e democracia (2001).

alegradamente tinham, não haveria ainda uma tradição republicana, mas simplesmente um conjunto de crenças que os romanos compartilhavam no período do fim de sua república. A partir das influências formativas exercitadas por autores romanos durante a renascença, reconfigurando as crenças republicanas para um novo contexto, que temos de fato a formação de uma tradição histórica. De todos os pupilos da península itálica, Maquiavel foi o mais célebre, seguido de nomes como Guicciardini, Bruni e Giannotti. Os florentinos, separados dos romanos por mais de um milênio, não se configuram apenas como receptores de uma rede de crenças, pois dão continuidade à tradição, tornando-se mestres dos republicanos que surgiram posteriormente. Por esse motivo os interpretamos aqui como elos necessários para análise. As crenças proferidas pelos romanos, como contam Pettit e Skinner, permaneceram em silêncio durante quase todo o medievo até ser reascendida pelo humanismo cívico. Maquiavel é, para efeitos de análise da tradição, um pupilo da Antiguidade. Mas um pupilo cuja autoridade se tornou tão ampla que o volveu a um dos maiores mestres da tradição – acima de seus próprios fundadores.

### **3.2 Ordem e conflito**

Os romanos, como apresentamos, viviam em uma era de intenso conflito socioeconômico. É evidente que isso não passaria despercebido pelos pensadores políticos mais influentes da época. De alguma maneira, eles tinham de se voltar ao tema. Cícero e Salústio, em especial, desenvolveram de maneira mais prolongada a questão do conflito que tanto definia Roma ao fim da república. O mais enriquecedor para o debate, ainda mais considerando que na tese central testada aqui ambos faziam parte de uma mesma tradição, é que as respostas apresentadas pelos dois autores são diferentes.

Um elemento que foi praticamente consensual nas análises de história do pensamento político romano, foi a alta valorização que Marco Túlio Cícero dava ao que chamava de *concordia ordinum*. Mas Joy Connolly argumenta que isso é uma deturpação do primeiro princípio político presente em todos os romanos, que “não é na formação de consensos, mas em seu oposto”. A política republicana, em Roma, “é um campo de antagonismos”. Da mesma maneira, contra Pettit, ela complementa que a política “não começa com a contestação”, mas com a diferenciação “entre partidos políticos”<sup>72</sup>. O próprio conceito de contestação de Philip Pettit “pressupõe em termos implícitos a pré-

---

<sup>72</sup> No sentido realmente de tomar partido, ter um lado. Não na maneira que compreendemos partidos políticos contemporaneamente, pela via institucional.

existência de grupos” e a necessidade de que os menos poderosos possam competir “com os dominantes” (2014, p.33). Mas a grande surpresa na teoria de Joy Connolly é a de que “o antagonismo possui um papel central” nos “escritos políticos de Cícero” (2014, p.33-4)<sup>73</sup>.

O conflito realmente está presente em toda a teoria ciceroniana. Principalmente por uma razão muito simples: parte significativa de todas as teorias romanas se baseia na história e, ainda mais particularmente, na história de Roma. Em todos os capítulos de *De Re Pvblica*, a obra mais propriamente política de Cícero, há uma conversação que se volta aos princípios da cidade, em uma tentativa desesperada de recuperar aqueles valores. Na verdade, a própria estrutura argumentativa já é histórica. Os personagens que dão voz tanto às teorias de Cícero quanto às teorias rivais são figuras históricas de Roma, notavelmente Cipião e Lélío<sup>74</sup>. Ambos são heróis do passado. Cícero, para falar dos conflitos de sua época, escolhe o modelo dos diálogos, em uma clara emulação de Platão – inclusive repetindo os títulos de algumas obras: *A República* e *As Leis*. O *De Re Pvblica* foi escrito em uma época particularmente otimista para Cícero, após a sua volta do exílio. Mas a data dramática dos acontecimentos é 129 a.C., o ano da morte de Cipião, portanto após a destruição de Cartago e alguns dos primeiros grandes conflitos internos da cidade, como as propostas de reforma agrária dos irmãos Graco. De acordo com uma carta escrita ao seu amigo, Ático, o que o motivou estabelecer seu diálogo em tempos tão longínquos foi não ofender a nenhum de seus contemporâneos (*Att*, 1.4). O que não significa que não exista nenhuma

---

<sup>73</sup> Toda a análise de Connolly sobre Cícero a ser apresentada está em constante diálogo com a teoria de Philip Pettit. A autora argumenta que “a política do antagonismo” de Cícero “reorienta as tendências neorrepblicanas de minimizar a ação popular na política republicana e exagerar os aspectos negativos e passivos da liberdade republicana” (CONNOLLY, 2014, p.34).

<sup>74</sup> Dentre os personagens estão Públio Cornélio Cipião Emiliano Africano, cônsul de Roma e destruidor de Cartago; Gaio Lélío, O Sábio, cônsul de Roma em 140 a.C.; Quinto Tuberão, jurista estoico que foi tribuno da plebe em 130 a.C.; Lúcio Fúrio Filo, célebre orador e cônsul em 136 a.C.; Múcio Cevola Augure, famoso jurisconsulto que foi cônsul em 117 a.C.; Gaio Fânio, historiador estoico que foi eleito cônsul em 122 a.C.; e finalmente Espurio Múmio, defensor da aristocracia e seguidor de Panécio. Como observou Francisco Oliveira (2008), apenas Cevola e Fânio não intervêm em nenhum momento do diálogo. Mas considerando que partes significativas do livro estão perdidas, pode ser que a função deles não tenha sido a de meros figurantes.

vantagem em tal ato. Além de colocar suas ideias nas bocas de verdadeiras autoridades da política romana, Cícero demonstra que os problemas enfrentados já naquela época eram de caráter semelhante aos quais ele e seus leitores comumente se digladiavam. E vai além: é a geração de Cipião e Lélío que inaugura os conflitos, ao colocar na boca de Cipião as seguintes palavras<sup>75</sup>:

Mas a nossa época, tendo recebido o Estado [*res publica*] como se fosse uma pintura notável, mas já evanescente pela antiguidade, não só descurou de renová-la com as cores que tivera, mas nem sequer procurou conservar ao menos a sua aparência e como que seus derradeiros traços (CÍCERO, DRP, 5.2)

Esta não é a única metáfora artística de Cícero que debateremos; e, igualmente, ela não é desprovida de significado. Platão, anteriormente, já havia comparado a sua república ideal a uma pintura (Rep., 501c). O que o pensador romano está afirmando, de fato, é que a geração de Lélío e Cipião herdou algo próximo da república ideal, e, mesmo majorando a sua grandeza através da destruição de Cartago, falhou em renová-la, deixando suas verdadeiras cores se apagarem com o tempo. Cícero, portanto, não estava cego aos acontecimentos de seu tempo, ele tinha ciência de exatamente quando os conflitos e a decadência da república principiaram.

A outra razão histórica diz respeito às lendárias origens de Roma. É inegável a onipresença do conflito na história de Roma, desde Rômulo até a fundação da república e a consolidação final da constituição mista romana. Não apenas os conflitos internos, mas o fato de se tratar de uma sociedade constantemente em guerra com seus vizinhos. A história de Roma, da maneira que os próprios romanos acreditavam, não foi inventada por Cícero, e seus leitores certamente a conheciam. A interpretação de Connolly acaba indo por outra via. Rômulo fundou a cidade violentamente, contra seus adversários e contra seu próprio irmão<sup>76</sup>, sua própria vida findou em violência, com o povo desconfiando que ele havia sido assassinado pelo seu próprio conselho<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Trecho de autoria comprovada, mas que sobreviveu unicamente através da citação de Agostinho de Hipona, em *Cidade de Deus* (2.1).

<sup>76</sup> Já adiantamos que não debateremos a veracidade das origens de Roma. O que nos interessa nessas passagens de Cícero, Tito Lívio e Salústio é compreender o significado hermenêutico que se pode extrair das estórias.

<sup>77</sup> Conselho de *patres*, como era chamado na monarquia, que teria dado origem ao senado.

(CÍCERO, DRP, 2.20), ao ponto de este último ter de inventar que Rômulo teria aparecido a um pobre camponês transformado em uma divindade. Se a ambição do conselho era governar, eles fracassaram, pois o povo queria um novo rei e, para não escolher um rei do conselho, elegeram um rei estrangeiro: Numa. O antagonismo entre o patriciado e a plebe – mesmo que ainda sem carregar estes nomes – já existia desde os primórdios da república. “A fundação de Roma”, aponta Connolly, “não é uma história sobre o consenso”, e, na medida em que a história avança, “o senado nunca consolida finalmente o seu poder e o povo nunca consente com este ou qualquer outro poder” (2014, p.40).

Todos os lapsos de concórdia e consenso na narrativa ciceroniana são basicamente momentâneos e breves. Um exemplo é quando, logo após a expulsão do rei Tarquínio, o Soberbo, e toda a sua família real, instaura-se a república. Principalmente com dois fatores preponderantes: a união entre a plebe e o patriciado contra a família real e, especialmente, na visão de Connolly, quando se cria a lei do direito de apelo nos casos de punição corporal e capital (DRP, 2.54-55). É um curto momento de paz antes do retorno do conflito “que nunca é resolvido”, ao ponto de Connolly defini-lo como “cíclico por natureza”. Dessa maneira, a *concordia* nunca é “finalmente autorizada”, mas sempre o “resultado de uma hegemonia provisória” que volta a ser assombrada pelo antagonismo (2014, p.45). Como consequência da história de Roma narrada por Cícero, a própria autoridade senatorial é conquistada e reconhecida a partir de um contexto antagônico.

A história de Roma contada em *De Re Pvblica* por Cipião não foi uma invenção de Marco Túlio Cícero – e não chegou até nós legada apenas por ele. Todos os romanos que se detiveram sobre sua própria história acabaram incluindo algumas particularidades estilísticas, racionalizando mitos e minimizando ou maximizando passagens e eventos específicos. Há, inclusive, conflitos quanto a alguns acontecimentos. Mas determinadas ordens da história são seguidas por todos os escritores romanos simplesmente porque eles não as podiam reinventar as historietas romanas em que acreditavam: seus leitores as conheciam. Cícero valoriza de forma permanente a concórdia em detrimento do conflito, independente do que nós enxerguemos na história de Roma. Que o conflito foi positivo para Roma e para a criação de suas instituições, é uma conclusão que podemos chegar a partir da leitura de Cícero, mas não a que ele nos induz. Podemos acrescentar que é uma conclusão que podemos chegar a partir da leitura de *qualquer*

narrativa dos primórdios de Roma, estando ela em Cícero, em Tito Lívio, em Salústio ou em Dionísio de Helicarnasso. O factual e explícito, no entanto, é que Cícero buscava como fim a ordem e a concórdia não apenas entre os cidadãos da república, mas realmente através de um viés de classe – à qual a própria constituição mista se torna imprescindível.

Ora, tal como a tocar lira e flauta, tal como no próprio canto e nas vozes se deve manter certa consonância entre os diferentes sons, que nenhum ouvido apurado consegue suportar se for monocórdica ou dissonante – mas essa consonância torna-se afinada e congruente através da moderação de vozes muito diferentes -, assim também, entrecruzando as ordens sociais mais altas com as mais baixas e as médias, como se fossem sons, numa mistura racional, uma cidade canta a uma só voz, com o consenso dos mais diferentes elementos. É o que pelos músicos é chamado de harmonia no canto, isso numa cidade é concórdia, o mais apertado e o melhor vínculo de incolumidade em qualquer Estado. Mas ela de modo algum pode existir sem justiça. (CÍCERO, DRP, 2.69).

Há razões para crer que Cícero possuía, portanto, “um ouvido apurado”, e considerasse que a melhor música seria sempre a mais harmoniosa. Como consequência de sua própria metáfora, a melhor cidade haveria de ser necessariamente a mais bem ordenada. Se muitos dos conflitos nascem exatamente da discórdia entre as classes, é das classes que a passagem efetivamente se trata. Ao mesmo tempo em que Cícero rejeita a música monocórdica, indicando que ninguém deve governar sozinho, ele está defendendo que as ordens devem todas participar do governo harmoniosamente. Há, neste caso, um conceito que serviria como empecilho para tal, uma condição necessária: a justiça. O começo do parágrafo citado já dá uma pista muito clara sobre o significado do conceito de justiça nesse contexto. Cícero, leitor assíduo de Platão, certamente se deparou mais de uma vez com o heleno definindo que justiça nada mais era, em princípio, “que cada um deve ocupar-se de uma função da cidade, aquela para qual a sua natureza é mais adequada”<sup>78</sup> (PLATÃO, Rep., 433a). Nada mais transponível para

---

<sup>78</sup> Essa definição de Platão aparece mais de uma vez durante *A República*, como nos seguintes trechos: 433c, 441d-e, 443b-d.

a realidade romana, tanto para a defesa da constituição mista quanto para a *concordia* da cidade, que os patrícios exerçam a autoridade que lhes é designada, e os plebeus a liberdade que lhes foi concedida. Cada qual como um instrumento tocado de acordo com a melodia.

Connolly minimiza a passagem acima alegando que a noção de concórdia aparece no debate em diálogo teórico através de homens que possuem a mesma opinião, apresentada *também* em contestação, já que cada um dos participantes acaba assumindo um papel argumentativo distinto durante a conversa. A emergência desta defesa da concórdia se dá exatamente pelo meio da narrativa fundacional, embutidas em ideologias patrícias que se tornaram cada vez mais contestadas no tempo de Cícero, como a estabilidade da constituição mista - nos moldes em que os antigos acreditavam. Contudo, como apontamos, Cícero não poderia simplesmente modificar a história de Roma e fazer dela uma narrativa de concórdia. A ordem realmente aparece pouquíssimas vezes na história de Roma, em momentos muito específicos, mas dar continuidade a esses momentos é que é a intenção de Cícero. Ele não deseja prolongar o conflito torcendo para que de alguma maneira os resultados positivos apareçam. Não podemos nunca esquecer que enquanto Cícero estava escrevendo, Roma vinha passando por extensos momentos profundamente conflituosos, e, pensando especificamente nos anos de produção de *De Re Pvblica*, César já estava há anos na Gália e a tensão entre o futuro ditador e o senado crescia exponencialmente. As obras de Cícero não estão desprovidas de significados imediatos, elas lidam diretamente com a realidade de Roma, e o seu desejo para com sua pátria era certamente de paz e concórdia. O fim do conflito que tomou conta de Roma durante quase um século. Connolly estaria certa se afirmasse que Cícero poderia estar dizendo aos seus contemporâneos, através da história, que Roma já superou inúmeros conflitos e poderia também superar aquele que eles vivam *se* cada um realizasse o que natureza lhes legou. Em todo o caso, o desejo final é de *concordia*, não existe um único momento de valorização minimamente explícita dos conflitos, o que não significa que Cícero seja ingênuo ao ponto de acreditar que, uma vez alcançada a concórdia, o conflito se esvaeceria para sempre, ou que o passado glorioso de Roma fosse desprovido de grandes antagonismos.

Visão semelhante sobre a ordem e o conflito pode ser vista em algumas menções de Lívio – também narrando as origens extremamente conflituosas de Roma. O historiador defende a monarquia romana

afirmando que, através de “um governo calmo e moderado”, de Rômulo a Sérvio Túlio, ela desenvolveu a cidade até a “maturidade”. O raciocínio conclui que Roma não poderia ter nascido com uma “liberdade prematura”, pois a população, formada por gente que “havia fugido de suas pátrias”, sem temer o poder real, não resistiria ao ser “agitada pelas tempestades tribunicias” – em uma clara associação entre a plebe e o conflito. Dessa maneira, a “discórdia teria destruído um Estado ainda não amadurecido”, e somente após a estabilidade do reino, com a criação de laços conjugais e comunhão de interesses, o povo romano “pôde suportar os doces frutos da liberdade” (AUC, 2.1).

A avaliação relativamente distinta com relação ao conflito, advinda de um romano, parte de Caio Salústio Crispo, a quem Benedetto Fontana (2003) atribui grande influência em Maquiavel, sobre este mesmo tópico. Na obra de Salústio, o conflito aparece principalmente no confronto entre a plebe e o patriciado, como em um discurso proferido por Mêmio, em *Guerra de Jugurta*, que há a seguinte afirmação: “Que esperança há, efetivamente, de garantia ou de concórdia? Eles querem dominar, vós ser livres; eles fazerem injustiças, vós impedi-las; por fim, tratam os vossos aliados como se fossem inimigos, os inimigos como aliados” (SALÚSTIO, *Jug.*, 31). A dinâmica de antagonismo apresentada através das palavras de Mêmio é a de um conflito inconciliável entre a plebe e o patriciado, do qual não há esperança de concórdia. No entanto, o diagnóstico empregado por Salústio quanto ao surgimento de um facciosismo mais radical, que estava levando Roma ao colapso, não se diferenciava das interpretações anteriormente apresentadas. “Este costume de partidos populares e de facções”, aponta Salústio, “começou em Roma há poucos anos em virtude da paz e da abundância”, pois “antes da destruição de Cartago, o povo e o Senado romano tratavam o conjunto da república calma e pacificamente”, sem conflitos maiores pelo poder. Antigamente “o medo do inimigo comum mantinha a cidade nos bons costumes”. A partir de então, “a nobreza passou a transformar em capricho a autoridade e com a liberdade fez o mesmo o povo” (*Jug.*, 41). A análise de Salústio nos leva a uma ruptura de classe, o conflito é entre a nobreza e o povo. Cícero avalia de forma distinta ao colocar na boca de Lélío<sup>79</sup> que “de fato, como é que o neto de Lúcio Paulo [...] me vai perguntar porque é que foram avistados dois sóis e não pergunta porque é que num

---

<sup>79</sup> Lélío aparece no diálogo como um representante dos antigos costumes de Roma, por isso há nele certo desprezo pelo assunto de caráter astronômico levantado por Filo, buscando focar-se em tópicos mais mundanos.



único Estado existem dois senados e já como que dois povos?” (DRP, 1.31). O conflito de Roma, portanto, para Cícero, não era de patrícios contra plebeus; o recorte era vertical, como que entre dois partidos distintos que possuíam defensores e adversários em todas as classes. As interpretações apresentadas entre dois contemporâneos romanos para o mesmo fenômeno são distintas e levam a consequências distintas.

A destruição de Cartago é para Salústio o ponto de nascimento da corrupção das instituições e da moralidade romana. Não foi citado, mas ficou claro no parágrafo anterior que há, no pensamento de Salústio, uma distinção entre uma disputa virtuosa e um conflito corruptor. Quando os romanos estavam constantemente encarando os inimigos, o antagonismo entre os cidadãos era de outra qualidade. Nos primórdios da república, “começou cada um a exibir-se mais e a mostrar seu engenho” e “havia entre eles a maior emulação pela glória: cada um se apressava a ferir um inimigo, a escalar um muro, a ser visto praticando tais façanhas”. Era essa disputa que era valorizada pelos romanos do princípio da república. Importando-se pouco com o dinheiro, “queriam a fama grande e as riquezas honradas” (SALÚSTIO, *Cat.*, 7). Para Salústio, a competição entre cidadãos era benéfica para a república, e a busca pela glória na guerra foi fundamental para que Roma se tornasse tão imponente. A discórdia era reservada aos inimigos externos (*Cat.*, 9). Com o fim de todos esses elementos, Roma se tornou corrupta (*Cat.*, 15). Quando “se destruiu pela raiz Cartago”, as causas morais e materiais da corrupção começaram a brotar.

Aqueles que facilmente tinham suportado os trabalhos, os perigos e as circunstâncias dúbias e ásperas viram-se oprimidos e degradados pelo ócio e pelos bens que não deveriam ter sido desejados. Cresceu primeiro o desejo de dinheiro, depois o de mando; foram eles como que matéria de todos os males. Efetivamente a avareza subverteu a confiança, a probidade e todas as outras qualidades; ensinou, em vez delas, a soberba, a crueldade, o desprezar os deuses, o considerar tudo venal. [...] quando o contágio irrompeu numa espécie de peste, transformou-se a cidade, e o regime, de justíssimo e ótimo, tornou-se cruel e intolerável. (SALÚSTIO, *Cat.*, X)

O dinheiro e o desejo de mando, portanto, foram as duas causas primordiais da degeneração da república. É importante notar que ambos os elementos são normalmente associados ao patriciado, que era a classe

que possuía, majoritariamente, dinheiro, e, na ordem institucional romana, a autoridade<sup>80</sup>.

Salústio não atribui à plebe, necessariamente, mais virtude do que ao patriciado. A distinção inicial é de outra natureza. A nobreza “preponderava como partido e a força da plebe valia menos, por estar, na multidão, dispersa”. Em grande medida o patriciado era mais maléfico à república por ter mais poder. Assim, “da guerra e da paz se decidia pelo arbítrio dos aristocratas e em poder deles estavam o erário, as províncias, as magistraturas, as glórias e os triunfos”. Enquanto a plebe, ao cumprir o serviço militar – ação cuja qual o patriciado jamais poderia dispensar -, via-se “com uns poucos despojos das guerras” e “eram expulsos de suas moradias” (SALÚSTIO, *Jug.*, 41). Mas o próprio julgamento moral conferido por Salústio a Caio e Tibério Graco já nos dá algumas pistas sobre o que o historiador romano pensava das bandeiras que tanto inflamavam a plebe. Cícero afirma sobre Tibério Graco que “todos os planos do seu tribunato dividiram em duas partes um povo unido” (DRP, 1.31), e, portanto, está na figura deste tribuno toda a responsabilidade pela decadência de Roma. Uma divisão que, como apontamos anteriormente, era um corte vertical, pois Cícero parece ter certo cuidado em não alargar este argumento a toda a plebe, mas especificamente a um tribuno e àqueles que passaram a levantar suas bandeiras – que poderiam ser, como de fato muitos eram, patrícios<sup>81</sup>. No entanto, Salústio atribui aos irmãos Caio e Tibério Graco o objetivo de “reclamar liberdade para a plebe e revelar os crimes dos aristocratas”. Não se pode negar que são dois objetivos elogiosos. Enquanto “a nobreza, culpada e por isso hostil, levantou-se contra a ação dos Gracos” em atos que acabaram por levar ao assassinato dos dois irmãos. Não há, no pensamento de Salústio, nenhum elogio à reação agressiva do patriciado à política dos Gracos, ou qualquer entendimento de que a reação era pelo menos proporcional aos atos de Tibério e Caio. Aos dois irmãos, além dos elogios, apenas a pequena consideração de que, “ansiosos por vencer” como estavam, “não houve moderação”. E ainda complementando que é “melhor para um homem

---

<sup>80</sup> Embora Salústio não poupe críticas à corrupção da plebe. As afirmações anteriormente citadas de que foi após a queda de Cartago que Roma passou a radicalizar seu conflito interno abrangiam toda a população romana (*Jug.*, 41).

<sup>81</sup> Não são citados no livro porque seria um anacronismo crasso de Cícero, considerando a data dramaturgicamente de *De Re Pvblica*, mas pode-se supor tal associação a nomes como Mario, Catilina e Júlio César.

de bem ser vencido, do que vencer, por mau processo, uma injustiça” (*Jug.*, 42).

Contudo, a regra em pensadores republicanos<sup>82</sup>, não apenas romanos como do renascimento, é de um foco cada vez mais acentuado na concórdia, principalmente em razão do facciosismo que assombrava muitas das repúblicas italianas, em especial Florença. Segundo Skinner, os primeiros humanistas<sup>83</sup> já atribuíam ao facciosismo a razão pela qual a liberdade republicana encontraria seu fim, ao ponto de que entre os conselhos expressados por Latini aos governantes está o de “anseio de concórdia” (SKINNER, 2003, p.68). Os humanistas escolásticos como Marsílio de Pádua e Bartolo expressavam veementemente uma concordância, ainda que por razões distintas<sup>84</sup>, de que “a mais perigosa debilidade das cidades-repúblicas consiste em sua extrema sujeição às facções, em sua permanente discórdia e na falta de paz interna”. Portanto, o valor supremo da vida política, para os escolásticos, estaria na obtenção da paz e da concórdia – “*pax et concordia*” (*Ib.*, 76-77). A ideia de que o facciosismo leva à tirania aparece claramente como uma lição romana. No entanto, a primeira geração de humanistas florentinos, no início dos anos 1400, por se depararem, em Florença, com uma república estável e próspera, pouco se preocuparam com o tema do facciosismo, ao ponto de Leonardo Bruni se gabar de que naquela cidade havia *harmonia* em todos os aspectos da república (*Ib.*, p.95). O que, mesmo sem praticamente tocar no assunto, também leva a uma valorização da concórdia<sup>85</sup>.

Um século depois, os contemporâneos de Maquiavel se depararam com uma república caída que tentaram levantar por duas vezes até se esvanecer para sempre. O que levava quase todos os republicanos da época a se voltar com admiração para a ainda viva Sereníssima República de Veneza. A resposta, além da mais óbvia e clássica que residia na elaboração da constituição mista, estava, como defende Giannotti, na eliminação do facciosismo. Pensadores de

---

<sup>82</sup> Incluindo os romanos aqui como “republicanos” no sentido de defensores da constituição mista e da república de Roma, independente da conclusão de que eles fazem ou não fazem parte da tradição republicana como um todo.

<sup>83</sup> Já adiantamos aqui que não tivemos contato com as fontes primárias acerca de humanistas cívicos como Latini, Marsílio, Bruni e outros. Seguimos a interpretação de historiadores que estudaram o período renascentista na Itália.

<sup>84</sup> Essas razões são o tema do próximo tópico.

<sup>85</sup> Outros pensadores da época, como Salutati, praticamente ignoram o assunto.

influência escolástica como Savonarola vão pelo mesmo caminho ao afirmar, de acordo com Skinner, que a “principal causa da tirania é sempre a discórdia intestina” (SKINNER, 2003, p.168). Em Guicciardini o problema aparece de maneira muito semelhante a todos os autores anteriormente apresentados.

Contudo, é em Maquiavel que abrolha um argumento original em razão do conflito, que, embora influenciado por Salústio, o florentino acaba aderindo mais radicalmente. De fato, durante o período em que vivera Maquiavel, no mínimo algumas obras de Salústio circulavam entre a intelectualidade da época, como ele mesmo apontara: “todos conhecem o relato feito por Salústio da conspiração de Catilina” (D.III.6). A maneira com a qual Maquiavel interpreta o conflito possui semelhanças, mas não é totalmente idêntica àquela realizada pelo romano. A afinidade começa com o fato de que o conflito em Roma se dava entre as classes, ou seja, entre os patrícios e os plebeus. Mas este conflito era *positivo*. “Os que criticam as contínuas dissensões entre os aristocratas e o povo”, afirma Maquiavel, “parecem desaprovar justamente as causas que asseguraram que fosse conservada a liberdade de Roma”, pois se focaram apenas aos gritos e não “aos seus efeitos salutares”. Há, em *todas* as cidades, dois humores: “os interesses do povo e os da classe aristocrática”. Estes dois grupos não são conciliáveis e, por conseguinte, “todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião, como prova o que aconteceu em Roma”, onde, dos Tarquínios aos Gracos, pouco sangue realmente jorrou (D.I.4)<sup>86</sup>.

