FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

Presidente do Conselho Curador
Antonio Manoel dos Santos Silva

Diretor-Presidente
José Castilho Marques Neto

Assessor Editorial
Jézio Hernani Bomfim Gutierre

Conselho Editorial Acadêmico
Antonio Celso Wagner Zanin
Antonio de Pádua Pithon Cyrino
Benedito Antunes
Carlos Erivany Fantinati
Isabel Maria F. R. Loureiro
José Roberto Ferreira
Lígia M. Vettorato Trevisan
Maria Sueli Parreira de Arruda
Raul Borges Guimarães
Roberto Kraenkel
Rosa Maria Feiteiro Cavalari

Editor Executivo
Tulio Y. Kawata

Editoras Assistentes
Maria Apparecida F. M. Bussolotti
Maria Dolores Prades

QUENTIN SKINNER

LIBERDADE ANTES DO LIBERALISMO

Tradução
Raul Fiker

SBD-FFLCH-USP
236072

Editora UNESP
CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

323.44
S628L8
e.3

Copyright © 1998 by Q. R. D. Skinner
Título original em inglês: *Liberty before Liberalism*

Copyright © 1998 da tradução brasileira:
Fundação Editora da UNESP (FEU)

Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 232-7171
Fax: (0xx11) 232-7172
Home page: www.editora.unesp.br
E-mail: feu@editora.unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Skinner, Quentin
Liberdade antes do liberalismo / Quentin Skinner; tradução Raul Fiker. – São Paulo: Editora UNESP, 1999. – (UNESP/Cambridge)

Título original: Liberty before liberalism.
Bibliografia.
ISBN 85-7139-267-6

1. Liberalismo 2. Liberdade I. Título. II. Série

99-4323 CDD-323.44

Índice para catálogo sistemático
1. Liberdade: Ciência política 323.44

Editora afiliada:

Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe

Associação Brasileira de Editoras Universitárias

CÓPIA NÃO AUTORIZADA É CRIME
ABDR
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE DIREITOS REPROGRÁFICOS
RESPEITE O DIREITO AUTORAL

"Até meus trinta e poucos anos raramente deitei os olhos numa história – exceto histórias da filosofia, que não contam" (F. W. Maitland a Lord Acton, 20 nov. 1896, Cambridge University Library, Add. MS 6443/197, fo.1v).

DEDALUS - Acervo - FFLCH-FIL
21000053242

SUMÁRIO

Prefácio 9

1 A teoria neo-romana dos Estados livres 15

2 Estados livres e liberdade individual 55

3 A liberdade e o historiador 83

Bibliografia 97

Índice remissivo 109

PREFÁCIO

O ensaio que se segue é uma versão aumentada da Aula Inaugural que proferi na Universidade de Cambridge em 12 de novembro de 1997 como *Regius Professor* de História Moderna. Procurei esboçar a ascensão e queda, dentro da teoria política anglófona, do que denominei uma compreensão neo-romana da liberdade civil. A teoria neo-romana alcançou a proeminência no decorrer da revolução inglesa de meados do século XVII. Mais tarde ela foi usada para atacar a oligarquia governante da Inglaterra do século XVIII, e mais tarde ainda para defender a revolução armada pelos colonos americanos contra a coroa britânica. Durante o século XIX, contudo, a teoria neo-romana foi cada vez mais desaparecendo de vista. Alguns elementos sobreviveram nos Seis Pontos dos Cartistas,[1] na explicação de John Stuart Mill quanto à submissão das mulheres[2] e em outras alegações em defesa dos dependentes e

1 As demandas de parlamentos anuais e áreas eleitorais iguais parecem refletir particularmente prioridades neo-romanas.

2 Ver Mill, 1989, esp. p.123, 131-3, 149, sobre o *status* dependente das mulheres e sua resultante servidão.

oprimidos.[3] Mas o triunfo ideológico do liberalismo deixou a teoria neo-romana amplamente desacreditada.[4] Entrementes a concepção rival de liberdade embutida no liberalismo clássico veio a obter uma predominância na filosofia política anglófona que nunca chegou a ser abandonada ulteriormente. A ambição do ensaio que se segue é questionar essa hegemonia liberal mediante a tentativa de repenetrar o mundo intelectual que perdemos. Procuro situar a teoria neo-romana nos contextos intelectuais e políticos nos quais ela foi inicialmente formulada, examinar a estrutura e os pressupostos da própria teoria e, desse modo, fornecer os meios de pensar novamente, se quisermos, nas suas possíveis reivindicações sobre nossas fidelidades intelectuais.

Embora este ensaio seja breve, assumi muitos compromissos enquanto o escrevia. Beneficiei-me grandemente de discussões com diversos estudiosos que trabalham com temas relacionados. Meus calorosos agradecimentos a David Armitage, Geoffrey Baldwin, Annabel Brett, Alan Cromartie, Martin Dzelzainis, Markku Peltonen, David Runciman, Jonathan Scott, Jean-Fabien Spitz e Blair Worden. Também sou muito grato a David Johnston, por muitas discussões sobre direito romano; e a John Pocock e James Tully, por uma correspondência excepcionalmente útil. Estou consciente de uma dívida especial para com Philip Pettit e seus escritos sobre liberdade, pelos quais fui profundamente influenciado.[5] Foi em grande parte graças ao seminário conjunto que ele e eu dirigimos sobre liberdade e sua história na Research School of Social Science da Australian National University em

3 O vocabulário da filosofia legal e moral romana é notavelmente manifesto, por exemplo, na análise de Marx do capitalismo, especialmente em sua discussão do salário-escravidão, alienação e ditadura.

4 Sobre a transição dos pontos de vista *whig* [ou *whiggery*, isto é, referente ao partido reformador e constitucional que após 1688 defendeu a supremacia do Parlamento, sendo sucedido no século XIX pelo Partido Liberal (N.T.)] para o liberalismo, ver Pocock, 1985, esp. p.253-310; e Burrow, 1988.

5 Ver Pettit, 1993a, 1993b e 1997.

1994 que voltei a trabalhar sobre estes temas. Como sempre, em alto grau, minha maior dívida é para com Susan James, que não apenas leu o ensaio que se segue em cada um de seus sucessivos esboços, como o discutiu comigo em mais ocasiões do que posso lembrar.

No decorrer dos últimos dois anos, exerci a função de presidente do grupo de estudos da European Science Foundation intitulado *Republicanismo: Uma Herança Européia Compartilhada*. Aprendi muito dos trabalhos apresentados em nossos encontros e tenho certeza de que nossas discussões devem ter deixado sua marca em minha argumentação. Agradecimentos especiais a Martin van Gelderen, por atuar como secretário de nosso grupo, bem como por numerosas conversas sobre assuntos de interesse acadêmico mútuo.

Tive o privilégio de submeter alguns aspectos de minha argumentação a duas platéias notáveis. Fui grandemente honrado pelo convite para proferir as T. S. Eliot Memorial Lectures na University of Kent em dezembro de 1995 e aproveitei bastante os seminários que se seguiram às minhas falas. Fui igualmente honrado ao ser convidado para falar no Collège de France na primavera de 1997, onde proferi uma versão revisada de minhas Eliot Lectures sob o título *Quatre traditions de la liberté*. É um prazer especial agradecer a Pierre Bourdieu por ter sido um anfitrião tão receptivo e atencioso.

A sugestão de que minha Aula Inaugural poderia ser publicada em sua forma ampliada veio da Cambridge University Press. Sou grato, como sempre, a Jeremy Mynott, por seus generosos conselhos e estímulos. Richard Fisher foi meu editor e apresentou meu manuscrito impresso com a máxima rapidez e eficiência; Frances Nugent auxiliou-o com um olho maravilhosamente vigilante. Não pela primeira vez, estou consciente do quanto sou devedor a todos na Editora por seu serviço exemplar. Philip Riley concordou, em cima da hora, em corrigir as provas, uma tarefa que ele desempenhou com sua costumeira extraordinária meticulosidade.

As seguintes convenções foram usadas. A bibliografia de fontes primárias refere-se a obras anônimas pelo título. Quando uma obra foi publicada anonimamente mas o nome de seu autor é conhe-

cido, este é acrescentado entre colchetes. Todos os autores antigos são citados em sua forma mais familiar, de nome único. Na transcrição de textos do início da era moderna, minha regra geral foi preservar a grafia e a pontuação originais. Entretanto, ao adaptar citações em torno de meu próprio texto, eu, às vezes, mudei as letras iniciais de maiúsculas para minúsculas, ou vice-versa, conforme o contexto exigia. Preferi em todos os casos fazer minhas próprias traduções, mesmo usando edições em que são fornecidas traduções em páginas espelhadas.

Procurei preservar algo da informalidade de uma aula, mas tive por certo de remover todas as alusões e referências puramente locais. Entre essas mudanças, a única que lamento é a perda da homenagem que prestei no início de minha aula a meus dois predecessores imediatos na cadeira de *Regius Professor*, Geoffrey Elton e Patrick Collinson. Gostaria de terminar, portanto, com algumas palavras sobre essas duas grandes presenças em Cambridge.

