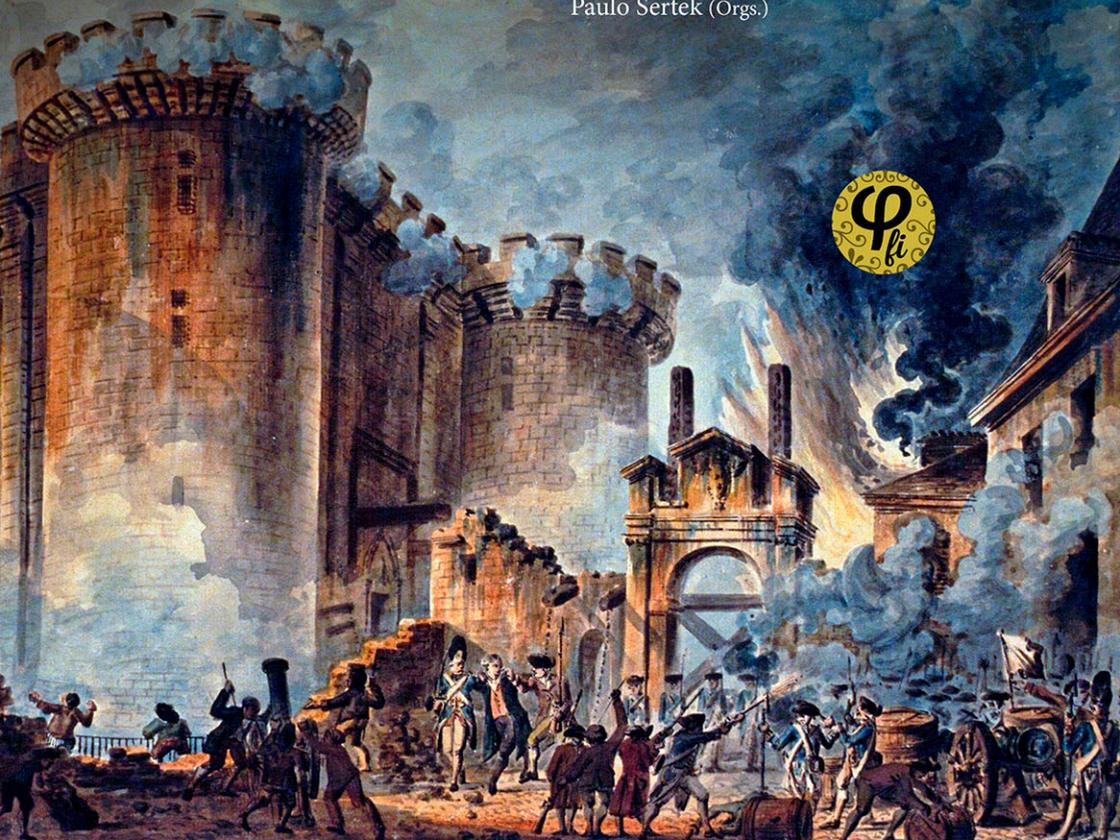


# ÉTICA JUSTIÇA & DEMOCRACIA

Luís Carlos Silva de Sousa  
Átila Amaral Brillhante  
Francisco D. A. Albuquerque  
Paulo Sertek (Orgs.)



As questões que relacionam Ética, Justiça e Democracia costumam suscitar conflitos de interpretação. Há diversos modelos atuais de justificação filosófica para o que devemos entender por “Ética”, “Justiça” e “Democracia”. Este livro tem a intenção de apontar para um tipo de resolução dos conflitos ético-políticos de acordo com uma tradição de pesquisa moral que considera como central o cultivo das virtudes e a busca do bem comum. É verdade que a própria concepção de “bem comum” em sociedades democráticas supõe desacordos sobre a justificação de nossos padrões de racionalidade e visões sobre a justiça. Mas a urgência da reflexão ética não tem aqui o papel de corroborar o relativismo cultural sem limites. O jogo democrático, como todo jogo, mantém suas regras. Neste jogo, será preciso reconhecer, há também aqueles que não prescindem de valores metafísicos e religiosos para a sustentação de suas convicções políticas. *Ética, Justiça e Democracia* recolhe quatro ensaios de pesquisadores do Grupo de Pesquisa Ética, Direito e Economia (UNILAB/CNPq) em torno de um núcleo comum: o diálogo entre as tradições personalista e liberal acerca da democracia, tendo como eixo central a justiça como *virtude* e como *princípio*. A justiça, entre as virtudes, estabelece de modo particular a relação das pessoas com a sociedade política; mas ela pode ser vista também como princípio ordenador da sociedade, isto é, como sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres. O debate com a tradição liberal, portanto, cumpre um papel fundamental no sentido de nos conduzir à pergunta sobre a concepção atual de uma sociedade justa e como construí-la. Os autores reconhecem o caráter introdutório e inacabado desta atividade coletiva, e veem na interação entre os capítulos apenas uma forma de exemplificar a convergência e a complementação mútua de compreensão sobre a justiça, como virtude e princípio da ordem democrática.



## **Ética, Justiça e Democracia**



# Ética, Justiça e Democracia

## **Organizadores:**

Luís Carlos Silva de Sousa

Átila Amaral Brilhante

Francisco Deusimar Andrade Albuquerque

Paulo Sertek



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

SOUSA, Luís Carlos Silva de et al (Orgs.)

Ética, justiça e democracia [recurso eletrônico] / Luís Carlos Silva de Sousa et al (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

181 p.

ISBN - 978-85-5696-774-9

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Coletânea; 2. Ética; 3. Justiça; 4. Democracia; 5. Estado; I. Título.

CDD: 100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# Sumário

<b>Introdução.....</b>	<b>9</b>
<b>1 .....</b>	<b>14</b>
<b>Jacques Maritain e a ética das virtudes: a questão da tolerância</b> Luís Carlos Silva de Sousa	
<b>2.....</b>	<b>47</b>
<b>As concepções de democracia de J. S. Mill e Alexis de Tocqueville</b> Átila Amaral Brillhante	
<b>3.....</b>	<b>93</b>
<b>Uma revisão do conceito de soberania</b> Francisco Deusimar Andrade Albuquerque	
<b>4.....</b>	<b>143</b>
<b>A universidade em discursos e narrativas de Jorge Lacerda</b> Paulo Sertek	



## Introdução

As questões que relacionam Ética, Justiça e Democracia costumam suscitar conflitos de interpretação. Há diversos modelos atuais de justificação filosófica para o que devemos entender por “Ética”, “Justiça” e “Democracia”. Este livro tem a intenção de apontar para um tipo de resolução dos conflitos ético-políticos de acordo com uma tradição de pesquisa moral que considera como central o cultivo das virtudes e a busca do bem comum. É verdade que a própria concepção de “bem comum” em sociedades democráticas supõe desacordos sobre a justificação de nossos padrões de racionalidade e visões sobre a justiça. Mas a urgência da reflexão ética não tem aqui o papel de corroborar o relativismo cultural sem limites. O jogo democrático, como todo jogo, mantém suas regras. Neste jogo, será preciso reconhecer, há também aqueles que não prescindem de valores metafísicos e religiosos para a sustentação de suas convicções políticas.