Estipulado que o conflito entre os dois humores é benéfico para a república, que os dois estarão necessariamente em busca os seus interesses, isso não significa que ambos os desejos sejam idênticos do ponto de vista moral. Relembrando aqui de um dos conselhos dado por Maquiavel ao príncipe, “em todas as cidades, existem dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e

---

<sup>86</sup> Parece natural a Maquiavel manter esforços para demonstrar, de maneira contraintuitiva, as qualidades do conflito entre os dois humores. Principalmente em razão do contexto, em que outros grandes autores, como Guicciardini, optavam por uma constituição mista que excluísse a plebe, onde todos leram Cícero e Salústio e, portanto, seriam temerosos de que o conflito necessariamente levasse ao fim que a república de Roma levou, e principalmente pelo fato de estar escrevendo a jovens aristocratas que, pela sua posição, facilmente poderiam tomar uma postura antipática à plebe em razão das possíveis consequências deste conflito.

oprimir o povo”. No entanto, aquele que chega ao principado “com a ajuda dos grandes mantém-se com mais dificuldade” do que aquele que chega “com a ajuda do povo”. A razão é que “não se pode satisfazer honestamente aos grandes sem injúrias aos outros, mas ao povo sim, pois seus fins são mais honestos do que os dos grandes, visto que estes querem oprimir enquanto aqueles querem não ser oprimidos” (P.9). Em todo o caso, a recomendação de Maquiavel ao príncipe é de que, sempre que for possível, este esteja ao lado do povo<sup>87</sup>, pois o povo lhe é imprescindível, não a nobreza, que não apenas é descartável, mas também vê ao príncipe como um igual e, portanto, pode almejar o posto que ocupa. Esta passagem em *O Príncipe* de Maquiavel é muito semelhante àquela anteriormente apresentada por Salústio, já aqui citada, “Eles [os patrícios] querem dominar, vós [plebeus] ser livres; eles fazerem injustiças, vós impedi-las; por fim, tratam os vossos aliados como se fossem inimigos, os inimigos como aliados” (SALÚSTIO, *Jug.*, 31). Com a distinção de que o que Salústio encara como conflito é o resultado de um antagonismo degenerado, que Maquiavel considera natural a cada um dos humores. Como aponta Benedetto Fontana, em ambos os autores o conflito “é causa e efeito da liberdade republicana” – mas conflitos diferentes - ao mesmo tempo em que é um “antagonismo inconciliável entre os nobres que desejam dominar e povo que deseja liberdade” (FONTANA, 2003, 91). Ainda que, na verdade, o bom conflito, para Salústio, fosse de outra natureza.

Há de se ter certo cuidado quando tratamos das qualidades do conflito em Maquiavel. Como aponta Silva, “se os humores constitutivos das classes são fenômenos ‘naturais’, não há sentido em atribuir a Maquiavel fórmulas que contemplem a promoção ou a

---

<sup>87</sup> A visão de Maquiavel acerca dos nobres no geral, mas especialmente da nobreza florentina, não é desprovida de significado quanto à sua vida pessoal. Como aponta McCormick, os nobres da República de Florença constantemente lutaram contra muitos de seus posicionamentos a serviço da república, como das milícias populares, e depois ficaram com os créditos de suas eventuais vitórias. Além disso, vetaram sua nomeação como embaixador de Florença no império germânico, alegando que um jovem de “uma família melhor deveria representar a cidade” (MCCORMICK, 2011, p.25). E pode-se incluir até mesmo a tortura a que foi submetido quando os Médici retornaram ao poder – em que ele pode ter sido o “escolhido” por não ser de origem nobre. De certa maneira, o florentino não chegou a tais conclusões abstratamente, mas a própria a vida de Maquiavel acabou por lhe influenciar a assumir um posicionamento pró-plebeu.

supressão desses humores”. Dessa maneira, o elogio empreendido pelo florentino não se dirige “aos conflitos considerados em si mesmo” (SILVA, 2013, p.49-50). O que foi louvável em Roma foram os efeitos institucionais ocasionados pelo conflito, que levaram à expansão da liberdade dos romanos. Dessa maneira, a liberdade “será beneficiada sempre que os conflitos ocorrerem por meios ‘ordinários’, sendo uma ameaça indesejável sua explosão por meios ‘extraordinários’” (*Idem*).

Maquiavel reserva críticas à maneira pela qual Tito Lívio interpreta as ações do povo. Para o florentino, Tito Lívio “e todos os outros historiadores afirmam que não há nada de mais inconstante e ligeiro do que a multidão” (D.I.48). Não sem antes apresentar certas ressalvas ao fato de estar escrevendo contra toda a tradição, Maquiavel contesta tal posicionamento afirmando que o que “os historiadores atribuem à multidão pode ser imputado aos homens, de modo geral – e aos príncipes em particular”. Poucos dos príncipes que existem são sábios ou bons, muitos são incontroláveis e sem freios. A maneira com a qual Tito Lívio se refere ao povo na verdade representa as ações da massa quando esta “se abandona aos impulsos”, não a uma multidão “regulada pela lei, como a romana”. Todos estão sujeitos aos mesmos erros quando imoderados, e o povo, sob a lei, “será tão estável, prudente e grato quanto um príncipe”. Enquanto o príncipe sem lei fatalmente será mais nocivo do que o povo.

Se o povo se deixa às vezes seduzir por propostas que demonstram coragem, ou que parecem úteis, isso ocorre ainda mais frequentemente com os príncipes, que se deixam arrastar pelas suas paixões, mais numerosas e irresistíveis do que as do povo (MAQUIAVEL, D.I.48).

Dessa forma, “o erro de Lívio estaria em considerar como paradigmáticos do comportamento do povo aqueles acontecimentos em que a ação popular se dá por vias extraordinárias quando o povo age de modo ‘irrefreado’”, portanto, complementa Silva, “quando viola as ordenações que asseguram sua própria liberdade” (SILVA, 2013, p.51). Como consequência, quando o povo age fora das vias institucionais, é que se têm suas ações “extraordinárias”. Mas quando a ação popular se dá através dos tribunos da plebe ou das assembleias, o povo é capaz de controlar as elites “sem destruir a república como um todo, e sem incitar os *grandi* a fazer isso eles mesmos” (MCCORMICK, 2011, p.30).

Para Maquiavel, o conflito tem relação direta com a fundação e a manutenção das instituições republicanas romanas, bem como é a *causa* de sua liberdade. Conforme Skinner, o que Maquiavel “está

repudiando é nada menos que a visão ciceroniana da *concordia ordinum*, uma visão até então endossada quase acriticamente pelos defensores das repúblicas” (Skinner, 1990, p. 136). Em Salústio e Cícero, ainda que por razões distintas – já que ambos partem de princípios diferentes –, a relação entre concórdia/conflito com as instituições republicanas e com a liberdade se exerce de maneira íntima. De extrema centralidade para o argumento que estamos criando, o tópico da liberdade é um assunto que tocaremos de maneira mais precisa posteriormente.

### 3.3 A luxúria e a política do suborno

Dentre as causas da decadência de Roma apresentadas por Salústio, uma delas envolve especificamente o dinheiro e o enriquecimento. Considerando o recorte de classe na análise de Salústio em frente ao problema do conflito, a relação das classes diante do dinheiro não é um tópico que possa ser ignorado. O tema da corrupção, da avareza e do suborno estar presente de maneira mais enfática justamente em Salústio não é algo que passa despercebido, principalmente pelo fim que o historiador teve na vida pública, sendo expulso do senado romano enquanto enfrentava acusações de corrupção. Sobre a veracidade de todas as acusações, provavelmente nunca saberemos de maneira precisa. Os primeiros parágrafos de *Catiline* e *Jugurtha* consistem em palavras genéricas sobre os benefícios da virtude, e porque, após sair da vida pública, acabou por se dedicar a escrever sobre os fatos do passado de Roma<sup>88</sup>. Mas Salústio não deixa de fazer algumas considerações sobre o que encontrou enquanto tribuno da plebe, governador e senador.

Mas, sendo ainda muito moço, me lancei, como tantos, no trato das coisas públicas e aí muitas coisas me foram adversas. Na realidade, o que tinha curso eram a audácia, o suborno, a avidez, em lugar do decoro, da honradez e da virtude. Tudo o espírito me desprezava, dado que sem o hábito das más ações, mas a idade sem apoio, corrompido pela ambição, se prendia nos vícios; e a mim, embora dissentisse dos maus costumes dos

---

<sup>88</sup> Connolly (2014, p.79) apresenta que muitos intérpretes tomam os prefácios das obras de Salústio como um “pedido de desculpas” por ter sido um partidário de César. Nós vamos por outro caminho.

outros, a cobiça das honras me vexava com boatos, invejas (SALÚSTIO, *Cat.*, III).

Salústio, portanto, trata como “boatos” e “invejas” as acusações que sofreu durante sua vida pública. Mas o nosso foco aqui não é sobre a ética do historiador romano. O interessante é o relato do mundo político que encontrou ao se alçar à vida pública. Enquanto um intérprete da vida romana que esteve dentro do sistema que analisava, Salústio diagnosticava “sociologicamente” os próprios problemas que, no passado, viu-se implicado. Como contada por um historiador que encara muito mais a realidade e a narrativa dos fatos mundanos do que por um filósofo que lida com conceitos e abstrações, a política aqui deve ser compreendida como um processo em que, em meio a uma Roma degenerada, o suborno realmente se torna peça fundamental do enredo. “Minimizando a intencionalidade e privilegiando a fortuna” o suborno “conduz à demolição do julgamento cívico” (CONNOLLY, 2014, p.82-83). A Guerra de Jugurta, por exemplo, além de possuir todos os elementos típicos de um enredo literário, é descrita como a guerra que o “povo romano” travou contra “a arrogância da nobreza” (*Jug.*, 5).

Salústio narra o caráter de Jugurta como um homem que tinha consciência de que “em Roma tudo se vendia” (*Jug.*, 28). Quando as primeiras legiões do cônsul Calpúrnio chegaram à Numídia, território ao qual, através de um golpe, Jugurta reinava, este passou a tentar o cônsul “com dinheiro”, o que “facilmente lhe mudou o ânimo doente de cobiça”. Os soldados de Calpúrnio, “já subornados”, passaram, “pela quantidade de dinheiro, da lisura e da honestidade à corrupção” (*Jug.*, 29). Posteriormente, inserido em um discurso do tribuno da plebe Mêmio, está a avaliação que o “peculato no erário” e o “arrancar à força dinheiro aos aliados” são práticas graves que, “por tão habituais, se vão tendo como nada” (*Jug.*, 31). Jugurta, ao ser capturado e levado a Roma para julgamento, diante da assembleia plebeia, conseguiu “subornar por alto preço o tribuno da plebe C. C. Bébio, de modo a ser defendido por sua imprudência contra tudo, o legal e ilegal” (*Jug.*, 33). E assim o tribuno o fez através de seu poder de veto. Pouco a pouco, todos os personagens da intrincada trama apresentada por Salústio vão se apresentando entre virtudes e vícios: os soldados, um tribuno da plebe, um “nobre arrogante”, como Metelo, o “passionalmente ambicioso homem novo” Mario, e o “bem sucedido” Sula (CONNOLLY, 2014, p.95).

As questões econômicas possuem forte preponderância nos enredos de Salústio. Catilina é descrito como um homem que possui muitas dívidas, principalmente através de gastos extravagantes e



luxuriosos (*Cat.*, 5.7), e que constantemente faz apelo, em seus discursos, aos mais pobres. Como deixa claro Joy Connolly, o suborno nas histórias de Salústio aparece como um elemento que mina “a confiança entre o senado e o povo” (2014, p.96). Pode ser interpretado, em grande medida, como um problema de classe em que os mais ricos realmente possuam condições de comprar os mais pobres. A nobreza se via em condições suntuosas, em que “tudo se perscrutava em terra e mar só a fim de comer”, ou que “dormia antes de apeteecer o sono, não esperavam nem a fome, nem a sede, nem o frio, nem o cansaço, mas a tudo, por sensualidade, antecipavam”. E os jovens da família, logo que se viam sem dinheiro, viam-se incitados “ao crime” (*Cat.*, 13). Em um dos discursos que sobreviveram entre os fragmentos de *Histórias*, o tribuno da plebe Macer demonstra o quanto aqueles que foram eleitos para representar a plebe, através do suborno, legaram o povo – que ele compara a gados - ao domínio de uns poucos.

Todos aqueles que escolhestes para defender vossos direitos, contra vós voltaram a sua força e sua autoridade, por favor, esperança ou recompensa, e *têm por melhor delinquir por paga do que bem proceder gratuitamente*. Todos, por conseguinte, se acolheram ao domínio de uns poucos que, a pretexto militar, tomaram o erário, os exércitos, os reinos, as províncias e se fizeram fortes com os vossos despojos: entretanto vós, que sois multidão, vos ofereceis a cada um deles à maneira de gado, para posse e gozo, despidos de tudo o que os maiores lograram, a não ser os sufrágios pelos quais, assim como outrora escolhéis os defensores, hoje o fazeis a donos (SALÚSTIO, *His.*, p.203 [grifo nosso]).

Há, portanto, uma íntima aproximação entre a degeneração de Roma, a luxúria da nobreza, o desejo por riquezas e, como consequência, o domínio do patriciado sobre a plebe<sup>89</sup>. Connolly argumenta que todos os representantes da plebe presentes em toda a bibliografia do historiador romano conectam “a vida subserviente da pobreza ao colapso da justiça e o fim da liberdade política” (2014, p.98). Salústio está o tempo todo mostrando sinais da decadência moral de Roma, através do dinheiro, da

---

<sup>89</sup> Ainda que não existisse a expressão “desigualdade”, em grande medida é disso que muitos dos tribunos da plebe estão falando, seja desigualdade de riquezas, de propriedade ou política.

luxúria e do suborno. Diante de tal realidade, o prognóstico realizado não foi positivo, ao apontar Roma como a “cidade venal, que depressa perecerá se encontrar um comprador” (SALÚSTIO, *Jug.*, 35).

Logo que as ideias humanistas começam a aparecer durante o renascimento italiano, a análise que Salústio faz da causalidade da opulência romana na decadência da república se torna muito influente, ainda que as interpretações possam ser variadas. Inicialmente, Hans Baron argumenta que Petrarca, “o pai do humanismo”, seria em muitos aspectos “um aliado do espírito franciscano” (BARON, 1938, p.1). Ou seja, a visão que muitos humanistas tinham de que a busca pela riqueza resultaria necessariamente em uma perda da virtude cívica é associada por Hans Baron a uma pobreza franciscana. Contudo, Quentin Skinner rebate às afirmativas de Baron ao afirmar que a aversão ao luxo, presente em muitos moralistas italianos, provavelmente não tenha nascido – ao menos não exclusivamente - de uma espiritualidade cristã. Alguns humanistas como Compagni, Mussato e Latini, na virada do século XIII para o século XIV, por “convicções mais estoicas do que franciscanas”, expressam as mesmas preocupações. A razão, sempre segundo Skinner, é de que a “perda da liberdade cívica consiste no aumento da riqueza privada, que alguns deles chegam a considerar como a causa fundamental do facciosismo em política”. Eles não chegaram a essa conclusão simplesmente por acaso. A afirmativa está fundada na “estratégica explicação de Salústio sobre como o colapso da República romana levou ao despotismo do Império” (SKINNER, 2003, p.64). A interpretação destes humanistas, por outro lado, não tem consequências classistas, pois se dão muito mais no campo moral, em uma intrínseca relação entre vício e usura. Latini confere às riquezas o poder de destruir virtudes, e Mussato decodifica como causalidade da queda da República de Pádua o fato de seus cidadãos se voltarem para a usura. Mas não há, até aqui, ao menos na análise skinneriana, nenhuma consideração que implique diretamente sobre a plebe e sobre a nobreza.

Na primeira geração do humanismo florentino<sup>90</sup> é que há uma visão radicalmente distinta quanto à questão da avareza. Pensadores como Bruni, Salutati, Poggio e Palmiere, como citamos anteriormente, viveram em uma República de Florença bastante estável, o que fez com que ignorassem a questão do facciosismo nas repúblicas. Mas isso nos traz uma consequência inesperada: a valorização da riqueza. Skinner comenta que os problemas do facciosismo e da riqueza, para Bruni, são

---

<sup>90</sup> Filósofos escolásticos, como Marsílio e Bartolo, praticamente não consideraram o assunto.

resolvidos com “uma convicção mais familiar” aos dias de hoje, ou seja, que “esse é um problema que se resolve sozinho”, na medida em que “cada indivíduo tratar do que lhe diz respeito” podemos ficar seguros de que será “benéfico à República como um todo” (SKINNER, 2003, p.95). Poggio chega efetivamente a afirmar que “aqueles que amam o dinheiro constituem os alicerces” da República (*Ib.*, 96). Parece haver uma relação causal de alguma natureza entre os seguintes pontos: estabilidade da república, perigos do facciosismo e, conseqüentemente, as ameaças da usura. Se saltarmos para a geração de Maquiavel, em uma época em que Florença estava sob o domínio dos Médici – ou, em alguns períodos, em um governo republicano instável -, já vimos que a preocupação com o facciosismo torna a aparecer, assim como a inquietação com a riqueza privada, que representa um retorno às crenças antes professadas por Latini e Mussato. Guicciardini, em especial, é quem “recorda melhor os moralistas clássicos como Salústio e Juvenal” ao conferir mais ênfase à ideia de que a “busca de riqueza privada” seria um dos “maiores perigos para a preservação da liberdade”. Em um tom pessimista que lhe é característico, Guicciardini prossegue afirmando sobre as usurpações causadas pela “busca exagerada pelo ganho”, lamentando que talvez se trate de um mal impossível de erradicar<sup>91</sup> (SKINNER, 2003, p.182-3). O grande problema dessa impossibilidade é que este mal é justamente a causa que, segundo estes autores, torna impraticável a manutenção da liberdade em Florença.

Em Maquiavel a mesma crença pode ser encontrada em sua paradigmática afirmativa de que, para que uma república seja bem ordenada, “o estado deve ser rico, e os cidadãos, pobres” (D.I.37). Skinner, em *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, analisa as assertivas de Maquiavel contra a riqueza como uma continuidade do pensamento de Guicciardini, baseando-se em alguns trechos específicos, como dos perigos de, ao conquistar uma república luxuriosa, os conquistadores deixarem-se dominar pelos valores dela (MAQUIAVEL,

---

<sup>91</sup> Como Skinner demonstra, Pocock também interpretou a “polêmica contra a luxúria” por parte de Guicciardini a partir de uma influência cristã, “quase savonaroleana” (POCOCK, 1975, p.135). Savonarola, de grandes influências escolásticas, de fato condenava a luxúria e o acúmulo de riquezas, inclusive “promovendo a queima de vaidades” (SKINNER, 2003, p.166). Para Skinner, no entanto, mesmo que houvesse uma influência de Savonarola em Guicciardini – que seria, portanto, uma influência de raízes cristãs -, é mais provável que tais crenças tenham surgido a partir de moralistas como Salústio e Juvenal.

D.II.19). Maquiavel aparentemente está seguindo o caminho interpretativo de moralistas que escreveram antes dele, inclusive, o mesmo capítulo 19 do segundo discurso é finalizado com uma sátira de Juvenal. A seguir, parte para o problema das tropas mercenárias. Até aqui, nada novo com relação a tudo que havia sido escrito anteriormente sobre o assunto. Para McCormick, este trecho, no entanto, é o claro sinal da “preferência de Maquiavel por condições socioeconômicas mais igualitárias do que aquelas que emergiram na paradigmaticamente 'perfeita' república de Roma” (MCCORMICK, 2013, p.885). Mas isso não é muito diferente daquilo que o próprio Guicciardini, segundo Skinner, afirmaria, que “embora as cidades livres necessitem ser ricas, deveriam conservar pobres seus habitantes individualmente considerados”, sem permitir as “grandes disparidades de riqueza que tendem a causar inveja e acabam promovendo perturbações políticas” (SKINNER, 2003, p.190). Então, ambos os contemporâneos simplesmente possuíam as mesmas crenças diante do mesmo problema? Por qual razão, então, McCormick consideraria o Maquiavel um defensor dos pobres e Guicciardini um defensor das elites, se, considerando exclusivamente o fator econômico<sup>92</sup>, Guicciardini parece defender a igualdade até de maneira igualmente enfática?

Tal conclusão só é possível pelo contexto em que a frase de Maquiavel está inserida: sobre os tumultos gerados pela lei agrária criada pelos irmãos Caio e Tibério Graco. O florentino dá continuidade ao argumento da reforma agrária, pontuando que “é de se supor que esta lei fosse defeituosa”, por duas razões: “ou porque não se a tivesse estabelecido desde o princípio ou porque se houvesse levado tanto tempo para instituí-la que passava a ser perigoso dar-lhe vigência retroativa” (D.I.37). Dessa maneira, todas as vezes em que tentaram pôr a lei em prática em Roma, houve tumulto. O que aponta McCormick é que o problema de Maquiavel não é a lei em si mesma, “mas o fato de que ela não foi instituída até que fosse tarde demais para que passasse sem oposição violenta” (MCCORMICK, 2013, p.886). No princípio da história republicana de Roma, Tito Lívio aponta algumas tentativas de aprovação da lei agrária (LÍVIO, AUC, 4.49 e 6.5). Em nenhum dos casos com sucesso. Então, como pergunta McCormick, quem impediu que a lei passasse justamente quando ela deveria ter sido feita? Foram os patrícios, que seriam prejudicados por ela porque “possuíam mais do

---

<sup>92</sup> Existe também uma razão constitucional para essa afirmativa de McCormick, partindo da distinção existente na época entre *governo stretto* e *governo largo*, conforme comentaremos posteriormente.

que ela permitia” e, além disso, a lei “impedia que os nobres aumentassem sua propriedade” (MAQUIAVEL, D.I.37). Aqui finalmente voltamos, como aconteceu com Salústio, a uma questão de classe no conflito. Os nobres, ao menos ao fim da república, davam mais valor à riqueza do que à honra. “Com efeito, a nobreza romana cedeu à plebe, sem excessiva relutância, uma parte de suas honrarias”, aponta Maquiavel, “mas, quando se tratou de ceder-lhe riquezas, defendeu-as com tal determinação que o povo, para satisfazer sua fome de ouro, teve de recorrer a meios extraordinários”. E já havia afirmado antes que, se Roma caiu em causa da lei agrária, “a cidade teria se perdido antes se o povo, por meio dessa lei e de outras reivindicações, não houvesse conseguido refrear a ambição dos nobres” (D.I.37). Isso permite McCormick apontar que “Maquiavel coloca diretamente nos nobres a causa da morte da República”. De maneira que o florentino não denunciou os Gracos por sua “política redistributivista”, mas pelo momento errado de reavivar esta lei em pauta.

Silva chega a uma conclusão semelhante ao afirmar que “o fato é que nas circunstâncias em que os Gracos retomam a plataforma da Lei Agrária, Roma já teria atingido um nível de desigualdade material entre a nobreza e a plebe de reversão altamente improvável por meios ordinários”. É nessa crescente desigualdade entre as duas classes que reside a solução de um problema que inevitavelmente se colocaria diante de Maquiavel: se o conflito é a causa da liberdade de Roma, como pode também ser a razão de seu fim? O pensador florentino tinha total ciência de que tudo um dia perecerá, e com a mais perfeita das constituições, a romana, não poderia ser diferente. Mas a razão para tal, como complementa Silva, foi que o “enriquecimento desmesurado da nobreza em detrimento da plebe” que acabou sendo “o verdadeiro fator de desordem na república romana”. De maneira que os irmãos Graco buscavam apenas “corrigir essa crescente desigualdade material” (SILVA, 2013, p.59).

É possível observar duas tendências até aqui, englobadas no que estamos chamando genericamente de republicanismo: uma tendência pró-plebe, representada primordialmente por Salústio e Maquiavel, e uma tendência aparentemente pró-aristocracia. Algumas semelhanças entre Salústio e Maquiavel, inclusive em questões concernentes à nobreza, são assinaladas por Bendetto Fontana (2003). Até mesmo denotando uma íntima relação entre o discurso de Mario contra a nobreza, em *Bellum Iugurthinum* de Salústio, e discurso da Mariam,

com a mesma finalidade, quando Maquiavel narra a Revolta dos Ciompi em *História de Florença*<sup>93</sup>. Isso observando somente a questão do conflito e como ele se desenrola – o que nos levou ao tópico dos antagonismos entre as duas classes, das riquezas e da corrupção. Contudo, é importante notar que todos os grandes teóricos até aqui, com a notável exceção da geração de Bruni, colocaram-se contrários a luxúria e a um grande acúmulo de riquezas, o que pode indicar que a tradição republicana, em sua origem, mesmo que realmente possuía tendências aristocratizantes, negue por princípio amplas desigualdades econômicas. Incluindo aqui os clássicos que são considerados por John McCormick os mais aristocráticos da tradição, como Marco Túlio Cícero – ainda que de forma razoavelmente ambígua - e, já citado sobre este tópico, Francesco Guicciardini.

A crítica de Cícero está mais direcionada a luxúria do que propriamente à riqueza. O acúmulo, por si só, não é exatamente um mal. O ponto inicial aqui está na crítica realizada às cidades mercadoras, majoritariamente marítimas, como Cartago e Corinto. Inicialmente, essas cidades que são grandes exportadoras e importadoras, acabam por importar não apenas as mercadorias, mas também os costumes, “de modo que, nas instituições pátrias, nada consegue permanecer intacto”. O fracasso das duas cidades supramencionadas está diretamente relacionado ao fato de que pela “ambição de mercandear e navegar, haviam abandonado o cultivo dos campos e das armas” (CÍCERO, DRP, 2.7). A opinião reflete de certa maneira uma crítica cultural, que valoriza os antigos costumes romanos em detrimento de sociedades comerciais. Principalmente porque, a partir do comércio, “do mar afluem a essas cidades numerosos e perniciosos incitamentos ao luxo, que ou são produtos de saque ou importações”, trazendo consigo “paixões dispendiosas e ociosas” (DRP, 2.8). Foi por seus próprios costumes, afirma Cícero, que Cartago e Corinto acabaram por cair – inclusive pelas próprias mãos militares de Roma, que representam, em contraposição, a cultura a ser valorizada no diálogo.