Lord Acton falou no início de sua Aula Inaugural sobre o que ele descreveu como o movimento geral de idéias.[6] Para qualquer um cujos interesses históricos estejam centrados nesses movimentos, é difícil não sentir que o momento crucial na história britânica veio com as sublevações constitucionais de meados do século XVII. Mas esse julgamento não é de modo algum dado como garantido. Geoffrey Elton mudou a face da historiografia britânica tomando como uma de suas ambições confessas demonstrar que o século XVI foi um período de significado formativo ainda maior. Não menos vigorosa e inovadora foi a contribuição de Patrick Collinson. Com sua invejável combinação de conhecimento e graça literária, Patrick continua a nos mostrar que, no domínio das idéias, não menos do que na política, o período abrangendo as dores do parto da Inglaterra Protestante e do movimento Puritano Elisabetano não pode deixar de ser reconhecido como um importante ponto crucial.[7]

6 Acton, 1906a, p.3.

7 Ver Collinson, 1967 e 1988; ver também, adiante, capítulo 1, nota 32.

Tenho plena consciência de que, recorrendo ao que se segue ao século XVII, retorno a um cenário transformado pelo reconhecimento do trabalho de Elton e Collinson sobre o período precedente.

1

A TEORIA NEO-ROMANA DOS ESTADOS LIVRES

I

Quando a guerra civil irrompeu na Inglaterra em 1642, a iniciativa ideológica foi primeiramente tomada pelos adversários do regime de Carlos I. Entre os defensores da oposição do parlamento à coroa, Henry Parker era talvez o mais influente entre aqueles que argumentavam que, ao menos em períodos de emergência nacional, "a suprema magistratura, tanto em questões de Estado como em questões de Direito", deve permanecer com as duas Casas do Parlamento como representantes do povo essencialmente soberano.[1] "Toda a arte da Soberania", declara Parker em suas *Observations* [*Observações*] de 1642, depende do reconhecimento de "que o poder é apenas secundário e derivativo nos Príncipes".[2] "A fonte e causa eficiente é o povo", de modo que os representantes eleitos do povo têm o direito de "julgar da necessidade pública

1 [Parker] 1934, p.194. Sobre o argumento de Parker, ver Tuck, 1993, p.226-33; e Mendle, 1995, esp. p.70-89.

2 [Parker], 1934, p.208, 168.

sem o Rei, e lançar mão de qualquer coisa" quando a liberdade e a segurança do povo estão em jogo.[3]

A defesa da soberania parlamentar por Parker foi imediatamente contradita por afirmações monarquistas de que o rei em pessoa devia ser visto como o único "sujeito" ou portador de soberania.[4] Denunciando a supostamente "recém-cunhada distinção" entre "*o Rei* e *Sua autoridade*", os defensores de Carlos I insistiam em que Deus "expressara na Escritura que tanto a Soberania como a pessoa investida de Soberania são dele, por ele e a partir dele imediatamente".[5] Entretanto, vários parlamentares mais cautelosos voltavam sua atenção para os procedimentos efetivos da constituição britânica e concluíam que a autoridade absoluta ou soberana deveria, em vez disso, residir com o corpo do rei-no-parlamento. O autor anônimo de *Englands Absolute Monarchy* [*Monarquia Absoluta na Inglaterra*] declarava, em 1642, que "Rei e Parlamento" estão "firmemente unidos para formar um poder absoluto",[6] ao passo que Philip Hunton sustentava em seu *Treatise of Monarchy* [*Tratado da Monarquia*], no ano seguinte, que "a soberania de nossos reis" é limitada pela "Autoridade concorrente dos dois outros Estados no Parlamento".[7]

Com o agravamento da crise constitucional,[8] uma nova voz se fez ouvir entre esses argumentos gastos. O verdadeiro sujeito ou

3 [Parker], 1934, p.168, 211.

4 Sobre a emergência desta teoria na Inglaterra do início do século XVII, ver Sommerville, 1986, esp. p.9-56. Para a descrição dos portadores de soberania como "sujeitos" de poder soberano, ver [Parker], 1934, p.210.

5 Ver, por exemplo, [Maxwell], 1644, p.32. Sobre Maxwell, ver Sanderson, 1989, p.48-51.

6 *Englands Absolute Monarchy*, 1642, Sig. A, 3v.

7 [Hunton] 1643, p.38-9. Sobre este desenvolvimento, ver Judson, 1949, esp. p.397-407; e Sanderson 1989, p.30-2.

8 Suponho que havia uma crise constitucional, não apenas um colapso na capacidade administrativa; mas para uma colocação clássica de uma tese mais redutora, ver Elton, 1974, v.II, p.164-82, 183-9. Para uma explanação de como o argumento de Elton foi elaborado pelos assim chamados historiadores revisionistas do período, ver Adamo, 1993. Para uma discussão crítica da afirmação de que a crise era revolucionária num sentido marxista, ver MacLachlan, 1996, esp. p.55-63, 231-51.

portador de soberania, afirmava-se, não é nem a pessoa natural do monarca nem qualquer corpo associado de pessoas naturais, mas sim a pessoa artificial do Estado. Havia precedentes para esta afirmação entre os juristas romanos,[9] e o argumento logo foi levado a um novo ápice de desenvolvimento por diversos filósofos do direito natural na Europa continental, sobretudo por Samuel Pufendorf em sua explanação do Estado como uma pessoa moral composta,[10] em seu *De Iure Naturae et Gentium* [*Direito Natural e das Gentes*] de 1672.[11] Mas no interior da teoria política anglófona dificilmente podemos evitar a associação deste movimento ao nome de Thomas Hobbes.[12] Hobbes começou a desenvolver sua concepção de soberania do Estado em seu *De Cive* de 1642,[13] mas foi no *Leviatã* de 1651 que ele proporcionou a apresentação definitiva de seus

9 O Estado é descrito em Hayward, 1603, Sig. B, 3v. como uma união na qual "muitos se entretecem em um poder e vontade". Sobre a teoria política dos civilistas ingleses neste período, ver Levack, 1973, p.86-121. Sobre a emergência, durante o mesmo período, da idéia do Estado como uma entidade abstrata distinguível tantos dos governantes como dos governados, ver Skinner, 1989.

10 Pufendorf usa o termo *civitas*, mas quando seu texto foi publicado em inglês, em 1703, seus tradutores traduziram *civitas* como "Estado". Ver Pufendorf, 1703, 7.2.13 e 14, p.151-2.

11 Pufendorf, 1672, VII.2.13, p.886, define o Estado como "uma pessoa moral composta cuja vontade, unida pelos acordos solenes de muitos indivíduos, é tomada como a vontade de todos" (*"Persona moralis composita, cuius voluntas, ex plurium pactis implicita & unita, pro voluntate omnium habetur"*). Ao mesmo tempo, ele louva Hobbes por ter retratado engenhosamente essa pessoa e acrescenta, num espírito hobbesiano (VII.2.14, p.887), que indivíduos e assembléias soberanos meramente exercem a vontade do Estado (*"Voluntas civitatis exserit vel per unam personam simplicem, vel per unum concilium"*).

12 Gierke, 1960, p.60-1, 139; cf. Runciman, 1997, esp. p.4-5.

13 Hobbes, 1983, V.IX-XII, p.134-5.

argumentos. Lemos ali que o Estado ou comunidade "é Uma Pessoa, de cujos Atos uma grande Multidão ... fez de cada um de seus membros o Autor" e que "aquele que leva esta Pessoa é chamado SOBERANO".[14] É aqui, em suma, que encontramos pela primeira vez a afirmação desprovida de ambigüidade de que o Estado é o nome de uma pessoa artificial "levada" ou representada por aqueles que detêm poder soberano, e que seus atos de representação são tornados legítimos pelo fato de serem autorizados por seus próprios súditos.

Ao mesmo tempo, alcançava proeminência uma concepção associada sobre a relação entre o poder do Estado e a liberdade de seus súditos. Ser livre como um membro de uma associação civil, alegava-se, é simplesmente estar desimpedido de exercer suas capacidades na busca de seus fins desejados. Um dos deveres básicos do Estado é impedir que você invada os direitos de ação de seus concidadãos, um dever que ele cumpre pela imposição da força coercitiva da lei sobre todos igualmente. Mas, onde a lei termina, a liberdade principia. Desde que você não esteja física nem coercivamente constrangido de agir ou em abstinência de agir pelos requisitos da lei, você permanece capaz de exercer seus poderes à vontade e nesta medida permanece de posse de sua liberdade civil.

