

Os moralistas e historiadores romanos recorrem extensivamente a esta explicação,¹³⁸ embora fazendo acréscimos ao falar da escravidão como aquela condição na qual alguém é *obnoxius*, perpetuamente sujeito ou propenso a maus-tratos ou punição. Embora o termo *obnoxius* ocorra com certa frequência no *Digest*, os juristas o empregam quase exclusivamente para referir-se à condição de obrigação legal.¹³⁹ Entre os moralistas e historiadores, contudo, encontramos o termo aplicado mais amplamente para descrever o predicamento de qualquer um que dependa da vontade – ou, como dizemos, da boa vontade – de alguém mais.¹⁴⁰ Salustio, por exemplo, reclama em seu *Bellum Catilinae* que, “desde que nossa república submeteu-se à jurisdição e ao controle de umas poucas pessoas poderosas, o resto de nós fomos *obnoxii*, vivendo em subserviência a elas”,¹⁴¹ ao que ele acrescenta que viver numa tal condição é

p.339, 48.10.14, v.IV, p.825. Para a discussão posterior mais completa, ver Livro 41 sobre a aquisição da propriedade de coisas, esp. 41.1.10, v.IV, p.491 e 41.1.63, v.IV, p.500.

138 Isto pode parecer uma afirmação confusamente anacondística, mas as concepções que recolhi do *Digest* foram por certo reunidas a partir de juristas mais antigos, e é a este fundo comum que os moralistas e historiadores romanos recorrem. Eles o fazem particularmente ao descrever os escravos como estando *in potestate*, dentro do poder de alguém mais. Ver, por exemplo, Sêneca, *De Ira*, 3.12.7, em Sêneca, 1928-1935, v.I, p.286; e Sêneca *De Beneficiis*, 3.22.4, em Sêneca, 1928-1935, v.III, p.168. Sobre escravos como pessoas *in potestate*, ver também Lívio 8.15.8, em Lívio, 1926, p.62; e Lívio 37.34.4, em Lívio, 1935, p.388.

139 *Digest*, 1985, 11.3.14, v.I, p.344; 18.1.81, v.II, p.526; 26.7.57, v.II, p.772; 34.1.15, v.III, p.145; 46.1.47, v.IV, p.693; 48.15.1, v.IV, p.834.

140 De acordo com o Novo Testamento – recorrendo aqui como o faz tão frequentemente às suposições da filosofia moral romana –, isto descreve a natureza da relação entre nós mesmos e Deus: nós dependemos inteiramente de Sua benevolência. Parece ter sido graças à tradução de Lucas 2.14 na Versão Autorizada que o termo “boa vontade” veio a ser amplamente usado como um meio de descrever a benevolência que esperamos encontrar nas mãos daqueles sob cujo poder vivemos.

141 Salustio, 1931, 20.6-7, p.34: “*postquam res publica in paucorum potentium ius atque ditionem concessit... ceteri omnes... eis obnoxii*”. Lívio fala de modo similar

equivalente à perda de nossa liberdade civil.¹⁴² Sêneca, em seu *De Beneficiis*, define escravidão de modo semelhante como a condição na qual os corpos das pessoas “estão *obnoxia*, à mercê de seus senhores, a quem eles são atribuídos”.¹⁴³ E Tácito frequentemente emprega o termo *obnoxius* para descrever aqueles que estão expostos a maus-tratos ou vivem à mercê de outros,¹⁴⁴ além de usar o termo para referir a condição de dependência sofrida por aqueles que são privados de sua liberdade.¹⁴⁵

É esta análise da escravidão que fundamenta a explicação dada pelos autores neo-romanos do que significa para uma associação civil possuir ou perder sua liberdade. Talvez o canal mais importante para a transmissão desta concepção da *civitas libera* à Europa no início da era moderna tenha sido a história de Roma de Lívio.¹⁴⁶ Os primeiros livros da história de Lívio¹⁴⁷ são dedicados principalmente a descrever como o povo de Roma se libertou de seus primeiros reis e conseguiu fundar um Estado livre.¹⁴⁸ Um Estado livre, Lívio explica, é um Estado em que há magistraturas eleitas anual-

de ser *obnoxius* como equivalente, no caso de uma comunidade, a estar sujeita ao poder de outra. Ver Lívio 7.30.3, em Lívio, 1924, p.456; Lívio 37.53.4, em Lívio, 1935, p.446.

142 Salustio, 1931, 20.6-7, p.34, fala de viver em subserviência como uma perda de *libertas*.

143 Sêneca, *De Beneficiis*, 3.20.1, em Sêneca, 1928-1935, v.III, p.164, sobre *servitudo* como a condição em que “*corpora obnoxia sunt et adscripta dominis*”.

144 Ver, respectivamente, Tácito, *The Annals*, 14.40, em Tácito, 1914-1937, v.V, p.172; e Tácito, *The Annals*, 11.7, em Tácito, 1914-1937, v.IV, p.256.

145 Tácito, *The Annals*, 14.1, em Tácito, 1914-1937, v.V, p.106.

146 Sobre a *civitas libera* em Lívio, ver Wirszowski, 1960, p.9-12.

147 Traduzidos primeiramente para o inglês em 1600 – uma data sugestiva, tendo em vista as descobertas de Collinson sobre o desabrochar do republicanismo popular no final do reinado de Elizabeth. Ver Lívio, 1600; e cf. Collinson, 1987, esp. p.399-402; e Collinson, 1990, esp. p.18-28.

148 Para esta expressão, ver Lívio 3.38.9, em Lívio, 1922, p.126; Lívio 6.20.14, em Lívio, 1924, p.266; Lívio 6.40.6, em Lívio, 1924, p.336.

mente¹⁴⁹ e uma sujeição igual de todo cidadão ao domínio da lei.¹⁵⁰ Tal Estado pode ser, portanto, definido como uma comunidade autogovernante na qual – como Lívio acrescenta numa expressão muito ecoada pelos autores neo-romanos – “o *imperium* das leis é maior do que o de qualquer homem”.¹⁵¹ Segue-se não simplesmente que a tirania, mas todas as formas de governo monárquico são incompatíveis com a manutenção da liberdade pública. No decorrer de seus livros iniciais, Lívio continuamente contrasta o governo dos primeiros reis de Roma à liberdade conseguida pelo povo romano quando os Tarquínios foram finalmente expulsos.¹⁵²

Quando Lívio fala, por contraste, dos mecanismos pelos quais Estados livres perdem sua liberdade, ele invariavelmente iguala o perigo envolvido com o da queda na escravidão.¹⁵³ Seus livros iniciais utilizam terminologia legal padrão para explicar a idéia de servidão pública, descrevendo comunidades sem liberdade como vivendo *in potestate*, dentro do poder ou sob o domínio de uma outra nação ou Estado.¹⁵⁴ Em seus livros posteriores, contudo, ele às vezes invoca uma fórmula diferente que subsequentemente revelou ter grande ressonância entre os autores neo-romanos do início do período moderno. Descreve a característica da servidão pública como a de viver numa condição de dependência da vontade de uma

outra nação ou Estado.¹⁵⁵ A instância mais nítida ocorre na passagem em que ele lembra os esforços das cidades gregas para restaurar suas boas relações com Roma. A política requerida, conforme o discurso de um de seus porta-vozes, pressupõe a posse de *libertas*, a capacidade de “manter-se reto por meio de sua própria força sem depender da vontade de alguém mais”.¹⁵⁶

Como James Harrington assinala em *Oceana*, foi esta explicação da liberdade antiga que Maquiavel encontrou em Lívio e legou ao mundo moderno.¹⁵⁷ Lívio e Maquiavel, ao lado de Salusto, tornaram-se os maiores heróis literários dos autores que estou considerando. Harrington louva Maquiavel como “o único político dos tempos recentes”,¹⁵⁸ enquanto Neville chega ao ponto de falar de Maquiavel como incomparável e mesmo divino.¹⁵⁹

Recorrendo a essas autoridades, os autores neo-romanos falam de duas vias distintas para a servidão pública. Antes de tudo, tornam como dado que um corpo político, como um corpo natural, será desprovido de liberdade se for forçada ou coercivamente privado de sua capacidade de agir à vontade na busca dos fins que escolheu. Mais do que isto, eles tratam o uso dessa força contra um povo livre como nada menos do que a marca distintiva de tirania.¹⁶⁰ Isso explica por que a tentativa de prisão por Carlos I dos

149 Lívio 2.1.7, em Lívio, 1919, p.220; Lívio 4.24.4-5, em Lívio, 1922, p.332.

150 Lívio 2.3.2-4, em Lívio, 1919, p.226; Lívio 3.45.1-2, em Lívio, 1922, p.146.

151 Lívio 2.1.1, em Lívio, 1919, p.218: “*imperitiae legum potentiora quam hominum*”. Para expressões semelhantes em Cícero e Salusto, ver Wiszubski, 1960, p.9. Para o uso de Harrington da expressão em *Oceana*, ver adiante, capítulo 2, nota 39.

