

LEGITIMIDADE E TEORIA POLÍTICA CLÁSSICA

ROSA MARIA CARDOSO DA CUNHA

I. Recortando o problema da legitimidade

É trivial o entendimento de que todo conceito e por isso também o de legitimidade — depende do sistema teórico em que se inscreve. Nas diferentes sociologias, em teorias políticas ou jurídicas (Weber, Luhmann, Kelsen.etc.) o conceito assume significados múltiplos, alarga ou redefine as questões de sua discussão.

Por isso é preciso decidirem que perguntas traduzir o problema da legitimidade. Na clássica indagação do por que obedecer? nas justificativas internas e meios externos que fundamentam a dominação? na função legitimadora de determinadas instituições políticas? na relação entre consenso e coerção?

Este estudo constitui uma primeira e esquemática aproximação à teoria política clássica pretendendo defrontar ali o problema da legitimidade. Realizar tal aproximação utilizando uma acepção sistemática do termo extraída de teorias contemporâneas, à moda de Weber por exemplo, seria uma forma estereotipada de leitura que mais serviria à compreensão de Weber que a redescoberta do pensamento clássico.

Uma outra via, a que elegemos, foi recortando alguns temas enraizados na questão de legitimidade arguí-los no próprio seio do pensamento clássico, procurando, em seus autores, um deles que servisse de fio condutor à investigação. Mais precisamente, havendo escolhido discutir como se constitui a ordem política legítima e qual o fundamento da obri-

gação política (isto é, o fundamento do dever de obediência do indivíduo ao soberano ou à lei) pareceu-nos interessante adotar Rousseau como ponto de partida e como referência para o resto do caminho.

Mas, por que Rousseau? e qual caminho?

Entre os autores que conformam o pensamento político designado como clássico é precisamente Rousseau quem discute de modo mais explícito a constituição da ordem política legítima e o fundamento da obrigação de obedecer. Aliás, ele inaugura seu Contrato Social afirmando: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros... como adveio tal mudança? Ignoro-o. Que poderá legitimá-la? Creio poder resolver esta questão”.⁽¹⁾ E mais tarde, de forma exemplar, explicará o dever da obediência enquanto submissão à vontade geral, que outra vontade não é senão a do próprio indivíduo transfigurada no corpo político; idéia que Rousseau reitera em sua concepção bifronte do indivíduo, cidadão e súdito ao mesmo tempo.

Ora, as noções rousseauianas de contrato e vontade geral permitem exatamente construir um fio condutor que ilumina a revisão do pensamento clássico em suas principais matrizes — a contratual e a utilitária — e mesmo nas versões que expressam uma concepção orgânica da sociedade (Burke), ou realista de Estado (Maquiavel).⁽²⁾ Na perspectiva de legitimidade anteriormente definida examinaremos, pois, as concepções de Rousseau, Hobbes, Locke, Hume, Burke e Maquiavel. Não trabalharemos com o conjunto de obra

1. Rousseau, Jean Jacques — Do Contrato Social, in Do Contrato Social; Ensaio sobre a Origem das Línguas. Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens; Discurso sobre as Ciências e as Artes. Trad. Lourdes Santos Machado, São Paulo: Ed. Abril, Livro I, Cap. I, 1978, p. 22.

2. Esta qualificação do pensamento de Maquiavel é provisória como se verá no curso do trabalho. Contudo, ainda nos falta uma expressão mais adequada para defenir o pensamento do autor.

de cada um destes autores mas com seus textos mais representativos no campo de teoria política. ⁽³⁾

Certamente, os autores indicados não esgotam as variadas direções adotadas pelo pensamento clássico. A necessidade de limitar o âmbito de pesquisa obrigou-nos a excluir a obra de Marx, Mosca, Pareto etc. e mesmo versões do pensamento utilitário como as de Bentham, James Mill, John Stuart Mill. Pareceu-nos, contudo, interessante reiterar o exame da matriz contratual em três versões (Rousseau, Hobbes e Locke) porque estas apresentam marcadas diferenças que alargarão nossa análise de legitimidade. Porque se: se é verdade que em todos os contratualistas a ordem política se instaura pelo contrato (embora algumas análises pretendam excluir esta preocupação no estado hobbesiano) são diferentes nos três autores os pressupostos que conduzem ao pacto, os agentes de suas sucessivas refundações, seus efeitos institucionais etc.

Caminhemos, pois, em direção a Rousseau.