Essa doutrina pode também ser encontrada no Direito Romano,[15] e foi discutida por vários monarquistas com preocupações legais imediatamente após a irrupção da guerra civil inglesa, incluindo Griffith Williams, Dudley Digges, John Bramhall e, logo

14 Hobbes, 1996, p.121.

15 O *Digest* [*Digesto*], 1985, I.1.1, v.I, p.1, cita Ulpiano para a concepção de que a lei nos torna bons sobretudo por induzir ao medo de punição (*"metu poenarum"*). Ver também *Digest*, 1985, I.5.4, v.I, p.15, onde Florentinus é citado para a concepção de que "a liberdade é a faculdade natural de se fazer o que se quer, a menos que o ato em questão esteja excluído por força física ou lei" (*"Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet nisi si quid vi aut iure prohibetur"*).

em seguida, Sir Robert Filmer.[16] Como antes, porém, a formulação mais nítida desse argumento na Inglaterra de meados do século XVII pode ser encontrada no *Leviatã* de Hobbes. A apresentação que Hobbes faz do argumento é especialmente incisiva em sua simplicidade, na medida em que ele sustenta que mesmo a força coerciva da lei deixa sua liberdade natural inalterada. "Geralmente todas as ações que os homens desempenham em comunidades, por *temor* da lei, são ações que seus autores tinham a *liberdade* de omitir."[17] Esta doutrina paradoxal está enraizada no fato de que, como materialista e determinista, Hobbes crê que a matéria em movimento constitui a única realidade.[18] De acordo com isto a autonomia de um homem consiste em nada mais do que no fato de que seu corpo não seja impedido de agir de acordo com seus poderes. *"Um* HOMEM LIVRE *é aquele que, naquelas coisas, que por sua força e sagacidade ele é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que ele tem vontade."*[19] Quando dizemos de alguém que agiu livremente, isto quer simplesmente dizer que ele realizou uma ação que tinha vontade de realizar, e o fez sem estorvo ou impedimento externo. Quando, em contraste, dizemos de alguém que ele carece da liberdade para agir de alguma forma específica, isto quer simplesmente dizer que uma ação ao alcance de seus poderes foi tornada impossível pela intervenção de alguma força externa.[20]

16 Wiliams, 1643, esp. p.82-4; [Bramhall], 1643, esp. p.70; [Digges], 1643, esp. p.14; Filmer, 1991, esp. p.267-8. Argumentos semelhantes foram usados para insistir que, a despeito de sua aparente sujeição, esposas não são desprovidas de liberdade. Ver Sommerville, 1995, p.79-113.

17 Hobbes, 1996, p.146.

18 Para esta suposição e seu efeito sobre a doutrina de Hobbes da vontade, ver Gauthier, 1969, p.5-13.

19 Hobbes, 1996, p.146.

20 Se a ação não está ao alcance de seus poderes, sua carência não é da liberdade, mas da capacidade de agir. Ver Hobbes, 1996, p.146; e cf. Skinner, 1990a, esp. p.123-8.

Como essa explicação revela, Hobbes não tem objeção a falar em termos tradicionais sobre a faculdade da vontade em relação a ações humanas. Ao invocar essa terminologia, contudo, ele sempre insiste em que a vontade nada mais é do que *"a última Apetência na Deliberação"*, e que, portanto, as operações da vontade são sempre causadas pelos fatores que afetam a deliberação do agente, bem como a causa final da ação deste.[21] Isto, por sua vez, significa que não há sentido em falar de ser forçado a agir contra sua vontade, uma vez que a vontade que reside por trás de sua ação será sempre revelada pela sua própria ação.

Podemos ver agora em que sentido você permanece livre, segundo Hobbes, ao agir em obediência à lei. Quando a lei o coage à obediência pela ativação de seus temores quanto às conseqüências da desobediência, ela não o faz levando-o a agir contra sua vontade, fazendo assim que você aja menos que livremente. Ela sempre o faz induzindo-o a deliberar de tal maneira que você desista de sua vontade de desobedecer, adquira uma vontade de obedecer e, portanto, aja livremente à luz da vontade que adquiriu.[22]

Hobbes não é menos enfático, todavia, em que a ameaça de punição incorporada na lei serve, é claro, como ele tem o cuidado de observar, para "conformar" sua vontade, e em que a razão usual para sua conformidade será o terror que você sente ao vislumbrar as conseqüências da desobediência.[23] Assim, os "grilhões artificiais"

21 Hobbes, 1996, p.45.

22 Mas como Brett, 1997, p.228-32, mostrou com acuidade, há uma confusão no argumento de Hobbes nesta passagem. A posse de sua liberdade corporal (liberdade de impedimentos externos) obviamente pressupõe a posse de sua liberdade natural (o direito natural de usar seus poderes à vontade). Mas, de acordo com Hobbes, 1996, p.120, você desiste de sua liberdade natural por ocasião do pacto pelo qual você se torna um súdito.

23 Hobbes, 1996, p.120-1. Hobbes originalmente escreveu *"performe"* [desempenhar]. Mais tarde ele inseriu *"conforme"* [conformar] por meio de uma supressão afixada sobre a palavra original após a correção das provas. Ele evidentemente considerava a questão ao mesmo tempo importante e difícil de formular. Tuck nota o uso da supressão em Hobbes, 1996, p.120 nota.

do direito civil são semelhantes aos grilhões reais e podem ter a finalidade de constrangê-lo; eles diferem dos grilhões reais apenas em que são "feitos para deter, pelo perigo, embora não pela dificuldade de rompê-los".[24]

Hobbes é assim levado a duas conclusões contrastantes sobre a liberdade dos súditos, alinhando plenamente sua doutrina com a de outros monarquistas como Digges, Bramhall e Filmer. Primeiro ele insiste em que o alcance de sua liberdade civil depende basicamente do "Silêncio da Lei".[25] Se a lei deseja que você aja ou abstenha-se de agir de alguma maneira específica, ela vai cuidar de aterrorizá-lo à conformidade. Mas a conclusão contrastante de Hobbes é que, desde que não haja lei à qual sua vontade deva se conformar, você permanece em plena posse de sua liberdade como súdito.[26] "Em casos nos quais o Soberano não prescreveu regra alguma, o Súdito tem então a Liberdade de agir ou abster-se de acordo com seu próprio discernimento."[27] Você permanece livre como súdito enquanto não for física ou legalmente coagido.

Como o próprio Hobbes sempre enfatizou, um de seus objetivos ao apresentar esta análise era desacreditar e superar uma forte tradição contrastante de pensamento em que o conceito de liberdade civil era, pelo contrário, associado ao ideal clássico da *civitas libera* ou Estado livre.[28] Esta teoria rival havia também sido uma característica proeminente do argumento legal e moral romano e fora ulteriormente revivida e adaptada pelos defensores da *libertà*

24 Hobbes, 1996, p.147.

25 Ibidem, p.152.

26 Para completar o argumento de Hobbes, contudo, temos de acrescentar a seguinte afirmação enfatizada em Hobbes 1996, p.150-3: que porque existem certos direitos naturais de ação que "não podem por nenhum Acordo ser abdicados", deve haver certas ações que "embora ordenadas pelo Soberano", um súdito "pode não obstante, sem Injustiça, recusar-se a realizar".

27 Hobbes, 1996, p.152.

28 Ibidem, p.149-50; cf. Hobbes, 1969, p.26, 28, 30-1, 43.

republicana no Renascimento italiano,[29] sobretudo por Maquiavel em seus *Discorsi* sobre a história de Roma de Tito Lívio.[30] Tão logo a teoria que descrevi foi adiantada por Digges, Hobbes, Filmer e outros monarquistas no decorrer da revolução inglesa, vários defensores da causa parlamentar responderam reafirmando este entendimento clássico da liberdade, conferindo assim renovada proeminência ao que talvez seja mais bem descrito como o elemento neo-romano no pensamento político do início da era moderna.[31]

Com a recepção de valores humanistas na Inglaterra Renascentista, essa teoria neo-romana já havia criado algumas raízes profundas e ramificadas. Patrick Collinson mostrou como "modos quase republicanos de reflexão e ação política" já estavam presentes mais tarde na sociedade elisabetana.[32] Pouco depois, humanistas "políticos" como Richard Beacon e Francis Bacon começavam a recorrer a idéias maquiavélicas sobre o *vivere libero*,[33] enquanto idéias semelhantes começavam a aparecer no teatro e na poesia da época, talvez de modo mais notável na *Arcadia* de Sir Philip Sidney e nas

29 Sobre a evolução desta tradição, o estudo clássico é Baron, 1966. Ver também Pocock, 1975, p.83-330; e Skinner, 1978, v.I, p.3-48, 69-112, 139-89. Para Maquiavel, sobre o *vivere libero*, ver Skinner, 1981, p.48-77; e especialmente Viroli, 1992, esp. p.126-77. Para citações de Maquiavel na Inglaterra do século XVII, ver Raab, 1964, p.102-217.

30 Maquiavel iniciou seus *Discorsi c.*1514 e completou a obra em 1519. Ver Skinner, 1978, v.I, p.153-4.

31 Eu me referi anteriormente não à teoria da liberdade neo-romana, mas à republicana. Ver Skinner, 1983; e Skinner, 1990c. Mas este uso me parece agora propenso a equívoco. Ver adiante, notas 175 e 177.

32 Ver Collinson, 1990, p.23, polemizando com a análise de Pocock. É um prazer especial poder citar esta peça pioneira de pesquisa de Patrick Collinson, pois ele apresentou estas descobertas em sua Aula Inaugural como *Regius Professor* de História Moderna em Cambridge.