152 Lívio 1.17.3, em Lívio, 1919, p.60; Lívio 1.46.3, em Lívio, 1919, p.160; Lívio 2.1.1, em Lívio, 1919, p.218; Lívio 2.9.2-6, em Lívio, 1919, p.246; Lívio 2.15.2-3, em Lívio, 1919, p.266-8.

153 Lívio 1.23.9, em Lívio, 1919, p.80; Lívio 3.37.1, em Lívio, 1922, p.120; Lívio 3.61.1-3, em Lívio, 1922, p.204; Lívio 4.15.6, em Lívio, 1922, p.308.

154 Lívio 5.20.3, em Lívio, 1924, p.68; Lívio 8.19.12, em Lívio, 1926, p.76.

155 Lívio 42.13.12, em Lívio, 1938, p.330.

156 Ver Lívio 35.32.11, em Lívio, 1935, p.94, sobre *libertas* como a qualidade “*quae suis sui viribus, non ex alieno arbitrio pendet*”. Cf. Wiszubski, 1960, p.9.

157 Harrington, 1992, p.20, 30. Mas para uma explicação contrastante das fontes da compreensão do século XVII da escravidão, ver Houston, 1991, p.108-10.

158 Harrington, 1992, p.10.

159 Neville, 1969, p.81, 97, 126. Sobre a admiração comparável de Sidney por Maquiavel, ver Scott, 1988, p.30-5. Observe-se, por contraste, a repulsa a Maquiavel expressa por autores “monarcômanos” da década de 1640, como Henry Parker, que fala (em [Parker] 1934, p.185) da “política desprezível do florentino”.

160 Ver, por exemplo, Milton, 1962, p.529; Sidney, 1990, II.27, p.263-70.

cinco membros da Câmara dos Comuns em janeiro de 1642 veio a ser vista pelos expoentes da interpretação "whig" da revolução inglesa como (nas palavras de Macaulay) a "resolução mais momentosa" da vida de Carlos I, e aquela que tornou a oposição a ele "irresistível de uma vez por todas".¹⁶¹ Milton, particularmente, trata o episódio como uma ocasião para uma de suas grandes passagens no *Elkenoklasies*.¹⁶² Quando o rei introduziu os Comuns com "cerca de trezentos Fanfarrões e Rufores", ele estava tentando impedir o corpo representativo da nação de executar seu dever fundamental de deliberar sobre os negócios da comunidade.¹⁶³ Ele procurava, em outras palavras, substituir à força a vontade do corpo político pela sua própria vontade como o determinante das ações do Estado, violando e agredindo, desse modo, a honra e a liberdade de toda a Câmara.¹⁶⁴ Milton mais adiante delinea a moral no decorrer da discussão das Dezenove Propostas:

Se nossas mais altas consultas e leis propostas devem ser limitadas pela vontade dos Reis, então é a vontade de um homem nosso Direito, e nenhuma sutileza de argumento pode resgatar o Parlamento e a Nação de serem Escravos, nem pode algum Tirano exigir mais então que sua vontade ou razão, embora não satisfatória, deva ainda ser sustentada, e determine todas as coisas.¹⁶⁵

O uso da força sem direito é sempre um meio de solapar a liberdade pública.

¹⁶¹ Macaulay, 1863, v.I, p.108, 110, evidentemente lembrando Rapin, 1732-1733, v.II, p.406, col.2, que descrevera o episódio como "o mais imprudente e mais fatal passo em seus negócios que ele poderia possivelmente dar". Sobre a história de Rapin como uma contribuição fundadora à interpretação "whig" da revolução inglesa, ver Forbes, 1975, p.233-40. Para detalhes sobre a tentativa de prisão, ver Kenyon, 1966, p.195-6.

¹⁶² Ver também Neville, 1969, p.149.

¹⁶³ Milton, 1962, p.377.

¹⁶⁴ Ibidem, p.377, 389.

¹⁶⁵ Ibidem, p.462.

Esses autores não são menos insistentes, contudo, em que um Estado ou nação pode ser privado de sua liberdade se for simplesmente sujeito ou propenso a ter suas ações determinadas pela vontade de alguém que não os representantes do corpo político como um todo. Pode ser que a comunidade não seja, na verdade, governada tiranicamente; seus governantes podem optar por seguir os ditames da lei, de modo que o corpo político possa não ser na prática privado de nenhum de seus direitos constitucionais. Tal Estado será, não obstante, considerado como vivendo em escravidão se sua capacidade para ação for, de alguma maneira, dependente da vontade de alguém que não o corpo de seus próprios cidadãos.

Diz-se haver duas maneiras distintas pelas quais esta segunda forma de servidão pública pode emergir. Uma é quando um corpo político se encontra sujeito à vontade de um outro Estado em consequência de colonização ou conquista. Esta não é uma questão de grande preocupação para os autores que estou considerando, mas iria, mais tarde, ser de importância capital para os defensores dos colonos americanos no século XVIII. Talvez nem sempre seja suficientemente enfatizado que o ato decisivo de desafio por parte das treze colônias assumiu a forma de uma Declaração de Independência; isto é, uma declaração de um fim a seu estado de dependência – e portanto de escravidão – em relação à coroa britânica. O argumento favorável ao tratamento das colônias americanas como Estados escravizados é apresentado com excepcional coragem por Richard Price em seus *Two Tracts on Civil Liberty [Dois Panfletos sobre Liberdade Civil]* de 1778. Qualquer país, declara Price, "que esteja sujeito à legislação de um outro país na qual ele não tenha voz, e sobre a qual ele não tenha controle, não pode ser dito como governado por sua própria vontade. Tal país, portanto, acha-se num estado de escravidão".¹⁶⁶ Isso deriva do fato de que, como Price explica mais adiante, "um governo livre perde sua natureza a partir do momento em que se torna propenso a ser comandado ou alterado por qualquer poder superior".¹⁶⁷

¹⁶⁶ Price, 1991, p.30.

¹⁶⁷ Ibidem, p.45.

A outra maneira pela qual esta forma de serviço pública pode emergir é quando a constituição interna de um Estado permite o exercício de quaisquer poderes discricionários ou privilegiados da parte daqueles que o governam. Isto explica por que os autores que estão considerando colocam tanta ênfase, em sua anatomia da alegada tirania de Carlos I, sobre sua posse de uma "voz negativa" ou veto final a respeito de qualquer legislação a ele posta pelo parlamento. Quase todos eles se satisfazem em asseverar que, como Osborne o coloca, a existência de tal poder é em si "destrutiva para a própria essência de liberdade".¹⁶⁸ Mas Milton, no *Elknonblastes*, vai além, recorrendo às suas leituras clássicas para fornecer uma explicação mais ponderada de por que poderes discricionários servem invariavelmente para reduzir nações livres ao *status* de escravos.

Milton enuncia seu princípio básico no curso da discussão das Dezenove Propostas e da resposta de Carlos I a elas:

Toda Comunidade é em geral definida como uma sociedade auto-suficiente, em todas as coisas que conduzem ao bem-estar e às comodidades da vida. Se ela não pode ter qualquer uma destas coisas necessárias sem a dádiva e favor de uma única pessoa, ou sem permissão de sua razão privada ou sua consciência, ela não pode ser considerada auto-suficiente e, em consequência, nem Comunidade, nem livre.¹⁶⁹

Milton prossegue para explicar que, no caso da comunidade inglesa, o poder de determinar o que é condutivo ao bem-estar reside na "voz conjunta e eficácia de todo um Parlamento, reunido por eleição e dotado da plenipotência de uma Nação livre".¹⁷⁰ Mas se as decisões do parlamento podem "a qualquer momento ser rejeitadas pelo julgamento isolado de um homem", não se pode dizer da nação que ela está vivendo em liberdade.¹⁷¹ A instituição do veto

retira a independência do parlamento, tornando-o sujeito à, e dependente da, vontade do rei. "Garanta-lhe isto, e o Parlamento não tem mais liberdade do que se envolto em sua força, a qual, quando lhe agradar puxar junto com um golpe de sua Negativa, deve estrangular uma Nação inteira."¹⁷²

É importante reconhecer que, em nome da liberdade pública, Milton está se opondo não ao exercício, mas à própria existência do veto real. Viver sob tal constituição é viver sujeito ao perpétuo perigo de que o corpo político possa ser levado a agir por uma vontade outra que não a da nação conforme representada no parlamento. Mas para um corpo, estar sujeito a qualquer vontade outra que não a sua é estar escravizado. A implicação é mostrada com clareza ainda maior pela figura do Nobre Vêneto no *Plato Redivivus* de Neville:

Ouvi falar muito da voz negativa do rei em parlamentos; que na minha opinião é mais como um poder de frustrar, quando lhe agrada, todos os esforços e labores de seu povo, e evitar qualquer bem que possa advir ao reino por ter o direito de se reunir em parlamento: pois certamente, se nós em Veneza tivéssemos dotado de uma tal prerrogativa nosso duque, ou qualquer de nossos magistrados, não poderíamos nos denominar um povo livre.¹⁷³

Mais uma vez, não é o exercício mas a mera existência de tal prerrogativa que é tida como destrutiva da liberdade pública.