A democracia consiste na mais alta forma de organização política a que pode aspirar uma sociedade. No mundo grego antigo a Atenas clássica permanece o lugar de nascimento de nossa experiência democrática. A reflexão de Aristóteles sobre as virtudes, sobretudo na *Ethica Nicomachea*, inspirou de modo decisivo a atitude política posterior. Certamente a democracia contemporânea recebeu influxos de outras fontes, dentre elas a tradição liberal moderna, mas sua origem grega clássica não pode ser negada como momento fundador de nossa aventura política. O modelo da *polis* grega permanece fundamentalmente o mesmo nos reinos helenísticos ou no Império Romano; outro modelo nasce, porém, com o Estado nacional moderno, cuja formação ocorre no ocaso da Idade Média. A difusão e o triunfo do cristianismo no declínio do mundo antigo suscitaram uma dimensão nova na prática e na teoria do Ocidente medieval latino. Além das fontes filosóficas do pensamento político de herança aristotélica

não seria pertinente ignorar as fontes teológicas que, a partir de uma consagrada revolução cristã da soberania e em aparente paradoxo, lançou as bases da ideia de laicização moderna do Estado. Na verdade, admitido o papel fundamental do cristianismo na ascensão da consciência moderna, seria necessário considerar também, neste percurso histórico, o nexos essencial entre antropologia, teologia e ética na emergência da noção de *pessoa* humana. De fato, a concepção do ser humano como *Imago Dei* expressa aqui um passo decisivo, com profunda repercussão em termos políticos a partir do medievo, na medida em que, a partir de Tomás de Aquino, a noção aristotélica de justiça passa a ser associada a uma visão antropológica herdada sobretudo de Agostinho de Hipona: apenas no mistério do Verbo incarnado encontra o ser humano sua verdadeira luz. Entre as criaturas, “somente a criatura intelectual é cuidada por Deus no universo por causa de si mesma [*propter se quaesitae in universo*]” (*Summa contra Gentiles*, III, c. 112), e, portanto, o ser humano deve ser considerado como fim e não como meio. Talvez possamos ver aqui, na fórmula de Tomás de Aquino, uma programática antecipação em cinco séculos da célebre determinação kantiana, consignada na segunda versão do imperativo categórico, ao ver a pessoa como fim em si mesma e não como meio. Naturalmente Tomás de Aquino expressa sua visão nos termos objetivos de um pensador medieval, embora sua noção de pessoa (como substância individual de natureza racional, “hipóstase”) já se caracterize por exigir do ser humano ao menos potencialmente *consciência* e *liberdade*, pois as substâncias racionais “têm domínio de seus atos [*habent dominium sui actus*] e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas [*per se agunt*]” (*Summa Theologiae*, Ia. q. 29, a. 1). Nos albores da modernidade, porém, as transformações que ocorreram na relação entre pessoa e sociedade revelaram não apenas os limites da cristandade medieval, mas também a ambivalência de um humanismo antropocêntrico que pretende afirmar a autonomia radical dos indivíduos, sem referência à perfeita *beatitudo* aspirada pelo humanismo integral.

É nesse sentido que seria oportuna, em nosso tempo, uma clara percepção sobre os fundamentos personalistas da justiça e da democracia. A situação que hoje vivenciamos não deixa de surpreender: por um lado, constatamos a rápida passagem do mundo da *natureza* para o mundo da *cultura*, através de um desenvolvimento tecnológico sem precedentes. Por outro lado, há um esmaecer dos valores espirituais que orientaram durante séculos a vida humana em seu horizonte simbólico. A situação paradoxal reside na aparente violação de um processo regrado de distinção e oposição entre o bem e o mal, que configurou a *consciência moral* de todo ser humano no decorrer de três milênios, e que está na origem do fenômeno cultural do *ethos*. Neste percurso, a negação da lei moral inscrita na consciência humana supõe também a negação da ordenação *normativa* que orienta a criação humana da cultura em termos de *bens e fins*. O personalismo, no sentido proposto pela antropologia cristã, pode ser considerado um catalisador essencial para que a democracia tenha maior consistência, como forma não violenta de convivência política: uma convivência centrada na pessoa e não em particularidades associadas à raça, gênero etc. pode ajudar na resolução de diferenças de opinião e interesses, de acordo com o livre debate, regrado pelo compromisso de reconhecimento mútuo.

O valor da democracia foi testado pelos totalitarismos do século XX, e segue fortalecido, embora estejamos ainda longe de um equilíbrio aceitável na relação entre pessoa e sociedade. Os desafios para uma teoria democrática compatível com os valores de uma ética das virtudes podem ser expressos sumariamente em quatro diretrizes fundamentais: um *secularismo* que pretende excluir a religião da esfera pública, ao conceber a sociedade como auto-suficiente no que se refere à fundamentação moral; o *individualismo libertário*, que sobrepõe ao bem comum os interesses privados, pondo no arbítrio dos indivíduos a instância última do direito; o *coletivismo*, que suprime direitos e liberdades individuais a favor do Estado; a “*tecnificação*” da política, ao priorizar a influência e o domínio crescente da técnica sobre a ação ético-política. Os ensaios que compõem

este livro acenam para alternativas à erosão dos valores que formam a democracia. Ressurge o problema de se tornar mais sólido o equilíbrio de elementos fundamentais da sociedade política: mercado, direito, ação orientada a valores, solidariedade social etc. Isto significa que a democracia não pode ser reduzida a uma mera composição de regras procedimentais; ela exige um compromisso substancial com a cultura e as formas de compreensão do agir bem.

*Ética, Justiça e Democracia* recolhe quatro ensaios de pesquisadores do Grupo de Pesquisa *Ética, Direito e Economia* (UNILAB/CNPq) em torno de um núcleo comum: o diálogo entre as tradições personalista e liberal acerca da democracia, tendo como eixo central a justiça como *virtude* e como *princípio*. A justiça, entre as virtudes, estabelece de modo particular a relação das pessoas com a sociedade política; mas ela pode ser vista também como princípio ordenador da sociedade, isto é, como sistema equitativo de cooperação entre cidadãos livres. O debate com a tradição liberal, portanto, cumpre um papel fundamental no sentido de nos conduzir à pergunta sobre a concepção atual de uma sociedade justa e como construí-la. O primeiro capítulo deste livro analisa a questão da tolerância em sociedades liberais democráticas, ao situar Jacques Maritain na crítica contemporânea da ética das virtudes de Alasdair MacIntyre e Michael Sandel ao liberalismo político de John Rawls. A crítica central consiste em negar o papel de neutralidade axiológica do Estado (como pretende o modelo de liberalismo político de Rawls) em relação às questões que envolvem a religião e, em particular, a tolerância. O segundo capítulo analisa as concepções de democracia de Tocqueville e John Stuart Mill. Há aqui a intenção de comparar duas formas de pensamento político liberal acerca da democracia e mostrar o importante papel das tradições na vida política: se é verdade que Mill enfatiza a noção de *accountability* e o cultivo das aptidões pessoais, o pensamento político de Tocqueville, por outro lado, acentua a necessidade de se reconhecer as tradições de um povo e incentiva a participação dos cidadãos na esfera política. Na verdade, há nesse confronto a constatação de um conjunto comum de problemas filosóficos

sobre liberdade e diversidade, na medida em que ambos favorecem uma cultura cívica mais abrangente do que se costuma atribuir à tradição liberal. O terceiro capítulo trata da questão da soberania, sobretudo em confronto com o pensamento liberal-comunitarista de Michael Walzer. A questão da soberania está aqui vinculada ao problema das intervenções, ao direito internacional público e aos direitos humanos. Uma revisão da noção de soberania pode ser associada ao princípio de não-intervenção, a fim de preservar a autodeterminação dos povos. Não mais se compreende a soberania a partir da concepção de integridade territorial, mas de responsabilidade moral do governante, isto é, no sentido de assegurar a justiça e o bem comum dos povos. Assim, a crítica às pretensões de um Estado Global que ponha em risco a soberania das nações e a descentralização do poder se revela sumamente atual. O quarto capítulo examina o caso singular de um político brasileiro de formação humanística: Jorge Lacerda (1914-1958). Trata-se de uma contribuição substancial ao entendimento de democracia hoje, na medida em que a análise de seus discursos faz refletir de modo concreto o papel da Universidade em nossa cultura cívica. Lacerda foi governador de Santa Catarina (1956-1958), e, como homem público preocupado com a educação, traçou como missão universitária o cultivo das virtudes que formam a dimensão político-social do ser humano, a fim de promover seu desenvolvimento integral.