33 Sobre Beacon, ver Peltonen, 1995, esp. p.74-102; e para temas semelhantes em Bacon, ver Peltonen, 1995, esp. p.194-219. Sobre idéias republicanas neste período, ver também Norbrook, 1994.

peças romanas de Ben Jonson.[34] Depois disso, a teoria dos Estados livres continuou a ser um espinho para as teorias de governo contratualistas, bem como patriarcais até o século XVIII. A teoria foi revivida para atacar o alegado despotismo dos últimos Stuarts por autores como Henry Neville em seu *Plato Redivivus* [*Platão Redivivo*] e Algernon Sidney em seus *Discourses Concerning Government* [*Discursos Sobre o Governo*], ambos incitados à ação pela suposta ameaça de papismo e tirania no início da década de 1680.[35] Posteriormente, a mesma teoria foi oportunisticamente assumida por Lord Bolingbroke e seu círculo na década de 1720 como um meio de denunciar a oligarquia *whig* dominada por Sir Robert Walpole.[36] E de modo mais contencioso, ela foi posteriormente reafirmada por Richard Price e outros assim chamados comunitaristas para defender os colonos americanos e sua declaração unilateral de independência da coroa britânica em 1776.[37]

Pretendo focalizar, porém, aqueles que se apegaram a idéias neo-romanas após o regicídio de 1649 e a proclamação oficial da Inglaterra como "uma Comunidade e Estado Livre".[38] Encontramos

34 Sobre Sidney, ver Worden, 1996, esp. p.227-39; sobre Jonson, ver Barton, 1984; Archer, 1993, p.95-120; Smuts, 1994, esp. p.31-4; e Worden, 1994e.

35 O *Plato Redivivus* de Neville foi publicado pela primeira vez em 1681. Ver Fink, 1962, p.129. Sobre Neville, ver Fink, 1962, p.123-48; Robbins, 1959, p.5-19; Pocock, 1975, esp. p.417-22. Os *Discourses* de Sidney foram escritos entre 1681 e 1683, mas só foram publicados em 1698. Ver Scott, 1991, p.201-2, 361. Sobre Sidney, ver Fink, 1962, p.149-69; Scott, 1988 e 1991; Houston, 1991. Sobre o republicanismo deste período, ver Worden, 1994d, p.144-65.

36 Recontei este capítulo da história em Skinner, 1974.

37 Para Price, ver Robbins, 1959, p.335-46; e para suas concepções sobre liberdade, ver Thomas, 1977, p.151-73; e Miller, 1994, esp. p.373-6. A explanação clássica dos argumentos republicanos na revolução americana está em Bailyn, 1965, esp. p.59-93. Ver também Houston, 1991, p.223-67. A explanação recente mais completa está em Rahe, 1992.

38 Gardiner, 1906, p.388. Para análises recentes do republicanismo na década de 1650, ver Worden, 1991; Scott, 1992; Pocock & Schochet, 1993. Ver também o excelente resumo em Worden, 1994a, b e c.

a teoria neo-romana no cerne da propaganda posta em uso pelo novo governo em sua própria defesa.[39] Marchamont Nedham, o editor do jornal oficial *Mercurius Politicus*, publicou uma série de editoriais de setembro de 1651 a agosto de 1652 com o propósito explícito de ensinar aos seus concidadãos o que significa estar "estabelecido em um estado de liberdade".[40] As atividades editoriais de Nedham eram autorizadas e supervisionadas por John Milton, que fora nomeado para uma das secretarias do recém-criado Conselho de Estado em março de 1649.[41] Milton fora igualmente solicitado a colocar sua eloqüência à disposição do novo regime, e recorreu extensivamente a idéias clássicas sobre liberdade nos panfletos que publicou em defesa da comunidade entre 1649 e 1651, especialmente na segunda edição de seu *Eikonoklastes* em 1650.[42]

Estes compromissos foram ecoados por muitos autores menores em apoio da comunidade no início da década de 1650,[43] incluindo George Wither,[44] John Hall,[45] Francis Osborne[46] e John Streater.[47] Mas o momento culminante na emergência de uma teoria integral republicana de liberdade e governo na Inglaterra surgiu em 1656. Após dois anos desastrosos de experiência constitucional, Oliver Cromwell resolveu, em maio, convocar um novo parlamento. A oportunidade para denunciar o protetorado e pleitear um acordo autenticamente republicano foi imediatamente aproveitada por Marchamont Nedham, que revisou seus editoriais anteriores e republicou-os como *The Excellency of a Free State* [*A Excelência de um Estado Livre*] em junho de 1656.[48] Em poucos meses, a mesma oportunidade era aproveitada por James Harrington, que produziu o que pode ser considerado o mais original e influente de todos os tratados ingleses sobre Estados livres, *The Commonwealth of Oceana* [*A Comunidade de Oceana*], que apareceu pela primeira vez no final de 1656.[49]

39 Como Worden, 1994a, p.61-2, salienta, contudo, encontramos estes argumentos montados apenas após a batalha decisiva de Worcester (setembro de 1651). Antes disso, defesas *de facto* do Parlamento Não-Representativo predominavam, sobre o quê, ver Wallace, 1964; e Skinner, 1972.

40 Nedham 1767, p.xii. Sobre os editoriais de Nedham, ver Frank, 1980, p.90.

41 Sobre as relações de Nedham com Milton, ver Frank, 1980, esp. p.86; e Worden, 1995.

42 Corns, 1995, esp. p.26-7 e 36-40, mostra que os panfletos de Milton em defesa da comunidade já incorporam valores republicanos. Ele corretamente escolhe o ideal de cidadania, mas em *Eikonoklastes* a teoria neo-romana da liberdade pode ser vista como desempenhando o papel mais subversivo. Ver adiante, capítulo 2, nota 40. Sobre as táticas literárias usadas por Milton para desacreditar o *Eikon Basilike*, ver Zwicker, 1993, p.37-59.

43 Mas Worden, 1994a, p.57-9, 64-8, enfatiza corretamente que, embora Nedham e Milton estivessem escrevendo propaganda oficial, eles, ao mesmo tempo, tinham uma postura altamente crítica em relação ao novo regime.

44 Wither, 1874. O discurso de Wither *To the Parliament and People* apareceu pela primeira vez em 1653. Ver Smith, 1994, p.191-2, 230-2.

45 [Hall], 1700. Sobre o panfleto de Hall e a data de sua primeira aparição (1650), ver Smith, 1994, p.187-90, 213-5.

46 [Osborne], 1811. Para a atribuição do panfleto de Osborne e a data de sua primeira aparição (1652), ver Wallace, 1964, p.405; ver também Smith, 1994, p.190-1.

47 Sobre Streater, ver Smith, 1995.

48 Sobre esta versão, ver Pocock, 1975, p.381-3; Frank 1980, p.93-100; Worden, 1994a, p.74-81. Sobre a relação entre as duas versões, ver Frank, 1980, apêndice B, p.184-5. Como Worden, 1994a, p.81, observa, o texto de Nedham foi republicado em 1767 no contexto do debate sobre as colônias americanas. Esta é a edição que uso.

49 Sobre a data e o contexto da publicação, ver Pocock, 1977, p.6-14. Sobre Harrington como um republicano clássico, ver Pocock, 1975, esp. p.383-400; e Pocock, 1977, esp. p.43-76. Para algumas questões sobre a interpretação de Pocock, incluindo a sugestão de que Harrington é mais um seguidor de Hobbes, ver Rahe, 1992, p.409-26; e Scott, 1993, p.139-63.

A causa da república inglesa não iria prevalecer. Com o agravamento do caos político após a morte de Oliver Cromwell em 1658, a restauração da monarquia era apenas uma questão de tempo. As esperanças imediatas dos republicanos ingleses expiraram numa irrupção final de eloqüência quando John Milton publicou *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth* [*Uma Maneira Pronta e Fácil de Estabelecer uma Comunidade Livre*], cuja segunda edição apareceu em abril de 1660, quando preparações já estavam sendo feitas para saudar o retorno de Carlos II.[50] Não obstante, o período do Interregno deixou atrás de si o mais rico legado de escritos neo-romanos e republicanos do século XVII, além de alimentar as sensibilidades políticas de autores como Henry Neville e Algernon Sidney, ambos os quais foram jovens membros do Longo Parlamento de meados da década de 1640 até sua dissolução pela força por Cromwell, em 1653.[51]

II

Quando os teóricos neo-romanos discutem o significado da liberdade civil, geralmente deixam claro que pensam o conceito num sentido estritamente político. Eles ignoram a noção moderna de sociedade civil como um espaço moral entre governantes e governados,[52] e têm pouco a dizer sobre as dimensões de liberdade e opressão inerentes a instituições como a família ou o mercado de

50 Sobre a consistência do republicanismo de Milton no final da década de 1650, ver Dzelzainis, 1995.

51 Robbins, 1959, p.32; Scott, 1988, p.86, 100-1.

52 Eles usam freqüentemente o termo "sociedade civil", mas apenas para distinguir o estado de natureza do estado em que vivemos como membros de uma comunidade. Ver, por exemplo, Harrington, 1992, p.8, 23. Em conseqüência, eles às vezes contrastam a sociedade civil à família. Ver, por exemplo, Sidney, 1990, II.5, p.96.

trabalho. Preocupam-se quase exclusivamente com a relação entre a liberdade dos súditos e os poderes do Estado. Para eles, a questão central é sempre sobre a natureza das condições que devem ser preenchidas para que os requisitos contrastantes da autonomia civil e da obrigação política sejam satisfeitos o mais harmoniosamente possível.[53]

Ao considerar essa questão, esses autores geralmente assumem que a liberdade ou a autonomia que estão descrevendo podem ser equacionadas com – ou, mais precisamente, explicadas claramente como – o desfrute sem constrangimentos de um número de direitos civis específicos.[54] É verdade que esta maneira de expressar o argumento não é encontrada em nenhuma de suas autoridades antigas, nem em qualquer dos autores neo-romanos sobre o *vivere libero* desde o Renascimento italiano. Maquiavel, por exemplo, nunca emprega a linguagem dos direitos; ele sempre se limita a descrever o gozo da liberdade individual como um dos ganhos ou benefícios a serem derivados do fato de se viver sob um governo

53 Empreguei deliberadamente os termos *liberty e freedom* [Em português, esta diferença não tem um equivalente, mas podemos falar, por aproximação, de *autonomia* e *liberdade*. (N. T.)] alternadamente aqui *et passim*. Pitkin, 1988, insiste corretamente que os termos não são sinônimos. Mas permanece o fato de que, entre os autores que estou considerando, nada de importância filosófica é percebido em relação às diferenças. Ver, por exemplo, Hobbes, 1996, p.145, ao abrir seu capítulo sobre a liberdade dos súditos falando de "LIBERTY, or FREEDOME".