Esses compromissos tornam impossível, para os autores que estou considerando, contornar a questão de se a monarquia pode ser verdadeiramente compatível com a liberdade pública. Ao enfrentarem esta questão, eles respondem de duas maneiras fortemente contrastantes. Alguns aderem rigorosamente à imagem subjacente do corpo político, argumentando que é manifestamente impossível para tal corpo funcionar efetivamente sem uma cabeça.¹⁷⁴

168 [Osborne], 1811, p.164; cf. Nedham, 1767, p.28-30, 42-5, 97-9.

169 Milton, 1962, p.458.

170 Ibidem, p.410.

171 Ibidem, p.409.

172 Milton, 1962, p.579.

173 Neville, 1969, p.128; cf. p.110.

174 Ver, em particular, Neville, 1969, p.174-5.

É essencial, admitem eles, que a cabeça esteja sujeita a quaisquer que sejam as leis aceitas de comum acordo e decretadas pelo corpo como um todo. É essencial – para desembrulhar a metáfora – que a cabeça do Estado deva ser destituída de qualquer poder para reduzir o corpo da comunidade a uma condição de dependência ou de sua vontade pessoal ou dos poderes privilegiados da coroa. Desde que estas salvaguardas sejam impostas, contudo, muitos dos autores que estou considerando preferem ativamente um sistema de governo misto no qual há um elemento monárquico junto com um senado aristocrático e uma assembleia democrática para representar os cidadãos como um todo.¹⁷⁵ Eles, desse modo, não vêem nada paradoxal no pensamento de que, como Maquiavel expressou-o nos *Discorsi*, uma comunidade possa ser autogovernante sob o governo de uma república ou de um príncipe.¹⁷⁶ É possível, ao menos em princípio, que um monarca seja o governante de um Estado livre.¹⁷⁷

Em contraste, os mais francos defensores da república inglesa recorrem ao argumento originalmente apresentado por Lívio no início de sua história: de que nenhuma comunidade vivendo sob um rei pode ser vista como um Estado livre.¹⁷⁸ Encontramos esta

175 Este é o modelo constitucional favorecido, por exemplo, mesmo por autores “republicanos” como Sidney e Neville. Ver Sidney, 1990, I.10, p.30-1 e II.16, p.166-70; cf. Neville, 1969, p.173-95. Sidney, 1990, II.19, p.188, insiste que

“nada está mais longe de minha intenção do que falar irreverentemente de reis”, enquanto Neville, 1969, p.141, salda a “feliz Restauração” de Carlos II.

176 Maquiavel, 1960, I.2, p.129, fala de comunidades “*governate per loro arbitrio o come republiche o come principato*”. Para uma discussão, ver Colish, 1971; e Skinner, 1983.

177 É este compromisso que, gostaria agora de enfatizar, torna inadequado desenvolver a teoria da liberdade que estou considerando como uma teoria especificamente republicana. Entretanto, permanecem estreitos vínculos entre republicanism no sentido estrito e a teoria específica da liberdade que estou considerando, sobre os quais, ver a seguir, nota 178.

178 Em consequência, embora existam autores políticos (por exemplo, John Locke) que adotam a teoria da liberdade que estou discutindo sem serem

concepção desenvolvida com a mais plena convicção – ou talvez simplesmente a menor sutileza – por vários dos autores menores em defesa do Parlamento Não-Representativo. John Hall, por exemplo, declara que a monarquia é “verdadeiramente uma Doença de Governo”, para um povo viver sob um rei não é melhor do que “Escravidão perigosa”.¹⁷⁹ Francis Osborne concorda que todos os príncipes são “monstros no poder”, e “geralmente maus”; mesmo a Rainha Elizabeth fora uma tirana.¹⁸⁰ Com tudo isso, Hall se declara perplexo com o fato de que qualquer pessoa ponderada possa ter apoiado Carlos I. “O que mais me estarrecu foi ver aqueles desta Era Heróica e Culta não apenas não se elevarem aos Pensamentos de Liberdade, mas, ao invés disso, voltarem seus Juízos e Espadas contra si mesmos em apoio àqueles de quem são escravos.”¹⁸¹

Entre suas objeções específicas à monarquia, estes autores reclamam que os reis gostam de se cercar, como Osborne o afirma, de “clérigos e cortesãos bajuladores”, cujo “poder e propriedades” são “inteiramente dependentes da coroa”, e que exercem uma influência geralmente servil e corruptora.¹⁸² Mas sua principal objeção, como acrescenta Osborne, é que os reis invariavelmente buscam “nada mais que o aumento de seu próprio poder arbitrário”.¹⁸³ Qualquer rei sempre se revelará rapinante e pífido, e “nenhum laço pode ser forte o suficiente para impedi-lo de violar as imunidades mais sagradas de seus súditos”.¹⁸⁴

republicanos no sentido estrito de se oporem à instituição da monarquia, permanece a questão de que todos os republicanos declarados no período que discuto adotam a teoria da liberdade que estou descrevendo e a utilizam para reforçar seu repúdio à monarquia.

179 [Hall], 1700, p.3, 15.

180 [Osborne], 1811, p.162, 164, 165.

181 [Hall], 1700, p.3.

182 [Osborne], 1811, p.165, 167.

183 Ibidem, p.165.

184 Ibidem, p.164.

Uma forma de republicanismo autogovernante, eles concluem, deve portanto ser o único tipo de constituição sob a qual a liberdade pública pode ser adequadamente preservada. Osborne, desse modo, exorta seus concidadãos “a assumir sua forma natural de homens livres” e não “permanecerem passivos ainda que sob as pesadas pressões de um rei”.¹⁸⁵ Hall, de modo semelhante, insiste que será sempre “mais feliz para um Povo dispor de várias Pessoas conjuntamente interessadas e preocupadas com ele”. A alternativa impensável é, para ele, ser “contado como o Rebanho e Herança de Um, a cuja Luxúria e Loucura ele está absolutamente submetido”.¹⁸⁶ Estes autores não apenas se consideram inequivocamente republicanos; eles não menos inequivocamente declaram que apenas uma república pode ser um Estado livre.¹⁸⁷

2

ESTADOS LIVRES E LIBERDADE INDIVIDUAL

I

A teoria neo-romana dos Estados livres tornou-se uma ideologia altamente subversiva nos primórdios da Inglaterra moderna. A estratégia seguida pelos teóricos que estou considerando consistia em apropriar o supremo valor moral da liberdade e aplicá-lo exclusivamente a certas formas um tanto radicais de governo representativo. Isto finalmente permitiu-lhes estigmatizar com o oprobioso nome de escravidão vários governos – tais como o *Ancien Régime* na França e o mando dos ingleses na América do Norte – que eram amplamente vistos como legítimos e mesmo progressistas. Difícilmente surpreende, portanto, descobrir que, no decorrer do período que estou examinando, a teoria neo-romana esteve sujeita a uma contínua barragem de críticas violentamente hostis.

Entre estas críticas, a mais abrangente foi expressa, talvez em sua forma mais influente, no *Leviatã* de Hobbes. É a mais simples confusão, insiste Hobbes, supor que há alguma conexão entre o estabelecimento de Estados livres e a manutenção da liberdade individual. A liberdade descrita pelos autores romanos e seus ad-

185 [Osborne], 1811, p.173.

186 [Hall], 1700, p.3.

187 [Hall], 1700, p.5, 14; [Osborne], 1811, p.168, 169, 170, 175.

miadores modernos "não é a liberdade de homens Particulares", ela é simplesmente "as Liberdades da Comunidade".¹

A objeção de Hobbes foi imediatamente assumida por Filmer,² sendo repetida desde então.³ Os autores que venho considerando estavam preocupados, nos é dito, com a liberdade de cidades, não com a liberdade de cidadãos individuais.⁴ Mas esta alegação não consegue lidar com a estrutura da teoria neo-romana de liberdade. Embora seja verdade que estes autores tomam a idéia de Estados livres como seu ponto de partida, eles o fazem em parte por causa de uma tese radical que desejam desenvolver sobre o conceito de liberdade individual. Sua tese – para colocá-la do modo mais tosco – é que só é possível ser livre num Estado livre.