Os autores reconhecem o caráter introdutório e inacabado desta atividade coletiva, e veem na interação entre os capítulos apenas uma forma de exemplificar a convergência e a complementação mútua de compreensão sobre a justiça, como virtude e princípio da ordem democrática.

## Jacques Maritain e a ética das virtudes: a questão da tolerância

*Luís Carlos Silva de Sousa*<sup>1</sup>

### Introdução

O objetivo deste ensaio consiste em situar a postura de Jacques Maritain (1882-1973) no contexto da crítica contemporânea da “ética das virtudes” ao liberalismo político, em particular no que se refere à questão da tolerância. No cenário ético-político atual, as obras de Alasdair MacIntyre (1929- ) e Michael Sandel (1953- ) são frequentemente vinculadas a uma tradição de pesquisa moral que afirma o seguinte: a justiça envolve o cultivo das virtudes e a preocupação com o bem comum. Este aspecto fundamental da “ética das virtudes” tem sido contrastado com a tradição liberal de John Rawls (1921-2002). As tradições morais aristotélica e liberal são vistas aqui em conflito acerca do problema político da tolerância. É sob essa perspectiva que veremos os limites da visão liberal acerca do problema político que envolve a pretensão de neutralidade axiológica do Estado diante dos conflitos morais<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Professor da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Líder do Grupo de Pesquisa Ética, Direito e Economia (UNILAB/CNPq). lcarlossousa@hotmail.edu.br

<sup>2</sup> Este ensaio utiliza referências de dois tipos. A referência às obras de John Rawls, MacIntyre, Michael Sandel e Jacques Maritain são deixadas no texto principal, com abreviações apropriadas. Obras de outros autores, que são citadas ocasionalmente, como literatura secundária, são identificadas em notas de rodapé com referência bibliográfica completa para a primeira citação.

A ética de Jacques Maritain pode também ser inserida no quadro de uma ética das virtudes, pois tem em comum com esta a defesa de uma postura sob inspiração filosófica em Aristóteles e o cultivo das virtudes para a consecução do bem. Mas, como argumentaremos, a postura de Jacques Maritain assume um caráter mais *personalista* do que se encontra nas posturas de MacIntyre e Sandel, desenvolvendo uma linha de reflexão centrada na noção de *humanismo integral* que põe a descoberto não apenas os limites do liberalismo político, mas também as fraquezas da versão particularista e contextual da ética, também conhecida por “comunitarismo”. Entretanto, a ênfase da discussão sobre o que segue recai antes na crítica comum a Maritain e à ética das virtudes ao liberalismo político e sua fundamentação moral, tendo como pano de fundo uma abordagem personalista de inspiração fenomenológico-hermenêutica<sup>3</sup>.

A partir da década de 80 houve um grande esforço, por parte dos críticos de John Rawls, no sentido de questionarem a pretensão liberal da neutralidade axiológica do Estado. Alasdair MacIntyre<sup>4</sup> e Michael J. Sandel<sup>5</sup>, entre outros, defendiam noções mais fortes de comunidade e solidariedade, assim como um maior comprometimento público com questões morais e religiosas. Na perspectiva aristotélica, como vimos, a noção de justiça supõe o cultivo das virtudes e a preocupação com o bem comum. Alasdair MacIntyre (*After Virtue: A Study in Moral Theory*, 1981) e Michael Sandel (*Liberalism and the Limits of Justice*, 1982) representam estratégias contemporâneas de retomada da perspectiva aristotélica sobre a justiça.

<sup>3</sup> Cf. WOJTYLA, Karol. *Persona e Atto*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982; RICOEUR, Paul. *O Si-Mesmo como um Outro*, Campinas-SP: Papirus, 1991.

<sup>4</sup> As obras de Alasdair MacIntyre tomadas aqui como referência são as seguintes: MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. University Notre Dame Press, 1981 (Trad. **Depois da Virtude**. Bauru-SP: EDUSC, 2001. Citado como DV); **Whose Justice? Which Rationality?** University Notre Dame Press, 1988 (Trad. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** São Paulo: Ed. Loyola, 1991. Citado como JR); **The Tasks of Philosophy: selected essays**, volume 1, Cambridge University Press, 2006 (Citado por TP); “Toleration and the goods of conflict”. In: **Ethics and Politics: selected essays**, volume 2, Cambridge University Press, 2006 (Citado como EP).

<sup>5</sup> Para as referências às obras de Michael Sandel, as citações serão extraídas das seguintes edições: SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge University Press, 1983 (Citado como LLJ); **Justice: What's the Right Thing to Do?** Farrar, Straus and Giroux, 2009 (Trad. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. Citado a seguir como JU); **What Money Can't Buy: The moral limits of markets**. Farrar, Straus and Giroux, 2012 (Trad. **O que o Dinheiro não Compra: os limites morais do mercado**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. Citado como DC).

É neste contexto que iremos levantar o problema da tolerância religiosa, um dos temas mais importantes na agenda liberal, no contexto de um conflito de interpretações a partir de uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica (seção 1). Nosso argumento central contra o liberalismo consiste em negar a pretensão de neutralidade do Estado diante das questões que envolvem a religião. O que iremos tomar como *paradoxo da tolerância* exige uma tomada de posição sobre o modo como compreendemos o papel do Estado nas sociedades pluralistas modernas, primeiro a partir de John Rawls (seção 2)<sup>6</sup> e, depois, a partir de A. MacIntyre e M. Sandel (seção 3). Neste amplo contexto de debate público sobre a ética das virtudes em confronto com a tradição liberal, estamos particularmente inclinados a ver na obra de Jacques Maritain<sup>7</sup> - apesar do caráter problemático de sua compreensão sobre a autonomia da Ética filosófica - um estímulo a encetar um passo além do que encontramos na ética contemporânea das virtudes e sua crítica ao liberalismo político (seção 4).

## 1. Justiça e tolerância religiosa no conflito das interpretações.

Duas palavras na língua grega, quase homônimas e com a mesma etimologia, indicam as duas vertentes clássicas da história da ética no conjunto

---

<sup>6</sup>As principais obras de John Rawls a serem tomadas como referência neste ensaio são as seguintes: **Theory of Justice**. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971 (Trad. **Uma Teoria da Justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1997. Doravante citado como **TJ**); **Political Liberalism**. *The John Dewey Essays in Philosophy*, 4. New York: Columbia University Press, 1993 (Trad. **O Liberalismo Político**, São Paulo: Martins Fontes, 2011. Citado **LP**); **The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999 (Trad. **O Direito dos Povos**, São Paulo: Martins Fontes, 2004. Citado **DP**); **Justiça e Democracia**, São Paulo: Martins Fontes, 2000 (seleção de artigos por Catherine Audard). Citado **JD**.