54 Embora os escritores que estou considerando geralmente falem de ausência de restrição (em vez de constrangimento), eles assumem que sua autonomia é solapada quando você é coagido a agir, bem como quando você é coercivamente impedido. Na medida em que "constrangimento" cobre ambas as eventualidades (enquanto "restrição" cobre apenas a segunda), ela parece a palavra melhor para ser usada. Harrington está consciente da questão e prefere falar de constrangimento. Ver Harrington, 1992, p.22. (Neville adota o mesmo uso: ver Neville, 1969, por exemplo, p.111.) Para uma discussão da questão terminológica precisamente nestes termos, ver a explanação da correspondência entre Jeremy Bentham e John Lind em Long, 1977, p.54-61; e cf. Miller, 1994, p.393-5; e Pettit, 1997, p.42.

bem-ordenado.[55] Em contraste, a maioria dos autores ingleses que estou considerando (Harrington é a principal exceção) revela um forte componente da teoria política radical da Reforma, segundo a qual o estado de autonomia é a condição natural da humanidade.[56] Milton resume a sabedoria convencional com suntuosa segurança no início de *The Tenure of Kings and Magistrates* [*A Posição de Reis e Magistrados*], em 1649, quando anuncia que ninguém "pode ser tão estúpido a ponto de negar que todos os homens naturalmente nasceram livres, sendo a imagem e semelhança do próprio Deus".[57]

A noção de um estado de natureza e a afirmação de que esta condição é uma condição de liberdade perfeita eram suposições inteiramente alheias aos textos romanos e renascentistas. Entre os autores do século XVII, contudo, elas deram lugar à alegação de que estas liberdades primitivas devem ser reconhecidas como um direito de nascimento concedido por Deus, e portanto como um conjunto de direitos naturais que, na expressão de Milton, torna-se "um fim principal" do governo proteger e preservar.[58] Nedham insiste nisto ainda mais enfaticamente. Nós não apenas somos dotados por Deus de vários "direitos e liberdades naturais", como "o fim de todo governo é (ou deveria ser) o bem e a comodidade do povo, num gozo seguro de seus direitos, sem pressão e opressão" de governantes ou concidadãos.[59]

55 Ver Maquiavel, 1960, I.16, p.174 e II.2, p.284, onde ele fala de *comune utilità* e *profitti*; ele nunca fala de *diritti*.

56 Sobre este antecedente, ver Salmon, 1959, esp. p.80-8, 101-8.

57 Milton, 1991, p.8; cf. Neville, 1969, p.85; Sidney, 1990, I.2, p.8-9.

58 Milton, 1980, p.455; cf. Neville, 1969, p.130. Não se pode, portanto, distinguir entre explicações neo-romanas e contratualistas da liberdade civil por referência ao seu tratamento supostamente contrastante dos direitos. Já argumentei de outro modo, anteriormente, em conseqüência de enfocar demasiado exclusivamente textos do Renascimento. Ver Skinner 1983, 1984, 1986; mas cf. as justificadas críticas em Houston, 1991, esp. p.137; e em Charvet, 1993, esp. p.11-4.

59 Nedham, 1767, p.87, 11.

Não faz parte do propósito desses autores elencar tais direitos naturais detalhadamente. Mas eles, em geral, os consideram como incluindo liberdade de discurso, liberdade de movimento e liberdade de contrato, e freqüentemente os resumem na afirmação de que todos os cidadãos têm o mesmo direito de desfrutar licitamente suas vidas, liberdades e propriedades.[60] John Hall faz um interessante acréscimo a esta litania familiar ao falar de nossa "prisca Liberdade e sua filha Felicidade", acrescentando que um dever subseqüente do governo é nos possibilitar o gozo da "Felicidade positiva de uma Vida civil".[61] Mas a maioria dos autores neo-romanos contenta-se em prescrever a nossos governantes, nas palavras de Nedham, que preservem "a segurança da vida e do patrimônio, liberdade e propriedade".[62] Sidney, por exemplo, fala das "leis que prescrevem a preservação das terras, liberdades, bens e vidas do povo",[63] enquanto Neville fala repetidamente de "vidas, liberdades e propriedades", invocando a expressão que John Locke iria mais tarde tornar canônica em seu *Dois Tratados do Governo*.[64]

Quando esses autores se voltam à consideração destas liberdades e de como elas podem ser mais bem preservadas, eles invariavelmente acabam sustentando duas suposições básicas sobre a

60 Para a aceitação desta alegação por todos os partidos na Inglaterra do final do século XVII, ver Harris, 1990.

61 [Hall], 1700, p.10, 15. Dado que Thomas Jefferson leu Harrington, e dado que Jefferson ulteriormente reuniu "vida, liberdade e a busca de felicidade", é sugestivo que o panfleto de John Hall tenha sido reimpresso (sob as iniciais "J. H.") na edição de John Toland das obras de Harrington em 1700. Esta é a edição que uso.

62 Nedham, 1767, p.72-3.

63 Sidney, 1990, III.16, p.403; cf. III.21, p.444 e III.25, p.464-5.

64 Neville, 1969, p.122, 125, 131, 185; cf. Locke, esp. II.123, p.350. Sobre a explicação de Locke destes direitos, ver Tully, 1980, p.163-74.

idéia de liberdade civil.[65] É nestas suposições que quero agora me concentrar. Uma razão para adotar este foco é que suas concepções sobre o significado de liberdade raramente foram submetidas à análise detalhada.[66] Mas minha principal razão é que a teoria da liberdade que eles esposam me parece constituir o cerne do que é específico em seu pensamento. Mais do que seu às vezes ambíguo republicanismo,[67] mais até do que seu inquestionável compromisso

65 Até aqui, as suposições dos autores que estou considerando eram partilhadas por aqueles que defendiam o parlamento quando da deflagração da guerra civil em referência à alegação "monarcômaca" (apresentada, como vimos, por Henry Parker entre outros) de que o povo, naturalmente livre e originalmente soberano, meramente delega seus poderes soberanos para serem exercidos em seu benefício, retendo ao mesmo tempo direitos decisivos de soberania e, em conseqüência, o direito de remover qualquer governante que aja em seu detrimento ao invés de benefício. Sobre esta teoria "monarcômaca", ver Skinner, 1978, v.II, p.302-48. Para a articulação de Parker da teoria em 1642, ver [Parker], 1934, esp. p.168, 170-1, 186. Alguns comentadores chamaram esta linha de pensamento "republicana". Ver, por exemplo, Tuck, 1993, p.221-53. Mas embora Parker se oponha claramente à tirania, e embora sua linha de argumentação fosse passível de ser acionada (como foi por Milton) para defender o regicídio, ela não é intrinsecamente republicana no sentido de incorporar um repúdio da instituição da monarquia. O próprio Parker insiste que é "zelosamente dedicado à Monarquia". Ver [Parker], 1934, p.207. Um republicanismo plenamente desenvolvido emerge apenas quando as duas diferentes premissas dos autores que estou considerando são acrescidas ao argumento.

66 Isto não quer dizer, porém, que me faltou orientação. Para os antecedentes romanos, ver Wirszubski, 1960, e Brunt, 1988; para as concepções de Maquiavel sobre liberdade, ver Colish, 1971; para as concepções de Maquiavel e Harrington, ver a discussão clássica em Pocock, 1975, esp. p.186-8, 196-9, 392-3; para Sidney, ver Scott, 1988, esp. p.35-42; Houston, 1991, esp. p.108-22; Scott, 1991, esp. p.201-28. Para uma discussão geral, à qual especialmente devo muito, ver Pettit, 1997, esp. p.17-78.

67 Pettit, 1997, p.15, caracteriza os autores que estou discutindo como exponentes da "liberdade republicana". Como observei, contudo, este uso é passível de equívoco. Alguns eram republicanos no sentido estrito de repudiar a instituição da monarquia, mas outros enfatizavam a compatibilidade de sua teoria da liberdade com formas regulamentadas de governo monárquico. Ver adiante, notas 175 e 177.

com uma política de virtude,[68] sua análise da liberdade civil assinala-os como os protagonistas de uma ideologia específica, e mesmo como os membros de uma única escola de pensamento.