II. Legitimidade e Contrato Social

1. Rousseau

Rousseau contemplava as sociedades de sua época e constatava que elas estavam politicamente organizadas: possuíam governos, magistrados, leis etc. Assim, seu contrato social, que viabiliza a transição para uma ordem política legítima, é uma construção utópica, normativa, reguladora, que permite pensar o Estado como deveria ser. Rejeitando a legitimação metafísico-religiosa do soberano, ou a dedução de sua legitimidade pela via do direito

3. Rousseau, op. *cit.*; Hobbes, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo: Abril Cultural, 1979; Locke, John, *Segundo Tratado sobre o Governo*, in *Carta Acerca da Tolerância, Segundo Tratado Sobre o Governo, Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. Trad. de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro, São Paulo: Abril Cultural, 1978; Burke, E., *Reflexões sobre a Revolução Francesa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942; Hume, David, *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Trad. João Paulo Gomes Monteiro e Armando Mota de Oliveira, São Paulo: Abril Cultural, 1973; Machiavelli, Nicolo, *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio ("Discorsi")*. Trad. Sérgio Bath, Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1979; Machiavelli, Nicolo, *O Príncipe*, Trad. de Roberto Grassi. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

natural, Rousseau imagina uma norma básica e suprema (o contrato) como fundamento de validade da ordem política. O Contrato é ainda a norma que legitima todas as outras convenções, critério decisor que distingue o estado natural (pré-político, privado) da legítima ordem política onde se instaura o público. Realizado o pacto redefinem-se os direitos do estado natural e se integram as soberanias individuais na soberania plena do corpo político. Porque a soberania plena do corpo político resolve o conflito das soberanias individuais no estado natural, soluciona a competição generalizada vigente naquele estado, a luta dos interesses particulares.

Tanto como em Hobbes o contrato faz cessar um estado de guerra — momento pressuposto por Rousseau para pensar a ordem política legítima quando “o gênero humano se não mudasse o modo de vida pereceria”. Mas se em Hobbes o conflito de interesses particulares se resolve pelo estado coercitivo e despótico, submetido ao poder absoluto, que em situação de exterioridade impõe normas gerais, para Rousseau o pacto viabiliza a transfiguração da própria natureza humana. O homem competitivo transforma-se no cidadão que detém e internaliza a soberania popular. ⁽⁴⁾

Também Locke pensará num estado natural, às vezes com estatuto histórico, onde a insegurança generalizada decorre não das armas ou de inimigos externos (Hobbes) mas da competição em torno dos recursos para a conservação da vida. Seu contrato reafirmará os direitos naturais anteriores, particularmente os direitos à propriedade. Seu governo há de tão somente eliminar os possíveis riscos à manutenção de tais direitos.

Ora, se em Rousseau, à diferença de Locke, o pacto instaura uma nova ética, constitui a pessoa moral do cidadão, ele possui também o estatuto de uma norma moral. O que não o descaracteriza como conceito jurídico, na tradição mesma da escola do direito natural, onde as normas jurídicas possuem um necessário conteúdo ético. Nem se entenda com Althusser que o contrato de Rousseau é um falso contrato jurídico porque não corresponde ao

4. Cf. Habermas Jürgen — Teoria y Praxis. Ensayos de Filosofía Social. Trad. de D. J. Vogelmann, Buenos Aires: SUR. 1972. p. 77.

modelo tradicional. ⁽⁵⁾ Como adverte Vernengo o contrato não possui um modelo jurídico estrito, No âmbito do direito deve ser singelamente entendido como a causa de uma obrigação considerada legítima.

“Toda instituição que requeira uma legitimação oportuna e, por fim, pretenda ser vista como um dever e como moralmente necessária, é transfigurada em algum modo de contrato... (por esta função de legitimação) cabe sua aplicação seja qual for o fenômeno social que interesse justificar, isto é, implantar como legítimo e supostamente necessário”. ⁽⁶⁾

Assim, o contrato, norma jurídica e moral pressuposta por Rousseau, passa a ser a própria *condição de sentido* de sua teoria da ordem legítima na medida em que permite qualificar suas outras construções: a vontade geral, o Soberano, o Governo, as leis etc. Só são legítimas as instituições fundadas no pacto — ou de outro modo, em Rousseau a ordem política legítima é aquela que mantém com o pacto uma relação de fundamentação.

Noutra perspectiva, e agora analisando, especificamente, o fundamento da obrigação política, o porquê da obediência à autoridade, é importante lembrar que o Contrato Social Rousseau reivindicava a “alienação total de cada associado com todos os seus direito à toda a comunidade”. Esta alienação total constituirá uma pessoa moral, o Soberano, que não é mais do que a união transfigurada de todos os indivíduos e por eles interiorizada como soberania popular.

Paralelamente, o pacto que determina a alienação total é caracterizado pela especificidade de cada um pactar “por assim dizer consigo mesmo” (o Soberano interiorizado). “Reconhece-se que tudo o que pelo pacto social cada um aliena de seu poder, de seus bens, de sua liberdade, é somente a parte de tudo isso cujo uso interessa a comunidade, mas há que reconhecer-se também que o soberano é o único juiz desta importância” (II, IV. pp. 48 49).

5. Althusser, Louis — Sobre el Contrato Social”, in Lévi-Strauss. Claude — Presencia de Rousseau. Buenos Aires: Ed Nueva Vision. 1972. p. 70 e ss

6 Vernengo. Roberto — Obligacion y Contrato, in Conceptos Dogmáticos y Teoria del Derecho. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1979. p 95.