É verdade que esta não era a principal razão originalmente dada para que se quisesse viver como um cidadão de um Estado livre. Mais precisamente, devemos observar nesta conjuntura uma importante divisão de opinião no interior da tradição de pensamento que venho expondo. Segundo os autores romanos antigos e seus discípulos no Renascimento, o benefício mais importante de se viver numa *civitas libera* é que tais comunidades são especialmente bem adaptadas para a obtenção de glória e grandeza. Entre os autores antigos, Salustio é constantemente invocado como a autoridade indiscutível sobre este tópico.⁵ O *Bellum Catilinae* de Salustio inicia-se com uma história em linhas gerais da ascensão de Roma que nos diz que "a autoridade do rei, instituída a princípio para conservar a liberdade e aumentar o Estado, degenerou

em arrogância e tirania".⁶ Diante da crise, o povo romano substituiu seus reis por um sistema de magistraturas anuais, após o que "é incrível lembrar a rapidez com que a cidade, uma vez tendo atingido o *status* de liberdade, passou a progredir e crescer".⁷ A razão, explica Salustio, é que "para os reis, bons cidadãos são objetos de maior suspeita do que os maus, e o *virtus* de outros parece sempre alarmante", enquanto sob sistemas de governo livres todos lutam por glória sem o menor temor de parecerem uma ameaça.⁸

Os sentimentos de Salustio foram ecoados de perto por Maquiavel no início do Livro 2 dos *Discorsi*.⁹ "É sobretudo a coisa mais maravilhosa considerar que grandeza Roma alcançou depois de conseguir se libertar de seus reis." "A razão", prossegue Maquiavel, "é fácil de compreender, pois não é a busca do bem individual mas do bem comum que torna grandes as cidades, e está além de qualquer dúvida que o bem comum nunca é considerado a não ser em repúblicas. O contrário acontece onde há um príncipe, pois na maioria das ocasiões o que o beneficia é ofensivo à cidade, e o que beneficia a cidade é ofensivo a ele."¹⁰

6 Salustio, 1931, 6.7, p.12: "*regium imperium, quod initio conservandae libertatis atque augendae rei publicae fuerat, in superbiam dominationemque se convertit*."

7 Salustio, 1931, 7.3, p.12.4: "*Sed civitas incredibile memoratu est adepta libertate quantum brevi creverit*."

8 Salustio, 1931, 7.2, p.12: "*Nam regibus boni quam mali suspectiores sunt semperque eis aliena virtus formidulosa est*."

9 Para Maquiavel, sobre o tema da grandeza, ver Skinner, 1981, esp. p.50-7, e Skinner, 1990b, esp. p.138-41.

10 Maquiavel, 1960, II.2, p.280: "*Ma sopra tutto maravigliossissima è a considerare a quanta grandezza venne Roma poichè la si liberò da suoi Re. La ragione è facile a intendere: perchè non il bene particolare ma il bene comune à quello che fa grandi le città. E sanza dubbio questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche ... Al contrario interviene quando vi è uno principe, dove il più delle volte quello che fa per lui offenda la città, e quello che fa per la città offende lui*."

1 Hobbes, 1996, p.149.

2 Filmer, 1991, p.275.

3 Talvez as duas mais celebradas reafirmações tenham sido a de Benjamin Constant e, em nossa própria época, a de Isaiah Berlin. Ver Constant, 1988, esp. p.309, 316-7; e Berlin, 1958, esp. p.39-47.

4 Ver, por exemplo, Scott, 1993, p.152 nota.

5 Sobre o argumento de Salustio e sua influência, ver Skinner, 1990b.

Os mesmos sentimentos foram ecoados, por sua vez, por vários autores neo-romanos na Inglaterra durante a década de 1650. O ideal de Harrington de uma comunidade "capaz de crescimento" alude claramente ao argumento de Salusto,¹¹ enquanto Nedham, na Introdução a seu *Excellency of a Free State*, nos remete diretamente às duas autoridades principais sobre glória e grandeza republicanas. Primeiro, ele nos lembra de que "é incrível ficar sabendo (por Salusto) quão extraordinariamente a comunidade romana cresceu em pouco tempo, depois de ter conseguido liberdade".¹² Em seguida, parafraseia a passagem crucial em que Maquiavel explicara por que as repúblicas são mais bem adaptadas do que as monarquias para escalar os picos da glória:

Os romanos chegaram a tais alturas, que estavam além de toda imaginação, depois da expulsão de seus reis e do governo real. Estas coisas não acontecem sem uma razão especial; sendo comum em Estados livres haver mais atenção em todos os seus decretos para com os interesses públicos do que para com os particulares: ao passo que o caso é outro numa monarquia, porque nesta forma o prazer do príncipe faz vergar todas as considerações do bem comum. E é por isto que uma nação, assim que perde sua liberdade, e verga-se sob o jugo de um único tirano, imediatamente perde seu antigo brilho.¹³

Embora Nedham não faça menção aos *Discorsi*, seu emprestimo de Maquiavel nunca fica tão evidente quanto neste momento de seu argumento.

Malgrado estas manifestações de suas fidelidades clássicas, entretanto, também encontramos entre Nedham e seus contemporâneos uma crescente suspeita da ética da glória e da busca de grandeza cívica. A principal autoridade sobre a qual eles se apoiavam nesta articulação é, mais uma vez, Salusto em seu *Bellum Catilinae*.

11 Harrington, 1992, p.33.

12 Nedham, 1767, p.xxv.

13 Ibidem, p.xxvi.

A despeito de sua admiração pelo "crescimento" de Roma depois da expulsão de seus reis, a moral tirada por Salusto de seu esboço da história da república romana é mais sombria e irônica do que se poderia esperar. Com a grandeza, Salusto lamenta, vieram a ambição e o desejo ardente pelo poder entre os líderes de Roma; com o crescente poder veio a avidez e uma demanda insaciável por ainda mais despojos de vitórias. Quem é apontado como o vilão da história é Lúcio Sula, que montou um exército perigosamente grande, ensinou-o a cobiçar luxos asiáticos e usou-o então para assumir o controle do Estado romano, "trazendo tudo, desse modo, de um excelente início para um mau fim".¹⁴

Entre os autores neo-romanos sob o Interregno na Inglaterra, tornou-se incomodamente fácil identificar Oliver Cromwell com o retrato de Sula por Salusto, especialmente depois da conquista por Cromwell da Escócia e da Irlanda e de seu uso da força para dissolver o Parlamento Não-Representativo em 1653.¹⁵ Harrington emite uma clara advertência ao nos lembrar que Sula "derrotou o povo e a comunidade" de Roma e deitou "os alicerces da monarquia sucessiva".¹⁶ Um crescente temor de que a busca da glória no estrangeiro pudesse levar ao colapso da liberdade em casa transformou Harrington e seus associados em críticos veementes do protetorado cromwelliano, e ao mesmo tempo levou-os a pensar diversamente sobre os méritos especiais dos regimes republicanos. Em vez de apreço a capacidade dos Estados livres de conseguir glória e grandeza, eles começaram a voltar sua ênfase principal para a capacidade de tais regimes em assegurar e promover as liberdades de seus próprios cidadãos.¹⁷

14 Salusto, 1931, 11.4, p.18-20: "L. Sulla ... bonis initiis malos eventus habuit".

15 Ver a excelente discussão em Armitage, 1995, p.206-14.

16 Harrington, 1992, p.44.

17 Como Worden, 1991, p.467-8, enfatiza, autores ingleses posteriores na tradição neo-romana, como Robert Molesworth e John Trenchard, denunciaram explicitamente a busca de conquista e glória militar.

Este foi sempre um tema subsidiário nos textos antigos e renascentistas.¹⁸ "O benefício comum de viver num Estado livre", atestara Maquiavel, "é o de ser capaz de desfrutar suas próprias posses livremente e sem nenhum temor."¹⁹ A isto ele acrescentou, no espírito de Salustio, que a razão por que os países que vivem em liberdade sempre obtêm imensos ganhos é que "todos sabem não apenas que nasceram num estado de liberdade e não como escravos, mas também que podem ascender por meio de sua *virtù* a posições de proeminência".²⁰ Essa é a afirmação que os autores neo-romanos da república inglesa situam no centro de sua concepção de Estados livres. Harrington declara no início de *Oceana* que o valor especial destas comunidades deriva do fato de que suas leis são "modeladas por todo homem privado" para "proteger a liberdade de todo homem privado, a qual deste modo vem a ser a liberdade da comunidade".²¹ Nedham fala ainda mais expansivamente em *The Excellency of a Free State*, insistindo em que a razão por que o povo da Inglaterra decidiu a favor da república está em seu reconhecimento de que esta "pode melhor assegurar as autonomias e liberdades do povo".²² Posteriormente, ele confirma que uma de suas principais razões para acreditar que "um Estado livre é muito mais excelente do que um governo pelos nobres ou reis" é que tais Estados proporcionam melhor "o bem e a tranquilidade do povo,

18 Wirszubski, 1960, p.3, faz esta colocação ainda mais firmemente ao afirmar que, sob a lei de Roma, "a liberdade do cidadão e a liberdade interna do Estado" eram "diferentes aspectos da mesma coisa".

19 Maquiavel, 1960, I, 16, p. 174: a "*comune utilità*" de viver sob um *vivere libero* é "*di potere godere liberamente le cose sue sanza alcuno sospetto*".

20 Maquiavel, 1960, II, 2, p. 284: "*si conosce non solamente che nascono liberi e non schiavi, ma che ei possono mediante la virtù loro diventare principi*".

21 Harrington, 1992, p. 20. Sidney posteriormente colocaria o argumento por outro lado: "Aquele que se opõe à liberdade pública, subverte a sua própria". Ver Sidney, 1990, I, 5, p. 18; cf. II, 27, p. 263; II, 28, p. 270.