<sup>7</sup>As duas obras fundamentais sobre seu pensamento político encontram-se em MARITAIN, Jacques. **Humanisme Intégré**. Aubier, 1936 (Trad. **Humanismo Integral**: uma visão nova da ordem cristã, Rio de Janeiro: Cia. Ed. Nacional, 1941. Citado a seguir como **HI**) e **L'Homme et l'Etat**. Presses universitaires de France, 1953 (Trad. **O Homem e o Estado**, Rio de Janeiro: AGIR, 1966. Citado **HE**). As obras completas, para referência geral, são as seguintes: MARITAIN, Jacques et Raïssa. **Oeuvres Complètes**. Vol. I-XIII. J. Éditions Universitaires Fribourg Suisse: Editions Saint-Paul Paris, 1993. Outras obras de referência, citadas de acordo com as abreviações adotadas: **La Personne et le Bien Commun**. Paris: Desclée de Brouwer & Cie, 1947 (Trad. **A Pessoa Humana e o Bem Comum**. Lisboa, Livraria Moraes Editora, 1962. Citado como **PBC**); **Principes d'une politique humaniste**. Hartmann, 1945 (Trad. **Princípios duma Política Humanista**. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1960. Citado como **PPH**); **Religion et Culture**. Paris: Desclée de Brouwer & Cie, 1930. Citado como **RC**); **Les Droits de l'homme et la loi naturelle**. Hartmann, 1945 (Trad. **Os Direitos do Homem**, Rio de Janeiro: José Olympio, 1967. Citado como **DH**); **La Philosophie Morale**: Examen historique et critique des grands systèmes. Librairie Gallimard, 1960 (Trad. **A Filosofia Moral**: Exame histórico e crítico dos grandes sistemas. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1973. Citado como **FM**); **De l'Eglise du Christ**. La personne de l'Eglise et son personnel. Paris: Desclée De Brouwer, 1970 (Trad. **A Igreja de Cristo**: a pessoa da Igreja e seu pessoal, Rio de Janeiro: AGIR, 1972. Citado **IC**).

da reflexão filosófica: *êthos* (ἦθος) e *ethos* (έθος). A primeira palavra pode ser entendida de duas formas: por um lado, como domicílio de alguém ou como abrigo de animais; por outro lado, ela também pode corresponder aos hábitos ou à maneira de ser de uma pessoa. A segunda palavra indica os usos e os costumes de alguma sociedade e, de modo secundário, também pode referir-se aos hábitos dos indivíduos. A partir da etimologia podemos observar a unidade focal do mundo ético na dupla acepção que irá marcar o pensamento grego. Em seu aspecto subjetivo, a ética está centrada no comportamento individual; em seu aspecto objetivo, a ética se refere sobretudo à vida em sociedade. O termo “moral”, de origem latina, diz respeito à mesma coisa, remetendo à idéia de costumes (*ethos, mores*). Não seria necessário estabelecer, portanto, qualquer distinção semântica entre ética e moral. Contudo, podemos discernir uma nuance no significado de cada termo, de acordo com a ênfase posta no que é estimado bom ou sobre o que se impõe como dever ou obrigação. Esta distinção de acento entre a vida boa e a obediência às normas conduz à oposição que encontramos a partir de duas heranças: a herança aristotélica de *perspectiva teleológica* (de *telos*, fim) e a herança kantiana de *perspectiva deontológica* (de dever). Se admitirmos esta distinção sumária, então importa acrescentar que a noção de justiça a pressupor em nossa discussão sobre a tolerância, a seguir, está inscrita na perspectiva teleológica de inspiração aristotélica. O que entendemos por “herança aristotélica” não consiste em um bloco historicamente uniforme. Há, na verdade, “aristotelismos” ao longo da história das ideias. Mas a presença de Aristóteles no século XX parece inegável, apesar das diversas vertentes, tão diferentes entre si, que reivindicam a autoridade do filósofo para suas próprias posições. A noção aristotélica de justiça permanece relevante como proposta, se não exatamente como alternativa àquela de proveniência kantiana, ao menos como *locus* de discussão. O justo, em Aristóteles, parece engendrar um tipo de deliberação moral que requer certa tradição argumentativa diferente do que podemos encontrar na tradição liberal posterior, na esteira de Hume, Kant e John Rawls. Diante das “tradições rivais de pesquisa moral” (MacIntyre), somos tentados a elaborar

alguma solução “sintética”, que envolva elementos de verdade nas duas perspectivas. Esta estratégia, porém, assume às vezes algumas pressuposições básicas que não partilhamos. Uma delas seria a que examina a noção de justiça desvinculando-a de outras noções que compõem um *corpus* mais abrangente, que lhes fornece compreensão. Deste modo, a resolução de um conflito de interpretações sobre a fidelidade ou não a um autor exige discernimento sobre nossas opções teóricas fundamentais, inclusive no sentido de superar o aparente caráter incomensurável das tradições rivais<sup>8</sup>.

Em J. Maritain, a ética teleológica que se inspira em Aristóteles e, sobretudo, em Tomás de Aquino, ao reconhecer positivamente as conquistas em termos de *direitos humanos* individuais advindos com a modernidade, permite um diálogo mais aberto com próprio o liberalismo político<sup>9</sup>. O reconhecimento das liberdades individuais deve ser visto no contexto de um *humanismo integral*, teocêntrico, que não prescinde da afirmação da *lei moral natural*. É nesta direção que Maritain concordaria com MacIntyre e Sandel no sentido de que o Estado não seria efetivamente neutro, como veremos, mas lhe reconheceria substancialmente o princípio pluralista e a busca do bem comum em termos (1) mais especificamente cristãos do que propõe Sandel, e (2) mais aberto às liberdades individuais do que propõe MacIntyre. As liberdades e a própria ideia de tolerância foram explicitadas com o surgimento do Estado liberal moderno, embora seja necessário considerar uma urgente *reforma do paradigma liberal*, de tal modo que as tradições religiosas – em especial no que se refere ao cristianismo- não sejam consideradas supérfluas para a concepção da vida boa.

Com isso precisamos *atravessar* a herança kantiana e sua face política, expressa pelo liberalismo, sem nela nos deter. É nesta direção que

---

<sup>8</sup> Cf. PROUVOST, Géry. **Thomas d'Aquin et les Thomismes**: Essai sur l'histoire des thomismes. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.

<sup>9</sup> A ética das virtudes sob perspectiva *personalista*, na esteira especialmente da tradição que provém de Tomás de Aquino, Jacques Maritain e Karol Wojtyła, tal como a propomos aqui, não é incompatível com a afirmação de direitos individuais. Cf. JOÃO PAULO II. Carta enc. **Centesimus annus** (1 de maio de 1991), 28: AAS 83 (1991) 827-828. Ver também POSSENTI, Vittorio. **Dititti Umani**: L'età delle pretese. Rubettino Editore, 2017; **Estado, Democracia y Cuestión Religiosa**. Trad. José Antunez Cid. Madrid: San Damaso, 2016. Vittorio Possenti (1938- ) representa atualmente um dos principais esforços de continuidade teórica dessa tradição, em especial no que se refere a uma revitalização do pensamento de Jacques Maritain.

nossa leitura da ética de Maritain será vista do ponto de vista crítico a partir de uma matriz fenomenológica. Esta leitura exige uma complementação fundamental em torno da linguagem e da estrutura metódica da proposta de Maritain, de tal modo a se posicionar à altura de nosso tempo. No confronto com a ética filosófica contemporânea, portanto, um enxerto *hermenêutico* na intenção da ética kantiana pode nos *reconduzir à sabedoria prática da tradição aristotélica por uma via mais longa*<sup>10</sup>. Assim, uma *ética teleológico-intencionalista*, como a que propomos, assume a perspectiva de um *personalismo fenomenológico*<sup>11</sup>. De nossa parte, portanto, defendemos (1) a *primazia da perspectiva teleológica* sobre a perspectiva deontológica; (2) a legitimidade de se recorrer ao crivo da norma ético-política da justiça; (3) a necessidade, por parte da perspectiva deontológica, de recorrer à perspectiva teleológica quando a norma conduz a conflitos para os quais há a exigência da *sabedoria prática*, no sentido da *phronesis* aristotélica. Este aspecto da intenção ética se torna relevante quando, em casos de conflito, ponderamos a singularidade das situações. A tentativa de superar o conflito de interpretações sobre o problema da tolerância no liberalismo político e na “ética das virtudes” ocorre a partir de uma *concepção moderada de hermenêutica*<sup>12</sup>. É nesta direção que situar Jacques Maritain no âmbito da ética das virtudes supõe *reconstruir* sua argumentação de um ponto de vista *fenomenológico-hermenêutico*.