Assim, o pacto viabiliza a satisfação dos interesses do indivíduo que não são desqualificados a despeito de ser total a alienação. Mais que isto, torna inscritos estes interesses na própria vontade geral — “Por que a vontade geral é sempre reta e por que todos querem constantemente a felicidade de cada um deles, se não é porque não há ninguém que não se aproprie esta palavra, cada um. e que não pense em si mesmo ao votar por todos? O que prova que a igualdade de direito e a noção de justiça que esta igualdade produz provem da preferência que cada um se dá e por consequente da natureza do homem; que a vontade geral, para ser verdadeiramente tal deve sê-lo em seu objeto assim como em sua essência, que deve partir de todos para aplicar-se a todos” (II, IV, p-49).

Aqui a vontade geral incorpora e generaliza o interesse particular: refere-se a todo povo (seu objeto) e a interesses genéricos (sua essência deve ser geral). Ora, para Rousseau a instituição através da qual o povo disciplina interesses genéricos é a lei, expressão da vontade geral. Obedecer a lei é pois obedecer a vontade geral e a si próprio. De outro modo, significa que o súdito se submete ao cidadão numa relação de pura inferioridade. O fundamento da obrigação política no Contrato Social reside, pois, numa obediência que os homens prestam as leis, iguais para todos, que expressam sua vontade soberana. Afinal, é importante lembrar que a ordem política legítima idealizada por Rousseau, fundada no pacto e na vontade geral demandava uma sociedade onde os interesses particulares não fossem interesses de grupos, de classes. Uma sociedade sem trabalhadores dependentes, onde a propriedade garantisse a autonomia do trabalho. À semelhança de Robinson Crusoe, primeiro livro que Rousseau indicou a seu Emílio, uma sociedade de homens colonizadores e economia extrativa. Ali apenas, a vontade geral, segundo a concepção rousseauiana, poderia generalizar efetivamente os interesses particulares. Ora, a exigência de tal estrutura econômica impregna a teoria de Rousseau de uma contradição congênita: ela é ao mesmo tempo utópica e anacrônica para a época.

2. Hobbes

Talvez seja útil recordar que o *Leviatã* foi escrito no exílio, ao qual Hobbes recorreu pouco antes da guerra civil inglesa.

Neste momento a Inglaterra assistia ao confronto entre Carlos I e o Parlamento e também à expansão da economia de mercado, à formação dos

Estados nacionais (com seus corpos burocráticos e centralizadores) e à Reforma. Esta, embora provocando a substituição da religião católica, não conseguira erradicar das universidades a filosofia escolástica. A crença na legitimidade dos mandatos da consciência quando opostos à lei e ao tirano, o reconhecimento de um direito à propriedade sem a chancela do Estado.

Hobbes assumiu o espírito da Reforma enquanto esta pressupunha uma positivação do direito natural, isto é, sua assimilação e reordenamento no plano do direito civil. Porque acreditava necessário, impor base mais sólida e unívoca à obrigação de obedecer, estatizar a interpretação do direito natural e substituir no plano do conhecimento a explicação ética da ordem política pela demonstração científica. Nesta perspectiva o Leviatã encerra uma extensa crítica à religião como fundamento e mecanismo de restrição ao poder absoluto que Hobbes defendia.

Como qualquer pensador contratualista é pelo recurso normativo ao contrato que Hobbes imagina a instauração de uma ordem política legítima, onde não ocorra a contestação da autoridade e os crimes de lesa-magestade vigentes à sua época.⁷ Ordem que viabilize o desenvolvimento dos negócios, a acumulação capitalista-saudável, a segurança física e da propriedade, a paz. Para justificar o contrato Hobbes constrói a hipótese de um estado de competição e conflito de interesses, insegurança, medo da morte, um estado de guerra, enfim tal como entendia a Inglaterra de seu tempo. Aqui, sua teoria das paixões que movem originariamente a natureza humana é situada como explicação da desconfiança universal e do desejo de dominação recíproca. Neste estado natural, pré-político, todos os homens são livres, são iguais, e a semelhança de Maquiavel agem compelidos por apetites que expõem uma natureza corrompida. Contudo, a razão natural faz aos homens exigências normativas: reclama a paz porque calcula a morte. Se é assim a paixão esclarecida leva à necessidade do contrato.

Em Hobbes, à semelhança de Rousseau, o contrato parece supor uma alienação total. Por ele os indivíduos convencionam mutuamente transferir todos os direitos a um terceiro, o Soberano, que reificará um poder absoluto,

7. Em Hobbes ao lado do Estado que surge pela via do Contrato, quando o poder soberano passa a existir por instituição, existe o poder soberano por aquisição. Mas neste último caso os direitos e conseqüências da soberania são os mesmos.

inalienável, indivisível. Como todo o poder é transferido ao Soberano (torna-se o poder de um homem só) a noção de contrato hobbesiana exclui a suposição de refundações convencionais sucessivas da ordem política. A partir do novo arranjo de poder existe apenas a submissão dos súditos.