O mesmo diagnóstico é realizado um século antes por Políbio ao apontar porque Roma conseguiu se impor sobre Cartago. Nesta última cidade, apontava o grego, “nada que proporcione lucro é considerado ignóbil”. Pois “em Roma, nada é considerado mais ignóbil do que deixar-se subornar, ou procurar ganho por meios impróprios”, enquanto em Cartago “os candidatos a funções públicas recorrem

---

<sup>93</sup> Como aponta Fontana, semelhança notada inicialmente por Karl Marx (FONTANA, 2003, p.97).

abertamente ao suborno”. E termina o trecho apontando que o suborno em Roma é tratado com pena de morte. Por consequência, “sendo opostas as recompensas ao mérito nas duas cidades, é natural que os passos dados para obtê-las em cada uma delas sejam também diferentes”. A própria religião romana teria influência nas práticas financeiras, estimulando a honestidade dos homens públicos em sua relação com o dinheiro simplesmente por terem “prometido mediante juramento que seriam honestos”. Em outros povos, é raro encontrar “homens capazes de manter as mãos afastadas dos dinheiros públicos”, enquanto em Roma “raro é encontrar um homem culpado de desonestidade” (POLIBIO, *His*, 6.56). Não há contradição entre o relato de Políbio e o de Salustio. Ambos vivenciaram períodos demasiadamente distintos da república romana: Políbio vislumbrou o auge, Salustio a decadência. As inconsistências entre os dois relatos de duas eras diferentes apenas ressaltam a análise de Salustio quanto à centralidade do suborno como sintoma da degeneração da república, principalmente podendo apontar que no passado as coisas não funcionavam daquela maneira.

Outro exemplo notório do problema de Cícero com as riquezas está nos tipos de governos das cidades, principalmente de suas críticas exercidas contra os governos oligárquicos<sup>94</sup>. O termo mais comum utilizado por Cícero para tratar do degenerado governo de poucos é *factio*, que significa facção ou conluio. Já há relação, por princípio, com a associação que se tornará comum no renascimento, entre riqueza e facciosismo. Outros termos utilizados significam basicamente “ricos”, como *copiosi*, *divites*, *locupletes* e *opulenti*<sup>95</sup>. A distinção assinalada por Cícero, de influência de Políbio e de Aristóteles, é entre uma aristocracia e uma oligarquia. Os aristocratas são os ótimos, os melhores [*optimates*], enquanto os oligarcas são meramente os que adquiriram mais riquezas. Cientes da falta de virtude de um governo baseado em riquezas, Cícero aponta que os oligarcas “agarram-se obstinadamente ao nome de *optimates*” ainda que estejam, pela realidade, “privados deste nome” (DRP, 1.51). O sucesso financeiro, que em muitos casos pode ser até mesmo hereditário, não pode ser confundido com o sucesso político virtuoso. Um governo baseado na riqueza é “cheio de desonra” e

---

<sup>94</sup> Cícero usa “oligarquia” literalmente em seu sentido etimológico: o governo dos mais ricos.

<sup>95</sup> Um catálogo geral das nomenclaturas utilizadas por Cícero ao se referir a tipos específicos de governo pode ser encontrado em: Oliveira, 2004.

“soberba”, de modo que “não existe espécie de constituição mais disforme do que aquela em que os mais ricos são considerados os melhores” (DRP, 1.51).

Por outro lado, Cícero não tem problema com algumas valorizações específicas da riqueza. Um exemplo está no elogio sem reparação dado às reformas de Sêrvio Túlio, antigo rei de Roma, que organizou a estrutura eleitoral de Roma a partir das *comitia centuriata*, que, apesar de dar poder de voto a todos os romanos<sup>96</sup>, favorecia os mais ricos. A eleição era dividida em 193 centúrias, cada uma correspondente a um grupo específico de acordo com sua riqueza. Embora todos os cidadãos computassem seu voto, o voto que efetivamente valia era o da centúria, ou seja, o candidato mais votado em determinada centúria ganhava um voto. Com a distribuição definida a partir da renda dos votantes, é lógico que as centúrias correspondentes aos cidadãos mais ricos possuíam um número menor de votantes, enquanto a dos mais pobres um número expressivamente maior. No fim das contas, as duas valiam igualmente um voto cada. É sem dúvida alguma um sistema que dá poder aos mais ricos, ainda que não *exclusivamente* a eles. A justificativa de Cícero em defesa da reforma de Túlio se dá pelo motivo de que “os votos não residiam no poder da multidão, mas no dos ricos”, de maneira que o princípio que deve ser sempre mantido em uma república é de que “os mais numerosos não valham mais” (DRP, 2.39). É uma medida comum na filosofia política de evitar aquilo que mais tarde ficou conhecido como “ditadura da maioria”, mas, neste caso em específico, em benefício dos mais ricos. A conclusão que podemos tomar é de que Cícero se coloca contrário a um governo onde os mais ricos são necessariamente considerados os melhores. O que excluiria da vida pública, evidentemente, pessoas virtuosas que não fossem ricas. Mas também não via nenhum problema de que, em um sistema eleitoral que contasse com a participação de todos, houvesse um poder maior de decisão na mão dos ricos em detrimento dos mais pobres<sup>97</sup> – sem renegar a estes últimos seu direito de participar.

---

<sup>96</sup> Com exceção dos *proletarii*, que era um grupo de cidadãos extremamente pobre e, enquanto tal, era protegido pelo direito romano, mas não tinham direito ao voto nas *comitia centuriata*. Em contrapartida, também não pagava impostos. Cícero aponta que o que se espera efetivamente deste grupo é a sua *prole* – de onde deriva de fato a palavra *proletarii*.

<sup>97</sup> O que não se traduz necessariamente em uma defesa de si mesmo. Cícero possuía propriedades residenciais em cinco cidades, pousadas em duas, e uma



Pode ser, em grande medida, uma consequência da defesa que Cícero faz da propriedade. Como aponta Neal Wood, “Cícero concorda com os estoicos que os frutos da Terra existem para o uso do homem” (WOOD, 1991, p.111). Mas a propriedade privada não possui o mesmo princípio que a propriedade pública. A propriedade pública, para Cícero, é *natural* e surge logo no contexto de fundação da urbe<sup>98</sup> (CÍCERO, *Off*, 1.11-1.12), enquanto a propriedade privada não é natural, apesar de ser *protegida* pela lei natural. Esta é, como aponta Wood, a primeira defesa da propriedade privada realizada por um grande filósofo. No entanto, não é uma defesa nos moldes em que compreendemos hoje. Pois tal reflexão levaria a uma primazia do uso público da riqueza em detrimento do uso privado, ainda que este último não seja propriamente ilícito. Esse pensamento pode ser traduzido em uma célebre passagem de *De Re Pvblica*

É que a pátria não nos gerou e educou na condição de não esperar de nós como que alimento algum e de, estando ela própria ao serviço da nossa comodidade, fornecer ao nosso ócio um refúgio seguro e um lugar tranquilo para repouso, mas na condição de ser ela a receber os mais numerosos e melhores recursos do nosso espírito, do nosso engenho e do nosso discernimento, e de conceder, para nosso uso privado, somente o que lhe fosse supérfluo (CÍCERO, *DRP*, 1.8).

Há uma clara primazia do coletivo sobre o individual – que viria a ser chamado, posteriormente, de patriotismo. A consequência deste pensamento é refletida em outras passagens nas quais o luxo e a ambição são tidas como ações condenáveis. Como no caso do cidadão nobre e preeminente em que “a lisonja, a ostentação, a ambição são sinais de leviandade”. E que todos aqueles que “granjeiam a estima dos homens por meio de jantares, banquetes e outros gastos” revelam que lhes falta “a verdadeira beleza moral, a qual nasce da virtude e da dignidade” (*DRP*, 4.7).

---

fazenda em Frusino. Apesar disso, como aponta Wood, “Cícero era um homem de meios, mas não era rico para os padrões romanos” (WOOD, 1991, p.109). De fato, em algumas de suas cartas destinadas a Ático, Cícero relata problemas financeiros (*Att*, 4.1).

<sup>98</sup> Trataremos mais adiante a questão da lei natural e da propriedade pública de forma mais atenta, focando-nos agora somente no que é necessário para a compreensão deste ponto.

Considerando que Cícero tinha como intenção clara tratar de problemas factuais de Roma, este é um sinal de que a luxúria exercitada por muitos dos cidadãos é nociva à república, ainda que o simples fato de possuir riquezas não o seja. Tudo depende dos costumes a que segue este cidadão rico. Cícero regularmente aponta a moderação como solução para a maioria dos problemas morais. É interessante notar que, apesar da realidade que Salústio alega ter encontrado na política romana, Cícero não faz menções significativas ao suborno nem mesmo para diagnosticar os problemas do tempo em que vivia. Contudo, mesmo sendo ele realmente o primeiro defensor sistemático da propriedade privada, como alega Wood, não podemos julgar encontrar em Cícero uma mente capitalista. A primazia do público é clara até mesmo no que diz respeito ao elemento central da filosofia política ciceroniana: a *res publica*.

### 3.4 A coisa pública é a coisa do povo

Cícero define *res publica* no livro I do seu tratado *De Re Pvblica*. O trecho específico de sua definição é, de acordo com Elizabeth Asmis (2005), o mais comentado de toda a literatura latina. Por ser o mais comentado, também é, por consequência, um campo de grandes disputas interpretativas. Sendo de fundamental importância para a compreensão do pensamento político de Cícero, não podemos simplesmente ignorá-lo.

É importante frisar, como preâmbulo, que a língua portuguesa, muito mais do que a anglo-saxã – onde se concentra a maioria dos comentários acerca do tema – possui possibilidades de traduções para o termo *res publica* que se aproximam muito do sentido original: como “coisa pública”<sup>99</sup>. Como demonstra Schofiel (1999, p.68), o conceito é

---

<sup>99</sup> Como aponta o tradutor lusitano Francisco Oliveira, “apesar de esta definição etimológica ser normalmente considerada intraduzível, em português a expressão ‘coisa pública’ consente grande aproximação à expressão latina” (2008, p.253). O termo inglês *public thing* não possui a mesma conotação, nem mesmo as alternativas *public affairs* e *public interest*. Isso deixa a maioria das edições com apenas duas escolhas: ou usar a expressão no latim original, um padrão que pretendemos seguir em alguns momentos no nosso trabalho – ou especificar quando não utilizado -; ou traduzir *res publica* por Estado, que, pela alta probabilidade de causar uma impressão de que estamos tratando de um conceito moderno de Estado, também seria um equívoco, principalmente considerando a definição academicamente mais usual, de Max Weber, incompatível com o que é apresentado por Cícero. A segunda opção está presente em muitos tradutores anglofonos, como Keyes, para a Loeb Classics (1928) e Zetzel na edição de Cambridge (1999). A edição mais utilizada por nós

originalmente latino, não possuindo nenhum equivalente direto na cultura grega, nem para *res publica*, nem para *civitas* – que em muitos casos podem ser sinônimos. Feitas as considerações iniciais, prosseguiremos para o primeiro livro de *De Re Pvblica*, no ponto em que Cipião Emiliano, em uma prática exercida por Platão e muito comum entre os neoadadêmicos (OLIVEIRA, 2008, p.252), busca definir o que é uma república antes de se deter mais demoradamente em suas análises específicas.

Portanto, *res publica* ‘Coisa Pública’ é a *res populi* ‘Coisa do Povo’. E o povo não é qualquer ajuntamento de homens congregado de qualquer maneira, mas o ajuntamento de uma multidão associada por um consenso jurídico [*iuris consensus*]<sup>100</sup> e por uma comunidade de interesses [*utilitatis communione*]. E a primeira razão para se juntarem não é tanto a fraqueza quanto uma como que tendência natural dos homens para se congregarem (CÍCERO, DRP, 1.39).

Cícero enceta sua definição marcando uma distinção clara entre multidão (*multiudo*) e povo (*populus*)<sup>101</sup>. Ambos os casos se referem a todo o conjunto populacional da república, incluindo patrícios e plebeus. Mas a grande questão é que existem dois requisitos necessários para que uma multidão desregrada se torne um povo: o consenso jurídico e a comunidade de interesses. A caracterização se faz indispensável justamente pela crença apresentada seguidamente por Cícero de que as aglomerações humanas são naturais. Sem os dois elementos qualificadores, portanto, qualquer aglomeração já se caracterizaria como uma *res publica*. O ponto do ajuntamento natural é importante porque ele denota um conflito sobre duas interpretações antagônicas no que diz respeito à formação de comunidades: i) a tese aristotélica, de que o homem é um animal gregário; ii) a tese polibiana de que a agregação se dá por medo ou fraqueza. Políbio defende que o ser humano, devido à sua “fragilidade natural”, para não perecer diante da natureza e de

---

é a tradução lusitana de Francisco Oliveira, da Círculo de Leitores (2008), que apenas em poucos momentos opta por traduzir *res publica* por Estado, sempre deixando claro, no entanto, qual o termo original.

<sup>100</sup> Inserimos, entre colchetes, alguns termos latinos originais que não foram incluídos pelo tradutor.

<sup>101</sup> Já desenvolvemos, em outro trabalho, uma parte dos argumentos aqui apresentados, com algumas alterações de interpretação (LAUREANO, 2015).

caçadores mais astutos, viveria “em rebanhos como animais e seguindo os mais fortes e mais valentes entre eles” (POLÍBIO, *His*, 6.5). A tese de Aristóteles (*Pol*, 1278b e 1253a) era a de que as *polis* existiam por natureza, e o ser humano era o animal naturalmente adaptado a viver em uma *polis* – o homem como animal político (*zoon politikon*). A mesma filosofia era defendida por alguns estoicos como Panécio, o que provavelmente representa uma influência múltipla no pensamento de Cícero<sup>102</sup>. E de fato ele continua em conformidade a tese aristotélica afirmando que “esta espécie não vive isolada e solitária” (DRP, 1.39)<sup>103</sup>. Cícero havia defendido a tese polibiana da fraqueza em *Pro Sestio* (91-2) por volta de 56 a.C., e muda para a tese contrária em *De Re Pvblica*, por volta de 51 a.C.. Não foi uma virada ocasional, já que nas duas vezes seguintes em que o filósofo romano tocou no tema do ajuntamento, ele repete a tese de que ela é natural, como em *De Legibus* (1.35) – de data incerta, mas posterior ao *De Re Pvblica* – e em *De Officis* (1.12), de 44 a.C, muito próximo do fim de sua vida. O que ocasionou tal mudança em tão pouco tempo?

O conflito entre as duas interpretações pode ser representada através dos diálogos entre Cipião e Filo. Como bem demonstra Schofield (1999), Filo assume em Cícero o papel que Glauco assume em Platão, e ambos defendem, com incrível similaridade, que a fraqueza é mãe da justiça, sendo contrapostos por Cipião e Sócrates,

---

<sup>102</sup> Tanto Panécio quanto Aristóteles foram amplamente citados por Cícero, o que significa que ele conhecia suas obras. Panécio passou boa parte de sua vida em Roma, deixando uma marca na vida intelectual da cidade. Em todo o caso, a influência da filosofia helena na intelectualidade romana era evidente, como marca o próprio Cícero: “efetivamente, correu da Grécia para esta urbe, não um tênue riacho, mas o caudaloso rio daquelas suas disciplinas e artes” (DRP, 2.34). E como aponta Pierre Grimal, “Cícero, na sua casa em Túsculo, tinha dois passeios, construídos em dois terraços. Um chamava-se Academia, o outro Liceu, em memória de Platão e Aristóteles, respectivamente. E uma estátua de Atena, deusa protetora dos pensadores e dos artistas, presidia aos encontros do orador com os amigos” (GRIMAL, 2009, p.208).

<sup>103</sup> Frase de conotação aristotélica em mais de um sentido. A *polis* é natural e o indivíduo é adaptado a viver nela, portanto a *polis* é anterior ao indivíduo. “O sentido de anterior em questão é aquele da prioridade em essência ou ser (*ousia*), no qual A é anterior a B se e somente se A pode existir sem B, mas não vice-versa”. De maneira que quando o indivíduo vive fora da *polis* ele é um homem apenas homonimamente, “como uma mão de uma estátua não é, rigorosamente, uma mão” (TAYLOR, 2009, p.306). É nesse sentido que Cícero pode afirmar que o homem não vive isolado ou solitário.

respectivamente. A definição de *res publica*, portanto, já é uma tomada de posição nesse debate. E, sendo a justiça um advento da natureza e não da fraqueza, nada mais lógico do que atribuir à república, justa como é, um caráter natural. Nesse sentido, é ponto pacífico entre os comentadores de Cícero que o *ius consensus* citado na definição de *res publica* é a lei natural (ASMIS, 2005, 2008; SCHOFIELD, 1999; WOOD, 1991), e o próprio elemento adicionado do ajuntamento natural serve como argumento para essa conclusão. Para Cícero, a lei natural influencia e guia os seres humanos, de modo que todos os homens possuem justiça e razão (*Leg*, 1.33) – afirmação que inclusive contradiz boa parte da filosofia estoica. Seguindo tal lógica, Schofield afirma que o consenso jurídico citado por Cícero é “um senso compartilhado de justiça refletido na vida moral e nos arranjos institucionais de uma sociedade” (SCHOFIELD, 1999, p.127). É compartilhado porque todos a possuem; mas isto, por si só, não basta. O consenso jurídico tem que estar refletido nos arranjos *institucionais* da sociedade; o que significa que a ordem constitucional de uma república é fator determinante para o exercício da justiça.

O outro conceito qualificador apontado por Cícero, além do consenso jurídico, é a comunidade de interesses (*utilitatis communione*) que também pode ser traduzido como “utilidade comum” aos cidadãos. O fato de a agregação ser natural não faz com que ela deixe de ser vantajosa, de modo que sua utilidade é um fator necessário para que uma multidão se torne um povo. Contudo, Cícero provê poucas explicações do significado da comunidade de interesses em *De Re Pvblica*. Uma resposta para tal conceito só pode ser encontrada em uma obra do começo de sua vida<sup>104</sup>, em *De Inventione*.

A vantagem [*utilitas*] está no corpo ou em coisas externas ao corpo [...] Por exemplo, no estado [*res publica*] existem coisas que pertencem ao corpo político, como os campos, os portos, o dinheiro, a frota, os marinheiros, os soldados e os aliados – os meios pelos quais o estado preserva sua segurança e sua liberdade [...] Essas coisas não apenas fazem o estado seguro e protegido, mas também

---

<sup>104</sup> *De Inventione* foi escrito em 84 a.C., por consequência muitos anos antes de *De Re Pvblica*. Buscamos nessa obra o significado de *utilitas communione* porque é o único local em que ele aparece de maneira mais elaborada, e mantém coerência com a definição de *res publica*.

importante e poderoso. Portanto, parece haver duas vantagens: segurança e poder [*incolumitas et potentia*]. Segurança é um poder, é a posse de recursos para preservar a si mesmo e enfraquecer o outro (CÍCERO, INV, 2.168-9).

Dessa maneira a comunidade de interesses de uma república se refletiria em segurança e poder, interno e externo.

Desmembramos rapidamente o conceito de *res publica* em Cícero de maneira que podemos resumi-lo da seguinte forma. A agregação natural de indivíduos forma uma multidão, que, por si só, não é uma *res publica*. Se esta multidão, unida, possuir uma comunidade de interesses, que no caso é segurança e poder, e também um consenso jurídico, que significa seguir as leis morais naturais e os arranjos institucionais justos, passará a ser um povo. E a um povo pertence, de fato, a coisa pública. Como dá continuidade Cícero, um grupo de homens, estabelecendo-se em determinado território, que chamaria de cidade (*urbs*), busca organizá-la: “toda a Coisa Pública, que, como disse, é a Coisa do Povo, devem ser regidos por um órgão de governo [*consilium*] para serem duradouros” (CÍCERO, DRP, 1.41). Os órgãos de governo se referem justamente aos arranjos institucionais justos citados através de Schofield anteriormente. Aqui chegamos, finalmente, a um dos tópicos centrais do trabalho: as constituições. Onde poderemos, de maneira mais detalhada, tratar de dois pontos centrais que Philip Pettit atribui à tradição política republicana: a constituição mista e a cidadania contestatária.

### 3.5 As constituições

Quando tratamos de constituições, cabe salientar que não se trata de um conjunto de normas legais escritas e imutáveis. Ela não reflete o significado contemporâneo que damos às constituições das democracias liberais<sup>105</sup>. Estamos tratando da maneira com que o corpo institucional político era estruturado, bem como a distribuição dos magistrados e os papéis da população neste corpo (STRAUMANN, 2011), de maneira que se pode chamar, sem prejuízo, de *formas de governo*. Em nossa análise, buscaremos nos focalizar na ideia de constituição mista, embora seja impossível demonstrar a importância deste conceito para os teóricos romanos sem mencionar, pelo menos de

---

<sup>105</sup> Ainda que alguns acadêmicos, como Keyes (1921), atribuam ao *De Legibus* de Cícero a produção da antiguidade que mais se aproxima, em corpo e intenção, às constituições modernas.

maneira breve, as opiniões destes pensadores acerca de outras formas de constituições.

A análise das formas de governo surgiu já na filosofia grega, estando presente tanto em Platão quanto em Aristóteles. A presença deste tipo de catalogação na filosofia romana não se dá por acaso. Os dois autores já citados, assim como Políbio, um grego que viveu em Roma e realizou um trabalho sobre as constituições, certamente exerceram grande influência em Cícero, Salústio e Tito Lívio. Contudo, para não tomar muito tempo e espaço, não desenvolveremos de maneira detalhada a filosofia de Platão e Aristóteles, altamente complexas como são, limitando-nos apenas um breve resumo sobre o que os dois autores expuseram sobre as constituições mistas.

A constituição mista é fortemente associada a Roma, mas muito mais pelo fato de que os romanos efetivamente a vivenciaram, do que pelo fato de a filosofia romana ser pioneira em sua defesa. Dessa maneira, a constituição mista deve ser compreendida, no âmbito da filosofia, mais como um produto da antiguidade do que de uma especificidade romana em sua totalidade, como aponta Hahm: “a constituição mista foi uma das mais produtivas contribuições da antiguidade ao pensamento político ocidental” (HAHM, (2009, p.178). Platão, por exemplo, é mais conhecido pela sua defesa do governo do rei-filósofo (PLATÃO, *Rep*, 445d). Muito menos comentado, contudo, é o Platão tardio, próximo do fim de sua vida, de *As Leis*, em que surge uma primeira defesa mais sistemática do governo misto. Neste livro, o filósofo abre mão de sua república ideal por acreditar que a centralização do poder leva a uma “degenerescência de ânsia de domínio”, enquanto “o exemplo de Esparta prova que uma constituição mista é mais duradoura” (JAEGER, 1995, p.1332). A crença apresentada por Platão é de que existem duas formas puras de constituição<sup>106</sup>, das quais todas as outras derivam.

Destas uma é chamada adequadamente de monarquia, a outra, democracia, sendo o caso extremado da primeira a forma de governo dos persas, e o da segunda a nossa; as restantes são praticamente todas, como eu disse, modificações

---

<sup>106</sup> Não faremos uma análise mais detalhada das ideias defendidas em *A República* acerca do tema, mas até mesmo no que se refere à tipologia da forma de governo, Platão modifica totalmente seu pensamento. Para a versão anterior, ver livro VIII de *A República*.

dessas duas [...] E é isso que a nossa argumentação pretende reivindicar a partir da afirmação de que a menos que um estado participe dessas duas formas jamais poderá ser bem governado (PLATÃO, *Leis*, 3.983d-e).

O que o filósofo grego nos apresenta pode ser descrito como uma linha reta em que num extremo está presente a monarquia persa e no outro a democracia ateniense. Entre estes dois extremos há inúmeras outras possibilidades de mistura, e o mais importante é buscar um equilíbrio entre as duas. O modelo ideal apontando pelo Platão de *As Leis* é um sistema complexo que absorve tanto os mecanismos de eleição quanto os de sorteio, buscando um equilíbrio entre a hierarquia das monarquias e a liberdade das democracias (PLATÃO, *Leis*, 6.756e). Em Platão já há, portanto, em sua fase menos popular, não apenas uma manifestação da existência de constituições mistas, mas efetivamente uma *defesa* do modelo.

No entanto, Araujo tem razão ao afirmar que “no que diz respeito à história da teoria da constituição mista, a influência de Platão é aparentemente menor”. Provavelmente ofuscada pela sua obra mais célebre. Mas é muito possível que esta tipologia tenha “causado impacto na elaboração de Aristóteles, seu discípulo na Academia” (ARAUJO, 2013, p.4-5). Ainda que com relação à constituição mista Aristóteles possa ter sofrido influência de *As Leis* de Platão, a sua tipologia das formas de governo, embora lhe seja normalmente atribuída total originalidade, segue o formato presente em *Político*, também de Platão. Aristóteles estabelece inicialmente dois critérios de classificação na análise das constituições que observou no mediterrâneo antigo: o quantitativo e o qualitativo. Os dois critérios podem ser traduzidos através das seguintes perguntas, respectivamente: quem governa? Como governa? (ARISTÓTELES, *Pol*, 1274b). A primeira pergunta possui as seguintes respostas: um governa, poucos governam ou muitos governam. A segunda pergunta se limita a duas possibilidades, governa bem ou governa mal. Nesse sentido, há dois regimes possíveis a cada quadro quantitativo de governantes. Se um governa e governa bem, é monarquia; se governa mal, é tirania. Quando poucos governam, tratar-se-ia de aristocracia e oligarquia, respectivamente. E, quando muitos, *politeia* e democracia. As fórmulas de Aristóteles, no entanto, não são engessadas. Governar bem e governar mal são dois julgamentos que podem soar extremamente subjetivos. Segundo Araujo, essa distinção se dá a partir da finalidade do governo, “na realeza, o rei governa em benefício de todos, enquanto o tirano, por definição, governa em



benefício próprio”, de maneira que não há como distingui-los a não ser *a posteriori*, “em razão das diferenças de caráter e desempenhos pessoais” (ARAUJO, 2013, p.8). Como um filósofo que olhava muito para a realidade – e que efetivamente estudou diversas das constituições existentes em sua época -, era comum que apresentasse, em cada elemento das tipologias, as mais distintas formas possíveis. Desse modo, apenas para exemplificar, Aristóteles apresenta cinco tipos diferentes de monarquia (*Pol*, 1285b), mas que, de alguma maneira, todos esses regimes se encaixavam na mesma nomenclatura. E, a despeito daquilo que o próprio filósofo considerava bom ou ruim, ele admitia que determinados povos fossem mais afeitos a determinados regimes, por serem mais apegados a alguns costumes, como à liberdade, por exemplo. Portanto, mesmo que se tentasse aplicar nestes povos uma constituição melhor, mas que possui outra demanda cultural, provavelmente não funcionaria.

De todos os governos citados em nossa breve apresentação da tipologia de Aristóteles, é a *politeia*<sup>107</sup> que efetivamente nos chama atenção. Esta constituição é considerada a *boa* constituição em que muitos governam. A *politeia* apresenta de fato um regime misto que, apesar de possuir uma influência notável daquela apresentada por Platão, também carrega originalidade. Curiosamente, a mistura descrita por Aristóteles se dá justamente entre duas formas ruins de governo: a oligarquia e a democracia, que, quando unidas, resultam em um bom sistema (ARISTÓTELES, *Pol*, 1295a-b). A busca aqui é por um regime que dê liberdade aos ricos e aos pobres – classes centrais nos regimes oligárquicos e democráticos, respectivamente. Para além de uma simples questão de escolhas de magistrados, a *politeia* possibilita uma coexistência pacífica e livre às mais diversas classes, ainda que, para que esta consequência se concretize, seja necessária a existência de uma ampla classe média (*hoi mesoi*) que equilibre adequadamente as duas forças.