22 Nedham, 1767, p. v.

num gozo seguro de seus direitos".²³ Milton encerra seu *Realie and Easie Way* com uma resonante reafirmação do mesmo sentimento. Ao lado de nossa liberdade religiosa, "a outra parte de nossa liberdade consiste dos direitos e progressos civis de toda pessoa", e está além de dúvida que "o desfrute disto nunca [é] mais certo, e o acesso a isto nunca mais aberto, do que numa Comunidade livre".²⁴

A principal conclusão com que esses autores estão comprometidos é então a de que só é possível gozar plenamente de liberdade civil vivendo como cidadão de um Estado livre. Como Hobbes nos lembra, contudo, isto está longe de ser uma inferência auto-evidente, e parece, diante das circunstâncias, pouco melhor que uma prestidigitação verbal. Portanto, devemos em seguida considerar que evidência os autores neo-romanos trazem em apoio de sua conclusão, e como eles se defendem contra a freqüentemente repetida acusação de Hobbes.

Para seguir seu argumento, temos de começar voltando à sua analogia entre corpos políticos e naturais. O significado de possuir ou perder sua liberdade, eles supõem, deve ser o mesmo no caso de um cidadão individual como no caso de uma comunidade ou Estado livre. Isto os leva a argumentar que, para indivíduos não menos que para comunidades, sempre há de haver duas vias distintas pelas quais a liberdade pode ser perdida ou solapada. Antes de tudo, você pode por certo ser privado de sua liberdade se o poder do Estado (ou de seus concidadãos) é usado para forçá-lo ou coagi-lo a desempenhar (ou impedi-lo de desempenhar) alguma ação nem prescrita nem proibida por lei. Para tomar o exemplo mais óbvio, se o poder político reside nas mãos de um dirigente tirânico, e se o tirano usa seu poder para ameaçar ou interferir em sua vida, sua liberdade ou suas propriedades, sua liberdade como cidadão será solapada neste grau. É por isto que a recusa de John Hampden em pagar a taxa de embarque em 1655 sempre assoma com tal amplitude nas explicações propostas por esses autores para a irrupção da guerra civil ingle-

23 Nedham, 1767, p. 11.

24 Milton, 1980, p. 458.

sa.²⁵ Segundo a interpretação do episódio por Milton no *Eikonoklastes*, a cobrança da taxa em tempo de paz, e sem o consentimento do parlamento, envolvia o rei em confisco da propriedade de seus súditos pela força. Mas isto o envolvia no uso do poder coercivo da lei para privar seus súditos de uma de suas mais fundamentais liberdades civis. E tal procedimento, conclui Milton, foi corretamente visto como o ato escravizador de um governo tirânico.²⁶

A principal tese na qual os autores neo-romanos insistem, contudo, é a de que nem sempre é necessário sofrer este tipo de coerção aberta para ser privado de sua liberdade civil. Você pode também se tornar não-livre se simplesmente cair numa condição de sujeição ou dependência política, deixando-se, portanto, exposto ao perigo de ser privado, por seu governo, mediante força ou coerção, de sua vida, liberdade ou propriedades.²⁷ Isso quer dizer que, se você vive sob alguma forma de governo que permite o exercício de poderes prerrogativos ou discricionários fora da lei, você pode já estar vivendo como um escravo. Seus governantes podem optar por não exercer esses poderes, ou podem exercê-los apenas com o mais sensível cuidado em relação às suas liberdades individuais. Portanto, você pode na prática continuar a gozar da plena gama de seus direitos civis. O simples fato, porém, de que seus governantes possuem tais poderes arbitrários significa que o gozo continuado de sua liberdade civil permanece o tempo todo dependente da boa vontade deles. Mas isso quer dizer que você permanece sujeito ou passível de ter seus direitos de ação restringidos ou retirados a qualquer momento. E isso, como eles já explicaram, é equivalente a viver em uma condição de servidão.

25 Sobre o caso de Hampden, ver Kenyon, 1966, p. 104-5, 109-11.

26 Milton, 1962, p. 448-9, 574-5.

27 Assumi anteriormente que o que está em questão entre os teóricos neo-romanos e seus críticos liberais clássicos não é uma discordância sobre o significado de liberdade, mas apenas sobre as condições que devem ser cumpridas para que a liberdade seja assegurada. Ver Skinner, 1983, 1984, 1986. Mas Philip Pettit convenceu-me de que as duas escolas de pensamento de fato discordam sobre (entre outras coisas) o próprio significado de liberdade.

Essas afirmações inflamadas são apresentadas com a mais plena segurança – ou talvez simplesmente, como antes, com menor sutileza – por vários dos autores menores em defesa da comunidade inglesa. John Hall afirma que, se um governante possui poderes absolutos aos quais todos estão sujeitos, isto já significa que “minha própria Liberdade natural me é tomada”.²⁸ Francis Osborne, de modo semelhante, afirma que, se você mantém sua liberdade e felicidade como um súdito “à vontade de um outro”, já está vivendo numa condição de servidão.²⁹ Marchamont Nedham concorda em que qualquer sistema de poder arbitrário no qual “o direito de todo homem” seja posto “sob a vontade de um outro” pode já ser classificado como “não menos que tirania” e escravização.³⁰

Isto não quer dizer que os principais teóricos neo-romanos estivessem menos convencidos deste princípio central. Nós o encontramos reafirmado nos termos mais claros possíveis no início dos *Discourses* de Algernon Sidney, onde ele começa por examinar o que chama “as noções comuns de liberdade”:

Quanto à liberdade, consiste somente numa independência em relação à vontade de um outro, e pelo nome de escravo entendemos um homem que não pode dispor de sua pessoa nem de seus bens, mas desfruta tudo isto à vontade de seu senhor; nada existe na natureza como um escravo, se estes homens ou nações não são escravos, estes que não têm outro título ao que desfrutam a não ser a graça do príncipe, que a pode revogar a seu bel-prazer.³¹

Como Sidney deixa claro, é a mera possibilidade de você estar sujeito com impunidade à coerção arbitrária, não o fato de

28 [Hall], 1700, p. 3, 6.

29 [Osborne], 1811, p. 164.

30 Nedham, 1767, p. 48-9.

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

estar sendo coagido, que retira sua liberdade e o reduz à condição de um escravo.³²

Quando Lord Bolingbroke reviveu estes argumentos em sua *Dissertation upon Parties* como um meio de denunciar o governo de Sir Robert Walpole no início da década de 1730, ele destacou sobretudo a capacidade de executivos prepotentes induzirem os membros de assembleias de representantes a votarem e agirem de maneira tal a solapar seu dever de servir ao bem comum.³³ Em contraste, as ansiedades dos autores do século XVII centralizam-se principalmente sobre o espectro da prerrogativa real e, de modo especial, sobre aquelas partes dos poderes discionários do rei que pareciam acenar com uma ameaça constante às liberdades dos súditos individuais. É por isso que, nas explicações neo-romanas da guerra civil inglesa, a questão geralmente tomada como a gota decisiva era a insistência de Carlos I em que o direito de controlar a milícia residia com ele apenas, e não com o parlamento.³⁴ A obstinação fatal de Carlos I nesta questão fornece a Milton a ocasião de uma outra de suas grandes passagens em *Eikonoklastes*:

Quanto ao poder exclusivo da *Milícia*... entregue-lhe apenas isto, e praticamente entregue-lhe num bocado todos os nossos Direitos e Liberdades. Pois se o poder da Espada é de alguma maneira separado e independente do poder do Direito, o qual reside originalmente na Corte Suprema, então este poder da Espada logo será senhor do direito, & estando à disposição de um homem, este poderia, quando lhe agradasse, controlar o Direito e, em escárnio de nossa *Magna Carta*, que apenas fraca resistência oporia a um Tirano armado, este poderia de modo absoluto nos escravizar.³⁵

32 Para o mesmo contraste entre liberdade e servidão pessoais, ver Sidney, 1990, I.10, p.31; I.18, p.57.

33 Bolingbroke, 1997, esp. Carta XIX, p.177-91.

34 A alegação foi devidamente assumida pelos primeiros historiadores "whig" da revolução inglesa. Ver, por exemplo, Rapin, 1732-1733, v.II, p.431, col.1, que diz que esta foi "a causa mais imediata da guerra civil que rapidamente seguiu-se".

35 Milton, 1962, p.454.

A invectiva de Milton já enuncia um dos princípios básicos legados pelos autores neo-romanos à época da Revolução Americana e além: que a manutenção de um exército permanente sempre se revelará inconsistente com a preservação da liberdade civil.³⁶

Costuma seguir-se que, se você deseja manter sua liberdade, deve assegurar-se de que vive sob um sistema político no qual não há elemento de poder discionário, e, portanto, nenhuma possibilidade de que seus direitos civis possam ser dependentes da boa vontade de um governante, ou grupo governante, ou qualquer outro agente do Estado.³⁷ Você deve viver, em outras palavras, sob um sistema em que o poder único de fazer leis permanece com o povo ou seus representantes autorizados, e em que todos os membros do corpo político – governantes e cidadãos igualmente – permanecem do mesmo modo sujeitos a quaisquer leis que escolherem impor sobre si mesmos.³⁸ Se, e apenas se, você vive sob um tal sistema autogovernante, seus dirigentes estarão privados de quaisquer poderes discionários de coerção, e em consequência privados de qualquer capacidade tirânica de reduzi-lo e aos seus concidadãos à condição de dependência à sua boa vontade e, portanto, ao *status* de escravos.