Contudo, é preciso notar que mesmo em Hobbes ao lado dos direitos controlados pelo soberano, a partir do Contrato, sobrevivem direitos excluídos de seu controle. Assim, o direito à defesa da própria vida, a deposição do soberano quando este promove o conflito ou não prove a segurança e a paz, o direito à educação dos filhos, à posse de escravos, a tudo enfim que não esteja regulado pelas leis. De outra parte, além da objeção ao soberano que desencadeie a guerra, Hobbes prevê a desobediência em situações que contrariem a lei moral. “Em todas aquelas coisas não contrárias a lei moral, quer dizer, a lei natural, todos os súditos estão obrigados a obedecer como lei divina o que é declarado tal pelas leis da comunidade... pois o que não está contra a lei natural pode ser feito em nome daqueles que têm o poder soberano” (Lev. XXVI, p. 173).

Assim, como observa Marilena Chauí “o direito natural é conservado por Hobbes de suas maneiras. Em primeiro lugar, como aquilo que permanece na qualidade de direito individual por não ter sido transferido por nenhum pacto ou em virtude das leis. Em segundo lugar, o direito natural permanece na condição de virtualidade ou de inclinação latente que, em determinadas circunstâncias, pode vir a atualizar-se, como é o caso da guerra civil”.⁸

É preciso, então, em face desta ambigüidade redefinir o caráter absoluto da transferência de poder ao soberano. Dito de outra forma, em Hobbes, como em Locke, sobrevive ao lado da soberania plena uma esfera de soberania individual. O que significa dizer que a obrigação política tem limitações e que o direito de resistência cabe na teoria de Hobbes.

3. Locke

Como salientou Wolin na obra de Locke “a ordem política já não pode ser concebida como uma invenção, à maneira de Hobbes, mas como um redescob-

8. Chauí, Marilena de Souza — Direito Natural e Direito Civil in Revista Latinoamericana de Filosofia, Vol. VI, São Paulo, 1980, pp. 61 e 62.

brimento do natural”.⁹ Porque Locke na linha da filosofia social do século XVIII, que se opõe à tentativa de cientificação da política implicada na Reforma entende que a lei positiva apenas reconhece direitos naturais pré-existentes.

É trivial a observação de que com a sua teoria Locke pretendeu explicar o advento da sociedade capitalista e fundamentar o direito inviolável à propriedade privada. Nesta perspectiva tem-se dado bastante relevância a sua explicação sobre o estado de natureza onde já é construído o argumento que justifica a apropriação ilimitada nos termos da moderna propriedade capitalista. Em consequência, minimiza-se frequentemente o significado do contrato que estabelece a ordem política legítima, discussão muitas vezes amesquiada pelo recurso à estereotipada destinação entre um *pactum unionis* (instaurador da sociedade civil) e um *pactum subjectionis* (que funda a ordem política).

A noção do contrato que estabelece a ordem política é, contudo, uma idéia fundamental para explicar o Estado legítimo no Segundo Tratado. Pois se é verdade que existe a lei racionalmente esclarecida antes do pacto, é depois deste que se estabelece a unidade do poder, essencial ao funcionamento da sociedade capitalista. O pacto cria um poder centralizado para dizer a lei e julgar os homens, conforma, une e vivifica os indivíduos num Corpo Vivo. Além disso, fundamenta as redefinições constitucionais sucessivas na perspectiva da dissolução e reforma do governo pelos governados. É que o direito natural sempre necessitou algum recurso que o atualizasse ao nível da ordem política: o príncipe, as ordenações, a lei etc. No caso das teorias contratualistas o pacto é a norma fundamental e unitária pressuposta como mediação — para o governo do monarca em Hobbes, do legislativo em Locke.

Mas quais seriam as diferenças entre a ordem política instaurada pelo pacto e a ordem anterior?

O estado de natureza, que às vezes aparece com estatuto histórico, é aquele onde o poder executivo da lei da natureza pertence ainda a cada indivíduo. Se bem que os indivíduos já possuam nesta condição propriedade, e os outros direitos naturais, tal estado apresenta como observa Peter Laslett algumas óbvias desvantagens: primeiro a dependência do juízo particular da

9. Wolin, Sheldon — *Politics and Vision — Continuity and innovation in Western Political Thought*, Boston: Little Brown & Co., 1960, p. 306.

cada homem, depois, a incerteza provocada pela ausência de legislação escrita, a dificuldade (sem juiz nomeado) de convencer do próprio erro aqueles que por paixão ou interesse tergiversarem a Lei, a e possibilidade da guerra civil que, (se é apenas um incidente na história humana), é mais provável no estado de natureza. ⁽¹⁰⁾ De outra parte, uma proteção mais efetiva à propriedade reclamaria o estabelecimento do governo.