Aristóteles consistentemente recomendava a constituição mista, construída como uma coalizão de classes socioeconômicas através de uma distribuição equitativa da autoridade do governo,

---

<sup>107</sup> *Politeia* é um termo que muitos traduzem por República. Preferimos utilizar o termo original, primeiramente porque república é o tema central de nosso trabalho, e pode confundir o leitor; secundamente, como já citamos a partir de Schofield, os gregos não possuíam um equivalente ao termo latino *res publica*.

como a mais estável constituição porque satisfazia o desejo natural de cada cidadão por compartilhar o governo da cidade (HAHM, 1999, p.189)

Como Hahm pontua subsequentemente, as qualidades atribuídas por Aristóteles como consequência da *politeia* são muito semelhantes àquelas que Platão já havia pontuado anteriormente em seu regime misto, como a sabedoria, a liberdade e a riqueza (PLATÃO, *Leis*, 694a-701d). Mas e a questão da finalidade antes mencionada? Se o que distingue o bom governo do mau governo é o governar para o bem comum em contraposição a governar para si mesmo, como uma mistura de oligarquia e democracia se realizaria? Pois, a princípio, nestas duas formas de governo a vontade dos governantes é parcial a partir de condições materiais; para os ricos, no caso da oligarquia, e para os pobres, no caso da democracia. Dessa maneira, devem ser criados mecanismos institucionais que misturem democracia e oligarquia, de tal modo que um observador se sinta confuso sobre qual sistema esta observando. Também é necessário que a *politeia* seja capaz de comportar em seu sistema tanto a riqueza quanto a liberdade, anseio este que “só pode ser alcançado se os grupos antagônicos forem capazes de ultrapassar suas perspectivas parciais” (ARAUJO, 2013, p.10). O que possibilita este equilíbrio é justamente a classe média anteriormente citada, capaz de pender tanto para um lado quanto para o outro. As exigências para uma constituição mista nos moldes de Aristóteles, como se pode notar, são amplas e difíceis de serem cumpridas. Ele mesmo, ainda que citando sua existência, admite a raridade.

Seguindo a ordem cronológica, o próximo autor a fazer uma análise sistemática das tipologias das formas de governo e da constituição mista é Políbio. Aqui chegamos a um ponto fundamental, pois Políbio é apontado por Philip Pettit como uma espécie de pai fundador da tradição republicana, principalmente pela centralidade que a constituição mista assume em sua investigação sobre as causas que levaram ao sucesso de Roma. Políbio foi um grego de ascendência acadiana e nobre que foi levado como escravo de guerra para Roma e, por ser douto, foi acolhido como preceptor de Cipião Emiliano Africano, o herói de Cícero. Pela proximidade com o cônsul que destruiu Cartago, Políbio foi capaz de presenciar a guerra e a destruição da cidade africana. Desta forma, pôde relatar a história. Em determinado momento, no sexto livro de *Histórias*, o grego interrompe sua narrativa se perguntando como Roma foi capaz de alcançar tamanha grandeza. Em sua resposta, Políbio não se volta somente ao poderio militar indestrutível daquela república, mas principalmente à sua constituição.

Como já citamos anteriormente, para Políbio as comunidades políticas são formadas a partir da fraqueza, de modo que os espécimes mais frágeis de seres humanos tendem a seguir um líder forte em um governo baseado no medo. A esta constituição Políbio chamou de autocracia, o governo do mais forte. Apesar de ser a constituição fundadora de todas as comunidades, ela faz parte do ciclo polibiano apenas no começo. Platão, no livro VIII de *A República*, narra como as constituições se degeneram de uma para outra, de uma perspectiva geracional. Políbio, especificamente neste ponto, segue o modelo platônico<sup>108</sup>, mas não narrando simplesmente o começo e o fim de uma cidade. Há um começo, a partir da autocracia, mas a partir de então começa um ciclo de degenerações constitucionais que sempre volta ao seu princípio – formando, de fato, um círculo. Este modelo polibiano se chama *anakyklosis*. Quando os súditos “são governados mais pelo consenso do que pelo temor e pela força” (POLÍBIO, *His*, 6.4), com leis, honras, noções claras de justiça e injustiça, é que o governo deixa de ser autocrático e se torna monárquico. O grego continua o passo afirmando que aristocracia é somente “aquela em que o governo está nas mãos de um grupo selecionado composto pelos homens mais justos e sábios”, enquanto nas mãos dos ricos, é oligarquia. Nos governos de muitos, a mesma lógica prevalece, pois “somente a comunidade onde se observam a tradição e o costume de reverenciar os deuses, de honrar os pais, de respeitar os mais velhos e de obedecer às leis, e onde prevalece a vontade da maioria, pode receber o nome de democracia”. Enquanto, por contraposição, um lugar onde “a multidão inteira é livre para satisfazer todas as suas vontades e a todos os seus caprichos”, deve-se chamar de oclocracia (*His*, 6.4). Também é notória a influência de Aristóteles na tipologia das formas de governo, pois o modelo apresentado por Políbio segue o mesmo princípio: seis constituições, divididas quantitativamente de acordo com o número de governantes e qualitativamente em relação à qualidade do governo. Há uma mistura do pensamento dos dois grandes ícones da filosofia política grega. A degeneração de Políbio segue exatamente a seguinte ordem: (autocracia<sup>109</sup>), monarquia<sup>110</sup>, aristocracia, oligarquia, democracia,

---

<sup>108</sup> Segue de maneira explícita, Platão é citado exatamente sobre este assunto no item 6.5 de *Histórias*.

<sup>109</sup> Apenas na fundação da cidade.

<sup>110</sup> Há certa ambiguidade. Embora, no começo da cidade, Políbio não se refira exatamente a uma constituição tirânica, a monarquia é expurgada do governo

oclocracia, tirania – e, então, o retorno à ordem monárquica. A teoria do devir cíclico governamental apresentada por Políbio descreve “um curso natural de suas transformações, de sua desapareição e de seu retorno ao ponto de partida” (*His*, 6.9). Contudo, há uma distinção fundamental entre a teoria de Políbio e as de Aristóteles e Platão, exatamente no ponto que nos é mais importante.

Aristóteles incluiu seu regime misto, a *politeia*, entre as seis constituições catalogadas em sua tipologia. O mesmo não aconteceu com Políbio, para quem o governo bom de muitos era a democracia. A constituição mista nos moldes polibianos não faz parte do ciclo natural das constituições, é um *desvio* - mesmo que benéfico. Aqui o pensador grego passa a tratar mais especificamente de Roma, que era seu objeto de estudo. Para Políbio, Roma era uma mistura de três constituições: monarquia, aristocracia e democracia (*His*, 6.10). Uma estrutura que o autor aponta como semelhante a Esparta. Só que ambas as cidades chegaram à mistura de maneiras distintas, ou seja, há duas formas pela qual uma constituição mista é fundada: “(1) aquela criada por um legislador seguindo um plano intencional, como Esparta, e (2) aquela que evoluiu naturalmente através de um período de tempo, como Cartago e Roma” (HAHM, 1999, p.193).

O argumento principal de Políbio é que, para um observador, a constituição romana vai possuir um caráter diferente para cada elemento observado. Focando-se apenas no consulado, chegar-se-á rapidamente à conclusão de que Roma é uma monarquia, porque os cônsules “exercem autoridade sobre todos os assuntos públicos, pois todos os magistrados à exceção dos tribunos lhes são subordinados e obrigados a obedecer-lhes” (POLIBIO, *His*, 6.12). Ao se ater ao senado, o observador chegará sem dúvida à conclusão de que Roma é uma aristocracia, considerando que pertence a essa magistratura a “autoridade sobre o tesouro, pois tanto a receita quanto a despesa estão sob seu controle”; os crimes cometidos na Itália, que são postos sob investigação pública, “estão igualmente sob a jurisdição do senado”; os pedidos de socorro e arbítrio de cidades italianas estarão também sob os cuidados do senado; e por fim a diplomacia com o fim de “resolver pendências ou apresentar sugestões ou – por Zeus! – fazer exigências, ou de receber submissão ou de declarar guerra; de maneira idêntica, o senado decide a respeito de

---

justamente quando o rei começa a se comportar tiranicamente. Contudo, a tirania só aparece como uma forma de governo de fato, como acontece em Platão, ao final do ciclo, a partir de um líder que surge dos tumultos oclocráticos.

embaixadas vindas a Roma” (*His*, 6.13). E, o mesmo observador, ao voltar-se para as atribuições do povo, concluiria que a cidade em questão é uma democracia. Pois, “somente o povo tem o direito de conferir distinções e infligir punições”, atos de extrema importância por representarem justamente “os únicos laços que dão coesão aos reinos e às repúblicas e em suma à convivência humana”. É também o povo que “designa para exercer as funções públicas os cidadãos dignos delas”, tendo ainda o poder de “aprovar ou rejeitar leis” e “deliberar sobre a paz e a guerra” (*His*, 6.14).

Então Políbio se distancia de Aristóteles não apenas por considerar a constituição mista um tipo de governo externo ao ciclo da tipologia original, mas também no caráter da mistura, que se dá entre três constituições boas, resultando em uma ainda melhor e mais resistente, em contraposição à versão aristotélica de mistura dupla entre duas constituições degeneradas. A constituição romana, aponta Políbio, para além de uma simples mistura, acabou por criar mecanismos de freios e contrapesos, através dos quais “cada uma das três partes é capaz, se quiser, de criar obstáculos às outras ou de colaborar com elas”. O cônsul depende do “beneplácito do povo e do senado”, sendo incapaz de levar suas operações ao fim “sem a colaboração de ambos”. Primeiramente porque os as tropas comandadas pelo consulado dependem de recursos materiais e “sem a aprovação do senado nem o trigo nem as roupas nem o dinheiro para o pagamento dos soldos poderiam ser o obtidos”. O povo, por outro lado, é quem “ratifica ou rejeita as condições de paz e tratados” (*His*, 6.15), que são exercidos pelos cônsules. Além disso, ao deixar o cargo no fim do ano, o cônsul deve prestar contas ao povo, podendo ser citado judicialmente em casos de abuso, até mesmo com pena capital. O senado também deve estar atento aos desejos do povo, pois “se um só dos tribunos se opuser” a um ato da instituição aristocrática, “o senado é incapaz de decidir em última instância sobre qualquer assunto” (*His*, 6.16). E o povo em muito é submisso ao senado não apenas no que diz respeito à posição social de plebe em face da aristocracia togada, mas também porque a classe senatorial controla todos os bens públicos, “rios navegáveis, portos, parques, minas, terras” e toda forma de litígio, de maneira que “todos os cidadãos dependem do senado” (*His*, 6.17). Políbio se foca nas três instituições primordiais da constituição romana, mas os mecanismos de dispersão do poder se alastrariam para outros cargos públicos, como os censores e os pretores. Apesar do ambiente competitivo, o historiador

grego salienta que sempre que necessário – como em tempos de guerra – há uma grande cooperação entre o consulado, o senado, e o povo. Mantendo a coerência quanto à ontologia humana apresentada no preâmbulo de sua teoria constitucional, “Políbio deixa claro que a escolha de ação de cada parte é motivada por uma combinação de interesse pessoal com medo” (ASMIS, 2005, p.380). Dessa forma, em tempos de guerra há uma cooperação entre todas as partes, e em tempos pacíficos buscam controlar-se mutuamente, “em uma anulação recíproca dos excessos” (ARAUJO, 2013, p.21).

A constituição mista tende a uma durabilidade maior não apenas por ser uma mistura de três formas boas de governo, mas porque os três elementos estão o tempo todo em vigília mútua. Políbio acreditava que a fundação constitucional de Esparta tinha se dado justamente porque Licurgo, seu gênio legislador, havia percebido a tendência natural dos governos a se degenerarem com o tempo. A constituição romana, por outro lado, consolidou-se a partir de paulatinos desdobramentos históricos. Políbio não toma partido algum sobre qual das duas formas de se proceder é mais eficiente ou mais virtuosa. Mas observa um grave defeito nas leis de Licurgo, que criou um povo sem ambição pessoal em sua própria república, porém agressiva e sedenta por poder nas relações com as outras cidades gregas – o que criava uma grande incompatibilidade entre as ambições externas de Esparta e seus recursos materiais internos. Dessa maneira, ao buscar a supremacia na Grécia, os espartanos quase perderam sua própria liberdade, “os romanos, ao contrário, cujo objetivo limitava-se inicialmente apenas à sujeição da Itália, num curto período puseram todo o mundo conhecido sob seu domínio” (*His*, 6.50). O modelo espartano, portanto, atém-se à manutenção interna da liberdade. Ambas as constituições levam à durabilidade, ainda que Políbio apresente uma distinção, semelhante à que Maquiavel faria mais de um milênio depois, de que a constituição romana levava à conquista e ao império, enquanto a espartana, mais reservada e defensiva, limitar-se-ia à liberdade e à autopreservação (BALOT, 2010). Durabilidade, no entanto, não significa eternidade. Os homens sendo, para Políbio, fracos e medrosos como são, jamais alcançariam feito tão sublime. Um dia o controle institucional falhará, os cônsules se tornarão tiranos, os aristocratas, oligarcas, e o poder democrático agirá como uma turba sem regras. As repúblicas possuem um momento fundação, de auge e de decadência. Roma e Cartago possuíam ordens constitucionais razoavelmente semelhantes, e é este ponto que as diferencia. “Políbio pretende mostrar”, aponta Araujo, “que as guerras púnicas flagraram as duas ordens políticas em

momentos distintos de seus respectivos ciclos vitais”<sup>111</sup> (2013, p.26). Um elemento já citado no tópico anterior que poderia contar como evidência para o argumento de Políbio, é que a própria política do suborno que o grego observou em Cartago é a mesma que Salústio viria a denunciar em Roma no século seguinte. Este ponto sem retorno da decadência da república pode ser confrontado e adiado, mas é inevitável: “o fato de tudo estar sujeito à decadência e ao desaparecimento é uma verdade a respeito da qual não há necessidade de insistir; a inexorabilidade da natureza basta para convencer-nos disso” (POLÍBIO, *His.*, 6.57). Políbio por pouco não viveu o suficiente para ver a própria república romana levar tal fim.

A ideia da constituição mista costuma ser classificada como uma peça originalmente grega, e é a Políbio que normalmente se atribui a transmissão desta ideia à filosofia romana – a partir de uma aplicação na própria realidade daquela república. Contudo, ainda na primeira metade do século II a.C., aponta Valentina Arena, em um fragmento de *Origines*, Catão “descreveu a forma de governo de Cartago como composta por três partes”, nomeadamente do “povo, da aristocracia e do rei”. Catão era muito conhecido por ser um sujeito avesso à cultura e às influências gregas nos costumes romanos, o que poderia indicar que ele chegou a essa conclusão sem a influência dos helenos. O fato é que isto gerou uma considerável especulação acadêmica, pois “Políbio repetidamente menciona Catão”, mas “não há nenhum argumento conclusivo nem a favor nem contra a uma dependência direta” de um sobre o outro no que diz respeito à constituição mista (ARENA, 2012, p.85). A associação das práticas institucionais romanas ao ideal de constituição mista presente na filosofia grega, embora tenha se tornado uma análise ilustre através de Políbio, também não foi realizada primeiramente por ele. Em um fragmento de um autor desconhecido, datado do século III a.C., em grego, Roma é descrita como uma república que possui uma constituição mista, e esta seria, inclusive, a razão de seu poderio militar (*Ib*). De qualquer maneira, a força de Políbio não deve ser desprezada, principalmente pela influência formativa que exerceu em pensadores que surgiram nos anos seguintes. Cícero, ao tratar das constituições, está nomeadamente debatendo com

---

<sup>111</sup> Políbio ainda aponta outras razões, mais materiais, para a disparidade que levou à vitória de Roma, como a presença de exércitos mercenários em Cartago e a sua tendência a luxúria, que levaria até mesmo à desonestidade (POLÍBIO, *His.*, 6.52 e 6.58).

Políbio, ao citá-lo, junto com Panécio, como “os dois Gregos mais conhecedores de questões políticas”, e que seriam capazes de demonstrar que “a melhor forma de constituição era aquela que os nossos antepassados nos tinham legado”<sup>112</sup> (CÍCERO, DRP, 1.34).

Já apresentamos, anteriormente, a definição ciceroniana de *res publica*, findando o tópico justamente no momento em que ele discutiria os órgãos de governo [*consilium*]. Neste tema, Cícero claramente bebe nas três fontes gregas supramencionadas, além de ter tido acesso completo aos textos de Panécio e Catão, que certamente exerceram influência em seu pensamento. O modelo apresentado em sua tipologia das formas de governo, portanto, é um híbrido de todos os anteriores, com algumas diferenças particulares. Elizabeth Asmis afirma que, para Cícero, “há duas maneiras distintas de se proceder: uma é analisar os tipos e a outra é delinear um estado em particular como modelo” (2005, p.396). Principiemos pelo primeiro ponto, dando uma breve atenção a cada uma das constituições pela importância que elas carregam na conclusão do argumento de Cícero.

O que Cícero chama de órgão de governo “deve ser confiado a um só, ou a alguns escolhidos, ou deve ser assumido pela multidão e por todos” (DRP, 1.42). A distinção simultaneamente qualitativa e quantitativa se mantém semelhante ao modelo tornado célebre por Aristóteles, mas sem nunca citar explicitamente a existência de seis constituições. Existem três formas, que podem ser geridas de maneira virtuosa ou viciada, dependendo do caráter dos governantes. A primeira constituição tratada por Cipião foi a monarquia [*regnum*]. O reino é considerado por Cícero o regime justo de um só, e a defesa deste modelo se baseia em quatro princípios primordiais, que identificaremos aqui como: i) patriarcal; ii) teológico; iii) racional; iv) e histórico. O primeiro representa uma analogia entre o governo da cidade e o governo da casa, como Cipião aponta, rememorando uma visita que fez a Lélío em Fórmias, “que tu [Lélío] ordenavas terminantemente aos teus escravos que fossem obedientes a um só!” (DRP, 1.61). O argumento aponta o monarca como um proprietário da coisa pública, como um

---

<sup>112</sup> O que pode indicar que Panécio, em alguma obra perdida, também tenha defendido que Roma possuía uma constituição mista. Este é outro filósofo que exerceu grande influência no pensamento de Cícero, ao ponto de o livro *De Officiis* ser uma obra homônima do mais célebre escrito de Panécio – e, como muitos desconfiam a partir de alguns fragmentos, com muitas semelhanças em termos de conteúdo.



*pater familias* romano, que tem autoridade sobre tudo que nela vive<sup>113</sup>. O ponto teológico se dá a partir do raciocínio de que Júpiter “é o único rei de todos, deuses e homens” (1.56), e se os próprios deuses aceitam ser governados desta forma, a mesma lógica se aplicaria aos seres humanos. O argumento da racionalidade se foca no domínio das partes racionais de um ser humano sobre suas paixões. Em um modelo caracteristicamente estoico, Cícero apresenta que um rei justo tende a ser racional, capaz de controlar as paixões dos cidadãos; e se é o melhor remédio para uma alma ser governada pela razão, o mesmo se aplica à urbe (1.60). Por fim, a defesa histórica da monarquia se dá a partir da própria mitologia fundacional de Roma: dos setes reis que governaram a cidade, apenas um foi injusto, todos os outros exerceram seu poder com justiça e de certa maneira construíram as bases do que Roma viria a se tornar (2.50). Os reis, portanto, que são dignos de tal nomenclatura, costumam agir de acordo com a lei e em benefício do bem comum da população. Cipião, pressionado por Lélcio – e um tanto quanto a contragosto –, chega de fato a afirmar que a monarquia é o melhor dos regimes simples, tendo o poder [*potestas*] como maior benefício.

Contudo, esta forma de governo possui um lado extremamente nocivo: quando deturpada em tirania [*tyrannus*], torna-se o mais assombroso dos regimes. A repulsa de Cícero pelos tiranos é grande ao ponto de desumanizá-los, comparando-os, por exemplo, com uma besta (DRP, 2.48) e posteriormente a uma figura monstruosa (*Off*, 3.32). Retirar destas figuras seu caráter humano facilita Cícero a dar o próximo passo: justificar seu assassinato. De maneira que, para o romano, “nada é mais nobre do que o tiranicídio”<sup>114</sup> (WOOD, 1991, p.193). Um tirano não deseja nenhuma “comunidade de direito, nenhuma relação de humanidade entre si e seus concidadãos” (DRP, 2.48). Esta forma de governo não respeita às leis, não possui, por consequência, nenhum consenso jurídico ou comunidade de interesses, tudo pertence a um único senhor de quem todos são escravos. De maneira que mesmo após Roma ter seis reis justos, um único tirano, Tarquínio, o Soberbo, traumatizou o povo de maneira que nenhuma romano “podia ouvir o nome de rei” (DRP, 2.52). Cipião conclui, justificando seu receio em admitir a monarquia como melhor forma de governo: “estás, pois, a ver

---

<sup>113</sup> O rei é constantemente comparado a uma figura paterna, como nos trechos: 1.54, 1.56, 1.64, 1.65 e 3.27.

<sup>114</sup> Que pode ser lido como uma justificativa pelo homicídio de Júlio César.

como de um rei despontou um senhor e como, pelo vício de um só, esse tipo de constituição se converteu, de bom, em detestável?” (DRP, 2.47).

O segundo modelo constitucional apresentado por Cícero é o governo de poucos, que em sua forma virtuosa ostenta o nome de aristocracia [*optimatum*]. Neste caso o governo é confiado a um grupo de “cidadãos de primeira”, fundado na virtude e na força, que Cipião insistentemente distingue de grupos organizados através da riqueza e da hereditariedade. Os homens públicos em questão não podem ser dominados por nenhum tipo de paixão ou de vício, sendo descritos como um meio termo entre o monarca e o povo; entre a ausência de deliberação e a temeridade, respectivamente. Sendo assim, “quando a virtude governa o estado, que pode haver de mais notável? Quando aquele que exerce poder sobre os outros não é, ele próprio, escravo de nenhuma paixão” (1.52). Em qualquer cidade que porventura se encontrar sob este regime, “necessariamente os povos serão muito felizes” (1.52). O aristocrata é conhecido por “não impor ao povo leis a que ele próprio não obedeça, antes expõe a sua vida perante os cidadãos, como uma lei” (1.52). Este governo virtuoso se caracteriza principalmente pela dignidade (*dignitas*) de seus governantes e pela autoridade (*auctoritas*) que exercem. A dignidade aqui não está vinculada a uma possível superioridade moral deste grupo restrito, pois, como demonstra Wood, Cícero foi “o primeiro teórico político e social importante a postular a equidade moral dos humanos” (1991, p.91), conforme seus princípios de justiça antes mencionados. *Dignitas* se refere ao status legal adquirido por indivíduos e famílias notáveis devido ao seu sucesso na condução da coisa pública. Mesmo sendo outra forma de governo justa e visada ao bem comum, a aristocracia é explicitamente inferior à monarquia (3.47). E tal como ocorre com o regime monárquico, esta forma de governo possui uma grave deturpação: a oligarquia – o governo dos mais ricos. Já expomos detalhes sobre a má qualidade com que é governada uma urbe diante de uma constituição deste tipo quando tratamos da questão da riqueza em Cícero. Consequentemente, limitar-nos-emos ao argumento de que um governo que se preze apenas pelo dinheiro dificilmente encontrará virtude, e sempre que for lucrativo, burlará a lei. Uma constituição oligarca, por sua injustiça, fatalmente sofrerá reações populares de todo tipo (DRP, 1.55).

A última forma constitucional, quantitativamente, é o governo de muitos, que em sua forma justa atende pelo nome de democracia [*civitas popularis*]. Notadamente, das formas boas de governo, é a menos recomendada por Cipião, por sua equabilidade [*aequalitas*]

iníqua – a *dignitas*, por exemplo, antes elogiada, não existe em um regime deste tipo. A igualdade entre desiguais é, inclusive, apresentada como a razão do fracasso de Atenas. Mas, se ela é uma constituição considerada justa, ela tem de possuir pontos positivos. O primeiro deles, dando seguimento ao que Platão, Aristóteles e Políbio disseram sobre a democracia, é a liberdade. O povo, como um todo, não serve a nenhum senhor nem a um grupo de senhores. Contudo, ainda que a liberdade seja uma qualidade que deva ser valorizada, ela por si só não garante nada; existem outros dois pré-requisitos básicos. Primeiramente, em uma constituição tão maleável à ira da multidão, deve-se procurar a estabilidade através de uma qualidade que já tratamos anteriormente, a concórdia, pois “nada é mais firme do que um povo unido pela concórdia e que tudo reporta à sua preservação e à sua liberdade” (DRP, 1.49). Em contraposição, é evidente que uma das primeiras razões da queda de uma democracia seja exatamente a discórdia, brotada “da variedade de interesses, quando a cada um agrada uma coisa diferente” (1.49). A segunda condição é que, se um povo deseja ser inteiramente tratado com igualdade, que seja uma igualdade de direito; portanto, que a todos seja válida a lei e suas respectivas punições. O melhor exemplo democrático de Cipião, descrita como “minimamente criticável”, é a da cidade de Rodes<sup>115</sup>. Esta democracia em específico se caracterizava pela rotatividade dos cargos, onde “todos eram, por igual, ora da plebe, ora senadores” (3.48). Todos, em seu respectivo tempo, governam e obedeciam aos governantes. O sistema de Rodes é elogiado por Cícero por cumprir exatamente as qualidades necessárias de uma *res publica*: havia um consenso jurídico e uma comunidade de interesses. A deturpação democrática, no entanto, ocorre com certa facilidade, tornando-se oclocracia (*multitudinis dominatus*). Partes significativas das descrições do que Cipião também chama de “povo indômito” são explicitamente retiradas da descrição que Platão faz, em *A República* (Rep, 562c-563e), do governo democrático. Cícero, por conseguinte, iguala o que chama de oclocracia àquilo que o grego antes chamou de democracia. Este regime é descrito como excessivamente licencioso, onde nem mesmo os filhos obedecem aos pais, os adolescentes aos anciões e os alunos aos mestres. E buscando não obedecer a nada, estas multidões “começaram também a ignorar as leis” (1.67). Com o tempo, a lei é abusada e o bem comum é ignorado, de maneira que “a excessiva

---

<sup>115</sup> Cícero efetivamente morou em Rodes quando completava seus estudos.

liberdade termina em escravidão” (1.68). Com a ausência de todos estes elementos, já não estamos mais tratando de um povo, apenas de uma multidão.