<sup>10</sup> Cf. RICOEUR, Paul. “Ética e Moral”. In: **Leituras 1: em torno ao político**, São Paulo: Loyola, 1995.

<sup>11</sup> Cf. WOJTYLA, Karol. **Persona e Atto**. op.cit., 1982. Ver também, do mesmo autor, WOJTYLA, Karol. **Max Scheler e a Ética Cristã**. Curitiba, PR: Champagnat, 1993. Um confronto com a linha aberta por Karol Wojtyla permitiria aqui uma leitura fenomenológica do personalismo de Jacques Maritain. Esta não seria apenas uma alternativa, por exemplo, à “reviravolta antropológica” de Karl Rahner em teologia, mas também possibilitaria uma ampla repercussão no plano da própria Ética filosófica. Uma tese de fundo está na base desta leitura: o humanismo integral de Jacques Maritain pode ser compatibilizado com o personalismo de Karol Wojtyla, para quem a obra do filósofo francês representa a melhor síntese entre a fé e o mundo moderno. Cf. LECOMTE, Bernard. **João Paulo II**. Trad. Clovis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 622. O desafio seria agora pensar o *realismo* de Maritain através da *meditação fenomenológica*.

<sup>12</sup> Vittorio Possenti diferencia claramente duas posturas acerca da hermenêutica: (1) a “hermenêutica moderada” de Paul Ricoeur – que não é intrinsecamente antirealista- e (2) a “hermenêutica radical” de autores como Vattimo etc.- que é antirealista e abertamente niilista. Cf. POSSENTI, Vittorio. **Nihilism and Metaphysics: The third voyage**. State University of New York Press, 2014, 171-187. A aversão de “hermenêutica moderada” que propomos aqui, embora se beneficie da crítica de Paul Ricoeur ao liberalismo e ao comunitarismo, dele se afasta em pontos fundamentais e se põe no horizonte de compreensão do personalismo fenomenológico de Karol Wojtyla.

## 2. Liberalismo político contemporâneo e o paradoxo da tolerância: John Rawls.

No debate atual sobre as teorias da justiça a obra de John Rawls exerce uma forte influência entre os filósofos políticos<sup>13</sup>. *Uma Teoria da Justiça* (1971) é considerada, até mesmo por seus críticos, como a mais importante obra de filosofia política do século XX (Cf. RAWLS, **TJ**). Rawls propôs uma teoria da justiça alternativa a certo tipo de teoria ética teleológica: o utilitarismo. E Rawls tinha consciência (sobretudo na seqüência de sua principal obra) de que sua reflexão se situava na tradição da ética deontológica de inspiração kantiana. A prioridade do justo em relação ao bem consiste na característica central da teoria da justiça como equidade de John Rawls. Veremos, mais adiante, como devemos considerar a tolerância religiosa no quadro geral de sua teoria da justiça. Por enquanto, basta considerarmos o seguinte: o que entendemos por *paradoxo da tolerância* somente poderia ser levado em devida conta se considerássemos a democracia liberal razoavelmente justa defendida pelo liberalismo político (Cf. RAWLS, **LP**).

A trágica experiência da Segunda Guerra Mundial e do Holocausto no séc. XX nos alertam para o *paradoxo da tolerância*: uma tolerância ilimitada pode levar à supressão da tolerância. Uma sociedade que tolera de forma ilimitada os intolerantes acaba por levar à destruição dos tolerantes e da própria tolerância. Isto não significa que tenhamos que suprimir qualquer manifestação privada de intolerância, mas que tal manifestação violenta seja sempre posta à margem da lei. Às vezes, somente a argumentação racional não é suficiente contra o intolerante, pois os adeptos da

---

<sup>13</sup> Michael Walzer, no início de sua principal obra sobre justiça, expressa do seguinte modo sua posição: “Ninguém que escreva sobre a justiça hoje em dia pode deixar de reconhecer e admirar as conquistas de John Rawls. No texto, discordei principalmente de *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass, 1971). Minha empreitada é bem diferente da de Rawls, e fundamenta-se em outras disciplinas acadêmicas (história e antropologia, em vez de economia e psicologia). Mas não teria tomado a forma que tomou – poderia não ter tomado forma nenhuma – sem a obra dele.”. Cf. WALZER, Michael. **As Esferas da Justiça**: Uma defesa do pluralismo e da igualdade, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. xxii. Robert Nozick também expressa opinião semelhante, ao afirmar que, após a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, os filósofos políticos contemporâneos precisariam trabalhar com base na teoria de J. Rawls ou então explicar por que não o fazem. Cf. NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**, Basic Books, New York, 1974, p. 183.

intolerância podem simplesmente recusar o discurso racional. Devemos reivindicar o direito de suprimir a intolerância com instituições que façam valer a força da lei e o controle da opinião pública. Portanto, devemos exigir, em nome da tolerância, o direito de não tolerar os intolerantes. Não devemos negligenciar o fato de que “a concepção de mundo demoníaca de Hitler”, o seu “anti-semitismo redentor”, mantinha um sentido religioso (Cf. RAWLS, **DP**, p. 27-29). Para J. Rawls, desde o tempo do imperador Constantino (séc. IV), o cristianismo puniu a heresia e procurou eliminar o que considerava falsa doutrina, através de perseguições e guerras religiosas.

“Esse zelo perseguidor foi a pior maldição da religião cristã. Foi compartilhado por Lutero, por Calvino e pelos reformadores protestantes, e não foi radicalmente confrontado na Igreja Católica até o Vaticano II. – Esses males foram maiores ou menores que o Holocausto? Não precisamos fazer tais julgamentos comparativos. Os grandes males são suficientes em si. Mas os males da Inquisição e do Holocausto não deixam de estar relacionados. Na verdade, parece claro que sem o anti-semitismo cristão ao longo de muitos séculos – especialmente rude na Rússia e na Europa oriental – o Holocausto não teria acontecido. Que o ‘anti-semitismo redentor’ nos pareça loucura demoníaca – como alguém poderia acreditar em tais fantasias? – nada muda esse fato.” (RAWLS, **DP**, p. 28-29)

A defesa da tolerância está historicamente na origem do liberalismo político moderno. Entretanto, do ponto de vista da tradição teleológica aristotélica, há razões para criticar a forma como o liberalismo concebe a relação entre religião e política. Quando devemos ser intolerantes e por quê? Se situarmos esta questão no âmbito de nossa prática discursiva, constatamos que ela envolve noções de bem que orientam o curso de nossas ações (Cf. MACINTYRE, **EP**, p. 205-223). A manutenção da liberdade e da ordem pública pode ser vista como uma necessidade para um Estado democrático e de Direito. Mas disso não decorre que a vida social seja menos isenta de conflitos, pois esta é uma característica intrínseca ao processo argumentativo dos indivíduos ou de grupos de indivíduos que objetivam o bem comum.