Este é o sistema que Harrington descreve – traduzindo Lívio – como "o império de leis e não de homens",³⁹ e este é o sistema que

36 Para a alegação posterior de que exércitos permanentes colocam uma ameaça especial à liberdade, ver Skinner, 1974, esp. p.118-20, 123.

37 A questão de quais formas constitucionais seriam necessárias para o Estado moderno preencher estes requisitos é examinada em Pettit, 1997, p.171-205.

38 Isto não quer dizer que a liberdade individual, de acordo com estes autores, pode em algum sentido ser *equacionada* à virtude ou o direito de participação política, e assim que a liberdade *consiste de* participação num Estado autogovernante (como é suposto, por exemplo, em Miller, 1991, p.6; Wootton, 1994, p.17-8; Worden, 1994, p.174). Os autores que estou discutindo simplesmente argumentam que a participação (ao menos por meio de representação) constitui uma condição necessária de manutenção da liberdade individual. Ver Skinner, 1983, 1984, 1986; e cf. Pettit, 1997, p.27-31.

39 Harrington, 1992, p.8, 20.

Milton celebra amplamente em *The Tenure of Kings and Magistrates* ao vindicar a decisão de trazer Carlos I à justiça:

E por certo que eles devem jactar-se, como nós o fazemos, de ser uma Nação livre, e não terem em si mesmos o poder de remover, ou de abolir qualquer governante supremo, ou subordinado, com o próprio governo sobre questões urgentes, podem agrandar sua fantasia com uma liberdade ridícula e de fachada, própria para burlar bebês; mas estão, na verdade, sob tirania e servidão; pois carecendo daquele poder, que é a raiz e fonte de toda liberdade, de dispor e *economizar* na Terra que Deus lhes deu, como Chefes de Família em sua própria casa e livre herança. Sem cujo poder natural e essencial de uma Nação livre, embora mantenham suas cabeças erguidas, não devem ser considerados em melhor situação que escravos e vassalos de nascença, para a posse e ocupação de um outro Senhor herdeiro, cujo governo, embora não ilegal, ou intolérável, paira sobre eles como um flagelo divino, não como um governo livre; e portanto a ser revogado.⁴⁰

Da perspectiva do cidadão individual, as alternativas são rígidas: a menos que viva sob um sistema de autogoverno, você viverá como um escravo.⁴¹

Com estes argumentos, os autores neo-romanos sentiam-se capazes de escrever QED sob sua alegação fundamental no sentido de que só é possível ser livre num Estado livre. Eles já haviam definido Estados livres como aqueles em que as leis são feitas pela vontade do povo como um todo. Mas explicavam agora que só se pode esperar permanecer livre de servidão pessoal vivendo como súdito de um desses Estados. Harrington fornece a moral de maneira admiravelmente sucinta nos preliminares de *Oceana*. Se,

40 Milton, 1991, p.32-3. Corns, 1995, p.26, diz de Milton, em *Tenure*, que ele parece "mais um regicida que um republicano". Não discordo, mas as referências de Milton a Estados livres e servidão pessoal mostram-no bem mais disposto do que os autores "monarcômanos" da década de 1640 (tais como Henry Parker) a modular num registro republicano.

41 Para desenvolvimentos posteriores do mesmo argumento, ver Nedham, 1767, p.32-3; Milton, 1980, p.427-8; Sidney, 1990, III.21, p.439-46.

apenas se, todos permanecem iguais na elaboração das leis, será possível assegurar "a liberdade não apenas da comunidade, mas de todos os homens". Pois se, e apenas se, vivemos sob tais condições, as leis serão "moldadas por todo homem privado sem outro fim (ou eles podem culpar a si mesmos) que não proteger a liberdade de todo homem privado".⁴²

II

A incapacidade (ou talvez a recusa) de Hobbes em ver alguma conexão entre liberdade pública e privada teve, sem dúvida, sua influência, mas a maioria dos críticos dos autores neo-romanos reconheceu que o desejo de estabelecer tal conexão reside no cerne de seu argumento. Entre esses críticos, contudo, duas objeções ulteriores eram geralmente levantadas contra o que podemos ver agora como a alegação mais básica da ideologia que venho examinando, a de que só é possível escapar à servidão pessoal vivendo como um cidadão ativo sob uma forma representativa de governo.

Vários críticos argumentavam que, mesmo que esta alegação não seja na verdade incoerente, a sugestão de que um direito igual de participar no governo é indispensável à manutenção da liberdade civil é tão utópica que a torna irrelevante para o mundo político em que vivemos. Essa objeção foi amplamente debatida na época das revoluções francesa e americana, com William Paley se destacando com seus *Principles of Moral and Political Philosophy* [*Princípios de Filosofia Moral e Política*], em 1785, como talvez o mais influente porta-voz do que se tornou o argumento liberal clássico.⁴³ Como

42 Harrington, 1992, p.19-20.

43 Segui Pettit, 1997, p.73-8, ao tomar Paley como meu exemplo, na medida em que isto me possibilita contrastar minha resposta às objeções de Paley com a resposta um tanto diferente de Pettit. Para o utilitarismo de Paley, ver Lieberman, 1989, esp. p.5, 210-1; para sua concepção de liberdade civil, ver Miller, 1994, p.397-9.

Paley insiste em tom ameaçador, "estas definições de liberdade deviam ser rejeitadas, pois, por tornarem essencial para a liberdade civil o que é inalcançável na experiência, inflamam expectativas que não podem nunca ser gratificadas, e conturbam a satisfação pública com reclamações".⁴⁴ A advertência de Paley assume um significado adicional à luz do fato de que seus *Principles* se tornaram um manual de importância dominante para o ensino de teoria política no decorrer do século XIX.⁴⁵

Não vou tentar rebater a crítica de Paley,⁴⁶ exceto por observar que nunca compreendi por que a acusação de utopismo é necessariamente considerada uma objeção a uma teoria de política. Uma aspiração legítima da moral e da teoria política é, certamente, nos mostrar que linhas de ação estamos comprometidos a assumir pelos valores que professamos aceitar.⁴⁷ Pode muito bem ser bastante inconveniente sugerir que, se realmente valorizamos a liberdade individual, isto nos compromete a estabelecer igualdade política como um ideal substantivo. Se isso é verdade, porém, o que este discernimento nos oferece não é uma crítica de nossos princípios como excessivamente exigentes na prática; ele nos oferece, pelo contrário, uma crítica de nossa prática como insuficientemente atenciosa a nossos princípios.

Pretendo me concentrar, entretanto, na outra e mais arrasadora objeção habitualmente levantada contra a teoria que estou expondo. De acordo com diversos críticos eminentes, a análise do conceito de liberdade subiacente à afirmação de que só é possível viver livremente em um Estado livre é ela mesma equívoca e confusa. Aqueles que levantaram essa objeção geralmente armam seu

44 Paley, 1785, p.447.

45 Sobre sua popularidade como manual universitário, ver LeMahieu, 1976, p.155-6.

46 Para tanto, ver Pettit, 1997, p.77-8.

47 Tomo, por exemplo, que Rawls, 1971, é um tratado utópico neste sentido, e não há nada de mal nisso.

ataque em duas ondas. Primeiro eles reafirmam o princípio hobbesiano de que a extensão de sua liberdade individual depende da extensão na qual o desempenho de ações dentro de seus poderes é ou não é física ou legalmente constrangido. Nas palavras de Paley, por exemplo, "o grau de liberdade real" comportará sempre "uma porção inversa ao número e severidade das restrições" colocadas sobre sua capacidade de perseguir seus fins escolhidos.⁴⁸ Mas os teóricos neo-romanos, segundo Paley, não estão falando desta situação. Eles estão falando da extensão na qual o desempenho de tais ações pode ou não estar livre do possível perigo de ser constrangido.⁴⁹ Mas isto, prossegue Paley, é confundir a idéia de liberdade com um valor inteiramente diverso, o de gozar de segurança para sua liberdade e o exercício de seus direitos. Assim, os autores neo-romanos "não descrevem a liberdade mesma, mas sim as salvaguardas e preservativos da liberdade: por exemplo, um homem sendo governado por nenhuma lei a não ser aquelas às quais ele deu seu consentimento, sendo isto praticável, torna-se, por outro lado, desnecessário para o gozo de sua liberdade civil que isto proporcione uma provável segurança contra a ordenação de leis que imponham restrições arbitrárias e supérfluas sobre sua vontade privada".⁵⁰

A segunda onda do ataque segue-se, então, ao mesmo tempo. Assim que essa confusão é descoberta, podemos ver que a alegação básica feita pelos teóricos neo-romanos, na qual você só pode ser livre num Estado livre, é simplesmente um equívoco. A extensão de sua liberdade como cidadão depende da extensão na qual você é deixado livre de constrangimentos pelo aparato coercivo da lei para exercer seus poderes à vontade. Mas isso significa que aquilo que importa para a liberdade cívica não é quem faz as leis, mas simplesmente como as leis são feitas, e desse modo quantas de suas ações

48 Paley, 1785, p.443.

49 Ibidem, p.444-5.

50 Ibidem, p.446-7. Joseph Priestley fez a mesma colocação em 1768. Ver Priestley, 1993, p.32-3; e cf. Canovan, 1978; e Miller, 1994, p.376-9.

são de fato constrangidas. Isso, por sua vez, mostra que não há conexão necessária entre a preservação da liberdade individual e a manutenção de alguma forma específica de governo. Como Paley conclui, não há razão, em princípio, por que "uma forma absoluta de governo" não possa deixá-lo "não menos livre do que a mais pura democracia".⁵¹

A objeção não parece de ordem não-natural; mesmo Philip Pettit, o mais forte defensor da teoria neo-romana entre os filósofos políticos contemporâneos, sentiu-se inclinado a admiti-la.⁵² Parece-me, contudo, que a linha de crítica de Paley não consegue chegar a um acordo com a afirmação mais básica e característica que os teóricos neo-romanos se esforçam para fazer sobre o conceito de liberdade civil. A afirmação está implícita na análise que já realizei, mas agora é o momento de explicá-la detalhadamente.