Para Cícero, os três modelos simples de constituições possuem degenerações graves, mas com algumas qualidades, de maneira que “parecem poder manter-se numa situação de não instabilidade” (DRP, 1.42). É notável a escolha por “não instabilidade” [*non incerto statu*] em contraposição à afirmativa de que elas sejam “estáveis”. O filósofo romano acaba adotando os ciclos constitucionais nos moldes de Políbio, sem deixar muito claro os mecanismos pelos quais as constituições se transformam, e, principalmente, sob qual sequência essas mutações se dão. “Assim, como se fosse uma bola, tiram a forma de constituição uns aos outros” de modo que “jamais se mantém por muito tempo a mesma forma de constituição” (DRP, 1.68). A metáfora de bola jogada de um a outro aproxima Cícero de Políbio, mas com uma divergência notável: o romano “não aceita a existência de uma ordem ou até de um esquema fixo de mudança”, e elas podem ocorrer até por uma “simples degeneração do caráter do detentor do poder, sem necessidade de passar das gerações” (OLIVEIRA, 2008, p.37).

Portanto, em contraposição às formas simples de governo, Cícero apresenta uma mais estável, duradoura e grandiosa. Através de Cipião fica claro que o exemplo a ser seguido aqui é de uma república existente – Roma –, não, aos moldes platônicos, a invenção de um ideal (DRP, 2.3). Esta república real Powell (2001) chamou de *exemplar* e Asmis de *modelo* (2005). Estamos adentrando aqui, portanto, na segunda maneira pela qual Asmis argumenta que Cícero procede: a do modelo a ser seguido. O caráter positivo da constituição mista já fica claro pela própria terminologia utilizada, como *permixtus*, nos parágrafos 1.45 e 1.69 – que pode ser traduzido como “bem misturado”. E as outras nomenclaturas utilizadas passam a mesma ideia de que a mistura deve ser boa e equilibrada – *aequatus*, *conjunctus*, *temperatus*. O primeiro ponto de distinção em comparação com os que anteriormente trataram do assunto, é que Cícero estava plenamente convencido de que o modelo constitucional romano era *originalmente* próprio. Mesmo que dialogasse com as abstrações gregas, ela fora legada pelos antepassados exclusivamente a partir da experiência, como deixa claro Cipião ao afirmar que, apesar de possuir conhecimento das artes gregas, ela havia sido “muito mais instruído pela experiência e pelos preceitos domésticos, do que pelas letras” (DRP, 1.36). Simultaneamente, em um argumento já presente em Políbio, o estado romano “fora organizado não pelo gênio de um só, mas de muitos, não

em vida de um homem, mas em alguns séculos e gerações” (DRP, 2.1). A grande ruptura analítica do romano com o acadiano se dá nesse ponto: enquanto Políbio apontava semelhanças entre Roma, Esparta e Cartago, sem se arriscar de maneira efetiva em afirmar a superioridade procedimental de uma sobre a outra, Cícero não possuía nenhum constrangimento em afirmar a superioridade do equilíbrio constitucional romano, de modo que “nada semelhante se encontrará em qualquer Estado” (DRP, 2.42).

Mas o que justificaria tal superioridade? O amálgama constitucional romano aparece em Cícero, a princípio, sem grandes distinções do que está presente em filósofos anteriores a ele, como uma mistura dos três tipos simples constitucionais, com o consulado assumindo o caráter monárquico, no senado, a aristocracia, e tanto no tribunato da plebe quanto nas assembleias, a democracia. Essa configuração determina que “haja algo concedido e atribuído à autoridade dos cidadãos de primeira” e que “haja algumas coisas reservadas à decisão e à vontade da multidão” (DRP, 1.69). Este trecho é bastante elucidativo por explicitar um ponto que vai para além de uma simples atribuição institucional: a *auctoritas* é justamente um dos elementos mais virtuosos da aristocracia, e sua existência se mantém no senado no modelo constitucional romano. Comentamos anteriormente que, para Cícero, as degenerações constitucionais podem se dar através de degenerações dos próprios governantes. Dessa maneira, o maior benefício da constituição mista não é apenas misturar distintos corpos de participação política, é justamente a capacidade de extrair de cada uma das constituições simples apenas a sua virtuosidade. Como demonstrou Oliveira, “o amor paternal e o poder inerente à figura do rei ou dos magistrados; a capacidade de sábio conselho próprio dos melhores; a liberdade implícita na democracia” (OLIVEIRA, 2004, p., p.121). A constituição mista romana, portanto, possui *potestas*, *auctoritas* e *libertas*, os três elementos qualitativos das constituições simples em suas respectivas formas virtuosas. No entanto, acabamos por retornar ao nosso primeiro tópico. Tal como uma música bem tocada, a constituição mista só mantém sua substância no equilíbrio que lhe tornou grandiosa, se cada um executar a sua função de maneira apropriada – ou seja, através da concórdia. Poder em excesso ao cônsul, autoridade em excesso ao senado e liberdade em excesso ao povo, configuram, todos, elementos degenerativos de seus governantes, e, como consequência, da própria constituição mista. Está claro que Cícero não acredita na

possibilidade de que a constituição resista a qualquer tipo de perversão, e faz constantes apelos à participação de homens virtuosos na vida pública<sup>116</sup>.

O tribunato da plebe pode ser um ponto polêmico em questão. McCormick elenca Cícero como um teórico que faz parte de uma vertente aristocrática do republicanismo. Em determinado momento chega a afirmar que “republicanos aristocráticos como Guicciardini, e muitos antes e depois dele, de Cícero a Montesquieu, criticaram o tribunato por abrir as portas do governo para iniciantes, que subsequentemente suscitaram conflitos, sedições, e insurreições entre o povo comum” (MCCORMICK, 2011, p.8). Isto levou autores como Guicciardini a propor um republicanismo de *governo stretto*, sem as instituições plebeias estipuladas em Roma. O trecho citado por McCormick para exemplificar sua crítica a Cícero está presente em *De Legibus*. Este livro também se caracteriza por ser um diálogo, mas, ao contrário de *De Re Pvblica*, ele se passava no presente de Cícero e ele mesmo era um dos interlocutores, junto de seu irmão Quinto e de seu grande amigo Ático. O problema da crítica de McCormick é que ela está quase inteiramente na boca dos outros dois interlocutores. Quando o diálogo retorna a Cícero, a resposta encontrada é um breve elogio à explanação dos amigos, mas com a seguinte ponderação: “não é justo passar por cima das coisas boas e selecionar e enumerar apenas as más ou o que é defeituoso”, e complementa “você poderia usar esta técnica para criticar o consulado se coletasse as falhas dos cônsules” (*Leg.*, 3.23). O que se sucede por parte de Cícero é uma defesa da existência do tribunato, que seus dois interlocutores estavam relutantes em aceitar.

---

<sup>116</sup> Não é o foco de nossa discussão, mas cabe aqui um esclarecimento maior. Esta figura um tanto quanto misteriosa no pensamento de Cícero é conhecida como *rector rei publicae*. É uma espécie de homem público que devota à sua agência a finalidade exclusivamente de manutenção do equilíbrio da constituição mista. Múltiplas interpretações foram criadas. Meyer (1919) chegou a associar esta figura a de um monarca, talvez de um rei-filósofo, o que seria uma contradição em termos com o resto do livro. A interpretação mais comum nos dias de hoje, da qual compartilhamos, defendida por comentadores que partem de bases muito distintas, como Asmis (2001) e Nicgorski (1991), é que se tratem de várias figuras políticas, com conhecimentos práticos, virtuosos e justos, capazes de influenciar a política romana de maneira com que os líderes de cada grupo busquem seus interesses, mas sem comprometer a ordem constitucional. Estas figuras notavelmente influentes não são associadas a nenhum cargo político ou classe em específico, caracterizando-se principalmente pela alta influência que possuem.

As críticas exercidas pelo filósofo contra alguns tribunos, como os Graco, são conhecidas e já foram aqui citadas. Em relação a isso, Cícero complementa que “no meu caso, meu amado e admirado irmão, tenho problemas com o poder dos tribunos, mas nenhuma censura com o tribunato em si mesmo”<sup>117</sup> (*Leg*, 3.25). O problema parece ser especificamente com alguns tribunos, como Tibério Graco, que granjearam demasiado poder, e fizeram uso deste poder de maneira que resultou, na interpretação do filósofo, em um interminável conflito. Não podemos esquecer que os potenciais leitores do livro eram justamente membros da aristocracia romana, dos quais muitos provavelmente compartilhavam da opinião de Ático e Quinto, e Cícero está argumentando contra eles, tentando justificar por que o tribunato não deve ser extinto. Se Cícero pode ser apontado como um representante aristocrático do republicanismo, não o é por desejar um governo mais estreito ou a ausência de participação popular. A constituição mista de Cícero é explicitamente o modelo romano, incluindo o tribunato. Inserido, evidentemente, em um contexto de ordem e concórdia, em que cada uma das partes constitucionais se limitaria a fazer aquilo que lhe é devida. É neste ponto que podemos apontar que pulsa a veia mais aristocrática de Cícero: em sua harmonia constitucional, a autoridade [*auctoritas*] pertence ao senado.

Rememorando a definição de *res publica*, notadamente aquilo que foi chamado aqui de tirania, oligarquia e oclocracia não satisfazem as características necessárias do conceito. Quando o povo romano, durante o reinado de Tarquínio, o Soberbo, estava “sob a crueldade de um só e não havia um vínculo de direito [*vinculum iuris*], nem um consenso e a associação de um ajuntamento [*societas coetus*]”, não se pode afirmar que “aí existe uma coisa pública [*res publica*] defeituosa”, mas que “não existe coisa pública alguma” (DRP, 3.43). O mesmo é aplicado posteriormente para governos oligárquicos (3.44) e oclocráticos (3.45). A monarquia, a aristocracia e a democracia, por outro lado, caracterizam-se principalmente pelo respeito às leis e às virtudes de seus governantes. Ao contrário do usualmente associado ao republicanismo, até mesmo o governo de um só, para Cícero, pode ser definido como *res publica*, enquanto suas formas degeneradas

---

<sup>117</sup> Há uma distinção clara, portanto, entre o cargo e aquele que ocupa o cargo. O passo ainda mantém uma coerência com o fato de que a degeneração constitucional se dá por aquele que ocupa a magistratura em questão

representam apenas multidões desregradas. Tanto que o próprio autor, sem nenhum constrangimento, traduz o título do livro de Platão, amplamente conhecido pela defesa de um rei-filósofo, como *De Re Pvblica* (*Leg*, 2.14). Nelson argumenta que Cícero realizou uma “revolução” ao realizar esta tradução (NELSON, 2004, p.1). Mas ela é absolutamente coerente com o seu pensamento. A primeira crítica que poderia ser feita é: ora, se a coisa pública é a coisa do povo, como uma monarquia, onde tudo pertence a um só, pode-se alegar a existência da coisa pública? A resposta, como lembra Schofield (1999), está clara no momento em que Cícero vai definir quais tipos de governo existem, pois ele afirma que “esse órgão de governo deve ser *confiado* [*delectis*] a um só, ou a alguns escolhidos, ou deve ser *assumido* pela multidão e por todos” (CÍCERO, *DRP*, 1.42 [grifo nosso]). Dessa maneira, a coisa pública, em qualquer um dos casos, continua sendo do povo, ela apenas é *confiada* a um monarca, *confiada* a um grupo de notáveis, e, mantendo absolutamente a coerência, no caso de uma democracia ela é *assumida* pelo povo<sup>118</sup>. A gravidade das formas degeneradas atingem até mesmo outras proporções quando se chega a essa conclusão, porque “quando um tirano ou uma facção pisam nos interesses apropriados do povo, ou os conduzem como se fossem negócios privados, é como se fosse um roubo de propriedade pública” (SCHOFIELD, 1999, p.75). O que era do povo se torna de um ou de alguns.

Desta maneira, a constituição mista seria o grande exemplo de *res publica*, pois além de possuir todas as características positivas de cada uma das formas de governo, ela é a única se caracteriza por ser, simultaneamente, confiada e assumida pelo povo. É confiado ao cônsul a *potestas* – inclusive através do voto -, ao senado a *auctoritas* – através da *dignitas* -, e ao povo, por assumir parte do governo e ser protegido pelo direito, fica reservada a *libertas*. Esse sistema pode ser traduzido da seguinte maneira: ao senado está a autoridade de criar as leis, ao consulado a capacidade de aplicá-las, e ao povo o direito de vetá-las e, portanto, impedir o domínio dos senadores e dos cônsules. É, para Cícero, a mistura exemplar, mesmo que por si só fosse incapaz de resistir à corrupção total dos governantes.

Tito Lívio e Salústio, ao contrário dos autores anteriormente citados, não se voltam filosoficamente à teoria das constituições. Talvez fosse um tópico já demasiado óbvio no ideário romano para ser

---

<sup>118</sup> O que corrobora a tese de Losso de que o caráter antimonárquico do republicanismo moderno “pode não encontrar amparo nos escritos dos romanos antigos” (LOSSO, 2014, p.33).



novamente desenvolvido por estes autores. Mas algumas conclusões podem ser tiradas de alguns trechos específicos. Salustio aponta que no começo da história de Roma, os reis serviram para “conservar a liberdade e para aumentar a república”, que somente depois passou a ser “soberba e opressiva”, de maneira que as normas tiveram de ser modificadas. O novo sistema indicado era um “regime anual, com dois chefes para cada ano” (SALUSTIO, *Cat*, 6). É de suma importância aqui o que apresentamos anteriormente com relação a Salustio: de que existem bons conflitos e maus conflitos. Os bons conflitos são descritos justamente quando ele trata do tempo em que a constituição mista – ele não usa essa expressão em momento algum - começou a funcionar em Roma, no começo da república; “mas é até incrível dizer-se quanto, conseguindo ser livre, se desenvolveu rápida a cidade: tanto entrara o desejo da glória” (*Cat*, 7). Mas o seu diagnóstico específico para o tempo em que vivia era claro: desde Sula, a constituição está degenerada. O ditador Sula havia inclusive abolido os tribunos da plebe, e alguns indivíduos, “de soldados rasos, passaram uns a senadores, e eram outros tão ricos que levavam a vida com hábitos e mimos de rei” (*Cat*, 37). E até mesmo os tribunos da plebe, instituição normalmente elogiada por Salustio, quando reestabelecida após a ditadura de Sula “conseguiram a maior autoridade jovens cuja idade lhes tornava arrogante o espírito” (*Cat*, 38), inclusive com algumas acusações injustas ao senado. Após Pompeu sair da cidade em missões, “diminuíram as forças do povo e aumentou o poderio da minoria” (*Cat*, 39). Basicamente, o que podemos extrair é que, nos primórdios, a república de Roma, impulsionada por conflitos virtuosos e em busca da glória, carregava consigo um sistema de excelência. A república que Salustio via em seus tempos, no entanto, estava cada vez mais nas mãos de uma minoria, regada a dinheiro - muitas vezes ilícito. De qualquer forma, em todas as menções, tanto as virtudes quanto os vícios são sempre atribuídos aos indivíduos, não à constituição por si mesma.

Tito Lívio, narrando a fundação lendária de Roma<sup>119</sup>, demonstra certo zelo pela monarquia, e não guarda elogios aos reis da cidade, com exceção de Tarquínio, o Soberbo. Contudo, logo após a morte de Rômulo, que passou a ser tratado como uma divindade entre os

---

<sup>119</sup> Como tratamos de história das ideias e não da história política e cultural de Roma, o que nos é interessante do mito é a ideia que dele deriva – bem como a construção real que ocasiona: a constituição mista.

romanos, o povo bradou por um novo rei, aponta Lívio, porque “ainda não haviam provado o doce gosto da liberdade” (AUC, 1.17). Está claro, portanto, que mesmo sob um rei justo como Rômulo, o povo vive sob o domínio de um só. De maneira que apenas após a expulsão dos reis, o povo romano é descrito como “livre a partir de então” (AUC, 2.1) e Brutus, pela liderança na expulsão dos Tarquínios, passou a receber a alcunha de “libertador de Roma” (AUC, 1.60). Se a liberdade de alguma maneira começou a ser associada a esta data, deve-se muito mais ao fato de que o “mandato consular se limitou a um ano”, porque não se “restringiu sob qualquer aspecto o poder real” (AUC 2.1). A justificativa mais plausível é que neste ponto da história, a constituição mista, da maneira normalmente defendida pelos romanos, ainda não havia sido estabelecida, limitando-se a uma mistura entre consulado e senado. Após a secessão da plebe, em uma interminável negociação destes com os patrícios, ficou estabelecida a criação dos tribunos da plebe, como “pessoas invioláveis”, com o “direito de proporcionar proteção contra os cônsules” (AUC, 2.33). Finalmente, portanto, balizando o poder real. Durante a narrativa de Lívio fica clara uma preferência pelo modelo constitucional misto, através do qual Roma poderia ser livre, mesmo que este tema não seja amplamente debatido.

Quando estas ideias romanas finalmente chegaram aos humanistas, as questões constitucionais inicialmente passaram despercebidas. Skinner aponta que nomes como Latini e Compagni praticamente “não analisam a estrutura administrativa das cidades-repúblicas”, e acabaram por manter o foco nas “atitudes que um magistrado deverá tomar a fim de ter sempre o bem comum da cidade como meta para se alcançar” (SKINNER, 2003, p.67). A atenção, portanto, era muito mais voltada para a virtude do que para a ordem constitucional. Com Marsílio de Pádua e Bartolo é que começam de fato as preocupações institucionais. Ambos partem do princípio de que a jurisdição da cidade deve residir nas mãos do povo, mas não de uma maneira que leve a uma democracia radical. Os governantes possuiriam o poder apenas através de uma delegação do povo, que deve acontecer de maneira pela qual a república consiga manter sua soberania sem sofrer abusos dos governantes. Por isso, indicam três restrições necessárias à elite política. Primeiramente, sempre se deve optar por eleições em detrimento da hereditariedade. O segundo ponto, é a obediência às leis. Mas é o terceiro elemento que mais nos interessa neste tópico: a necessidade de procedimentos institucionais que limitem o poder dos governantes. Bartolo cria uma “estrutura piramidal de governo”, que deve ter como base o *Parlamentum* – ou conselho geral –

“eleito por todos os cidadãos”. Esta assembleia selecionaria entre os seus os governantes que comporiam também um conselho menor, que seria presidido pelo *rector*, uma espécie de magistrado supremo. Skinner aponta que “o objetivo dessa proposta é constituir um sistema que reúna as vantagens da eficácia e da responsabilidade ante seus eleitores” (*Ib.*, p.85). Embora seja exatamente idêntico a uma constituição mista, este sistema ainda não levava o seu nome clássico, e parecia mais influenciado nas cidades-repúblicas do tempo de Marsílio, do que propriamente em Roma. Os pés estão mais fincados em Roma na geração de Leonardo Bruni, que defende uma constituição na qual todo cidadão possuía “igual oportunidade de participar ativamente dos negócios do governo” (*Id.*, p.99). Já caracterizado por um sentimento antimonárquico, Bruni expressa preferência pela constituição nos moldes florentinos, que, como demonstra Pocock, era considerada uma “república de um tipo popular” (POCOCK, 1975, p.87). O desenvolvimento do pensamento de Bruni ia em direção a uma república que “não era nem inteiramente aristocrática nem inteiramente popular”, mas justamente uma “mistura das duas formas” (*Ib.*, p.90).

Mas é durante a geração de Maquiavel, assombrada pelo fracasso da República de Florença, que a discussão realmente fica interessante. Com a cidade caída nas mãos de Médici, os pensadores florentinos buscaram encontrar soluções institucionais para a construção de uma república duradoura na cidade. O principal exemplo próximo que encontraram foi Veneza, “que exibiu o mais duradouro apego aos tradicionais valores de independência e autogoverno” (SKINNER, 2003, p.160). De acordo com Pocock, isto originou o “mito de Veneza” como uma boa república, enquanto na verdade os “venezianos não tinham nenhuma vontade de pensar neles mesmos como nada além de uma aristocracia” (1975, p.100). Como consequência, surgem dois modelos possíveis de constituição mista: *governo stretto* e *governo largo*. Sendo o primeiro caracterizado principalmente por Veneza e Esparta e o segundo por Roma. O *governo stretto* se configura “como um tipo de regime misto que alia apenas a monarquia e a aristocracia” (ARAUJO, 2013, p.100). Guicciardini defende essa forma de constituição mista, com o argumento de que o povo, imprudente como é, invejoso dos ricos e dos nobres, seria incapaz de deliberar sobre matérias de maior importância. Para ele, qualquer república que basear seu poder no povo,

haverá de cair<sup>120</sup>, sendo mais sensato “confiar o controle sobre a República aos *optimates*”, em razão da prudência (SKINNER, 2003, p.181). Giannoti, por outro lado, defendia que a república deve ser fundada no povo, e que qualquer república que se assemelhe a um principado acabará vendo “a ambição dos grandes” causarem a “destruição das liberdades do corpo dos cidadãos considerado como um todo”. Completa, portanto, que a boa república “deve ter por base um numeroso *Consiglio Grande*, que englobe todas as categorias de cidadãos”, incluindo os *popolani* (*Id.*, p.180). O modelo de Giannoti, como pode ser observado, incluiria um corpo democrático à constituição mista.

Mas o que realmente nos importa, em um diálogo direto com Roma, é o pensamento de Maquiavel. Já tratamos anteriormente das tendências pró-plebe e pró-conflito no pensamento do autor florentino, o que não cria muitos mistérios acerca de sua preferência pelo *governo largo*. Como John McCormick aponta, os *Discorsi* foram escritos e dedicados a uma família de jovens aristocratas florentinos “com um bem conhecido viés contra qualquer república que não seja um *governo stretto*” (MCCORMICK, 2011, p.39). Dessa maneira, as declarações de Maquiavel sobre a plebe, sobre os tumultos causados pelos tribunos, e sobre as constituições aparentemente tinham como intenção convencer os jovens – futuros líderes de Florença – de seus posicionamentos populares. O princípio do argumento parte de uma pergunta clássica de Maquiavel: a quem deve ser confiada a guarda da liberdade, aos aristocratas ou aos plebeus? Subsequentemente, o autor apresenta a distinção; Esparta e Veneza confiaram aos nobres a guarda da liberdade, enquanto Roma as deixou na mão do povo. Fácil de notar que se trata exatamente da distinção entre *governo stretto* e *governo largo*. E embora muito se tenha “a dizer em favor de cada lado”, é comum dar preferência ao primeiro modelo “porque em Esparta e em Veneza a liberdade teve vida mais longa do que em Roma”. Que significa, basicamente, que estas repúblicas foram mais duradouras. Mas analisemos o argumento mais de perto.

Já citamos os anseios naturais de cada uma das ordens sociais, a nobreza deseja dominar e o povo simplesmente não ser dominado. Com

---

<sup>120</sup> Que se traduz, também, em uma crítica a Maquiavel, como aponta Araujo, para Guicciardini “é muito improvável que um governo cheio de tumultos e convulsões pudesse produzir o sucesso militar romano”, e que as virtudes militares de Roma já estavam presentes na monarquia “portanto antes da ascensão das plebes à liberdade” (ARAUJO, 2013, p. 66).

o povo, portanto, existe “uma vontade mais firme de viver em liberdade, porque o povo pode bem menos do que os poderosos ter esperança de usurpar a autoridade”<sup>121</sup>. As vantagens de Esparta e Veneza, por outro lado, são duas: satisfaz mais facilmente a “ambição dos que exercem importante influência na república”; e são exitosas na tarefa de “impedir que o povo, de índole inquieta, use o poder que lhe facultaria o provocar dissensões e distúrbios capazes de levar a nobreza a algum gesto de desespero, cujos efeitos funestos se fariam sentir um dia”<sup>122</sup> (MAQUIAVEL, D, 1.5). Maquiavel acaba causando a impressão de que seria apenas uma questão de escolha. Uma república que deseja “adquirir um império” deve seguir o modelo de Roma, enquanto em uma república que possui como fim apenas a sua “própria conservação”, busca-se o exemplo aristocrático. Mas na verdade é muito mais do que uma simples questão de escolha: há um modelo superior, e Maquiavel está tentando convencer os jovens nobres disso. Nos dois casos de *governo stretto*, Esparta com um rei e um “senado pouco numeroso” e Veneza com um modelo onde apenas os *gentiluomini* participavam do governo, em tudo havia “afastado as desordens”. Mas também foram eficientes em seu controle populacional, com um número limitado de cidadãos em suas respectivas pequenas repúblicas. Roma, por outro lado, “podia perfeitamente instituir um rei eletivo” e “um senado pouco numeroso; mas não podia, como Esparta, impedir que a população crescesse, porque queria assegurar um amplo território”. Em um modelo desta espécie, onde subsiste um número limitadíssimo de governantes tendo que lidar com uma massa gigantesca, Roma seria incapaz de “manter a união entre os cidadãos”. Dessa maneira, Maquiavel realmente apresenta seu juízo:

E, para voltarmos ao meu primeiro raciocínio, penso que se deve imitar a constituição de Roma e não a das outras repúblicas que consideramos; não creio que seja possível escolher um termo intermediário entre estes dois modos de governo. Acho que é preciso tolerar as discórdias que possam surgir entre o povo e o senado,

---

<sup>121</sup> Como aponta Quentin Skinner (2003, p.180), Maquiavel, em um dos seus poucos momentos em que utiliza uma entonação elevada, alega haver boas razões para que em muitos momentos se compare a voz do povo à voz de Deus.

<sup>122</sup> Importante notar que, mesmo que o povo cause os distúrbios através do poder de sua magistratura, é a nobreza quem realiza atos com efeitos “funestos”.

considerando-as como um mal necessário para alcançar a grandeza romana. Além dos motivos já alegados, era indispensável à conservação da liberdade, é fácil perceber a vantagem que trazia para as repúblicas o poder de acusar – parte das atribuições do tribuno (MAQUIAVEL, D, 1.6).

Roma é o modelo de Maquiavel, chegando a utilizar adjetivos exageradamente elogiosos ao apontar que “o equilíbrio dos três poderes fez assim com que nascesse uma república perfeita” e a “fonte dessa perfeição, todavia, foi a desunião do povo e do senado” (D, 1.2).

Os guardiões da liberdade, portanto, devem possuir o poder de acusar. O florentino apresenta duas razões muito claras. Primeiramente, que “os cidadãos, temendo ser acusados, não ousam investir contra a segurança do Estado”; e o segundo ponto, de que “se tentam fazê-lo, recebem imediatamente o castigo merecido”. Todos os exemplos apresentados por Maquiavel se referem a maneiras pelas quais, através da lei, o povo pôde – ou poderia, dependendo do caso – refrear as ações de cidadãos que adquiriram “excessivo poder”. Os tribunos romanos não serviam apenas para representar a plebe, mas até mesmo como um mecanismo pela qual a lei era posta em prática. O caso citado, narrado por Tito Lívio, é de quando chegou aos ouvidos do povo um boato de que Coriolano, “inimigo do partido popular”, estaria pensando em castigar o povo através da fome – não distribuindo trigo. Diante de um possível ataque tão forte à plebe, aponta Maquiavel, certamente haveria uma reação fatal, na qual Coriolano “teria sido morto se os tribunos não o houvessem citado para que comparecesse diante deles, a defender a sua causa”. E olhando para a própria história de Florença - incluindo a república de Pedro Soderini -, é apontado o exemplo de Francesco Valori, homem cuja “autoridade era semelhante à de um príncipe”, em que o povo, “não podendo dominá-lo pela força das leis”, teve então de “empregar meios ilegais, vencendo-o pelas armas” (D, 1.7).