A primeira de suas suposições em comum é que qualquer compreensão do que significa para um cidadão individual possuir ou perder sua liberdade deve estar incluída no interior de uma explicação do que significa para uma associação civil ser livre.[69] Eles começam assim por enfocar não a liberdade de indivíduos, mas sim o que Milton denomina "liberdade comum" ou "governo livre",[70] o que Harrington denomina "a liberdade de uma comunidade",[71] e o que Sidney mais tarde chama de "as Liberdades de Nações".[72] Como o título de Nedham ressonantemente nos lembra, a principal aspiração de todos esses autores era vindicar "a excelência de um Estado livre".[73]

A pista para a compreensão do que esses autores querem dizer ao pregar a liberdade de comunidades inteiras reside no reconhecimento de que eles tratam o mais seriamente possível a antiga metáfora do corpo político. Nedham abre *The Excellency of a Free State* comparando "movimentos em corpos naturais" com aqueles em corpos civis, e procura repetidamente falar do "corpo do povo" e do "corpo inteiro de uma comunidade".[74] Harrington, de modo

68 Worden, 1994a, p.46, afirma, pelo contrário, que "é como uma política de virtude que o republicanismo mais claramente se autodefine".

69 Para a mesma ênfase nas fontes romanas, ver Wirszubski, 1960, p.4-5. Note-se por contraste que, em textos "monarcômacos" como as *Observations* de Henry Parker de 1642 não há discussão de Estados livres; a questão de se a Inglaterra poderia ou deveria tornar-se um Estado livre nunca é levantada.

70 Milton, 1962, p.343, 472, 561; Milton, 1980, p.420, 424, 432.

71 Harrington, 1992, p.19. Cf. as repetidas referências a "comunidades livres" em Milton, 1980, p.407, 409, 421, 424, 429, 456, 458.

72 Sidney, 1990, II.31, p.303; cf. III.34, p.514.

73 Nedham, 1767, página do título.

74 Nedham, 1767, p.4, 62, 69, 173. Sidney prefere falar do corpo da nação. Ver Sidney, 1990, II.19, p.190; III.44, p.565.

semelhante, refere-se em *Oceana* ao "corpo inteiro do povo" e posteriormente nos informa, em seu *System of Politics*, que "a forma de um governo é a imagem do homem".[75] Mas é Neville quem faz o uso mais sistemático da figura tradicional, empregando-a para fornecer a estrutura dos três diálogos que compõem seu *Plato Redivivus*. Ele começa nos apresentando os três personagens, um dos quais é um Nobre Vêneto, um membro do corpo político correntemente desfrutando o melhor estado de saúde política.[76] Ficamos sabendo, contudo, que ele próprio tem tido desarranjos no corpo, e veio à Inglaterra à procura de orientação médica.[77] Isso serve para nos apresentar o segundo participante nos diálogos, a figura do Médico pelo qual ele foi curado. Ficamos sabendo que esses personagens desejam que o terceiro participante, um Cavalheiro Inglês, informe-os sobre os desarranjos comparáveis que afligem o corpo político em sua terra natal. O Cavalheiro assegura-lhes devidamente que o Estado inglês mergulhou nos últimos tempos em tal agonia que quase morreu.[78] O resto dos diálogos consiste então em delinear os planos do Cavalheiro para restaurar a saúde do corpo político da Inglaterra.[79]

A principal maneira pela qual esses autores seguem esta metáfora é examinando o sentido no qual os corpos natural e político são igualmente capazes de possuir e perder sua liberdade. Do mesmo modo que os corpos humanos individuais são livres, alegam eles, se e apenas se eles são capazes de agir ou eximir-se de agir à vontade, assim os corpos das nações e Estados são igualmente livres se e apenas se eles são similarmente desimpedidos de usar seus poderes de acordo com suas próprias vontades na busca de seus fins desejados. Estados livres, como pessoas livres, são assim definidos

75 Harrington, 1992, p.24, 273.

76 Neville, 1969, p.82.

77 Ibidem, p.73-4.

78 Ibidem, p.81.

79 Ibidem, p.76.

por sua capacidade de autogoverno.[80] Um Estado livre é uma comunidade na qual as ações do corpo político são determinadas pela vontade dos membros como um todo.

Uma inspiração óbvia para esse compromisso é fornecida pelos *Discorsi* de Maquiavel, cuja abertura define cidades livres como "aquelas que são governadas por sua própria vontade".[81] Nedham capta a idéia no início de seu *Excellency of a Free State*, declarando que, ao falar de povos livres, estamos falando daqueles que agem como "guardiães de suas próprias liberdades".[82] Sidney, em seus *Discourses*, mais tarde, refere-se ainda mais diretamente à analogia subjacente com a liberdade de indivíduos. "É comum dizer-se na França que *il faut que chacun soit servi à sa mode*; os negócios de cada homem devem ser feitos de acordo com seu próprio jeito: e se isso é verdade em pessoas particulares, é ainda mais plenamente verdade em nações inteiras."[83]

Essas suposições trazem consigo várias implicações constitucionais, as quais os teóricos neo-romanos quase invariavelmente endossam. Uma é que, se um Estado ou comunidade for livre, as leis que o governam – as regras que regulamentam seus movimentos corporais – devem ser decretadas com o consentimento de todos os seus cidadãos, os membros do corpo político como um todo.[84] Na medida em que isso não ocorre, o corpo político será

80 Embora esta analogia esteja presente em todos os autores do século XVII que discuto, ela é ainda mais francamente afirmada por alguns dos comunitários do século XVIII. Ver, por exemplo, Price, 1991, p.22, 79, 84.

81 Maquiavel, 1960, I:2, p.129, fala de *cittadi* livres de *servitú* como aquelas *"governate per loro arbitrio"*.

82 Nedham, 1767, p.2 *et passim*.

83 Sidney, 1990, III.16, p.403.

84 Note-se o contraste com a forma como Locke entende o consentimento em seus *Two Treatises of Government*. Como Dunn, 1969, p.141-7, mostra, Locke emprega o conceito apenas para falar sobre as origens do governo legítimo. Cf. Locke, 1988, esp. II.95-122, p.330-49. Os autores que estou considerando acrescentam a demanda mais radical de que cada lei deve ser decretada com

levado a agir por uma vontade outra que não a sua própria, e será neste grau privado de sua liberdade.

Nedham desenvolve esse argumento ao explicar o que fazia dos romanos antigos um povo livre. Eles eram "de fato livres" porque "nenhuma lei podia ser imposta a eles sem que antes houvesse um consentimento nas assembléias do povo". Ele infere que "a única maneira de prevenir arbitrariedades é que nenhuma lei ou dominação, qualquer que seja, possa ser feita a não ser pelo consentimento do povo".[85] Harrington, nesta mesma argumentação, exagera em seu estilo mais espirituoso, ao afirmar que o segredo fundamental do governo livre é conhecido de qualquer garota que já tenha sido solicitada a cortar um bolo. Tome duas garotas, diz ele, que "tenham um bolo ainda indiviso que foi dado a ambas. Cada uma delas, portanto, pode ter a sua parte. 'Divida', diz uma para a outra, 'e eu escolho; ou deixe-me dividir, e você escolhe.' Se houver acordo, é o suficiente".[86] Mais ponderadamente, mas no mesmo espírito, Sidney define um Estado livre como "um corpo completo, tendo todo poder em si mesmo sobre si mesmo", no qual todo mundo é "igualmente livre para nele ingressar ou não", de modo que ninguém pode "ter nenhuma prerrogativa sobre outros, a menos que isto seja garantido pelo todo".[87]

Certos críticos têm, às vezes, reclamado que falar de um corpo político como possuidor de uma vontade é uma peça de metafísica confusa e potencialmente perigosa.[88] Mas os teóricos neo-romanos esforçam-se em insistir que não têm nada de misterioso em mente. Quando eles falam sobre a vontade do povo, não estão se referindo

o consentimento daqueles que estarão sujeitos a ela. Sobre a questão associada da compreensão de Locke da liberdade política, ver Tully, 1993, p.281-323.