Em convincente estudo sobre a teoria política da apropriação lockeana já Macpherson buscara demonstrar que em seu estado de natureza o “indivíduo possessivo” romperá as restrições à limitação da propriedade privada impostas pelo interesse comum. Macpherson redescobre naquele estado sucessivos desajustes teóricos que as suposições sociais da época explicam e recuperam a nível da consistência do discurso lockeano. Assim, reencontra ali uma situação de mercado onde aparece dinheiro, trabalho assalariado pensado como propriedade alienável), ilimitada apropriação capitalista e, portanto, distribuição desigual da propriedade. Identifica ainda no discurso de Locke uma seqüência temporal que comporta duas fases do estado de natureza (uma anterior e outra sucessiva ao consentimento do dinheiro e da posses desiguais) e o momento em que se estabelece a sociedade civil. De outro modo, há em Locke dois consentimentos: um entre homens livres, iguais e racionais que decidem no estado de natureza atribuir valor ao dinheiro e aceitar por convenção a obrigatoriedade dos contratos comerciais; e, outro, que corresponde à concordância de cada um no sentido de entregar todos os seus poderes à maioria. Macpherson mostra ainda dois sentidos de propriedade que qualificam a participação dos indivíduos no pacto e na sociedade civil. A propriedade dos homens que têm apenas a vida, a liberdade e as posses, e que interessados na preservação destes bens, prestam seu consentimento tácito ao pacto; e os que possuem bens e fortunas, desfrutando de plena cidadania (porque interessados de modo pleno e atual na preservação da propriedade e capazes de vida racional), autores de consentimento expresso. Assim todos os homens são membros da sociedade na condição de governados, na submissão à ordem da sociedade civil, mas só os homens de fortuna podem governar. Ora, por tudo isso conclui Macpherson

10. Cf. Laslett, Peter — “A teoria social e política dos Dois tratados sobre o governo”, in *O Pensamento Político Clássico*, São Paulo: Biblioteca Básica de Ciências Sociais, 1980, p. 213.

que o pacto lockeano legitima um estado de classes, com direitos e deveres diferenciados. E, ainda, que no seio dos próprios proprietários a contradição entre o consentimento do proprietário individual e o consentimento da maioria é resolvida em favor do último. Mais precisamente, Locke haveria suposto que a vontade racional de cada proprietário dever-se-ia submeter a vontade da maioria.¹¹

Se é assim, para Macpherson a noção de contrato no discurso lockeano legitima a sociedade capitalista, contraditoriamente articula em classes, como a sociedade que deveria ser. Também seu fundamento da obrigação política remete-se à proteção da propriedade realizada pelos representantes da maioria detentora de fortuna e bens.

A interpretação de Macpherson — quando se aceita seu método das suposições sociais — é realmente brilhante. Mais que brilhante verdadeira no sentido de que o Estado para Locke é legítimo enquanto representa os proprietários e que as redefinições constitucionais são feitas pela regra da maioria. Contudo, o discurso de Locke é muito mais ambíguo do que a recuperação de Macpherson deixa entender. Assim como é confusa a construção de seu estado de natureza (desmentido enquanto suposição histórica pelas próprias investigações antropológicas do autor) são igualmente ambíguos seus conceitos de propriedade e pacto, o primeiro no contraponto com sua concepção jusnaturalista de “força de trabalho”, este último, a partir da noção de “trust”. A presença de Deus na ideologia do trabalho lockeana abre lugar à inconsistências que Hobbes, pelo menos, pretendeu evitar. Mas Hobbes via claramente a liberdade que as teorias conquistam em relação à realidade — ele dizia: “um argumento a partir da prática dos homens ... é inválido. Pois ainda que os homens construam suas casas sobre areia, não se pode inferir que assim deva ser”. O que certamente escandalizaria Burke e, por razões diversas, Maquiavel.

11. Macpherson, C.B. — Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, pp. 204/270.

4. *Burke*

Em suas Reflexões sobre a Revolução Francesa, Burke utiliza o pretexto de uma carta-resposta para expor sua concepção de sociedade e ordem política legítima. Ali, começa esclarecendo não compartilhar a sansão pública que dois clubes londrinos emprestaram àquela Revolução. E logo contrapõe a sua crítica da situação francesa, uma análise do sistema político inglês, sugerido como modelo de sociedade e Estado legítimos. No curso de seu argumento Burke reconsidera os princípios que presidiram à Revolução Inglesa de 1688 refutando a tese de que ela estabelecera três direitos fundamentais: o de o povo escolher seus próprios governantes, o de depô-los em caso de se conduzirem mal e o direito de o povo construir o próprio governo. A exposição se desenvolve, então, pela afirmação de posições que refutam a concepção racionalista e utópica inspiradora da Revolução Francesa.

Os pensadores iluministas do século XVIII haviam estabelecido como premissas fundamentais de seu sistema teórico as idéias de racionalidade e perfectibilidade do homem. Burke oporá a esta razão abstrata, que estabelece direitos e leis naturais gerais, uma concepção realista da sociedade, contra-utópica, baseada na ordem vigente e em sua desigualdade natural. Ele afirmará direitos e privilégios de caráter histórico, evolutivo e consentâneos com uma concepção orgânica da sociedade. Insistirá no valor da tradição, acentuando o papel moralmente educativo do costume e do hábito, onde subjaz a sabedoria e o espírito das leis. Como Hume, Burke repudia um critério ético abstrato e valoriza um padrão de conduta deduzido da experiência e educação, virtudes que também Rousseau defendeu.