Sendo provável que o exemplo da lei, unicamente, não fosse capaz de convencer a jovem nobreza florentina acerca das necessidades da aplicação de um *governo largo* aos moldes romanos, Maquiavel apresenta também uma ideia mais sedutora. A república romana é sempre acompanhada de algum elogio que nos remete à glória e à grandeza. Esta glória é a fama eterna que os nobres podem angariar em uma república expansiva<sup>123</sup>, de maneira pela qual os *grandi* possam

---

<sup>123</sup> McCormick sugere que Maquiavel possuía uma preferência pelo modelo de república popular da Suíça, que o povo tinha uma participação ativa, o exército

abrir mão de um pouco do desejo de dominar – que é natural de sua classe, portanto nunca completamente expurgado – em benefício de serem celebrados pela posteridade. McCormick argumenta que “os primeiros seis títulos dos *Discourses* induzem os jovens *grandi* a incluir os cidadãos comuns na política”, de maneira pela qual eles possam ser “recrutados no exército, que os *grandi* podem usar para expandir seu regime e possivelmente alcançar fama eterna” (MCCORMICK, 2011, p.56). A glória, portanto, é utilizada por Maquiavel como um argumento capaz de seduzir a nobreza florentina a abandonar seus anseios puramente aristocráticos.

Na proposta apresentada por Maquiavel para a constituição de Florença, feita em resposta a uma solicitação de Giovanni de Medici (Papa Leão X), há uma constituição mista que claramente atende aos preceitos de inclusão de elementos monárquicos, aristocráticos e democráticos. Há um comitê – um conselho - executivo vitalício, um senado aristocrático e a assembleia popular. E o mais notório: a existência de uma instituição muito próxima dos tribunos da plebe, chamada *proposti*, exclusiva para cidadãos comuns e escolhidos por sorteio. Estes “tribunos” teriam o direito de se sentar entre os membros do conselho, que antes eram apresentados todos como aristocratas, escolhidos a partir do senado – e seriam apenas nove –, e dar seu voto nas decisões que estão sendo tomadas. Todos possuiriam mandatos curtos e seriam escolhidos por sorteio, de modo a evitar que os aristocratas pudessem pôr em prática “qualquer tentativa” de “corromper ou intimidar” estes magistrados já antes que eles sejam eleitos (MCCORMICK, 2011, p.105). O problema da corrupção e sua relação com as classes é um tópico do qual já tratamos, mas continua ressonando no pensamento de Maquiavel. Está claro o quanto o florentino faz questão da existência da magistratura democrática em sua república. De acordo com McCormick, para Maquiavel, “um governo popular sem efetivamente instituições específicas de classe”, como os *provosti*, “mal é uma república; tal governo é, basicamente, uma oligarquia nua” (*Ib*, 107). É claro que os modelos exemplares de

---

era forte e temido, mas não era expansionista. A explicação, neste caso, por não haver um endosso claro de Maquiavel a esta república se daria porque não há nenhum elemento de “persuasão para os jovens patricios” para de fato a adotarem na prática. O modelo Suíço “promete vantagens ao povo e nenhum para eles [jovens nobres]” (MCCORMICK, 2011, p.59). As evidências em favor dessa tese, no entanto, ainda precisariam ser mais exploradas.

Maquiavel, tal como Políbio, não possuem nenhuma pretensão de eternidade, como a própria Roma. “Neste mundo todas as coisas têm fim: está é uma verdade perene” (D 3.1).

É consensual, portanto, entre os grandes nomes normalmente associados à tradição republicana, a defesa da constituição mista. E, na maioria dos casos, uma constituição aos moldes romanos – aparentemente unânimes entre os próprios romanos, mas mais contestada nas repúblicas italianas da Renascença em nome de um modelo mais aristocrático -, ainda que todos acabem por voltar a uma Roma do passado, que talvez nunca tenha existido. Justamente pelo contexto de Cícero, Salústio e Lívio, que parecem possuir um corpo de crenças arraigado à constituição mista, esta tem como questão crucial incorporar “os diferentes estratos da sociedade sem corromper a república” (ARAUJO, 2013, p.1). Não é a toa que tanto a corrupção quanto as virtudes – das qualidades morais da cidadania – estão tão presentes no pensamento dos autores citados. Mas outro elemento ainda não desenvolvido assumiu grande centralidade nos argumentos apresentados pelos autores romanos e italianos, também diretamente conectado com a constituição mista: a liberdade.

### **3.6 *Libertas***

Uma das dificuldades de se enfrentar o conceito de liberdade entre os romanos é o fato de que ele também é, em grande medida, um conceito jurídico. A *libertas* está tipificada no direito romano, então seria muito cômodo transferir sua acepção jurídica inteiramente para o pensamento político e social dos filósofos e historiadores. No corpo de leis elaborado a pedido do Imperador Justiniano, o *Digesto*, o conceito aparece com a seguinte definição:

A liberdade é a faculdade natural de fazer o que a cada um apraz, a não ser que isso seja proibido pela força ou pelo direito [...] A servidão é uma constituição dos direitos das gentes pela qual alguém contra a natureza é submetido ao poder alheio (DIGESTO, 1.5.4).

A tipificação jurídica leva à consequência de a liberdade ser compreendida como um status, sendo este inclusive o título do capítulo do *Digesto*: “do status do homem” [*De statu hominum*]. Há um problema histórico notável. Este corpo jurídico foi elaborado entre 529 e 534 depois de Cristo, enquanto os autores romanos que tratamos aqui viveram no primeiro século antes de Cristo. Contudo, o meio milênio que separa o *Digesto* do nosso objeto de estudo não significa necessariamente um afastamento tão amplo no que diz respeito ao



*conteúdo*. O Digesto foi uma compilação realizada a partir de fragmentos dos mais notáveis juristas romanos, que habitaram a cidade nas mais variadas épocas. Entre eles, por exemplo, Quinto Múcio Cévola, falecido em 82 a.C., um dos mestres de Cícero (PILATI, 2013).

Chaim Wirszubski defende que, de fato, no fim da república e no começo do principado<sup>124</sup>, “*libertas* primeiramente denotava o status de ‘*liber*’, i. e. uma pessoa que não é escrava” (1968, p.1). É de onde deriva a expressão *liber homo* para designar indivíduos com plenos direitos *privados*. Inserido nesta expressão, há outras duas subdivisões: “os homens livres se dividem em *ingenui*, se, nascidos de livre estirpe, jamais foram escravos” e “*liberti*, se, nascidos ou caídos no estado de escravidão, depois foram libertados” (CORREIA e SCIACIA, 1970). É importante notar que, ao menos no que se refere ao direito romano, a liberdade é o estado *natural* do cidadão, enquanto o escravo é necessariamente subjugado ou dominado contra esta natureza<sup>125</sup>. De fato, não encontramos na filosofia romana uma justificativa natural para a escravidão, como a que Aristóteles tentou desenvolver anos antes, fundando uma embriologia muito própria para dar sentido à sua explicação. Ainda no âmbito jurídico, o escravo é um indivíduo que não possui nenhum direito, impossibilitado de obter posses e firmar contratos. Como alguém alienado da lei [*aliena iuris*], ele cai sob o *dominium* de outrem. Existia também outra categoria, quase específica para ex-escravos que, mesmo libertos, não adquiriam todos os direitos privados: o *res nullius*. Para Wirszubski, este grupo, mesmo não sendo escravo, igualmente não pode ser definido como livre, pois para isso necessitaria ser “membro do corpo cívico” da cidade (1968, p.3). É importante salientar que, por outro lado, a cidadania romana não era difícil de ser conquistada – principalmente se comparada com a ateniense. Era muito comum que pessoas de cidades invadidas e, subsequentemente, anexadas à república ou ao império acabassem por adquirir o status de *liber homo*, com a cidadania completa. Em grande medida pela sua característica de que a liberdade era ao mesmo tempo

---

<sup>124</sup> As referências de Wirszubski são inteiramente os filósofos e os historiadores do período, ou seja, pessoas letradas. Não há evidências para supormos que fora das elites letradas de Roma o conceito assumisse o mesmo significado. Portanto, quando tratamos aqui do conceito “entre os romanos”, estamos na verdade nos referindo aos autores estudados.

<sup>125</sup> O que não impedia, de forma alguma, a posse de escravos em Roma, sempre em altíssima quantidade.

um direito e uma obrigação: “um direito de reivindicar o que é devido para si, e uma obrigação de respeitar o que é devido aos outros, sendo este último exatamente a aceitação do valor da lei”, dessa maneira, “ser um cumpridor da lei ultimamente significa respeito a outros direitos que não os próprios” (*Ib.*, p.8). Há, ao menos no que se refere ao corpo jurídico de Roma, uma relação intrínseca entre liberdade e lei, de maneira que esta última não seja um limitador da primeira; a liberdade existe justamente porque o indivíduo é protegido pela lei. É a lei que o congrega no corpo cívico da cidade, tirando-o da condição de *aliena iuris*, através da qual poderia ser subjugado por outro indivíduo. E continua sendo liberdade mesmo que, em relação íntima com este conceito, existam obrigações.

Saindo do aspecto jurídico e entrando nos autores, uma primeira maneira, mais macro, de identificarmos a o uso de conceito de liberdade se refere à independência de determinado povo. Como aponta Wirszubski, era muito comum os autores romanos se referenciar a liberdade de outros povos quando estes eram autônomos e vivam com suas próprias leis [*suae leges*]. Mas ele apresenta apenas uma única evidência em Lívio, quando o historiador aponta que “Cartago permanece livre, sob suas próprias leis [*Carthago libera cum suis legibus est*]” (AUC, 37.54). Mas o próprio Tito Lívio repete essa lógica mais de uma vez. Talvez pela ampla narrativa de Lívio, na qual Roma entra em contato – e quase que consequentemente em conflito – com diversas outras cidades, seja exclusividade dele o uso da expressão *suae leges*, enquanto os outros romanos, mais preocupados internamente com Roma, nada tinham a comentar sobre um perigo do qual Roma parecia nunca ter o risco de sucumbir – não ser governada pelas suas próprias leis. Cícero e Salústio, por exemplo, *nunca* utilizaram nenhuma relação entre *suae leges* e *libertas* em nenhum de seus livros. Lívio, por outro lado, utiliza a mesma lógica ao apontar que Aníbal garantiu ao povo de Locri, após um tratado de paz, que “eles seriam independentes e viveriam sob suas próprias leis” (AUC, 23.1). Mas o trecho que torna essa crença mais clara no pensamento de Lívio é quando ele narra a história de que Roma, após conquistar toda a Grécia, resolve libertar todos os povos helênicos na abertura dos Jogos Ístmicos<sup>126</sup>. Um trecho do discurso proferido por Quinto na abertura dos jogos proclamava que, tendo Roma “conquistado o Rei Felipe e os macedônios, agora decreta e ordena que estes estados devam ser livres [*deuictis líberos*], devem ser liberados do pagamento de tributos, e devem viver sob suas próprias leis

---

<sup>126</sup> Um dos jogos pan-helênicos, este realizado bianualmente em Corinto.

[*suis legibus*]<sup>127</sup>(AUC, 33.32). A relação aqui parece ser uma aplicação da oposição entre liberdade e escravidão às cidades. A lógica é muito semelhante, um povo, no âmbito das relações entre as nações, pode sofrer a dominação de outro – *imperium* -, ou ser livre. E o maior símbolo da liberdade de uma pátria é que ela viva sob as leis que ela mesma cria, sem a imposição de outrem. Embora não possua caráter jurídico – afinal, evidentemente não existia um “direito internacional” – quase se trata igualmente de um status que determinado povo, enquanto coletivo, possui.

Mais presente na filosofia dos romanos é o debate sobre a liberdade interna de um povo. Aqui apresentamos algo presente em Lívio, Cícero e Salustio, que já foi citado, mas sem focar na liberdade: os romanos associavam a sua liberdade ao fim da monarquia. Já observamos o quanto Cícero considera a monarquia o melhor dos sistemas simples de governo, o mais justo, mas dentre as suas qualidades, nunca encontramos a liberdade. Um primeiro sinal disso está no fato de que as palavras *rex* e *regnum* sempre aparecerem “completadas com *dominus* ‘senhor’ e seus derivados, *dominatio* e *dominatus* ‘domínio e dominação’” (OLIVEIRA, 2004, p.106). É justamente tratando da monarquia que vem uma das afirmações mais célebres de Cícero – e sua única definição - sobre o tema: “liberdade [...] não reside em termos um senhor justo, mas em termos nenhum”<sup>128</sup> (DRP, 2.43). Não importa o quão justa seja uma monarquia, o povo nunca será considerado livre vivendo sob esta forma de governo, ele sempre estará sob o jugo de um único homem. Diante disso, o povo que está “submetido a um rei” não possui muitas coisas, mas lhe falta “antes de mais a liberdade” (*Ib.*). E na própria narrativa de Cícero sobre a história de Roma, após a expulsão do monarca Tarquínio, é dito que o povo foi “libertado dos reis” (DRP, 2.57). Em Lívio é fácil observar a

---

<sup>127</sup> Citações semelhantes, para não se tornarem repetitivas no corpo do texto. Um general da Lucânia, vassalo de Roma, em reunião secreta com os cartaginenses, propõe uma traição desde que Cartago os considere amigos e os permitam “viver como um povo livre, sob suas próprias leis” (AUC, 25.16). Pouco depois, Lívio narra uma negociação dos nobres de Siracusa com Roma, quando tentavam garantir que se Siracusa se rendesse, eles exigiam “ser livres e viver sob suas próprias leis” (AUC, 25.23). A mesma expressão se repete ainda em *Ab Urb Condita* 44.7.

<sup>128</sup> O complemento deste trecho de Cícero foi perdido, mas acreditamos que já seja possível compreender o significado da frase.

mesma configuração argumentativa quando afirma que durante a monarquia o povo ainda não havia “provado o doce gosto da liberdade” (AUC, 1.17), ou quando Brutus é descrito como o “libertador de Roma” (AUC, 1.60), possibilitando à população ser “livre a partir de então” (AUC, 2.1) – ou seja, após a instauração da constituição mista. Salústio usa a mesma lógica ao afirmar que com o fim da monarquia Roma conseguiu “ser livre” (*Cat*, 7). Pode-se imaginar que estas frases nem sequer representem uma reflexão clara sobre o fim da monarquia e o começo da república, mas justamente um padrão comum ao imaginário popular romano. O padrão levou Wirszubski (1968, p.5) a concluir – e endossamos sua conclusão – que a república seria a encarnação da liberdade do povo romano da mesma maneira que a *civitas* seria a personificação das liberdades civis romanas.

Até mesmo em Políbio<sup>129</sup>, que não era romano, há uma lógica semelhante. O historiador de fato assinala que Licurgo, a partir de seu gênio na fundação constitucional espartana, “preservou a liberdade de Esparta por um período mais longo que em qualquer outro povo” (*His*, 6.10). Posteriormente, tratando das dificuldades expansionistas de Esparta, o grego se volta novamente ao tema, afirmando que “quando os espartanos quiseram impor a sua hegemonia à Hélade viram-se dentro de pouco tempo diante do risco de perder até a sua liberdade” (*His*, 6.50). Apesar de pouco falar em liberdade, faz-se presente em Políbio já duas digressões comuns à tradição que viria depois dele. Primeiro, o fato de associar a liberdade interna de Esparta à constituição mista. Depois, de apontar a ausência de dominação estrangeira a partir da nomenclatura da liberdade/dominação. Até mesmo as ponderações sobre as dificuldades que os lacedemônios tinham de expandir a sua república sem sucumbir internamente seriam reproduzidas por autores da estatura de Maquiavel.

É importante notar, por outro lado, que Cícero não resumia a dominação aos reis. Todas as constituições consideradas degeneradas são referidas como “dominadoras”. Mas além da monarquia, até mesmo a aristocracia, outro regime justo, é apresentada como *optimatum dominatus* (DRP, 1.43). Cícero mantém a coerência ao afirmar que “dela [liberdade] todos estão privados, quer sirvam a um rei, quer sirvam *optimates*” (DRP, 1.55). A única constituição, fora o regime misto, que nunca aparece como minimamente relacionada à dominação é a

---

<sup>129</sup> Existem muitas dificuldades de se falar com propriedade sobre o conceito de liberdade em Políbio, não apenas por tratar sistematicamente do assunto, mas até mesmo por raramente citá-lo.

democracia, precisamente o regime que demonstramos anteriormente ter como maior qualidade a liberdade. Essa observação apenas reforça a ideia de que *libertas* e *dominatio* são os dois polos opostos a serem considerados aqui. Mas a liberdade a que Cícero se refere na democracia é a mesma da constituição mista? Kennedy afirma que não, concluindo que Cícero iguala a “concepção democrática de liberdade à forma popular de controle sobre as questões deliberativas do estado” equivalendo “essa noção com a *licentia*” (KENNEDY, 2014, p.493). Contudo, toda a fundamentação de Kennedy parte de citações retiradas a partir do item 1.67, que claramente se referem aos governos oclocráticos, não apenas na nossa interpretação, mas também na de Oliveira (2004) e Wood (1991). A distinção é marcada por Cipião logo nos parágrafos anteriores, entre o povo democrático, “bastante moderado enquanto mantém o entendimento e o discernimento e se alegra com o seu feito e quer tutelar a constituição por si estabelecida”, e o povo oclocrático, do qual “não existem mar ou fogo tão grandes que se não possam mais facilmente dominar do que essa multidão que não tem freio na sua insolência” (DRP, 1.65).

É importante salientar que parte significativa da passagem sobre oclocracia é, na verdade, uma citação de Platão. As duas vezes em que o termo *licentia* é empregado, Cícero faz questão de demonstrar que quem o utilizou foi o grego: “portanto, desta licença infinita – diz ele –, retire-se a seguinte conclusão...” (DRP, 1.67); e no parágrafo seguinte, “diz ele que desta excessiva licença...” (1.68). Em todos os outros momentos o termo utilizado, sem a referência de Platão, é *libertas*. O grande problema é que se trata de uma liberdade excessiva. Mas continua carregando uma oposição à dominação, como ao afirmar que na oclocracia “até as casas particulares estão totalmente livres de dominação” (1.67). Ou seja, a impetuosa multidão desordenada não possui uma “liberdade comedidamente temperada, antes bastante pura” (1.66). Já frisamos anteriormente a valorização que Cícero concede à moderação, e no caso da liberdade não é diferente: “todos os excesso, seja em condições de tempo, seja em agricultura, seja em dotes físicos, no momento em que é mais favorável, converte-se frequentemente em seu contrário” (1.68). Como consequência, “a própria liberdade presenteia o povo demasiado livre com a servidão” (*Ib.*). Este povo se considera dominado até mesmo pelas leis e pela justiça ao ponto de não obedecê-las, e é neste momento que se configura a licença. Assim, todos simultaneamente buscam não ser dominados por nada, mas são

dominados pela multidão. Aqui nós apontamos estes elementos exclusivamente em Cícero, mas Wirszubski demonstra que a distinção entre liberdade e licença está presente em todo o pensamento político romano: “essa ideia fundamental implica que *libertas* contém a noção de restrição que é inerente a toda lei. De fato, é a noção de restrição e moderação que distingue *libertas* de *licentia*, cuja característica mais saliente é a arbitrariedade” (WIRSZUBSKI, 1968, p.7). E a grande distinção, no pensamento de Cícero, entre a democracia e oclocracia, é justamente o respeito às leis.

O principal erro de Kennedy foi atribuir à democracia passagens que notadamente referenciavam à oclocracia. Cícero deixa claro que governos democráticos seguidores da lei e justos possuem como a maior das qualidades justamente a liberdade, como a Atenas do passado e, principalmente, Rodes (DRP, 1.47). Sobre Atenas, Cipião inclusive aponta que Dionísio “manobrava para tirar a liberdade”, até aquele momento de um regime democrático. As democracias eram livres, de maneira moderada, e está evidente em Cícero que isso é uma qualidade e que não era o equivalente à licença. Se os reis nos “seduzem” pela “sua afeição”, os aristocratas “pela sua capacidade de conselho”, a sedução do governo do povo é justamente “pela liberdade”; e isso tudo torna “difícil escolher o que se prefere” (DRP, 1.55) – e a constituição mista acaba por acolher um pouco de cada um. Outro ponto que comprova nosso argumento, conforme assinalado no tópico anterior deste capítulo, é que a liberdade da constituição mista se origina exatamente da democracia. Somente como consequência das instituições democráticas de Roma havia liberdade para o povo.

A única distinção que pode haver entre a liberdade democrática e a liberdade da constituição mista se encontra muito mais na questão da igualdade do que da própria liberdade. Se para as democracias a equabilidade era uma exigência constitucional, no regime misto, para Cícero, deve existir apenas “certa equabilidade” da qual “os homens livres não podem estar privados por muito tempo” (DRP, 1.69). Mas, para compreendermos, precisamos buscar o significado de *aequa libertas*. O que está sendo tratado neste ponto são as igualdades<sup>130</sup> de direitos entre os patrícios e os plebeus. Como aparece em Tito Lívio:

Se os projetos de lei da plebe lhe pareciam inaceitáveis, poderiam concordar ao menos com a designação de uma comissão mista de patrícios e

---

<sup>130</sup> Já deixando claro que em nenhum momento há qualquer referência à igualdade econômica.

plebeus com o encargo de redigir leis úteis às duas ordens e capaz de assegurar a igualdade e a liberdade [*aequandae libertatis*] (LÍVIO, AUC, 3.31)

O mesmo princípio aparece em Lívio quando os plebeus buscam as igualdades civis, permitindo o casamento entre patrícios e plebeus. A lei ficou conhecida como *lex canuleia*, devido ao seu propositor, o tribuno da plebe Caio Canuleio. Em seu discurso, são proferidas as seguintes palavras: “afinal de contas, a soberania do estado pertence a vós ou também ao povo? Os reis teriam sido expulsos para dar lugar ao vosso poderio ou para a liberdade e a igualdade<sup>131</sup> de todos?” (AUC, 4.5). A expressão é muito comum nos escritos de Lívio, principalmente durante os debates de leis igualitárias, defendidas majoritariamente pelos tribunos da plebe<sup>132</sup>. Dessa maneira, a “liberdade igualitária” significa que os cidadãos de todas as classes devam obedecer às mesmas leis, o que a deixa em íntima conexão com a expressa “direitos iguais” – *aequum ius*. Isso torna curioso o fato de que, o autor que sempre pareceu mais pró-plebe entre todos que tratamos aqui, seja justamente o único a não utilizar a expressão em nenhum momento: Salústio<sup>133</sup>.

Portanto, quando Cícero alega que uma república precisa de equabilidade, necessária a todos os homens livres, significa que certos direitos devem de fato valer para todos. Mas se são certos direitos, a consequência, evidentemente, é que não são todos os direitos. Levar a *aequa libertas* ao extremo seria aplica-la da maneira que a democracia a faz: a partir de um governo em que todos possam participar, igualmente, da assembleia. Mas não era isso que acontecia em Roma ou com qualquer constituição mista. Todos podem se candidatar ao consulado, e, se eleitos, governar, e assim adentrar na classe senatorial. Foi dessa maneira que o próprio Cícero ascendeu politicamente, como um *homo novus*, e em nenhum momento ele apresenta qualquer palavra contra este método. Contudo, nem todas as pessoas podem participar do senado. Para fazer parte da instituição aristocrática de Roma, exigia-se

---

<sup>131</sup> Mais do que “liberdade e igualdade”, a expressão latina usada, *aequa libertas*, possui um significado próximo a “liberdades iguais”.

<sup>132</sup> Outros exemplos em *Ab urbe condita* 3.9, 3.56 e 6.37. É muito utilizada nos livros III e IV de Lívio, que narram a ascensão do poder da plebe, com a permissão do casamento entre as classes e o direito posteriormente adquirido de se candidatar ao consulado.

<sup>133</sup> Tema que caberia uma investigação e uma explicação própria.

*dignitas*. Ou seja, era necessário que um indivíduo ou sua família provasse seu valor na condução da coisa pública. O senado era uma instituição com limitação de membros. Não era um “direito igual” cujo todos os cidadãos poderiam participar e dar o seu voto. A defesa de Cícero é que, politicamente, alguns cidadãos romanos terão mais autoridade do que outros, pela sua participação no senado – que ele chama de *auctoritas* -, mesmo que civicamente a liberdade seja igual para todos, com relação a casamento, punições por crimes, e até mesmo o direito de ascender politicamente, caso se prove capaz. Kennedy e Wood, a partir disso, chegam à conclusão de que a liberdade nada mais é do que a dominação do senado sobre o povo romano. Mas isso concederia aos conceitos *auctoritas*, *dignitas*, e *libertas* basicamente o mesmo significado. De fato, cabe uma indagação muito clara: o que impediria o senado de se utilizar da *dignitas* e da *auctoritas* de maneira a construir privilégios para os aristocratas? Seria fácil para muitos acusarem o senado de estar fazendo justamente isso no fim da república. Contudo, como aponta Wirszubski, se “*dignitas* se tornou um lema para ‘interesses’” dos aristocratas, assim pôde “*libertas* ser usado como o grito de guerra – sincero ou fingido – da reforma social” (WIRSZUBSKI, 1969, p.16). A liberdade só pode ser contraposta à autoridade, como sugerido, se ambas não se realizarem do mesmo modo.