Há um nível de aplicação do conceito de tolerância que nos conduz diretamente ao plano institucional. Ele nos remete às relações entre Estado e Igreja, entre as instâncias cívica e eclesial. Em sentido literal, “tolerante” é aquele que admite opiniões contrárias à sua. O tolerável não significa, porém, uma completa aceitação de algo. Por isso mesmo permanece uma ambiguidade inscrita na oposição entre o uso dos termos “tolerância” e “intolerância”. O acréscimo de um terceiro termo, “intolerável”, no contexto de nossa discussão talvez possa melhor nos aproximar, por via negativa, daquilo que nos propomos no primeiro nível da nossa discussão: *vincular o tema da tolerância, especificamente religiosa, à esfera geral da justiça política*<sup>14</sup>. Este modo de pôr a questão nos permite recordar que a tolerância não se restringe aos planos cultural e religioso. Em sociedades pluralistas, seria necessário delimitar o campo da liberdade religiosa diante da sanção estatal. Mas não é nossa intenção descrever as razões históricas da relação instrumental operada entre o político e o religioso. Como já definimos, nosso objetivo, no que segue, consiste em esboçar uma perspectiva teleológica de inspiração aristotélica que aborde a tolerância religiosa a partir de certo debate contemporâneo sobre a justiça.

A obra *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls causou, como se sabe, um profundo impacto nas discussões ético-políticas no século XX, e com certeza representou um marco no viés deontológico da filosofia política contemporânea. A noção de justiça em Rawls não pode ser tomada no sentido da tradição aristotélica, e só parcialmente se identifica com o sentido empregado por Kant: essa noção não diz respeito nem a uma virtude nem a um direito, mas sim à constituição de uma “sociedade bem ordenada”. O distanciamento da tradição aristotélica se tornou ainda mais visível em obras posteriores, quando Rawls reconhece a necessidade de reformular suas posições em alguns pontos importantes, sobretudo no que diz respeito à terceira parte de *Uma Teoria da Justiça*, onde seria talvez possível

---

<sup>14</sup> Para uma referência a esta perspectiva, ver o texto de RICOEUR, Paul. “Tolerância, Intolerância e Intolerável”. In: *Leituras 1: em torno ao político*, São Paulo: Loyola, 1995, p. 174-190.

estabelecer certas conexões com a visão de justiça sob a perspectiva teleológica (Cf. RAWLS, **JD**, p. 10)<sup>15</sup>. É verdade que um viés de leitura mais afim à tradição teleológica sobre a obra de Rawls permitiria superar certas dificuldades inerentes às próprias premissas de seu liberalismo político<sup>16</sup>. Mas a crescente atenção ao justo como distinto do bom e do verdadeiro revela a perspectiva exclusivamente política que Rawls pretende imprimir à sua noção de justiça como equidade (*justice as fairness*).

Como se sabe, a obra **TJ** é dividida em três partes: teoria, instituições e objetivos. A segunda parte, que trata das instituições, subdivide-se em três capítulos: “Liberdade igual” (c. IV), “As parcelas distributivas” (c. V), e “Dever e obrigação” (c. VI). O capítulo IV, sobre a liberdade igual, reúne os §§ 31 a 40. O §34 tem como tema “tolerância e o interesse comum”. Ele segue a discussão já iniciada no §32 sobre o conceito de liberdade e desenvolvida no § 33 sobre a igual liberdade de consciência. O §35, “A tolerância para com os intolerantes”, complementa esse eixo temático. Esse bloco composto pelos §§32-35 se insere na tentativa mais ampla de Rawls para pensar a liberdade moral e religiosa como problemas da liberdade igual, a fim de ilustrar o conteúdo dos princípios da justiça. Desde o início, já no capítulo IV que abre a Parte II de **TJ**, Rawls afirma brevemente que irá tratar de tais questões no âmbito de sua discussão sobre a estrutura básica de uma sociedade democrática e constitucional.

É verdade que Rawls não sustenta que as principais instituições dessa estrutura sejam as únicas justas, mas ele pressupõe que seus princípios definiriam uma concepção política viável para uma aproximação razoável dos nossos juízos ponderados. Nos §§36 e 37 são esclarecidas a sua noção de justiça política como justiça da constituição – isto é, o significado da

---

<sup>15</sup> “A existência de uma pluralidade de doutrinas abrangentes incompatíveis entre si – o fato do *pluralismo* – prova que a idéia de uma sociedade bem ordenada e governada pela teoria da justiça como equidade, no sentido de **TJ**, não é realista. Ela é incompatível com a própria realização de seus princípios nas melhores condições imagináveis. É por isso que a análise da estabilidade de uma sociedade bem ordenada que eu proponha na terceira parte de **TJ** é igualmente irrealista e deve ser reformulada.”

<sup>16</sup> Como proposta complementar entre as perspectivas deontológica e teleológica, ver especialmente RICOEUR, Paul. **O Si-Mesmo como um Outro**, op. cit., 1991, p. 237-280. Ver também, do mesmo autor, **Leituras 1: em torno ao político**, op. cit., p. 161-173.

liberdade igual para uma democracia constitucional – e as limitações do princípio de participação. Em certo sentido, Rawls apenas enfatiza aquilo que se depreende de seu conceito de liberdade, em conexão com as limitações legais e constitucionais que foram expressas já no §31, “A sequência dos quatro estágios”, onde são definidas as liberdades de cidadania, que incluem a igualdade de direitos políticos. Assim, “a liberdade é uma certa estrutura de instituições, um certo sistema de normas públicas que definem direitos e deveres” (RAWLS, **TJ**, §32). Ao examinarmos o estatuto da prática religiosa, com base no princípio da liberdade igual, observamos a necessidade de supressão de um Estado confessional, a fim de preservarmos o interesse geral dos cidadãos que não partilham de um mesmo credo:

“Da perspectiva da convenção constituinte, esses argumentos levam à escolha de um regime que garante a liberdade moral, a liberdade de pensamento e de fé, e de prática religiosa, embora essa última, como de costume, possa ser regulada pelo interesse do Estado da segurança e da ordem públicas. O Estado não pode favorecer nenhuma religião específica e não pode vincular sanções ou incapacidades a nenhuma afiliação religiosa ou ausência dela. Fica rejeitada a idéia de um Estado confessional.” (RALWS, **TJ**, §34)

Rawls acentua apropriadamente o caráter negativo de sua formulação no modo como o Estado defende a liberdade moral e religiosa: a apostasia não é uma ofensa jurídica, assim como ninguém é penalizado por não ter alguma religião. A liberdade de consciência é, portanto, limitada pelo interesse geral na segurança e ordem públicas. Este aspecto é central na argumentação da justiça como equidade. O Estado é visto por Rawls como um “agente dos cidadãos”, que regulamenta a busca de interesses espirituais e morais segundo os princípios com os quais eles concordariam numa posição original de igualdade. A noção de um Estado leigo com competências ilimitadas é também rejeitada, pois ao Estado cumpre apenas garantir as condições de liberdade religiosa e moral. Cada indivíduo reconheceria que o rompimento dessas condições traria consigo um perigo para a liberdade de todos. Portanto, a manutenção da ordem pública é uma condição de possibilidade necessária para que todos obtenham seus próprios objetivos, de

acordo com a interpretação de cada um sobre suas obrigações morais e religiosas. Os princípios da justiça, segundo Rawls, não supõem nenhuma doutrina metafísica específica, pois eles expressam o que todos podem aceitar razoavelmente. Em jogo não está a felicidade de cada um como termo de comparação, pois há suposições diversas sobre o que é a felicidade, assim como há diversas concepções metafísicas de bem. Deste modo, a prioridade do justo sobre o bem pode ser considerada a característica central da concepção de justiça como equidade (Cf. RAWLS, **TJ**, §6). Em particular, o segundo princípio, o princípio da diferença, procura estabelecer bases objetivas para as comparações interpessoais, na medida em que essas comparações são feitas nos termos de expectativas de *bens sociais primários*. Os bens primários são coisas que Rawls supõe que todo homem racional deseja, não importando o que mais ele deseje. Esses bens sociais são os direitos, as liberdades, as oportunidades, assim como renda e riqueza. Por “bem” Rawls entende aqui a satisfação de um desejo racional (Cf. RAWLS, **TJ**, §15), e a lista dos bens primários possibilita algo análogo às comparações interpessoais de bem-estar. Contudo, não se exige estimativa sobre a felicidade ou questões de significado e verdade.