A concepção orgânica de sociedade proposta por Burke permite-lhe pensar o Estado como um organismo ético-espiritual, um grande corpo que abriga as idéias e sentimentos dos povos e os traduz em leis. Organismo que ultrapassando os destinos individuais “é o partícipe de toda ciência, partícipe de toda arte, partícipe de toda virtude e de toda perfeição. Como os fins de tal associação não podem lograr-se senão em muitas gerações, se converte em uma associação, não só com os vivos, mas também com os mortos e com os que nascerão”.⁽¹²⁾ E refutando as teses contratualistas anteriores (Hobbes,

12. Burke, *op. cit.*, p. 125.

Locke, Rousseau) insiste em que o Estado não pode ser criado em consideração a um interesse temporal qualquer e dissolvido por decisão das partes — porque esta sociedade tem uma destinação mais alta que não se conforma em satisfazer a existência animal de natureza temporária e perecível. Logo relaciona o Estado com a sociedade eterna para afirmar que a “As corporações locais deste reino universal não estão moralmente em liberdade de fazer seu capricho, nem de prescindir, em suas especulações encaminhadas a uma melhora contingente, dos laços de sua comunidade subordinada e dissolvê-la em um caos anti-social, incivil e inconexo de princípios elementares”.¹³ “Só uma necessidade suprema e primeira”¹⁴ justifica a anarquia política: a ruptura da ordem jamais pode ser objeto de eleição.

Ora, contestando a hipótese contratual clássica Burke suporá como fundamento de legitimidade do Estado e da obrigação política a tradição, a obediência pela aprendizagem. A tradição, contudo, não impede a mudança lenta e orgânica que ao mesmo tempo conserva e renova. Porque a idéia de herança proporciona em princípio seguro de conservação ao mesmo tempo que um princípio seguro de transmissão, sem excluir por isso um princípio de melhora”.¹⁵

5. Hume

Segundo a matriz utilitária são as paixões e os interesses que mobilizam o comportamento humano. O indivíduo é um maximizador de valores ou desejos que no estado pré-político encontra-se em situação de igualdade em relação aos outros. Por isso a passagem à ordem política, que estabelece a desigualdade, há de ser também funcional a seu interesse. Na ótica de Hume, particularmente, o governo é gerado por uma multiplicidade de interesses, auto-regulados e esclarecidos pela via da razão. Mais que isso, o interesse compromete-se com a ordem e com a segurança para sua realização. E a ordem outra coisa não é senão solidariedade que relaciona interesses indivi-

13. Burke, *op. cit.*, p. 125.

14. Burke, *op. cit.*, p. 125.

15. *Op. cit.*, p. 80.

duais e coletivos. Ela supõe, assim, um cálculo do benefício que transcende a dimensão do pessoal. De outra forma, ou como pondera Henry D'Aiken's, Hume reconhece que o auto-interesse de cada indivíduo preferiria a obediência de todos às regras convencionais, excetuando-se a sua obediência, isto é, ficando ele, o indivíduo, livre para violar tais regras. Contudo, sendo estas regras geradas pela sociedade elas devem ter aplicação genérica. Aqui cada indivíduo deve reconhecer que se fosse livre para violar as convenções os outros deveriam ser similarmente livres. Avaliando este estado caótico o indivíduo escolhe racionalmente aceitar as restrições impostas a seu próprio comportamento ¹⁶. A resolução dos interesses individuais depende, pois, da manutenção da ordem.

Rejeitando a idéia de filiação do Governo à divindade, ou a explicação do Contrato Original como fundamento do governo (porque nem a revisão histórica, nem os princípios filosóficos autorizariam tal versão) Hume lembra que o advento dos Governos tem se operado pela força, usurpação e conquista. De qualquer modo interessa-lhe distinguir o problema da fundação do governo e, o outro, das razões da obediência. Ora, a obrigação relaciona-se com o medo e a necessidade, nos governos novos, e, em qualquer caso como o hábito. “O hábito depressa vem reforçar o que outros princípios da natureza deficientemente consolidaram: e uma vez habituados à obediência os homens jamais pensam afastar-se desse cominho que ele e seus antepassados constantemente trilharam, e ao qual são levados por tantos e tão imperiosos motivos. ¹⁷ E mais adiante dirá que a obediência ou sujeição se efetizam pelo hábito. Mas se o governo é obedecido pelo hábito há crenças que o legitimam como a relacionada com a tradição (o governo sempre foi e será, qualquer governo é melhor do que nenhum, mudar representa um custo indesejável) e com a proteção da propriedade Como adverte Hume são “nestas três opiniões, de interesse público, de direito ao poder e de direito à propriedade, que têm seu fundamento todos os governos e toda autoridade dos poucos sobre os muitos. É certo que há outros princípios, que

16. Cf. Henry D'Aiken — Introduction to Hume's Moral and Political Philosophy p. *Tiv* cit. por James M. Buchanan in *Marginal Notes on Reading Political Philosophy* em Buchanan & Tullock, *The Calculus of Consent*...