85 Nedham, 1767, p.xxii, 32-3; cf. p.28-9, 114-5.

86 Harrington, 1992, p.22.

87 Sidney, 1990, II.5, p.99.

88 Ver, por exemplo, as observações acauteladoras em Berlin, 1958, esp. p.17, 19, 43.

a nada mais do que à soma das vontades de cada cidadão individual. Como Harrington afirma, "as pessoas, tomadas à parte, não passam de muitos interesses privados, mas se você as toma em conjunto elas são o interesse público".[89] Tampouco são eles tão ingênuos a ponto de supor que podemos sempre – ou mesmo muito freqüentemente – esperar que essas vontades e interesses convirjam em algum resultado uno. Pelo contrário, eles supõem que, ao falarmos da vontade do povo, devemos na verdade estar nos referindo à vontade da maioria. Osborne, sardonicamente, nos assegura de que as pessoas são "modestas a ponto de declarar a si e a seus julgamentos implicitamente contidos nos sufrágios da maioria, embora a lei aprovada nunca chegue a ser tão contrária ao seu juízo".[90] Também não chegam a declarar que esta seja uma solução inteiramente satisfatória para o problema dos direitos da minoria. Eles simplesmente insistem (como nós) em que é difícil pensar numa regra melhor de procedimento para capacitar corpos de povos a agir. Como Sidney explica, a razão por que estamos limitados a ver a vontade da maioria como conclusiva é que o governo se torna impossível se todos retêm "um direito, por sua discordância, de atrapalhar as resoluções do corpo todo".[91]

Uma implicação constitucional ulterior sugerida pela metáfora do corpo político é a de que o governo de um Estado livre deve idealmente ser tal que possibilite a cada cidadão individual exercer um direito igual de participação na elaboração de leis. Pois apenas isso pode assegurar que todos os atos de legislação reflitam adequadamente o consentimento explícito de todos os membros do corpo político como um todo. Como Nedham afirma, para as pessoas terem "qualquer liberdade real", elas devem estar "de posse do poder" de "decretar e revogar leis" e "adequadamente qualifi-

89 Harrington, 1992, p.166.

90 [Osborne], 1811, p.164.

91 Sidney, 1990, II.5, p.104.

cadas com a autoridade suprema".[92] Milton concorda que, para nos considerarmos um povo livre, devemos nos submeter apenas a "Leis que nós mesmos escolhemos".[93] Sidney, mais tarde, acrescenta que, quando falamos de nações que gozaram de liberdade, estamos nos referindo àquelas nações que "foram, e seriam, governadas apenas por leis de sua própria confecção".[94]

É reconhecido, contudo, que o autogoverno em seu sentido literal coloca algumas dificuldades quase insuperáveis. Destas, a mais óbvia, como observa Harrington, é que "o corpo inteiro do povo" é "um corpo de manejo demasiado difícil para ser reunido".[95] Sir Thomas More avançou uma possível solução em sua *Utopia*, de 1516, na época em que o ideal da *civitas libera* estava sendo pela primeira vez seriamente discutido na Inglaterra. Uma autêntica *res publica*, More sugere, deve assumir a forma constitucional de uma república federada. Uma das primeiras coisas que ficamos sabendo sobre a recém-descoberta ilha de Utopia é que seus cidadãos vivem em cinqüenta e quatro cidades autogovernantes que administram seus próprios negócios por meio de magistrados anualmente eleitos, escolhidos entre eles mesmos.[96] Milton adota com entusiasmo a idéia em seu *Ready and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, que ele conclui propondo que "todo município no país" deve tornar-se "um tipo de Comunidade subordinada".[97] O efeito consistirá em possibilitar que o corpo do povo "em todas as coisas do governo civil" tenha "justiça em suas próprias mãos", de modo que ele não tenha a quem responsabilizar a não ser a si mesmo, se não for bem administrado".[98]

92 Nedham, 1767, p.xv, 23.

93 Milton, 1962, p.519.

94 Sidney, 1990, I.5, p.17; cf. II.5, p.99; III.31, p.502.

95 Harrington, 1992, p.24; cf. Sidney, 1990, II.5, p.102-3.

96 More, 1965, p.112, 122.

97 Milton, 1980, p.458.

98 Ibidem, p.459.

Entre os autores que estou considerando, contudo, poucos demonstram algum entusiasmo pela cessão ao que Nedham chama "o confuso corpo promíscuo do povo" de qualquer participação direta no governo.[99] Mesmo Milton reclama que as massas tendem a ser "exorbitantes e excessivas",[100] enquanto Neville considera óbvio que elas são "menos sóbrias, menos ponderadas e menos cuidadosas em relação aos interesses públicos" do que o necessário para o estrito autogoverno.[101] Sidney resume a atitude geral em seu tom habitual de fastio aristocrático. "Quanto ao governo popular no sentido mais estrito (que é a democracia pura, em que o povo em si, e por si, desempenha tudo o que faz parte do governo), não conheço tal coisa; e se há no mundo, nada tenho a dizer sobre isto."[102]

A solução correta, eles geralmente concordam, é que a massa do povo seja representada por uma assembléia nacional dos mais virtuosos e ponderados, uma assembléia escolhida pelo povo para legislar em seu benefício.[103] Há um pronunciado desacordo, con-

99 Nedham, 1767, p.38.

100 Milton, 1962, p.343.

101 Neville, 1969, p.102.

102 Sidney, 1990, II.19, p.189.

103 Algumas implicações constitucionais subseqüentes tornam-se visíveis neste ponto. Para a preservação da liberdade da comunidade, nos é dito que deve haver uma disposição por parte do povo (ou de seus representantes) para dedicar seu tempo e energia a agir para o bem comum. Para colocar esta suposição na terminologia dos textos renascentistas, o povo deve possuir *virtù*. Mas o problema é que a *virtù* é raramente encontrada como uma qualidade natural: a maioria do povo prefere seguir seus próprios interesses e não o bem comum. Para colocar a questão novamente na terminologia do Renascimento, o povo tende à *corruzione*, não à *virtù*. A principal implicação constitucional é que, para estimular a virtude cívica (e assim preservar a liberdade pública) é preciso haver leis designadas para coagir as pessoas contra sua tendência natural mas autodestrutiva de solapar as condições necessárias à manutenção de sua própria liberdade. Procurei acompanhar este aspecto do argumento em Skinner, 1981, esp. p.56-73; e em Skinner, 1983 e 1984. Sobre o lugar da virtude cívica

tudo, sobre o tipo de corpo legislativo mais bem adaptado a este propósito no caso da comunidade inglesa. Alguns sustentam que a Câmara dos Comuns é adequadamente representativa em si. Esta é a concepção enfática de autores como Osborne, Nedham e Milton nos anos inaugurais da comunidade. Propagandistas contratados do Parlamento Não-Representativo,[104] cujas ordenanças haviam abolido a monarquia e a Câmara dos Lordes, eles obedientemente insistem que, como Osborne coloca, "a câmara dos comuns" é agora "a mais justa, mais natural e menos parcial representante da nação inteira".[105] Nedham concorda que "os representantes do povo no parlamento" constituem agora "o poder supremo da nação",[106] enquanto Milton nunca deixou de trovejar a mesma mensagem. Ainda o encontramos proclamando em 1660 que "uma Comunidade livre sem uma única pessoa ou câmara de lordes, é certamente o melhor governo", e portanto que na Inglaterra a Câmara dos Comuns constitui "os únicos verdadeiros representantes do povo e de sua liberdade".[107]

Harrington deixa claro em *Oceana* que esta concepção do parlamento o estarrece,[108] no mínimo por ignorar a moral da história das garotas e do bolo. Governar com apenas uma assembléia é

nas teorias republicanas de cidadania, ver também Oldfield, 1990, esp. p.31-77; e Spitz, 1995, esp. p.341-427. Para a afirmação mais nítida entre os autores que estou considerando da idéia de que o povo pode ter de ser *forcé d'être libre*, ver Milton, 1980, esp. p.455.

104 No original, *Rump Parliament*. Trata-se da parte do *Long Parliament* (o Parlamento convocado em 1640, dissolvido em 1653 e reconvocado em 1659-1660) que permaneceu após o expurgo de 1648 (*"Pride's Purge"*), até ser dissolvido por Cromwell (1653). Ele foi reconvocado (1659), mas novamente dissolvido quando da restauração de Carlos II (1660). (N. T.)

105 [Osborne], 1811, p.163.

106 Nedham, 1767, p.ix-x.

107 Milton, 1980, p.429, 447.

108 Harrington, 1992, esp. p.64-6.

colocar o direito de deliberar e o direito de decretar políticas nas mesmas mãos. Como as garotas bem o sabem, porém, se os mesmos conselheiros dividem e escolhem, nada os impedirá de ficar com o bolo inteiro para eles. Isso torna essencial governar com duas assembléias separadas, uma que delibera enquanto a outra executa o que foi concordado. Harrington acredita também que a assembléia deliberativa deveria assumir a forma de um senado eleito com membros da nobreza, com o argumento um tanto otimista de que "a sabedoria da comunidade está na aristocracia".[109] Em contraste, a assembléia executiva deveria permanecer nas mãos do populacho – ou antes, de seus representantes eleitos –, com base em que "o interesse da comunidade está no corpo inteiro do povo".[110]

Dificilmente chega a surpreender que, após a restauração da monarquia britânica e da Câmara dos Lordes em 1660, foi a concepção de Harrington que prevaleceu, mesmo entre os mais radicais dos autores neo-romanos sobre comunidades livres. Neville segue Harrington, como o faz freqüentemente, ao falar em defesa de um senado e de uma câmara de representantes, acrescentando que o senado deveria ser eleito pelo parlamento como um todo.[111] De modo sem dúvida condizente com sua condição de filho de um conde,[112] Sidney fala ainda mais fervorosamente da necessidade de "uma grande e valorosa nobreza" moderar o absolutismo de monarcas e os excessos da multidão.[113] Daí em diante o ideal de uma constituição mista e equilibrada permaneceu no cerne das propostas apresentadas pelos chamados comunitários no século XVIII, e acabou sendo cultuado (com o elemento monárquico convertido em presidencial) na constituição dos Estados Unidos.