A liberdade religiosa seria, então, regida pelas condições necessárias da própria liberdade. De fato, certos motivos de intolerância que eram aceitos no passado já não poderiam ser admitidos hoje. John Rawls traz à baila o exemplo de Tomás de Aquino. O Doutor da Igreja teria justificado a pena de morte para os hereges porque seria uma questão muito mais grave corromper a fé, que é a vida da alma, do que condenar à morte aqueles que abandonaram a autoridade eclesiástica (Cf. RAWLS, **TJ**, § 34). Tomás de Aquino fundamentaria sua condenação ou intolerância para com os hereges não na perturbação da ordem pública ou na ameaça à liberdade, como farão depois Rousseau e Locke, mas por motivos teológicos<sup>17</sup>. Mas existe uma diferença importante entre aqueles que são intolerantes e os que apresentam

---

<sup>17</sup> Para uma leitura alternativa, que vê o conceito de uma “sociedade política universal pluralista” como compatível com a filosofia política inspirada em Tomás de Aquino e Jacques Maritain, ver BARS, Henry. **La Politique selon Jacques Maritain**. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1961.

uma tolerância limitada. No caso de Tomás de Aquino e dos Reformadores Protestantes, os motivos para a intolerância se confundiriam com as questões de fé<sup>18</sup>. No caso de Rousseau e de Locke a restrição da liberdade é justificada pela experiência do senso comum, que determina os limites da ordem pública. Quando a questão da intolerância envolve dogma, nenhuma argumentação é possível, ao contrário do que ocorre quando a limitação da liberdade se baseia na prioridade de princípios que seriam escolhidos na posição original (Cf. RAWLS, LP, xxvi)<sup>19</sup>.

O caráter procedimental da justiça, segundo J. Rawls, vincula-se conscientemente ao liberalismo político e a uma ideia de razão pública. A justiça como equidade apresenta em sua formulação dois princípios, um que avalia a igualdade diante da lei e um outro que diz respeito aos processos que intencionam limitar as desvantagens dos mais desfavorecidos da divisão desigual de benefícios e encargos. O segundo princípio, segundo Paul Ricoeur, “prepara a transição do plano institucional ao plano cultural”<sup>20</sup>. Em um Estado de Direito o primeiro princípio nos assegura uma liberdade igual, uma cidadania igual para todo indivíduo ou grupo. Este nos parece ser o princípio que melhor expressaria as conquistas de uma democracia liberal, onde os valores da liberdade de consciência e da liberdade de expressão podem ser amparados na forma da lei. A isonomia tem aqui também um sentido inverso: impedir que a expressão da liberdade de um indivíduo ou grupo se sobreponha à expressão da liberdade de outro.

Quando nos voltamos para o segundo princípio de Rawls observamos a força de um pensamento que não pretende dissolver-se na igualdade formal da noção de justiça diante da lei; e, por outro lado, trata-se de uma formulação mais controversa, porque envolve problemas que se situam em um contexto material de diferenças, onde a desigualdade diz respeito

---

<sup>18</sup> Para um confronto com essa interpretação, ver adiante: seções 3 e 4.

<sup>19</sup> “Assim, a origem histórica do liberalismo político (e do liberalismo em geral) está na Reforma e em seus desdobramentos, com as longas controvérsias sobre a tolerância religiosa nos séculos XVI e XVII. Foi aí que teve início algo como as noções modernas de liberdade de consciência e de liberdade de pensamento. Como Hegel percebeu, foi o pluralismo, e seguramente não as intenções de Lutero e de Calvino, que tornou possível a liberdade religiosa.”

<sup>20</sup> Cf. RICOEUR, Paul. “Tolerância, Intolerância e Intolerável”. In: *Leituras 1: em torno ao político*, op. Cit., p. 178.

à riqueza, à cultura, à tradição etc. Neste segundo princípio, há a exigência complementar de que, na distribuição de vantagens e desvantagens, o grupo mais fraco seja o menos desfavorecido possível.

É em torno dessa justa repartição que podemos examinar melhor a insuficiência de uma concepção meramente procedimental de justiça, tal como a de John Rawls<sup>21</sup>. Embora ela se mantenha importante, a ideia de uma formalização estritamente política traz consigo certos inconvenientes graves, a menos que se leve em conta os conteúdos valorativos de nossas “convicções bem ponderadas”. Depois de *Uma Teoria da Justiça*, o confronto com o comunitarismo talvez tenha possibilitado a Rawls -embora ele mesmo não o admita- uma consciência mais clara sobre qual modelo deontológico de justiça política estaria em jogo, ao reconhecer mais detidamente o fundo cultural de uma “sociedade bem ordenada”, a partir do qual são erigidas as “doutrinas abrangentes”. Em *Liberalismo Político*, Rawls apresenta uma reformulação da ideia de uma “sociedade bem ordenada”. De fato, entendemos que a ênfase prescritivista da teoria de Rawls em *Uma Teoria da Justiça* parece minimizar os conflitos inerentes a esse fundo cultural das diversas comunidades que constituem o Estado, com seus respectivos bens e noções de justiça. Paul Ricoeur, por sua vez, pretende que o caráter contratualista que Rawls dá ao segundo princípio seja apenas uma “fábula didática”, com a hipótese da posição original sob o “véu de ignorância”. Deveríamos reter daqui, segundo Ricoeur, que “a justa repartição será aquela que for mais oposta ao “princípio sacrificial” comumente designado pela alegoria do bode expiatório”<sup>22</sup>. Isto bastaria para “definir a liberdade religiosa numa situação de desigualdade material, uma vez satisfeita a igualdade formal diante da lei; é a distribuição que favorecerá a comunidade mais fraca.”<sup>23</sup>. Deste modo, a tolerância se relaciona não apenas com o primeiro

---

<sup>21</sup> Cf. P. RICOEUR, “Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls”. In: *Le Juste*, Paris: Éditions Esprit, 1995, p. 71-97. Ver também as observações críticas ao modelo de justiça de John Rawls em SEN, Amartya. *A Ideia de Justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 82-104.

<sup>22</sup> Cf. RICOEUR, Paul. “Tolerância, Intolerância e Intolerável”. In: *Leituras 1: em torno ao político*, op. cit., p. 179.

<sup>23</sup> Cf. RICOEUR, Paul. “Tolerância, Intolerância e Intolerável”, op. cit, p. 179. Naturalmente, no que se refere à crítica hermenêutica da tradição analítica liberal de John Rawls, a contribuição de Paul Ricoeur deve ser situada aqui no contexto da postura da ética das virtudes e sua relação com a metafísica *realista* de Jacques Maritain.

princípio, ao exigir o respeito à igualdade dos credos diante da lei, mas também ao segundo, para que um credo específico não se sobreponha à expressão da liberdade de outros. Ao se assegurar a igualdade de oportunidades, asseguram-se os interesses dos grupos minoritários. Trata-se de preservar o reconhecimento do direito de existência das diferenças e sua livre expressão na arena política.