17 Hume, *op. cit.*, p. 226.

conferem a estes maior força, e determinam, limitam ou alteram sua influência, como, por exemplo, o interesse pessoal, o medo e a afeição; podemos contudo afirmar que estes outros princípios são incapazes de por si sós exercer qualquer influência, e pressupõem uma influência anterior das opiniões acima referidas. Devem portanto ser considerados princípios secundários do governo, e não seus princípios originais”.¹⁸

Afinal é importante ver que se Hume substitui a questão do advento da ordem legítima pela análise do porque os homens obedecem à autoridade, o problema da obediência legítima é também subsumido por sua visão de utilidade. Diferentemente dos contratualistas, para Hume a obrigação política não surge de um princípio moral, ou do contrato, mas do auto-interesse que vê na observância das regras sociais uma necessidade para a conduta ordenada dos negócios em sociedade, sem o que a sociedade não existiria.

6. *Maquiavel*

Apesar da insistência de Lefort⁽¹⁹⁾ em redescobrir no Príncipe uma problemática mais extensa do que a fundação do Estado pela força é efetivamente nos Discorsi que podemos encontrar uma discussão sobre os regimes políticos e a constituição do Estado legítimo. Certamente o Príncipe é muito mais do que uma singela conversão de relação políticas em relações da força (teoria realista) conforme explica a doutrina tradicional; e muito mais do que a *mensagem* a que Gramsci tentou reduzi-lo.

O Príncipe trabalha com uma lógica de contrastes onde não há caminhos, nem soluções, absolutamente unívocas. Contudo, não se pode negar que ali Maquiavel sofre a influência dos tratadistas do direito internacional da Idade Média, os quais consideram o território e sua posse como elementos fundamentais ao exercício do poder e da soberania. Governa-se um território que é conquistado, adquirido pelo Príncipe. Assim, o fundamento do poder é a força, a conquista, a posse.

18. Hume, *op. cit.*, p. 239.

19. Cf. Lefort, Claude — A primeira figura da filosofia da praxis — Uma interpretação e Sobre a Lógica da força in O Pensamento Político Clássico, São Paulo: BPCS, 1980, pp. 5 e 47.

É, pois dos “Discorsi” de Maquiavel que podemos consistentemente derivar uma concepção do Estado Legítimo, com instituições políticas susceptíveis de aperfeiçoamento, e as quais os homens devem obedecer. Ali a idéia de “ordem na cidade”, a “ordem pública”, expressa-se através da noção de governo que Maquiavel classifica em bons e maus. Mas logo os bons governos — monarquia, aristocracia, democracia — degeneram sob o peso de suas formas contrárias ou corrompidas: o despotismo, a oligarquia, a permissividade. Para impedir a degeneração dos bons governos, que cumpre o ciclo dos Estados que “existiram” e “existem”, Maquiavel propõe seguir uma invenção dos governantes sábios — estes, “escolheram sempre um sistema de governo de que participavam todas, por julgá-lo mais sólido e estável: se o príncipe, os aristocratas e o povo governarem em conjunto o Estado, podem com facilidade controlar-se mutuamente.”⁽²⁰⁾

Portanto, para o Maquiavel dos Discorsi a República, no sentido greco-romano, com divisão de poderes, liberdade política, possibilidade de demandar, institucionalização dos conflitos políticos, boas leis, constitui o Estado que deve ser, o Estado legítimo.

Certamente, para o estabelecimento de tal ordem Maquiavel não recorreu à figura do contrato. Até porque “para instituir uma república é preciso a ação de um só homem”.⁽²¹⁾ Depois, devem ser *concedidas* leis justas, postas no momento da função do Estado, ou instituídas gradualmente de acordo com os acontecimentos. De qualquer modo para Maquiavel a Constituição seria outorgada.

Ora, se a fundação do Estado, ou sua inteira reforma, é tarefa de um único homem (e neste sentido Maquiavel é precursor do pensamento autoritário) o funcionamento do mesmo demanda leis adequadas. E aqui a ordem se redefine e aperfeiçoa pela via do conflito — “a desunião entre o povo e o senado” — politicamente institucionalizado. Neste passo Maquiavel é precursor do pensamento liberal enquanto sua República é a integração de uma sociedade necessariamente assimétrica e plural.

20 Discorsi, p. 26.

21. Discorsi, p. 51.

Finalmente, nos Discorsi o poder legítimo é o poder representativo, obedecido na medida em que é livremente delegado, mesmo que exista sob a instituição da ditadura. Porque “a instituição da ditadura faz bem, e não mal, à república romana; o que causa dano à vida política é o poder usurpado, não o que é livremente delegado”.⁽²²⁾