A maneira de equalizar liberdade com autoridade, de forma que a aristocracia não passe dos limites, é justamente um dos tópicos centrais da constituição mista, como discutimos anteriormente<sup>134</sup>. Mas a resposta está em grande medida nos tribunos da plebe. Em Lívio, essa magistratura é apresentada como sendo muito mais “um escudo do que uma espada” (AUC, 3.53), com o objetivo maior de proteger a plebe dos abusos do senado do que de realmente compartilhar o poder da república. A “liberdade como escudo”, apontada por Kapust (2004, p.394), baseia-se primordialmente na relação intrínseca, presente na narrativa de Lívio, entre liberdade, tribunato da plebe e controle da aristocracia. Desse modo, o povo “pode reagir negativamente às ações daqueles que são poderosos, mas não pode afastá-los” (KAPUST, 2004, p.398). Nem por isso deixa de ser, aos olhos romanos, liberdade. *Libertas*, pura e simplesmente, não é o mesmo que *aequa libertas*. Este

---

<sup>134</sup> Mas podemos incluir até mesmo tópicos muito menores, como a *Lex Tabellariae*, que acabava com o voto oral e instituía o voto secreto. Cícero, em cinco ocasiões, intitulou a lei de “guardiã da liberdade”, como em *De Legibus* (3.34 e 3.36) e *Pro Sestio* (103).



caráter do tribuno também estava presente em Cícero ao dizer que esta magistratura foi criada “*contra* o poder consular” (DRP, 2.58 [grifo nosso]). A mobilização política da *libertas* fica ainda mais ilustrada em Salústio, através das palavras proferidas pelo tribuno da plebe Mémio, contra a nobreza romana:

Se tivésseis vós [plebe], realmente, tanta preocupação com a liberdade como têm eles [nobres] o ardor do poder, certamente não seria, como agora, devastada a república e iriam vossos favores para os melhores cidadãos, não para os mais audazes [...] A eles, porque têm a maior insolência, não lhes é bastante fazer o mal impunemente, se não se lhes tira depois a faculdade de o fazerem, a vós vos fica uma eterna preocupação, quando percebeis que tendes de ser escravos ou de defender à força a vossa liberdade (SALÚSTIO, *Jug*, 31)

Mémio é descrito por Salústio como um tribuno que possui “liberdade de espírito” (*Jug*, 30). Essa passagem é um exemplo que contesta fortemente as alegações de Walker de que em Salústio é mais comum o conceito de liberdade como não interferência do que a liberdade como não-dominação. Principalmente no que se refere à plebe e aos tribunos, alega Walker, eles estavam mais preocupados com a interferência efetiva dos nobres, principalmente através de problemas econômicos – que já citamos aqui com relação a Salústio – do que efetivamente uma dominação. Um exemplo citado é o discurso de Márcio Rex, de que “a nenhum de nós foi permitido usar do direito dos nossos antepassados nem, perdido o patrimônio, ter livre o corpo: tal foi a ferocidade dos usurários e do pretor” (*Cat*, 33). O alvo de Walker é na verdade Skinner e Pettit, argumentando que para Salústio e todos os simpatizantes da plebe “*libertas* significa em primeiro lugar ausência de interferência no exercício dos direitos legais que eles estão experimentando de fato” (WALKER, 2006, p.256), enquanto a liberdade como não-dominação se caracterizaria como um conceito aristocrático, presente em autores como Cícero. O problema da análise de Walker é que a dominação poder ocorrer, igualmente, através da interferência – a existência da interferência não anula a possibilidade da dominação. O discurso de Rex pode simplesmente estar indicando que, pelo patrimônio que foi retirado dos cidadãos, eles foram dominados pelos nobres, já que o que os impediam de domínio anteriormente era justamente a lei. Ou seja, ao

deixar de cumpri-la, condenaram muitos plebeus à escravidão. Mas é particularmente difícil retirar um significado unicamente desta frase, devemos lê-la à luz de outros trechos. No próprio discurso de Mêmio, supracitado, há claramente uma alusão à oposição servidão e liberdade; inclusive sob a implicação de que só há duas opções aos plebeus, ser escravo ou lutar pela liberdade. Mesmo na continuidade do trecho de Mêmio, mantém-se a dicotomia: “que esperança há, efetivamente, de garantia ou de concórdia? Eles querem dominar, vós ser livres; eles fazerem injustiças, vós impedi-las” (SALUSTIO, *Jug*, 31). No discurso de outro tribuno da plebe, Macer, a aristocracia aparece como tirana em oposição à luta pela liberdade do povo: “a plebe, haja o que houver, é sempre dos vencidos, e cada dia o será mais, se puserem eles maior diligência em manter a tirania do que vós em reclamar a liberdade” (*Hist*, 67). Se a oposição entre dominação e liberdade é tão presente nos dois principais discursos de plebeus na obra de Salústio, não se pode afirmar que ela pertencia apenas à aristocracia. Pode-se, contudo, alegar que ela era mais do que simplesmente aquilo que Cícero e Tito Lívio advogavam, incluindo a aquisição de direitos econômicos e políticos para além dos que a plebe possuía. Mesmo quando pode se interpretar a ausência de liberdade à luz de uma interferência da nobreza, é uma interferência que retira os *direitos* dos plebeus.

É igualmente necessária a lembrança de que, se Salústio pensasse a liberdade em termos da simples ausência de interferência, ele jamais poderia pregar por novos direitos e novas leis em nome da liberdade, pois novas leis são necessariamente interferência. O problema parece estar muito mais conectado com a interferência da nobreza em leis que possibilitem a dominação dos patrícios sobre os plebeus. Walker, por outro lado, tem razão na afirmação de que, para Salústio, a liberdade já existia durante o governo monárquico. De fato, o historiador romano elenca a liberdade como um dos valores presentes sob os reis romanos justos e seguidores da lei (*Cat*, 6), o que significa que, mesmo que ele realmente compreenda a liberdade em termos de não-dominação, ela não está necessariamente atrelada ao regime republicano. Contudo, quase que seguidamente, apenas um parágrafo depois, derrubada a monarquia, Salústio aponta que Roma havia conseguido “ser livre” (*Cat*, 7)<sup>135</sup>. Este trecho pode ser uma grande

---

<sup>135</sup> Por outro lado, podemos advogar, como faremos com Maquiavel, que a liberdade a que Salústio se refere durante a monarquia seria justamente a ausência de dominação *externa*. Que os reis impediram, portanto, que Roma fosse conquistada por outra nação.

contradição de Salústio ou pode indicar dois conceitos de liberdade distintos presentes no autor. Não excluímos a possibilidade. Mas sob nossa compreensão, as analogias entre escravidão e liberdade, mesmo nos discursos mais inflamados dos tribunos mais elogiados, não pode ser ignorada e está longe de se caracterizar como um elemento secundário da liberdade em Salústio<sup>136</sup>. Sem ignorar, contudo, que como um membro dos *populares* e ex-tribuno da plebe, o historiador romano realmente eleva a oposição entre dominação e liberdade a outros patamares, incluindo, como já apontamos no começo deste capítulo, a dominação ocasionada pela desigualdade econômica – através de instrumentos como o suborno – e dos abusos da aristocracia. A distinção entre a mobilização política da liberdade entre os *optimates* e os *populares* parece estar muito mais entre o que significa “não dominar” do que na própria definição semântica do conceito de *libertas*<sup>137</sup>. Salústio, inclusive tem uma afirmativa que dialoga com aquela que apresentamos anteriormente no pensamento de Lívio, ao asseverar que o “poder tribunicio” é “uma arma fornecida à liberdade pelos vossos maiores”<sup>138</sup>. Não é simplesmente um escudo, há a prerrogativa de ataque – se realizado em nome da liberdade.

Muitos outros direitos romanos, para além de questões eximamente políticas, eram normalmente associados à liberdade. Para um cidadão romano ser executado, por exemplo, ele precisa ser condenado, com direito de apelo, e a ordem só pode ser dada após a confirmação da assembleia popular. O cidadão também possui direito ao *auxilium*, que consiste em chamar um tribuno da plebe em sua defesa caso se sinta injustiçado por algum magistrado – o tribuno não é

---

<sup>136</sup> Não abandonamos a possibilidade de que, para a plebe romana, liberdade de fato possa possuir outra conotação que não a ausência de dominação. O que estamos argumentando é que a obra de Salústio não é capaz de provar este ponto, nem mesmo recortando unicamente os discursos dos tribunos da plebe.

<sup>137</sup> Lembrando ainda as questões de classe. Segundo Wirszubski, “dois senadores, um do lado dos *optimates* e o outro dos *populares* tinham mais em comum do que dois *populares*, dos quais um fosse senador e o outro não” (WIRSZUBSKI, 1968, p.44). Salústio, apesar da origem plebeia e de ser um ex-tribuno da plebe, chegou ao senado.

<sup>138</sup> “Majores” aqui vem do latim “*maioribus*”, no significado de “ancestrais”.

obrigado a responder o chamado<sup>139</sup>. Liberdades individuais, que não atendessem a todo o coletivo enquanto classe – contrária a leis invasivas, por exemplo – raramente eram de preocupação dos tribunos. Contudo, os romanos não possuíam problemas jurídicos no que diz respeito a credos e profissões, raramente restringidos. Roma, naquele tempo uma república pagã, possuía uma religião, mas não a impunha a ninguém, fazendo-se estabelecer a máxima popular da época “*deorum iniuriae dis curae*”, que pode ser traduzida como “ofensa aos deuses, problema dos deuses”<sup>140</sup>. A religião nunca é tratada como algo concernente à liberdade, essa preocupação ainda demoraria muitos séculos para surgir. Em um aspecto geral, tratando exclusivamente do conceito de liberdade, Wirszubski aponta *libertas* como ausência de “absolutismo” (1968, p.30). Consideramos o termo absolutismo inapropriado. *Libertas* é, para os romanos, tanto no âmbito jurídico como em sua concepção mais abstrata, o antônimo de *dominatio*. E essa oposição pode ser aplicada a cidades, que são livres ou dominadas por outras cidades; aos povos que, internamente, são livres ou dominados por governantes abusadores; e ao cidadão, *homo liber* ou *aliena iuris*, portanto, livre ou escravo.

A liberdade volta a ser um tema central durante o período renascentista, fortemente influenciado por autores romanos, principalmente vinculados ao pensamento político de Roma. Durante o período, a Itália renascentista estava dividida em defensores do Sacro Império Romano Germânico, defensores do Estado Papal e os republicanos. O conflito entre Milão e Florença assumiu grandes proporções na construção de um imaginário republicano. Os propagandistas milaneses eram tipicamente cesaristas e defensores do império. “Como réplica”, aponta Pocock, “os humanistas florentinos” tomaram o “passo revolucionário de repudiar o simbolismo cesarista e a tradição imperial” (1975, p.56). Havia um mito bem estabelecido em Florença de que a cidade havia sido fundada por soldados de César. O passo dado por nomes como Salutati e Bruni foi substituir este mito por outro, que proclamava que a cidade era uma fundação “da república

---

<sup>139</sup> De maneira que se configurava mais como um direito do tribuno do que do cidadão, ao contrário do caso anteriormente citado, da apelação nos julgamentos.

<sup>140</sup> As orgias báquicas foram banidas de Roma em 186 a.C., mas, segundo Wirszubski (1968, p.29), por considerações morais, não teológicas.

romana”<sup>141</sup>. Como consequência da virada republicana de Florença, a figura histórica de Brutus foi resgatada da “profunda infâmia em que Dante o havia lançado”. Dante, um defensor do império e da ordem hierárquica da natureza, considerava Brutus um traidor, colocando-o com Cassio logo ao lado de Judas, “que tinha traído o próprio Deus” (POCOCK, 1975, p.53). Essa narrativa, originalmente de Baron e parcialmente adquirida por Pocock, buscava as bases mitológicas do humanismo florentino. Embora seu fator histórico se sustente, hoje sabemos, como apresentado por Skinner (2003), que muitas das crenças professadas pelo humanismo renascentista são anteriores à invenção da fundação mitológica de Florença.

No entanto, focar-nos-emos especificamente no entendimento de Nicolau Maquiavel acerca do conceito de liberdade, que foi um tema de amplo debate entre historiadores das ideias do século XX. Na medida em que a representação de Maquiavel como “professor do mal” foi se despedaçando academicamente, a imagem de “defensor da liberdade” foi tomando conta<sup>142</sup>, principalmente a partir de teóricos como Hans Baron, J. G. A. Pocock, Quentin Skinner e Maurizio Viroli. O entendimento do significado de liberdade na obra do autor florentino é que não adquiriu a mesma concordância. A primeira onda dessa mudança vem justamente na obra de Baron e Pocock, que associavam o conceito de liberdade maquiaveliano a uma noção de virtude cívica. O ideal de *vita activa*, que já apresentamos no capítulo 2, é central para a compreensão deste ponto. Pocock defende que o republicanismo italiano sofria uma grande influência do *zoon politikon* aristotélico. Na leitura de Aristóteles feita por Pocock, a “cidadania era uma atividade universal” e a “polis uma comunidade universal”. A universalidade aparecia para resolver um problema de ordem política. Nem todos os cidadãos são idênticos; no seu particular, cada um tem suas próprias prioridades e sua própria ideia de bem. Dessa maneira, a polis encontrava problema para “alocar prioridades”, e determinar quais, dentre toda a multiplicidade de bens, deveriam ser perseguidas. Então Aristóteles “não pensava o

---

<sup>141</sup> Bruni chega a apontar Florença como uma cidade da república etrusca, portanto até mesmo anterior a Roma (POCOCK, 1975). Muitos historiadores, ao longo dos anos, especulam a possibilidade de até mesmo Roma, em sua origem real, ter sido uma fundação etrusca (BRINGMANN, 2014).

<sup>142</sup> Não entraremos na discussão que se estabeleceu na época em que essa mudança interpretativa ocorria, que digladiava se, durante a produção da obra *O Príncipe*, os *Discourses* já estavam finalizados ou não.

indivíduo como um cidadão”<sup>143</sup>. A resolução aqui está em tornar o indivíduo simultaneamente governante e governado, de maneira que o “universal e o particular se encontram no mesmo homem” e o cidadão “assume uma personalidade social particular”, através da qual, em sua capacidade de se engajar na “atividade universal”, toma decisões que buscam o “bem comum” (POCOCK, 1975, p.68). Tal lógica exige que setores sociais tomem as decisões específicas em funções marcadas de acordo com suas aptidões. Se a cidadania é universal, o mal a ser evitado é que um setor social empurre seus interesses particulares sobre o bem comum, que seria justamente uma deturpação dessa natureza, uma forma de tirania.

Em Maquiavel, argumenta Pocock, também encontramos princípios de *vita activa* e as exigências de virtude pública dos cidadãos, que são necessariamente diferentes daquelas que ele aconselha ao príncipe. São diferentes porque um povo que vive em uma república já é um povo que vive em liberdade, e deve canalizar sua virtude em prol da república. Uma das maneiras pela qual a liberdade deve ser sustentada, por exemplo, é através das milícias armadas. “A revisão de Maquiavel do conceito de *virtù*”, escreve Pocock, encontra “sua lição mais durável na teoria de que as armas são essenciais para a liberdade” (1975, p.333). A importância do exército está na participação do povo na defesa de sua república, principalmente diante das usuais ameaças externas que as cidades italianas sofriam na época. Mas ainda mais importante, e que seria o elemento mais aristotélico de Maquiavel, diz respeito às dinâmicas internas da virtude cívica, primordialmente a sua institucionalização. “Pela institucionalização da virtude cívica, a república ou a polis mantém sua estabilidade no tempo e desenvolve o cru material humano que a compõe em direção à vida política, que é a finalidade do homem” (*Id.*, p.183-4). A liberdade, portanto, manifesta-se na própria finalidade da humanidade, que é a vida política.

As análises de Pocock nos levam a uma influência primordialmente aristotélica no pensamento florentino; por consequência, uma visão de liberdade tipicamente ateniense<sup>144</sup>. Mas já vimos que Skinner aponta que os teóricos humanistas exerciam muitas de suas crenças até mesmo antes de ter acesso às obras de Aristóteles. O

---

<sup>143</sup> Apresentamos anteriormente que, para Aristóteles, o homem fora da polis pode ser chamado de homem apenas por homonímia. Pode-se pensar em uma aplicação teórica semelhante nestes dois pontos.

<sup>144</sup> Sobre os conflitos interpretativos acerca de conceito de liberdade em Maquiavel, ver Silva (2010).

primeiro ponto seria, basicamente, o que é um estado livre? “Um estado livre”, aponta Skinner, “deve ser, constitucionalmente falando, o que Lívio, Salústio e Cícero descreveram e celebraram como *res publica*” (1990, p.302). Há uma mudança de paradigma, antes notadamente grega, agora quem oferece influência formativa no pensamento de Maquiavel – e outros florentinos – são os teóricos romanos. O nosso foco se dará nos elementos do pensamento político de Maquiavel, acerca da liberdade, que se correlacionam com a maneira como a liberdade era compreendida entre os romanos. Quando Maquiavel começa a tratar das repúblicas, ele deixa claro que comentará apenas aquelas que “surgiram livres de qualquer dependência estrangeira” (D, 1.2). Ou seja, as cidades que não surgiram já dominadas, externamente, por outras. Sabemos que Maquiavel não está falando da dinâmica interna de cada estado porque Roma está incluída em sua análise, e Roma foi fundada em uma ordem monárquica<sup>145</sup>. A autodeterminação, no entanto, também era uma crença da liberdade positiva. Este trecho não é, como consequência, muito conclusivo.

Retornemos, portanto, ao conflito entre a plebe e a nobreza. Maquiavel associa a grandeza de Roma às “leis apropriadas”, que criaram a “excelente disciplina” da população. Já vimos que o florentino advoga a existência de dois humores naturais, dos grandes e do povo, e “todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião” (D, 1.4). Em Maquiavel certamente não existe uma relação de invalidação entre a lei e a liberdade; pelo contrário, a lei é um elemento primordial para *proteger* a liberdade. Em razão disso, Skinner defende que “os escritores republicanos colocam toda a sua fé no poder coercitivo da lei” (1990, p.305). A relação intrínseca que existia, para os romanos, entre liberdade e lei já ficou esclarecida, sendo inclusive tipificada no direito romano. A grande novidade de Maquiavel está em associar a liberdade ao conflito e, ainda mais radicalmente, ao povo. Como deixa claro posteriormente, “o desejo que sentem os povos de ser livres raramente prejudica a liberdade, porque nasce da opressão ou do temor de ser

---

<sup>145</sup> Poder-se-ia argumentar que, tal como apresentamos em Salústio, talvez Maquiavel considerasse, internamente, que o povo romano fosse livre mesmo em uma monarquia. Contudo, se é verdade, como ele afirma, que “em Veneza a liberdade teve vida mais longa do que em Roma” (D, 1.5), necessariamente a vida da liberdade em Roma tem de ser restringida ao seu período republicano. Logo, apenas na república romana havia liberdade em Roma. No trecho citado, “livre” significa ausência de dominação externa.

oprimido”. Se a nobreza deseja dominar, o povo busca apenas não ser dominado, de maneira que o sentimento dessa classe é sempre benéfico à liberdade. E caso o interlocutor não confie na bondade do povo para com a liberdade, Maquiavel ainda ressaltaria que o povo “pode bem menos do que os poderosos ter esperança de usurpar a autoridade” (D, 1.7). Resta, à massa, lutar para ser livre. Por essa razão, como anteriormente explanamos, os tribunos foram os guardiões da liberdade de Roma.

Como citado no tópico anterior, acerca da constituição mista, Maquiavel reforça que sem os tribunos da plebe, ou seja, sem um mecanismo legal para se defender, o povo acabaria por recorrer às armas quando se sentisse injustiçado. Há, portanto, até mesmo uma justificativa legal para a existência dos tribunos, a justiça seria feita através das boas leis, não da força. “De fato, se um cidadão é punido por meios legais, ainda que injustamente”, aponta Maquiavel, “isto pouca ou nenhuma desordem causa na república, por ter ocorrido a punição sem recursos à força particular ou de estrangeiros, causas ordinárias da ruína da liberdade” (D, 1.7). É o uso de meios extraordinários, como a força ou auxílios estrangeiros, que podem verdadeiramente destruir uma república, e a principal maneira de evitar o uso desses recursos é justamente conceder aos cidadãos meios legais de manifestar a injustiça. Dessa maneira, como demonstrou Viroli, uma república será livre “apenas se suas leis e disposições constitucionais restringirem com eficácia os maus impulsos da nobreza e do povo” (VIROLI, 2002, p.49). Baseando-se principalmente na distinção feita por Maquiavel acerca dos anseios de cada um dos humores da república – dominar e não ser dominado -, Viroli conclui que liberdade civil “significa ausência de dominação ou dependência” (*Id.*), sendo precisamente a lei o recurso mais hábil para se evitar a dominação. Na via oposta, o fim da liberdade é normalmente associado às violações das leis, seja de um único indivíduo que angariou demasiado poder, ou uma classe, ou uma instituição como o senado. Como consequência, o governo republicano seria benéfico para a liberdade porque tem o “poder de prevenir interesses privados de dominar a cidade e tornar alguns cidadãos, ou muitos, sem liberdade” (*Id.*).

É possível notar, tanto em Maquiavel quanto nos pensadores romanos, uma relação íntima entre a liberdade e a lei. Ao contrário do que se notabilizou na modernidade, principalmente a partir de Hobbes, em que a lei aparece necessariamente como um elemento limitador da liberdade, para os autores aqui estudados claramente ninguém é livre senão pela força da lei. Rudimentos que aparecem crus no Digesto,



restritos à sua ordem jurídica, como a oposição entre liberdade e escravidão, abrolham-se de maneira mais refletidas em pensadores como Cícero, Tito Lívio, Salústio e Maquiavel. Aplicações da mesma analogia surgem para configurar relações internacionais entre repúblicas, para sistematizar relações internas dos governantes com os governados, e - neste último caso de maneira idêntica à sua camada jurídica -, para descrever relações de dominação entre indivíduos. Mesmo se considerarmos que a liberdade, tanto em Roma quando em Florença, não fosse unicamente limitada à oposição *dominium/libertas*, ela não poderia ser ignorada ou mesmo desqualificada como uma qualidade secundária do conceito de *libertas*.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo as tradições, conforme definimos, construções acadêmicas heurísticas com poder explanatório, os autores que fazem parte de sua narrativa histórica não precisam estar conscientes de sua participação na tradição. Não resta dúvida que, quanto a Roma, em nenhum momento há qualquer tipo de autodeclaração acerca de algum pertencimento a uma crença republicana comum. Quando tratamos do conceito de liberdade entre os romanos, ou sobre a constituição mista, o que podemos observar são crenças ordinárias ao ideário romano. Nenhum autor deliberadamente propõe, por exemplo, o fim da constituição mista em Roma, pois é um ideal comum àquela sociedade, vista pelos teóricos como a causa de sua grandeza. Foi vivendo sob suas regras que a república tomou aquelas proporções. As distinções observadas são mais de diagnósticos sobre suas falhas no fim da república, como aparece em Salústio e Cícero, do que algum questionamento real se não seria melhor, para Roma, viver sob outro modelo constitucional. Dessa maneira, fica clara a existência de uma rede de crenças comum a Políbio, Cícero, Tito Lívio e Salústio. Mas uma rede de crenças que não diz respeito a um partido ou a um grupo de Roma, assemelhando-se mais a uma espécie de “senso comum” de qualquer cidadão letrado da república. Em uma analogia meramente figurativa, pode-se imaginar a constituição mista na Roma republicana representando algo como o que a democracia representa para a vida contemporânea, ao ponto de ideologias opostas no espectro político igualmente mobilizarem-se em nome de valores democráticos.

Cícero e Salústio podem ser vistos como autores que pertenceram a diferentes partidos da república romana; aos *optimates* e aos *populares*, respectivamente<sup>146</sup>. Muitas diferenças são notáveis nas mobilizações políticas efetuadas por cada um dos autores. Dentre as mais notórias, temos as questões econômicas levantadas por Salústio, em um pensamento que pende constantemente para a plebe, enquanto em Cícero, uma valorização intensa da ordem e da autoridade senatorial. Mas as distinções não são de conceitos, são de mobilizações políticas de

---

<sup>146</sup> Ainda que Cícero, anos antes de ser cônsul, tenha também pertencido aos *populares*.

conceitos. Os dois romanos mobilizam a mesma linguagem, ainda que cada um de acordo com o seus interesses. Os dois compreendem a liberdade em oposição ao domínio, mas o que se compreende por ser um escravo é que distingue de fato as mobilizações conceituais de Cícero e Salústio. O historiador pôde descrever, por exemplo, o uso da força econômica dos mais ricos como uma maneira de dominar a plebe e comprar o poder da república, mesmo que juridicamente tal ato não fosse tipificado como escravidão. Os partidos mobilizavam distintamente conceitos que são ilustrados, no âmbito semântico, da mesma maneira.

A herança que o humanismo cívico italiano recebeu de Roma já possuía uma configuração distinta. O republicanismo, na península itálica, não se caracterizava como um ideal comum, pois existiam inúmeros defensores do império, incluindo figuras célebres como Dante. Aqui uma a rede de crenças republicanas pode de fato ser contrastada com uma ideologia contrária, e as mobilizações de princípios constitucionais e de conceitos de liberdade se tornam mais evidentes, principalmente a partir de uma grande influência romana. Como consequência, os pensadores de Roma passam a constituir o cânone republicano. Até mesmo a utilização de recursos fundacionais mitológicos, como fizeram Florença e Milão, uma alegando ser fundada pela república de Roma e a outra por Júlio César, representam justamente um intenso confronto de ideais que já partem de princípios díspares. A influência formativa exercida por pensadores romanos no humanismo cívico, especialmente em Maquiavel e seus conterrâneos florentino, pode ser vista com clareza nas mobilizações conceituais arranjadas pelos italianos. As discussões sobre a ordem, sobre o facciosismo, sobre os preceitos constitucionais e a maneira pela qual a liberdade era mobilizada politicamente, representam uma rede de crenças comum entre o republicanismo renascentista e o pensamento político romano, engajadas através de uma linguagem semelhante. E o fato de haver uma conexão clara entre as linguagens destes autores surpreende não apenas pelo lapso temporal, mas por todo o novo contexto socioeconômico em que se depararam, inclusive lidando com uma rede de crenças totalmente estranha aos romanos e muito atuante nos indivíduos da época: o cristianismo.

As evidências de uma influência formativa dos romanos no pensamento republicano do humanismo cívico são claras; elas estão nas redes de crenças expressadas pelos florentinos, nos simbolismos políticos – como retirar Brutus do inferno – e nas próprias referências explícitas destes autores. Mas uma influência formativa não significa

uma determinação. Os humanistas não são uma reencarnação teórica dos romanos. Eles partem de um mesmo ideário conceitual, mas as respostas não são necessariamente as mesmas, tanto por razões contextuais quanto por razões de originalidade. Um exemplo contextual se faz presente na própria aristocracia de cada uma das sociedades em questão. Enquanto a aristocracia romana era fortemente legitimada pela propriedade de terra e pelo financiamento de guerras, em que os próprios patrícios se faziam presentes, nas repúblicas italianas do renascimento, por outro lado, eram justamente os cargos públicos que caracterizavam a aristocracia enquanto tal. Como afirma Araújo (2013, p.81), não havia um *ethos* guerreiro na nobreza italiana; portanto, uma distribuição de cargos de acordo com as diferentes ordens sociais não fazia sentido, pois o aristocrata era justamente o indivíduo que possuía direito a esses cargos – o que ocasionaria facilmente uma perda de distinção. O patrício romano, mesmo fora do senado, ainda se notabilizaria como membro de sua classe pelas posses de terra e pela *dignitas* familiar. Essas diferenças entre as duas classes aristocráticas eram capazes de criar empecilhos para o estabelecimento de uma constituição mista aos moldes romanos nas repúblicas italianas, sendo a solução mais simples para esse problema sociológico precisamente a aplicação do *governo stretto*.

Um desdobramento muito claro de originalidade aparece na interpretação de Maquiavel acerca das consequências do conflito em Roma. Enquanto toda a tradição, até aquele ponto, exercia uma defesa incontornável da ordem, Maquiavel surge alegando que o responsável pela grandeza de Roma havia sido exatamente o conflito ordinário entre os patrícios e os plebeus. Maquiavel chega a essa conclusão lendo os romanos, lendo a mesma história de Roma que todos eles conheciam, narrada por Tito Lívio. Contudo, interpretando-a de maneira distinta. Ele tinha plena consciência do nível de ruptura teórica que estava praticando. Mas, apesar de ser uma ruptura com um elemento importante da tradição, não se caracterizava como uma ruptura à tradição como um todo. Todo o ideário utilizado como corroboração teórica do argumento – da constituição que se formou, da conquista da liberdade, da glória que foi alcançada – era típico da tradição. Pudemos, inclusive, apresentar passagens muito semelhantes, acerca deste mesmo tema, escritos tanto por Salústio quanto por Maquiavel. Há uma ruptura explícita com uma crença específica da tradição, mas não com a *rede* de crenças que a caracteriza.