Os autores neo-romanos aceitam plenamente que a extensão de sua liberdade como cidadão deveria ser medida pela extensão na qual você é ou não constrangido de agir à vontade na busca de seus fins escolhidos. Ou seja, eles não discordam do princípio liberal de que, como Jeremy Bentham iria mais tarde formular, o conceito de liberdade "é um conceito meramente negativo" no sentido em que sua presença é sempre assinalada pela ausência de algo e, especi-

ficamente, pela ausência de alguma medida de restrição ou constrangimento.⁵³ Tampouco têm eles qualquer desejo de negar que o exercício da força ou sua ameaça coerciva devam ser elencados entre as formas de constrangimento que interferem com a liberdade individual.⁵⁴ A despeito do que vários comentaristas recentes sugeriram, eles estão longe de simplesmente querer adiantar uma explicação alternativa da não-liberdade, de acordo com a qual esta é considerada o produto não de uma coerção, mas apenas de dependência.⁵⁵

O que, então, separa a compreensão da liberdade neo-romana da liberal? O que os autores neo-romanos repudiam *avant la lettre* é a suposição fundamental do liberalismo clássico de que a força ou

53 Bentham falou pela primeira vez desta "descoberta" numa carta de 1776 a John Lind, citada e discutida em Long, 1977, p.54-5. Ver também Miller, 1994, p.393-7. Que os autores neo-romanos são teóricos da liberdade negativa eu já procurei demonstrar. Ver Skinner, 1983, 1984 e 1986. Para argumentos ulteriores no mesmo sentido, ver Spitz, 1995, p.179-220; Patten, 1996; e Pettit, 1997, p.27-31.

54 Pettit atribui aos defensores da liberdade "republicana" a concepção de que, desde que é apenas a dominação arbitrária que limita a liberdade individual, o ato de obedecer a uma lei à qual você deu seu consentimento é "inteiramente coerente com a liberdade" (Pettit, 1997, p.66; cf. p.55, 56n, 104, 271). Os autores que estou discutindo nunca lidam com estes paradoxos. Para eles, a diferença entre o governo da lei e o governo por prerrogativa pessoal não consiste em que o primeiro o deixa em plena posse de sua liberdade enquanto o segundo não; ela reside, pelo contrário, em que o primeiro apenas o coage enquanto o segundo adicionalmente o deixa num estado de dependência. Que era igualmente suposto em Roma antiga que a *libertas* é constrangida pela lei é argumentado em Wirszbuski, 1960, p.7-9.

55 Para a idéia de um "ideal alternativo", de acordo com o qual "a liberdade é definida como a antinomia de dominação" em vez de interferência, ver Pettit, 1997, p.66, 110, 273. Mas cf. Pettit, 1997, p.51, 148, onde ele, em vez disso, afirma que a tradição alternativa demanda, em nome da liberdade, algo mais do que a ausência de interferência. A segunda formulação sugere que, de acordo com os teóricos neo-romanos, a não-liberdade pode ser produzida ou por interferência ou por dependência, o que me parece correto.

51 Paley, 1785, p.445. Como Paley conclui na mesma passagem, todavia, poderia muito bem haver uma razão na prática, pois temos de supor "que o bem-estar e a comodidade do povo seriam tão estrudamente, e tão providencialmente consultados nos éditos de um príncipe despótico, como pelas resoluções de uma assembléia popular".

52 Pettit, por exemplo, parece admitir que, enquanto um teórico liberal clássico como Paley analisa a não-liberdade em termos de interferência, a tradição rival a analisa em termos de segurança em relação à interferência. Ver Pettit, 1997, p.24-7, 51, 69, 113, 273; e cf. Pettit, 1993a e b. (Cf. Pitkin, 1988, p.534-5, sobre a luta pela *libertas* entre a plebe romana como uma luta pela segurança.) Pettit, desse modo, se limita a objetar que o que Paley deixa de reconhecer é que os autores neo-romanos procuram apenas um tipo específico de segurança, e o procuram apenas contra um tipo específico de interferência. Ver Pettit, 1997, p.73-4. Mas cf. Pettit, 1997, p.5, onde ele mais diretamente declara que pessoas "sujeitas a governo arbitrário" são "diretamente não-livres".

a sua ameaça coerciva constituam as únicas formas de constrangimento que interferem com a liberdade individual.⁵⁶ Os autores neo-romanos insistem, por contraste, em que viver numa condição de dependência é em si uma fonte e uma forma de constrangimento. Assim que você reconhece estar vivendo nessa condição, isto pode servir para constrangê-lo de exercer vários de seus direitos civis. É por isso que eles insistem, *pax* Paley, que viver em tal condição é sofrer uma diminuição não meramente da segurança para sua liberdade, mas da sua própria liberdade.⁵⁷

A questão, em suma, é como interpretar a ideia subjacente de constrangimento.⁵⁸ Entre os autores que venho considerando, a questão vem à tona mais polemicamente na resposta de Harrington aos comentários satíricos à teoria neo-romana feitos por Hobbes no *Leviatã*.⁵⁹ Hobbes fala com desprezo da república autogovernante de Lucca e da ilusão alimentada pelos seus cidadãos quanto a seu modo de vida alegadamente livre. Eles escreveram, conta-nos ele, “nos Torreões da cidade de *Lucca* em letras grandes a palavra LIBERTAS”.⁶⁰ Mas eles não têm razões para acreditar que, como cidadãos comuns, possuem qualquer liberdade a mais que teriam se vivessem sob o sultão em Constantinopla. Pois eles não se dão conta de que o que importa para a liberdade individual não é a fonte

da lei, mas sua extensão, e portanto que “se uma Comunidade é Monárquica ou Popular, a Liberdade é ainda a mesma”.⁶¹

Harrington retruca categoricamente.⁶² Se você é um súdito do sultão, você *será* menos livre do que um cidadão de Lucca, simplesmente porque sua liberdade em Constantinopla, por maior que seja em extensão, permanecerá inteiramente na dependência da boa vontade do sultão. Mas isso significa que em Constantinopla você sofrerá de uma forma de constrangimento desconhecida mesmo do mais humilde cidadão de Lucca. Você se encontrará constrangido no que pode dizer e fazer pela reflexão de que, como Harrington brutalmente observa, mesmo o maior paxá em Constantinopla é meramente um arrendatário de sua cabeça, passível de perdê-la assim que falar ou agir de maneira tal a ofender o sultão.⁶³ O mero fato, em outras palavras, de que a lei e a vontade do sultão são uma e a mesma tem o efeito de limitar sua liberdade. Quer a comunidade seja monárquica ou popular, a liberdade ainda *não* é a mesma.

Algernon Sidney tira a inferência crucial ainda mais forçosamente ao discutir as leis da natureza em seus *Discourses*. “Como a liberdade consiste apenas em não estar sujeito à vontade de homem algum, e nada denota um escravo a não ser uma dependência da vontade de um outro; se não há outra lei num reino que a vontade de um príncipe, não há algo como a liberdade.” Qualquer um que diga que “reis e tiranos estão comprometidos a preservar as terras, liberdades, bens e vidas de seus súditos, e ainda procura um fundamento, que leis não passam de indicações do prazer destes, procura iludir o mundo com palavras que nada significam”.⁶⁴

56 Espero que isto constitua uma resposta suficiente àqueles críticos que reclamam que deixei de mostrar quaisquer desaccordos interessantes entre republicanos e liberais. Para esta crítica, ver Patten, 1996, esp. p.25, 44.

57 Poder-se-ia dizer que as explicações neo-romana e liberal clássica da liberdade incluem compreensões rivais de autonomia. Para a segunda, a vontade é autónoma desde que não seja coagida; para a primeira, a vontade só pode ser descrita como autónoma se é independente do perigo de ser coagida.

58 Para uma explicação da extensão na qual o debate sobre liberdade negativa se transforma num debate sobre o que deveria ser considerado como constrangimento, ver MacCallum, 1991, um artigo clássico ao qual muito devo.