III. *Considerações Finais*

Parece pouco relevante reestimar o pensamento clássico utilizando a lógica do caleidoscópio, isto é, reinventando arranjos onde elementos diferentes integram um painel único. Dizer, assim, que Hobbes aproximou-se de Maquiavel (no Príncipe) preconizando o governo de um homem só; que em ambos (e por que não em Locke?) descreve-se um indivíduo egoísta à diferença do homem altruísta de Rousseau; que Hobbes aparentou-se à Locke reconhecendo direitos naturais depois do pacto, e mesmo o direito à rebelião; que a vontade geral, tanto como o anti-individualismo de Burke, pode ser associada a uma concepção orgânica de sociedade; que em Hobbes, Rousseau, Locke e Hume os homens são iguais no estado natural; que Burke e Hume valorizaram o hábito, a obediência e a educação e, ambos, temeram a anarquia e a Revolução; que Rousseau e Maquiavel enfatizaram o significado pedagógico da experiência; que Burke e Hume desqualificaram os princípios de uma razão abstrata e viram a história como um “fruto que não se come e não se joga fora”; que em todos eles, afinal, se pode identificar a presença de uma ética utilitária compelindo à fundação da ordem política, ética extensiva à Locke, numa interpretação bastante livre, enquanto seu governo foi pensado no interesse dos proprietários. Aliás esta última ilação é de todas a mais séria: e quando universalisarmos a premissa utilitária, que já aparece como um sinal dos tempos, brindaremos com champanhe esta certeza — a primeira no acervo do conhecimento social.⁽²³⁾

Contudo, estas comparações epidérmicas podem obscurecer questões mais significativas. Uma delas — que pode indicar melhor critério para ajuizar as diferenças entre as matrizes que consideramos — significa considerar os

22. Discorsi, p. 117.

23. Wanderley Guilherme dos Santos — em alguma aula.

limites do exercício do poder legítimo, ou da ação do Estado, em cada uma destas concepções.

Em Maquiavel, analisando o conjunto de sua obra, ou pelo menos o Príncipe e os Discorsi, a indagação parece de certo modo inadequada. Ainda que nos Discorsi a República apareça como o Estado que deveria ser, Maquiavel pensa sempre, e mesmo aí, em formas normais e “patológicas” de exercício do poder. E quanto as formas patológicas apresentam-se como eficazes Maquiavel as considera aceitáveis produzindo assim uma insuperável ambigüidade relativamente aos limites legítimos da ação estatal. Na obra de Burke, com sua concepção totalizadora de Estado, são a tradição, os preconceitos e as circunstâncias que definem os limites do poder legítimo. Com relação aos outros pensadores, Hobbes, Locke, Rousseau e Hume o Estado existe para prevenir externalidades negativas, legitima-se enquanto Estado protetor.

Para todos eles a ordem política deve prevenir custos externos, que é o móvel compulsor da socialização.

Em Hobbes, por exemplo, é legítima toda ação realizada pelo soberano para prover a segurança geral dos governados — e se este desencadeia a guerra, ou não prove a paz, pode ser deposto.

Para Rousseau o Estado só atua legitimamente, só impõe vínculos aos súditos, no que interessa à utilidade da comunidade; a intervenção legítima importa em soberania plena na esfera do público mas respeita a soberania individual em tudo aquilo que não respeite aos interesses do soberano.

Afinal, em Locke e Hume, com diferente fundamentação, o Estado também não transcende seu caráter protetor. Em Hume, particularmente o interesse comum que suscita a ação do Estado (interesse em prevenir conseqüências negativas do comportamento de outro indivíduo, ou maximamente reparar tais conseqüências negativas) aparece na forma de um interesse pessoal, que por ser interesse na preservação da ordem, termina tendo por igual uma dimensão comum.

Noutra direção, utilitaristas como Bentham e John Stuart Mill entendem que o Estado não deve cumprir apenas uma função protetora ou defensiva, mas que possui também uma obrigação positiva: maximizar a felicidade do maior número John Stuart Mill, especialmente, expõe a preocupação de rever o critério que separa as decisões legítimas das ilegítimas, isto é, rever o critério da maioria.

Preocupação similar encontraremos em autores contemporâneos que assumem a premissa utilitária (James Buchanan e Tullock, por exemplo)

quando desqualificam a norma da maioria para a definição das questões constitucionais e deferem este estatuto à regra da unanimidade. Também para estes autores não é o interesse comum, como nos clássicos, que explica a compulsão à associação; diversamente, o cálculo que conduz o indivíduo maximizador à ação coletiva é um cálculo de custos e benefícios, o qual será ainda mais complexo na lógica da ação coletiva de Mancur Olson.

Afinal, pensando especificamente a questão da legitimidade parece útil relacioná-la com o tema da legalidade. A legitimidade outra coisa não é senão a duplicação ética da legalidade. No pensamento clássico ela — a legitimidade — aparece como uma categoria estruturante da obrigação jurídico-política embora seja antes de tudo o fundamento valorativo da legalidade. Dito de outra modo, a legitimidade constitui uma intuição sobre um valor transcendente, de caráter subjetivo e relativo como os juízos de valor, que funda uma ordem ideal. Por isso é questão que pertence ao domínio da ética ou da filosofia apenas avaliar as funções sociais cumpridas pela idéia de legitimidade e do contrato, entendidos como dados de uma ideologia material que co-determina um dado sistema de relações sociais.

Paralelamente, é a noção de legalidade que pode servir de fundamento metodológico para o reconhecimento teórico de um sistema jurídico-político que estabeleça o dever de obediência.