109 Harrington, 1992, p.21-2.

110 Ibidem, p.22, 64-6.

111 Neville, 1969, p.103, 192.

112 Sobre os antecedentes familiares de Sidney, ver Scott, 1988, p.43-58.

113 Sidney, 1990, I.10, p.31; II.16, p.166-70; III.37, p.526-7.

III

Quero agora considerar o outro argumento específico apresentado pelos teóricos neo-romanos sobre a idéia de liberdade civil. Esta afirmação adicional emerge tão logo eles passam a discutir aqueles Estados que são governados não pela vontade de seus próprios cidadãos, mas pela vontade de alguém outro que não a comunidade como um todo. Ao falar desses Estados, eles novamente revelam quão seriamente tomam a analogia entre corpos naturais e políticos. Assumem que o significado ao se falar de uma perda de liberdade no caso de um corpo político deve ser o mesmo no caso de uma pessoa individual. E prosseguem argumentando – na mais clara proclamação de suas fidelidades clássicas[114] – que o que significa para uma pessoa individual sofrer uma perda de liberdade é ser transformada em escravo. A questão do que significa para uma nação ou Estado possuir ou perder sua liberdade é dessa maneira analisada inteiramente em termos do que significa cair numa condição de escravidão ou servidão.[115]

Mais uma vez, os *Discorsi* de Maquiavel fornecem uma inspiração óbvia para esta linha de pensamento. Os capítulos iniciais de Maquiavel dependem em larga medida de uma distinção entre cidades que "começaram suas vidas em liberdade"[116] e cidades "que na

114 Parece importante sublinhar este ponto, no mínimo porque vários comentadores recentes (notavelmente Rahe, 1992) defenderam uma nítida distinção entre republicanismo antigo e moderno.

115 O contraste entre liberdade e escravidão é notado em Wirszubski, 1960, p.1-3; Pocock, 1977, p.57; Worden, 1994b, p.100-1. Ver também Houston, 1991, p.102, 108-22, sobre a distinção entre liberdade e escravidão como ponto de partida de Sidney. Mas é Pettit quem mais fez para ressaltar o significado do contraste. Ver Pettit, 1997, esp. p.22, 31-2, uma análise à qual sou profundamente devedor.

116 Ver Maquiavel, 1960, I.1, p.129, para a afirmação de que Roma desfrutou um *"principio libero"*.

origem não eram livres",[117] estas últimas sendo descritas, por sua vez, como vivendo em servidão.[118] John Hall segue rigorosamente esta análise ao comparar as realizações de Roma antiga, que "produziu boas Leis e Ampliações de Liberdade", com a situação de tantas monarquias modernas, "que definham numa Servidão brutal" e vivem "como Escravos".[119] Milton estabelece a mesma comparação na abertura de seu *Readie and Easie Way*, a obra em que seu estudo dos *Discorsi* de Maquiavel melhor aparece.[120] Ele começa protestando contra "esta disposição nociva de retornar ao cativeiro", e mais adiante fala de corpos políticos sob monarquia como vivendo em "servidão detestável" sob "cativeiro régio" e jugo de escravidão.[121] Sidney começa seus *Discourses* precisamente do mesmo modo, traçando uma distinção fundamental entre "nações livres" e aquelas que "viveram em escravidão", um contraste que daí em diante percorre todo o livro.[122]

As autoridades sobre as quais estes autores especialmente se apóiam para sua compreensão da escravidão são os moralistas e historiadores romanos. Mas as concepções dessas antigas autoridades haviam, por sua vez, derivado quase que inteiramente da tradição legal romana finalmente preservada no *Digesto* de direito romano. É portanto ao *Digesto* que devemos dirigir nossa atenção se quisermos retomar os conceitos e distinções que se tornaram de uso geral.[123]

117 Ver Maquiavel, 1960, I,1, p.126, sobre a ausência em Florença de uma *"origine libera"*.

118 Maquiavel, 1960, I.2, p.129, sobre cidades vivendo em *"servitú"*.

119 [Hall], 1700, p.15.

120 Para o estudo de Milton dos *Discorsi* de Maquiavel (realizado em 1651-1652), ver Armitage, 1995, p.207 e nota.

121 Milton, 1980, p.407, 409, 422, 448-9.

122 Sidney, 1990, I.5, p.17.

123 As concepções dos juristas romanos sobre escravidão são citadas e discutidas em Garnsey, 1996, esp. p.25-6, 64-5, 90-7.

O conceito de escravidão é inicialmente discutido no *Digesto* sob a rubrica *De statu hominis*, onde nos é dito que a distinção mais fundamental no interior do direito das gentes é entre aqueles que são livres e aqueles que são escravos.[124] O conceito de liberdade é sempre definido no *Digesto* por contraste com a condição de escravidão,[125] enquanto o predicamento do escravo é definido como o de "alguém que, contrariamente à natureza, é tornado propriedade de alguém mais".[126]

Se indagássemos o que torna os escravos não-livres, poderíamos esperar a resposta de que sua falta de liberdade deriva do fato de que eles são forçados a agir por força física ou ameaça dela. É surpreendente, contudo, que isto não seja tomado como a essência da escravidão nas discussões romanas sobre a distinção entre liberdade e servidão. É, por certo, reconhecido que escravos, sendo propriedade de outros, podem sempre ser diretamente oprimidos por aqueles que os possuem.[127] Mas vale a pena lembrar que uma das ironias mais freqüentemente exploradas na comédia romana centra-se na inversão do relacionamento senhor-escravo e, especificamente, na habilidade de escravos engenhosos em eludir as implicações de sua própria servidão.[128] A figura audaciosa de Tranio em *Mostellaria*, de Plauto, oferece talvez a mais memorável ilustração

124 *Digest*, 1985, I.5.3, v.I, p.15: "*Summa itaque de iure personarum divisio haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi*".

125 Um ponto bem enfatizado em Wirszubski, 1960, p.1-3; e em Brunt, 1988, p.283-4. O contraste já está implícito na explicação dos diferentes *status* de escravos e pessoas livres no Livro 1; ele é explicitado na discussão da manumissão no Livro 40. Ver *Digest*, 1985, v.III, p.421-86.

126 *Digest*, 1985, I.5.4, v.I, p.15: "*Servitus est...qua quis dominio alieno contra naturam subicitur*".

127 O Livro 1 do *Digest* reconhece que escravos são pessoas, mas o Livro 41 (sobre propriedade) torna claro que, como Aristóteles declarara, eles são meramente ferramentas vivas. Sobre este aspecto dual, ver Garnsey, 1996, p.25-6.

128 O tema recorre constantemente nas comédias de Plauto, em particular em *Baquides, Epidicus, Mostellaria* e *Pseudolus*.

do tema. Pelo fato de seu senhor ser benevolente e em geral ausente, Tranio é capaz de se gabar de nunca ter sofrido nenhuma opressão direta.[129]

Em que sentido, então, é este escravo não-livre? O *titulus* logo em seguida ao *De statu hominis* no *Digesto* torna claro que, se quisermos entender a essência da servidão, temos de observar uma outra distinção no interior do direito das gentes: a distinção entre aqueles que estão e aqueles que não estão, *sui iuris*, dentro de sua própria jurisdição ou direito.[130] Um escravo é um exemplo – o filho de um cidadão romano é outro[131] – de alguém cuja ausência de liberdade deriva do fato de estar "sujeito à jurisdição de alguém mais"[132] e estar conseqüentemente "dentro do poder" de uma outra pessoa.[133]

Isso resolve o aparente paradoxo do escravo que consegue evitar ser coagido.[134] Embora tais escravos possam na verdade ser capazes de agir à vontade, eles permanecem por todo tempo *in potestate domini*, dentro do poder de seus senhores.[135] Eles, desse modo, permanecem sujeitos ou passíveis de morte ou de violência a qualquer momento, como mesmo a personagem de Tranio é obrigada a reconhecer.[136] A essência do que significa ser um escravo, e portanto a falta de liberdade pessoal, é assim estar *in potestate*, dentro do poder de alguém mais.[137]

129 Quando se inicia a ação, o senhor de Tranio esteve ausente no Egito por três anos. Ver Plauto, 1924, linhas 78-9, p.296.

130 *Digest*, 1985, I.6. *titulus*, v.I, p.17: *De his qui sui vel alieni iuris sunt.*

131 *Digest*, 1985, I.6.3, v.I, p.18: "*Item in potestate nostra sunt liberi nostri ... quod ius proprium civium Romanorum est*". Cf. Brunt, 1988, p.284-5.

132 *Digest*, 1985, I.6.1, v.I, p.17: "*alieno iuri subiectae sunt*".

133 Ibidem, p.18: "*in aliena potestate sunt*".

134 Corretamente enfatizado em Pettit, 1997, p.32, 35.

135 *Digest*, 1985, I.6.2, v.I, p.18.

136 Plauto, 1924, linha 37, p.292.

137 A expressão ecoa através de discussões posteriores da escravidão no *Digest*. Ver, por exemplo, *Digest*, 1985, 2.9.2, v.I, p.52; 9.4.33,v.I, p.303; 11.1.16, v.I,