59 A passagem foi muito discutida. Ver Pocock, 1985, p.41-2; Schneewind, 1993, p.187-92; Pettit, 1997, p.32-3, 38-9.

60 Hobbes, 1996, p.149.

61 Hobbes, 1996, p.149.

62 Scott, 1993, p.155-63, parece-me passar por alto o significado desta passagem ao descrever Harrington como um discípulo de Hobbes que sacrifica as bases morais do republicanismo clássico.

63 Harrington, 1992, p.20.

64 Sidney, 1990, III.16, p.402-3; cf. III.21, p.440.

Para ilustrar seu argumento, os autores neo-romanos enfocam geralmente o predicamento daqueles a quem eles vêem como merecendo preeminentemente o título de cidadãos no mais amplo sentido clássico. Ou seja, seu enfoque é sobre aqueles que se dedicam ao serviço público atuando como assessores e conselheiros junto aos dirigentes e governos da Europa moderna. A liberdade específica que estes cidadãos têm de ser capazes de exercer é, sobretudo, a de falar e agir em conformidade com os ditames da consciência em nome do bem comum. Se este aspecto de sua liberdade civil é de algum modo limitado ou retirado, eles serão impedidos de desempenhar seu mais elevado dever como cidadãos virtuosos, o de promover as políticas que acreditam ser de maior benefício para o Estado.

É por isso que, na interpretação *whig* da história inglesa, um lugar especial foi sempre reservado para Sir Thomas More e a defesa que formulou, como Presidente da Câmara dos Comuns, em 1523, da liberdade de expressão.⁶⁵ “Em vossa Alta Corte do Parlamento,” ousou ele lembrar a Henrique VIII, “nada é tratado além de questões de peso e importância referentes a vosso Reino e vossas próprias posses reais.” Assim sendo, “ela não pode ser silenciada e falhar em dar assistência e conselho de seus judiciosos Comuns, para grande obstáculo dos negócios comuns” se algum membro da Câmara sentir-se inibido de falar e agir “livremente, sem a dúvida de vosso temível desprazer”, de tal maneira a “aliviar sua consciência e audaciosamente em todas as coisas incidentes entre nós declarar seu conselho”.⁶⁶

O próprio More, contudo, já havia argumentado em sua *Utopia* de 1516 que não há possibilidade de ser capaz de exercer esta liberdade crucial a serviço dos governos modernos. Suas razões são postas na boca de Rafael Hitlodeus, o viajante da ilha de Utopia. Um problema é que, mesmo que você tenha a coragem de falar o que pensa a favor de políticas justas e honradas, poucos governantes

vão prestar a menor atenção aos seus conselhos. Eles vão geralmente preferir perseguir seus sonhos de conquista e glória, mesmo que estes conduzam à ruína de seus Estados.⁶⁷ Mas a dificuldade principal emerge das condições de dependência servil sob as quais todos os cortesãos e conselheiros são forçados a viver e trabalhar. Eles não podem ter esperanças de falar e agir para o bem comum, desde que se descubram “obrigados a endossar o que quer que seja dito por aqueles que gozam do favor maior do príncipe, não importa quão absurdos seus dizeres possam ser, e descobriram-se obrigados, ao mesmo tempo, a desempenhar o papel de parasitas, dedicando-se a agradar esses favoritos por meio de adulação”.⁶⁸ O resultado de agir sob essas condições humilhantes, conclui Hitlodeus, é que “há apenas a diferença de uma sílaba entre serviço a reis e servidão”.⁶⁹

A reação de More foi em ampla medida ecoada nas literaturas contemporâneas a Elizabeth I e Jaime I. As cortes de príncipes são centros de facciosismo e adulação,⁷⁰ de mentira e espíões,⁷¹ e são ativamente hostis às aspirações daqueles que desejam servir o bem comum. A crescente popularidade de Tácito no mesmo período refletiu a impressão de que, de todos os antigos moralistas, foi ele quem melhor compreendeu as implicações destrutivas da centralização da política nacional em cortes principescas. Ninguém pode esperar falar a verdade ao poder se todos são obrigados a cultivar as artes adulatorias exigidas para satisfazer um governante de cujo favor todos dependem.⁷²

67 More, 1965, p.56.

68 Ibidem, p.56: “*nisi quod absurdissimis quibusque dictis assentiuntur & supparasitantur eorum, quos ut maxime apud principem gratiae, student assentatione demereri sibi*”. Ver também More, 1965, p.84, para um exemplo, e p.102, para um resumo das dúvidas de Hitlodeus.

69 More, 1965, p.54: “*Hoc [sc. ‘ut inservias regibus’] est ... una syllaba plusquam servias*”.

70 Sobre este tema, ver Adams, 1991; e Worden, 1996, esp. p.217-24.

71 A respeito do espão na literatura sobre a cultura da corte, ver Archer, 1993.

72 Sobre a necessidade de dissimulação na corte, ver Javitch, 1978; sobre Tácito e a política centralizada na corte, ver Smuts, 1994, esp. p.25-40.

65 Sobre o discurso e seu contexto, ver Elton, 1960, p.254-5, 262-3.

66 Roper, 1963, p.9.

O mesmo ataque foi lançado mais uma vez depois que a res-tauração de Carlos II em 1660 trouxe consigo uma corte de maneiras notavelmente dissolutas e, temia-se, de propensões crescentemente tirânicas. Algernon Sidney fala com desprezo puritano da corrupção típica daqueles que fazem suas carreiras como conselheiros e ministros dos príncipes da época. Esses governantes "se consideram ofendidos e degradados quando não se permite que façam o que lhes agrada", e "quanto mais próximos eles chegam de um poder que não é facilmente restrito pela lei, mais apaixonadamente desejam abolir tudo que se lhes opõe".⁷³ Quanto mais eles desenvolvem essas tendências despóticas, mais seus conselheiros declinam à condição de escravos. Estes se descobrem "sob seu poder", forçados a "depender de seu prazer", inteiramente devedores deles para mera sobrevivência, sem falar de recompensa ou progresso.⁷⁴

Certamente que é possível prosperar sob um tal regime, embora seja a principal e mais repetida afirmação de Sidney que ninguém, a não ser os piores, vai procurar seguir uma vida de serviço público sob tais circunstâncias. Mas Sidney também enfatiza a vida de extrema precariedade que todos são obrigados a suportar sob tais formas de governo. Ele ilustra seu argumento com a ajuda de um exame taciteano da crescente corrupção do Império Romano, mas sua linguagem ao mesmo tempo lembra notavelmente a discussão de Harrington da vida sob o Turco:

Enquanto a vontade de um governante era tomada como uma lei, e o poder geralmente passava para as mãos dos que eram mais ousados e violentos, a derradeira segurança que todo homem pudesse ter em relação à sua pessoa ou propriedade dependia do temperamento daquele; e os próprios príncipes, bons ou maus, não tinham mais posse de suas vidas além da que os furiosos e corruptos soldados lhes dessem.⁷⁵

73 Sidney, 1990, II.19, p.187, 188.

74 Ibidem, II.25, p.252; II.19, p.188.

75 Ibidem, II.11, p.140.

O resultado de se viver sob um tal regime, como Sidney enfatiza em seu capítulo sobre a diferença entre governo absoluto e popular, é que todos vivem em contínuo temor de incorrer no desprazer do tirano. Torna-se a principal preocupação de todos "evitar os efeitos de sua ira".⁷⁶

A principal conclusão de Sidney é que, se você vive sob tais condições de dependência, isto servirá em si mesmo para limitar o que você pode dizer e fazer como conselheiro ou ministro. Você será constrangido em primeiro lugar de dizer ou fazer qualquer coisa passível de ofender. Ninguém "ousará tentar romper o jugo" imposto sobre eles, "tampouco confiarão uns nos outros em qualquer intento generoso para a recuperação de sua liberdade".⁷⁷ Você será também constrangido a agir de algumas maneiras bajulatórias e obsequiosas, obrigado a reconhecer que "a principal arte de um cortesão" é a de "tornar-se subserviente"⁷⁸ e "submisso".⁷⁹ Sidney aponta a moral em seu capítulo sobre o bem público, novamente recorrendo à explanação de Tácito do que aconteceu em Roma quando todas as preferências eram "dadas àqueles que eram mais propensos à escravidão".⁸⁰ O efeito inevitável de um sistema no qual tudo é "calculado para o humor ou a vantagem de um homem", e em que seu favor pode ser "ganho somente por um respeito obsequioso, ou um afeto fingido pela sua pessoa, junto com uma obediência servil ao seu comando" é que "toda dedicação a ações virtuosas cessará" e qualquer capacidade de buscar o bem público estará perdida.⁸¹

A suposição crucial subjacente à desesperadora análise de Sidney é que nenhum desses efeitos precisa ser o resultado de ameaças coer-

76 Sidney, 1990, II.28, p.271.

77 Ibidem, II.19, p.185.

78 Ibidem, II.27, p.266.

79 Ibidem, II.25, p.256.

80 Ibidem, II.28, p.271.

81 Ibidem, II.28, p.274.