Pensando nas afirmativas de Philip Pettit, há coerência na tese de que os autores que ele vincula à tradição republicana defendem especificamente três conceitos: a constituição mista, a cidadania contestatória e a liberdade como não-dominação. A constituição mista sem dúvida alguma é o elemento menos polêmico na rede de crenças de Roma e do republicanismo florentino. Por se caracterizar como um aparato institucional que se materializa na vida política das repúblicas, esse conceito outorga margens menores à interpretação, sendo onipresente no pensamento político romano e se concretizando polemicamente entre os republicanos italianos. Contudo, a razão da discórdia entre os humanistas estava ligada muito mais à maneira cuja qual a constituição deveria ser aplicada nas repúblicas, do que acerca da necessidade de sua aplicação. Se há alguma concordância clara entre todos os autores estudados, é que a constituição mista se caracteriza por ser a melhor e mais estável forma de governo. A cidadania contestatória, por outro lado, aparece nos escritos clássicos apenas em relação íntima com a constituição mista, mais especificamente com as funcionalidades do tribuno da plebe – ou com o equivalente democrático de outra república. Por obviedade, em Roma e em Florença não se falava em livres manifestações do povo em praça pública contra o governo ou para reivindicações de direitos. Não existia nenhuma defesa da livre manifestação em termos remotamente próximos aos que conhecemos hoje. No entanto, é comum a defesa da existência de um mecanismo institucional para representar o interesse da plebe *contra* as decisões e imposições da aristocracia. É importante assinalar que nenhum dos autores nomeia esta agência como “cidadania contestatória”, mas a contestação existe no veto dos tribunos e nas prerrogativas populares da plebe. Sabemos que tanto a constituição mista quanto a cidadania contestatória assumiram formatos significativamente distintos nas fases posteriores da tradição, principalmente quando confrontadas com novas realidades político-sociais. Se esta mudança – da constituição mista para a tripartição dos poderes, e dos tribunos da plebe para os movimentos sociais - ainda caracterizaria uma continuidade na tradição, não cabe a este estudo responder.

O conceito de liberdade é o mais problemático do ponto de vista hermenêutico. A oposição, em Roma, também presente em Maquiavel, entre liberdade e dominação ou liberdade e escravidão, apresenta-se de maneira recorrente. Contudo, quando falamos que “ser livre é não ser dominado” nós apresentamos uma composição semântica clara que não necessariamente se traduz na mesma interpretação hermenêutica. É evidente que o conceito de “dominação”, para um romano, que era um

indivíduo que vivia em uma sociedade escravocrata, em contextos políticos, sociais e linguísticos completamente díspares do que nos encontramos nos dias de hoje, possui um significado muito diferente do que compreendemos contemporaneamente. Principalmente após o iluminismo, com o fim da escravidão e com o surgimento de ideários socialistas e de grupos com agendas de minorias identitárias, o que entendemos por dominação foi assumindo uma conotação muito distinta. Hoje falamos em dominação nas relações de trabalho entre patrão e empregado, dominação em relações domésticas entre casais, dominação social de um grupo hegemônico sobre um grupo minoritário – negros, mulheres, gays, etc. – e diversas outras formas. Academicamente, após Weber, popularizou-se falar na dominação de um líder carismático sobre seus seguidores, ou de uma religião sobre os fiéis, ou da lei sobre os cidadãos.

É evidente que os romanos, mesmo Salústio, que parece ter uma definição mais abrangente, não possuíam uma concepção tão ampla sobre o que é ser dominado. Mas Cícero até esboça uma definição mais extensa.

Em consequência, em tal Estado, forçosamente em tudo existe liberdade plena, a tal ponto que até as casas particulares estão livres de dominação [...] nenhuma diferença existe entre cidadão e estrangeiro, o mestre receia os alunos e com eles é complacente [...] Daí resulta que até os escravos se comportam demasiado livremente, as mulheres têm os mesmos direitos que os maridos... (CÍCERO, DRP, 1.67)

Portanto, Cícero até mesmo chega a tratar parte expressiva destes problemas a partir da dicotomia liberdade/dominação, demonstrando que naquela época, até mesmo alguns pontos supramencionados já poderiam ser interpretados na luz destes conceitos. Contudo, Cícero o faz claramente em tom negativo – o tópico em questão era a oclocracia -, o que significa que embora ele admita que estes grupos sejam dominados, ele não defende que eles sejam libertos; a liberdade é unicamente dos cidadãos. Através disso podemos concluir que não apenas a dominação pode ter um significado razoavelmente distinto a cada novo contexto, como o próprio valor aplicado à liberdade, ou a quem ela deve ser concedida, também é algo que pode sofrer variação de acordo com os valores da época. E Philip Pettit certamente sabe disso, indicando que, em sua concepção de tradição, é mais importante a

manutenção dos *princípios*, adaptando-os conforme os conceitos se adequam às novas realidades, do que propriamente uma cristalização completa de seu significado hermenêutico. O próprio Pettit aponta que essas ideias "receberam diferentes interpretações e ênfases em diferentes períodos e entre diferentes autores" (2013, p.170). Ou seja, o princípio se mantém o mesmo, "livre é não ser dominado", mesmo que o que se entende por dominação, ou a quem deve ser estendida a liberdade, modifique-se parcialmente sempre que este problema for mobilizado diante de uma nova realidade.

O grande entrave com essa tese é que a rede de crenças dos autores romanos e italianos é muito mais ampla do que três conceitos. Philip Pettit (2013) se antecipa parcialmente à crítica atribuindo a algumas adesões seletivas às crenças outra nomenclatura, como o caso do republicanismo franco-germânico, que compartilha com a linhagem que estudamos o conceito de liberdade, mas não a constituição mista e a cidadania contestatória. Contudo, no período que recortamos da tradição podemos ainda observar uma comunhão variada de crenças – citadas algumas vezes durante a pesquisa –, como a valorização da glória, o patriotismo, o poderio militar, o desprezo pela avareza e a busca pela ordem. Na maioria dos autores não há nenhum sinal de uma valorização hierárquica dos três conceitos mencionados por Pettit em detrimento dessas outras crenças – quiçá a constituição mista, entre os romanos. Não estamos alegando que Pettit defenda a existência desta hierarquia – apenas pode causar tal impressão –, mas em benefício de uma interpretação clara acerca do pensamento político romano, devemos deixar claro que até aquele momento o republicanismo se constituía de uma rede de crenças muito mais ampla. Se há a impressão de uma hierarquia, ela se deve muito mais ao foco atribuímos aos conceitos estudados do que de fato um detrimento dos romanos, por exemplo, à glória e ao patriotismo. Todos estes conceitos, até aquela precisa época, faziam parte das redes de crença do republicanismo.

Nós mesmos demonstramos que o desprezo pela avareza e a busca pela ordem possuíam exceções notáveis: Leonardo Bruni, no primeiro caso, e Nicolau Maquiavel, no segundo. No entanto, todo o resto do conjunto de autores evidenciava uma uniformidade com relação esses temas, de maneira que podemos configurá-las, no período estudado da tradição, como "crenças *quasi*-unâнимes". Ao longo da tradição, as rupturas realizadas contra esses dois ideais, por autores que conservaram o conjunto republicano de crenças, foram muito precisas e excepcionais. Dessa maneira, poder-se-ia afirmar, em beneplácito da centralidade dos três conceitos, que eles representariam exatamente as



crenças invariáveis. Mas a glória e o patriotismo, no período estudado, também não fogem à regra, além do militarismo, e até mesmo o imperialismo, entre os romanos – que se reflete em Maquiavel. A rede de crenças do republicanismo no período estudado certamente inclui todos esses valores – e ainda outros que fugiram aos nossos olhos. O fato de um autor abandonar precisamente uma crença, ou adaptá-la de maneira pouco usual, não exclui essa crença da tradição. A seletividade faz parte da dinâmica das tradições, principalmente em casos em que a crença não é abandonada definitivamente, como o desprezo pela avareza, no período estudado, que volta a ser um pensamento hegemônico entre os humanistas já na geração seguinte a de Bruni.

É evidente que em muitos casos a mudança ocorre devido a uma nova realidade social diante da qual as tradições buscam se adaptar, abandonando algumas crenças e incorporando outras, mais valorizadas no novo contexto<sup>147</sup>. A glória, tão amplamente celebrada nas sociedades greco-romanas, e por alguns renascentistas como Maquiavel, teve o início de sua derrocada social ocasionada pelo cristianismo. Como aponta Hirschman, muitos escritores religiosos, como Tomás de Aquino e Dante, acusavam “a busca pela glória de ser tanto inútil (*inanis*) quanto pecaminosa”. Principou-se, portanto, na Europa, a demolição do herói, em que “as virtudes heroicas eram mostradas como sendo uma mera preservação de si próprio por Hobbes, de amor-próprio por La Rochefoucauld” e de “ vaidade” e “fuga frenética do verdadeiro conhecimento de si mesmo por Pascal” (HIRSCHMAN, 2002, p.33), culminando, na literatura, com a insanidade de Quixote, narrada por Cervantes. Houve um desmoronamento exponencial dos valores heroicos, principiado em tempos ainda anteriores a Maquiavel, e efetivamente concluído em poucos séculos. Diante da nova hegemonia de crenças, parece natural que o republicanismo não busque anacronicamente sustentar seus valores heroicos, sob pena de ser uma ideologia datada. A avareza passou por um processo histórico semelhante, igualmente retratado por Hirschman. O repúdio às riquezas, antes quase inteiramente pintadas como pecaminosas, foi sendo exponencialmente minado na medida em que surgia, nas sociedades ocidentais, a valorização dos interesses, e conseqüentemente do

---

<sup>147</sup> Neste caso tratando de crenças que pertenciam à tradição no período que recortamos, mas que foram gradualmente eliminadas. Philip Pettit, por exemplo, nunca utilizou, nos seus dois principais livros sobre o neorrepublicanismo, a palavra “glória”.

enriquecimento e do comércio como atos “inocentes” (HIRSCHMANN, 2002, p.77). Os dois processos foram quase simultâneos, com a clara diferença de que em um caso houve a substituição das paixões pelos interesses, enquanto a derrocada da glória heroica do homem antigo não culminou em uma glorificação, nos mesmos moldes, das virtudes burguesas.

O abandono completo, portanto, de algumas crenças que faziam parte do ideário republicano clássico se deu em razão de uma mudança social muito maior do que uma mutação interna na tradição atlântico-italiana. A ruptura generalizada com valores antes muito estimados não possui como consequência o fim da tradição se outras crenças ainda se sustentarem, mesmo que com adaptações bruscas. Nesse sentido, seria factual afirmar que os três conceitos básicos apresentados por Pettit assumem centralidade justamente por não terem se esvanecido no tempo – muito embora o patriotismo e o militarismo ainda tenham se perpetuado nas gerações seguintes<sup>148</sup>. Ainda assim, sustentamos que aferir um caráter primordial aos três conceitos só possui coerência em uma simplificação diacrônica de *toda* a tradição<sup>149</sup>. O pensamento romano e o republicanismo florentino possuíam certamente uma rede de crenças que não se sustentou por completo ao longo dos milênios, mas que não pode ser hierarquizada à luz de acontecimentos posteriores. O patriotismo, o militarismo, a glória, a ordem interna e o repúdio à avareza faziam parte do ideário das origens do republicanismo, independente do que, subsequentemente, outros pensadores fizeram da tradição.

---

<sup>148</sup> Seria importante investigar de fato a presença de Guicciardini na tradição republicana. Maquiavel e Bruni abandonaram crenças pontuais que posteriormente foram significativamente apartadas da tradição. Mas no escopo da afirmativa de Pocock sobre o “mito de Veneza” (1975), até que ponto os teóricos partidários do *governo stretto* não se caracterizariam simplesmente como aristocratas? O que distingue, de fato, Veneza de uma aristocracia *per se*? Ou seja, o ponto é se a constituição mista aristocrática é realmente mista. Além disso, onde estaria a cidadania contestatória em uma república sem elemento democrático? Não estamos prontamente excluindo Guicciardini da tradição republicana, até porque ele nem foi, em primeira mão, objeto de nossa pesquisa. Mas cabe questionar, sendo os três conceitos básicos de Pettit invioláveis, se o *governo stretto* realmente se encaixaria como uma constituição mista e onde se efetivaria a cidadania contestatória.

<sup>149</sup> Isso confiando nas afirmativas de outros teóricos, evidentemente, pois a nossa pesquisa se limitou às origens da tradição.

De qualquer forma, cabe o questionamento: até que ponto o gradual abandono de crenças pode se alastrar para que ainda se trate de uma mesma tradição? A despeito do abandono da glória, do militarismo e do repúdio à avareza ainda existe uma tradição capaz de advogar a transmissão de um conjunto de crenças – especialmente três – que se deu através da influência formativa de um mestre sobre um pupilo. Mas mesmo o que se sustentou foi gradualmente remendado, o que poderia fazer do republicanismo – e provavelmente qualquer tradição de tamanha estatura – um navio de Teseu. Observando as crenças apresentadas nos dois extremos, no sentido cronológico, talvez as semelhanças não fiquem plenamente visíveis ao ponto de se reconhecer facilmente Cícero e Pettit, por exemplo, como membros de uma mesma tradição. Mas a partir de uma observação diacrônica, sendo capaz de notar influência por influência, cada peça que foi trocada e cada peça que foi reparada, finalmente se pode chegar à conclusão de que há uma tradição republicana. Ainda que das origens até os dias atuais nada tenha sobrado sem ser ao menos reformado e pouco não tenha sido de fato abandonado.

Atendo-se unicamente ao nosso recorte, os autores romanos realmente compartilhavam entre si as três crenças fundamentais apresentadas por Philip Pettit: a constituição mista, a cidadania contestatória e liberdade como não-dominação. É evidente que os significados de cada um dos conceitos não podem simplesmente ser transpostos de uma realidade para a outra, e que a rede de crenças do republicanismo clássico é muito mais ampla do que três conceitos. Além disso, observamos a influência formativa praticada pelos teóricos romanos no humanismo cívico italiano, configurando um elo fundamental entre o nascimento da tradição e sua real consolidação histórica. Nesse sentido, apesar das ressalvas quanto à rede de crença da gênese do republicanismo, é possível afirmar que a tese de Philip Pettit possui fundamento com relação a crenças basais do pensamento republicano, sendo a teoria de Pettit justamente uma das principais responsáveis pela “virada romana” no pensamento político contemporâneo. Deve-se a isso o fato de que hoje podemos anotar, como fez Kapust (2016, p.1), que “se o último século pertenceu ao pensamento político grego, o atual começou em um tom mais latino”.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAUJO, C. *A forma da república: da constituição mista ao Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- ARENA, V. *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- ARENDT, H. *A Condição Humana*. [Tradução para a língua portuguesa de Roberto Raposo]. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2001.
- ARISTÓTELES. *Politics*. Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classicals), 1959.
- ASMIS, E. A New Kind of Model: Cicero's Roman Constitution in De republica. *American Journal of Philology*, v.126, no3, pp. 377-416. 2005.
- \_\_\_\_\_. Cicero on Natural Law and the Laws of the State. *Classical Antiquity*, v. 27, no. 1, pp. 1-33. 2008.
- AUSTIN, J. *How to Do Things With Words*. 2 ed., Cambridge: Harvard University.
- BALL, T. *Reappraisin political theory*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- BERLIN, I. Dois conceitos de liberdade. In: HARDY, H. e HAUSHEER, R. (orgs.). *Isaiah Berlin: Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras. 2002.
- BARON, H. Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought. *Speculum* Vol. 13, No. 1, pp. 1-37, 1938.
- \_\_\_\_\_. *The Crisis of The Early Renaissance: civic humanism and republic liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. New Jersey: Princeton University Press, 1955.
- BELLAMY, R. *Political Constitutionalism: a republican defence of the constitutionality of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BEVIR, M. On tradition. *Humanitas*, v.XIII, nº2, p.28-53. 2000.
- \_\_\_\_\_. *A lógica da história das idéias*. Bauru: EDUSC, 2008.
- BRENNAN, G; LOMANSKY, L. Against reviving republicanism. *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 5, n. 2: 221-252, 2006.
- BRINGMANN, K. *A history of the Roman Republic*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- BURKE, E. *Miscellaneous writings*. Indianapolis: Liberty Found, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Reflexões sobre a revolução em França*. [Tradução de Herculano Einloft Neto] Tradução de domínio público, 2012.
- CHETERSTON, G. K. *Ortodoxia*. São Paulo: Editora Mundo Cristão. 2007

- CICERO, M. T. *Letters to Atticus*. New York: Putnan's Sons, 1912.
- \_\_\_\_\_. *On the commonwealth and On the laws*. (Tradução de James Zetzel) Cambridge: Cambridge University Press. 1999.
- \_\_\_\_\_. *Dos Deveres*. Lisboa: Edições 70. 2000.
- \_\_\_\_\_. *Tratado da República*. (Tradução de Francisco de Oliveira) São Paulo: Círculo de Leitores. 2008.
- \_\_\_\_\_. *Oratio Pro Sestio*. Tradução para o inglês em domínio público:  
<http://perseus.uchicago.edu/perseuscgi/citequery3.pl?dbname=LatinAugust2012&getid=1&query=Cic.%20Sest.%201>
- CONNOLLY, J. *The Life of Roman Republicanism*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. In: *Filosofia Política 2*. Porto Alegre: L&PM, 1985, p. 9-25.
- CORREA, A. e SCIASCIA, G. *Manual de Direito Romano*. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos. 1970.
- EDMONDS, D.; WARBURTON, G. Philip Pettit on Republicanism. *Philosophy Bites*. 21/12/2012, 21 minutos, acessado em: <http://philosophybites.com/2012/04/philip-pettit-on-republicanism.html>
- ELIAS, N. *Escritos & Ensaios: Estado, processo, opinião pública*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2006.
- FONTANA, B. Sallust and the politics of Machiavelli. *History of Political Thought*, Vol. XXIV, No. 1, 2003.
- GALLIE, W. B. Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 56, p.167-198, 1956.
- GIDDENS, A. A constituição da sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.01-46.
- GRIMAL, P. *A civilização romana*. Lisboa: Edições 70. 2009.
- GUNNELL, J. G. The Myth of Tradition. *American Political Science Review*, Vol. 72, No. 1, p.122-134, 1978.
- HAHM, D. E. The mixed constitution in greek thought. In: BALOT, R. K (org.). *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Blackwell Publishing Ltd: Chichester. 2009.
- HARRINGTON, J. *The Commonwealth of Oceana and A System of politics*. Cambridge: Prentice-Hall, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Princípio da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes. 1997.
- HIRSCHMAN, A. O. *As Paixões e os Interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo*. Rio de Janeiro: Recorde, 2002.

- HOBBS, T. *The English Works of Thomas Hobbes (Vol 3)*. Londres: ST. Martin's Lane, 1839.
- HOBBSBAWN, E; RANGER, T. *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Editora Paz e Terra. 1997.
- HOW, W. W. Cicero's Ideal in his de Republica. *Journal of Roman Studies*. Vol. 20, Issue 01, pp 24-42. 1930.
- JAEGER, W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes. 1995.
- KAPUST, D. Skinner, Pettit e Livy: the conflict of the orders and the ambiguity of republican liberty. *History of Political Thought*. 25 (3): 378- 401. 2004.
- KENNEDY, G. Cicero, Roman Republicanism and the Contested Meaning of Libertas. *Political Studies*, v.62: 488 – 501. 2013.
- KEYES, C. W. Original Elements in Cicero's Ideal Constitution. *The American Journal of Philology*, Vol. 42, No. 4, pp. 309-323. 1921.
- LARMORE, C. A critique of Philip Pettit's republicanism. *Philosophical Issues*, v. 11: 229-243, 2001.
- LAUREANO, R. G. M. *Res publica, constituição e liberdade no pensamento político de Marco Túlio Cícero*. Florianópolis: Trabalho de Conclusão de Curso (graduação), 2015.
- LINTOTT, A. *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1999.
- LIVIO, T. *História de Roma, Vol I*. (Tradução: Paulo Matos Peixoto) São Paulo: Paumape, 1989.
- \_\_\_\_\_. *History of Rome* (Tradução: Rev. Canon Roberts). Chios Classic, 2015.
- LOSSO, T. B. A monarquia entre republicanos. *Política & Sociedade*, v.13, n°27, p.11-35. 2014.
- LUHMANN, N. *La sociedad de la sociedad*. Herder: México, 1997, p.589-615.
- MCCORMICK, J. P. *Machiavellian Democracy*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. "Keep the public rich, but the citizens poor": economic and political inequality in constitutions, ancient and modern. *Cardozo Law Review*, Vol. 34, 2013.
- MADISON J; HAMILTON, A.; JAY, J. *Artigos Federalistas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. 1993.
- MANIN, B. *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Brasília: Editora UNB, 1979.
- \_\_\_\_\_. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MARX, K. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- MILLAR, F. *The Crowd in Rome in the Late Republic*. Ann Arbor. 1998.
- MOURITSEN, H. *Plebs and Politics in the Late Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001.
- NELSON, E. *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.
- NICGORSKI, W. Cicero's Focus: From the Best Regime to the Model Statesman. *Political Theory*, v. 19, no. 2, pp. 230-251. 1991.
- NISBET, R. *The Sociological Tradition*. New Jersey: Transaction Publishers, 1966.
- OLIVEIRA, F. As formas de constituição em Cícero. *Mathesis*. v.13, pp. 105-123. 2004
- \_\_\_\_\_. Introdução; Notas do Tratado da República. In: CÍCERO, M. T. *Tratado da República*. Lisboa: Círculo de Leitores. pp. 15-56; 244-281. 2008.
- PETTIT, P. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press. 1997a.
- \_\_\_\_\_. Freedom with Honor: A Republican Ideal, *Social Research*, Vol. 64, pp. 52-76. 1997b.
- \_\_\_\_\_. Republican Political Theory. In: VINCENT, A., ed.. *Political Theory: Tradition, Diversity and Ideology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 112-32. 1997c.
- \_\_\_\_\_. Republican Theory and Political Trust. IN: LEVI, M. e BRAITHWAITE, V. *Trust and Governance*, New York, Russell Sage Foundation, pp. 295-314. 1998.
- \_\_\_\_\_. The Domination Complaint, *Nomos*, Vol. 46, pp. 87-117. 2005.
- \_\_\_\_\_. *On the People's Terms: a republican theory and model of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. Two Republican Traditions. IN: NIEDERBERGER, A.; SCHINK, P. *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*. Edinburgo, Edinburgh University Press, 169-204. 2013.
- \_\_\_\_\_. Criminalization in Republican Theory. IN: DUFF, R. A.; FARMER, L; MARSHALL, S.E.; RENZO, M.; e TADROS, V.. *Criminalization: The Political Morality of the Criminal Law*, Oxford University Press, Oxford, 132-50. 2014.



- \_\_\_\_\_. The Globalized Republican Ideal, *Global Justice: Theory Practice Rhetoric*, p.47-68, 2016.
- PETTIT, P. e MARTÍ, J. L. *A Political Philosophy in Public Life: civic republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- PLATÃO. *A Republica*. 9ªed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. Time, institutions and action; an essay on traditions and their understanding. In: POCOCK, J. G. A. *Political Thought and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- POLÍBIO. *História*. (Tradução de Mário da Gama Cury) Brasília: Editora UNB. 1996.
- POWELL, J. G. F. Were Cicero's laws the laws of Cicero's republic? *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement 76: Cicero's Republic. v. 45, Issue S76, pp 17–39. 2001
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O liberalismo político*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.
- RICOEUR, P. The Model of the Text: Meagningful Action Considered as a Text. *New Literary History*, Vol. 5, No. 1, p.91-117, 1973.
- ROBESPIERRE, M. Discursos e relatórios na Convenção. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999.
- ROSANVALLON, P. “The History of the Word “Democracy” in France. *Journal of Democracy*. 6:4. pp.140-154. 1995.
- ROUSSEAU, J. *O Contrato Social*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1989.
- SALÚSTIO. *Obra Completa*. Lisboa: Livros Horizonte. 1974.
- SANDEL, M. La república procedimental y el yo desvinculado. In: OLIVERO, Félix, MARTÍ, José & GRAGARELA, Roberto (comp.). *Nuevas Ideas Republicanas: autgobierno y libertad*. Paidós, 2004.
- SARTRE, J. *O existencialismo é um humanismo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.
- SHOFIELD, M. Cicero's definition of *res publica*. IN: POWELL, J. G. F (Org.). *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*. New York: Oxford University Press. 1999.

- SILVA, R. Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit. *Lua Nova*, n. 74. 2008.
- \_\_\_\_\_. O novo historicismo na ciência política: um encontro entre duas tradições. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n.1, p. 123-151, 2009.
- \_\_\_\_\_. Republicanismo neo-romano e democracia contestatária. *Revista de Sociologia e Política* (UFPR. Impresso), v. 19, p. 35-51, 2011.
- \_\_\_\_\_. Da honra e ao patrimônio: conflito social e instituições políticas nos Discorsi de Maquiavel. *Revista Brasileira de Ciência Política* (Impresso), v. 5, p. 43-66, 2013.
- \_\_\_\_\_. Visões de liberdade: republicanismo e liberalismo no debate teórico contemporâneo. *Lua Nova*, São Paulo, 94: 181-215, 2015a.
- \_\_\_\_\_. Non-domination and political institutions: the contested concept of republican democracy. *Brazilian Political Science Review*, v. 9, p. 3-38, 2015b.
- SIMMEL, G. *Questões Fundamentais da Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2006.
- SKINNER, Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, vol. 8, nº 3, pp. 3-53, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Liberdade Antes do Liberalismo*. São Paulo, Ed. Unesp. 1999.
- \_\_\_\_\_. *Visions of Politics: Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002.
- \_\_\_\_\_. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras. 2003.
- \_\_\_\_\_. *Visões da política: sobre os métodos históricos*. Algés: Difel. 2005.
- STRAUSS, L. *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe: Free Press, 1952.
- \_\_\_\_\_. *The City and Man*. Chicago: Chicago University Press, 1968.
- SYME, R. *The Roman Revolution*. Oxford: Oxford University Press. 1939.
- THOREAU, H. D. *A Desobediência Civil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- URBINATI, N. O que torna a representação democrática. *Lua Nova*, n. 67, p.191-228, 2006.
- VIROLI, M. *For Love of Country: An essay on patriotism and nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Republicanism*. New York: Hill and Wang. 2002

WALKER, W. Sallust and Skinner on Civil Liberty, *European Journal of Political Theory*, 5(3) 237–259. 2006.

WIRSZUBSKI, C. *Libertas as a political idea at Rome during the late republic and the early principate*. Cambridge: Cambridge University Press. 1950.

WOOD, N. *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press. 1991.