### **3. Ética das virtudes e tolerância em Alasdair MacIntyre e Michael Sandel: bens em conflito e política do bem comum.**

No que segue, trataremos em bloco as propostas éticas de MacIntyre e Sandel como “ética das virtudes”, porque procuram recuperar, cada um a seu modo, a herança aristotélica da ética centrada nas virtudes. Há, porém, certas diferenças entre os dois – que não iremos desenvolver aqui-, mesmo no que se refere à crítica que ambos levantam ao liberalismo, pois MacIntyre inclina-se a uma crítica mais negativa do que Sandel – talvez porque MacIntyre se proponha integrar elementos de Aristóteles, Tomás de Aquino e Marx (MACINTYRE, **EP**, p. xi)<sup>24</sup>. De fato, MacIntyre não distingue muito claramente, como faz Sandel, entre *economia de mercado* e *sociedade de mercado*. A economia de mercado é considerada por Sandel como um instrumento necessário e legítimo, embora a lógica do econômico não deva invadir outras esferas da vida humana, como ocorre na sociedade de mercado (Cf. SANDEL, **DC** ). A economia de mercado não produz estruturalmente a injustiça social. As instituições democráticas não são consideradas apenas sob o prisma de epifenômenos da estrutura econômica, embora o tipo de moralidade que a sociedade de mercado espera assegurar seja algo precisamente nesta direção. A crítica de Sandel ao liberalismo dirige-se muito mais a este ideal moral de liberdade individualista, que configura a sociedade de mercado. Torna-se possível

---

<sup>24</sup>: “Of course every negative critique has positive implications and the more detailed these implications are. And of course the critique the same theoretical resources, drawn for the most part from Aristotle, Aquinas and Marx, need to be put to work both in negative critique and in articulating the goods and goals of particular political and social projects.”

falar, então, de limites morais do mercado<sup>25</sup>. Com isso, a argumentação de Sandel parece mais positiva (embora, como veremos, insuficiente) em relação à construção de uma política de engajamento moral em sociedades democráticas, possibilitando vincular os direitos individuais ao bem comum. Disto resulta também um maior diálogo com o mundo moderno, sem a necessidade de cedermos aos impasses morais que o liberalismo nos apresenta<sup>26</sup>. Há uma referência direta de MacIntyre à questão da tolerância e será a partir desse quadro geral crítico que veremos aqui a sua contribuição (Cf. MACINTYRE, EP).

### 3.1 Ética das virtudes e tolerância em Alasdair MacIntyre.

A herança aristotélica se vincula à perspectiva teleológica e é muitas vezes chamada de *ética das virtudes*, porque, nesta posição filosófica, o cultivo das virtudes tem um papel fundamental na consecução do bem comum. Há autores contemporâneos, como Alasdair MacIntyre, que defendem essa postura, e são situados como comunitaristas (embora nem todo comunitarista seja aristotélico), porque acentuam que a identidade moral das pessoas (sua “narrativa dramática”, segundo MacIntyre) encontra-se em comunidades como a família, a cidade, o bairro, a tribo. Mesmo

---

<sup>25</sup> Além do que pretende Sandel com esta importante distinção entre economia de mercado e sociedade de mercado, seria igualmente possível extrair como consequência a necessidade de pensar os *limites morais do Estado*. Certamente Sandel tem razão ao criticar a invasão de certa lógica econômica na esfera social mais ampla. Entretanto, a alternativa aos excessos do liberalismo (econômico e/ou político) não consistiria na demonização do mercado, visto como antissocial, como se o mercado não integrasse o todo da sociedade. Sobre a perspectiva personalista “diante do novo capitalismo”, ver JOÃO PAULO II. Carta enc. **Centesimus annus** (1 de maio de 1991), 28: AAS 83 (1991) 40. Para uma melhor compreensão sobre os limites do liberalismo nos termos que propomos neste ensaio, em confronto com a ética das virtudes, ver SCRUTON, Roger. **Uma Filosofia Política**: Argumentos para o conservadorismo. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 7-46. Por “abordagem liberal-conservadora” entendemos a postura política que vê a liberdade individual não como a única ou a verdadeira meta da atividade política, mas como situada no todo da conservação das virtudes vinculadas à lealdade nacional, de acordo com o princípio central da *subsidiariedade*. Esta postura propõe uma alternativa qualificada entre liberalismo e socialismo, na busca de preservar a ecologia social de mudanças radicais, imprudentes. Ver também, sobre a relação entre ordem social, liberdade e virtudes, IORIO, Ubiratan J. **Ação, Tempo e Conhecimento**: A Escola Austríaca de Economia. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises, 2011, p. 205-229.

<sup>26</sup> Para uma defesa das virtudes associadas à economia de mercado, no sentido de considerar a utilidade da riqueza como estando nas coisas que ela nos permite fazer, isto é, nas “liberdades substantivas” que ela nos ajuda a obter, encontra-se em SEN, Amartya. **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. O “enfoque das capacidades” de Sen representa um esforço teórico significativo de entrelaçamento entre mercados, Estado e oportunidade social.

que MacIntyre não se reconheça como comunitarista, não há dúvida de que em sua perspectiva o *eu* somente pode ser inteligível quando consideramos as limitações morais da particularidade dessas formas de comunidade. Devemos partir da particularidade para a procura do bem universal, mas a particularidade não pode nunca ser esquecida (Cf. MACINTYRE, **DV**).

De acordo com Alasdair MacIntyre o rompimento com o esquema da ética das virtudes conduziu a modernidade a uma situação de grave desordem (Cf. MACINTYRE, **DV**, p. 371). Com a desestruturação do esquema clássico da *Ética a Nicômacos*, o que nos restou foi um conjunto de fragmentos ou partes desligadas do contexto. Assim, os problemas atuais da filosofia moral representariam a falência do projeto iluminista em justificar a moralidade, pois os filósofos do século XVIII construíram uma moral desligada da perspectiva teleológica. Todos esses autores (sobretudo Hume e Kant) têm em comum o projeto de construção de argumentos que passem das premissas sobre certa visão partilhada de natureza humana a conclusões sobre a autoridade das normas e preceitos morais. Mas isto está fadado ao fracasso, pois há uma discordância fundamental, por um lado, entre o conceito em comum de normas e preceitos, e, por outro lado, o que tinham em comum em seu conceito de natureza humana. Os dois conceitos têm suas próprias histórias, e suas relações somente podem ser inteligíveis a partir dessas histórias. O ancestral histórico dos dois conceitos encontra-se no esquema moral analisado por Aristóteles na *Ética a Nicômacos*.

Dentro desse esquema teleológico há uma diferença fundamental entre o “homem como ele é” e o “homem como ele poderia ser se realizasse sua natureza essencial”. A ética é a ciência que pretende capacitar o homem a entender como se dá a transição daquela para este estado. A ética, portanto, nesta tese, pressupõe alguma explicação de potência e ato, alguma explicação da essência do homem enquanto animal racional e, sobretudo, algum conhecimento do telos humano. Os preceitos que impõem as diversas virtudes e proíbem os vícios que são suas contrapartidas nos ensinam como passar da potência ao ato,

como descobrir nossa verdadeira natureza e alcançar nosso verdadeiro fim” (MACINTYRE, DV, p. 99-100)

Quando esse esquema é ampliado no âmbito de alguma estrutura teísta (como nas estruturas morais de Maimônides e Tomás de Aquino), a estrutura tripla fundamental (“a natureza humana como é”, a “natureza humana como poderia ser se realizasse seu *telos*”, e “os preceitos da ética racional”) permanece no centro dos juízos valorativos. Isto não mais ocorre, porém, “quando entram em cena o protestantismo e o catolicismo jansenista – e seus predecessores imediatos de fins da Idade Média, pois eles representam um novo conceito de razão.” (MACINTYRE, DV, p. 100-101). Ora, os fundamentos para entendermos o fracasso do projeto moderno posterior, na forma iluminista de uma razão desprendida das tradições, argumenta MacIntyre, só poderiam ser fornecidos pela própria explicação aristotélica das virtudes. Na verdade, “os juízos morais são sobreviventes linguísticos do teísmo clássico que perderam o contexto proporcionado por essas práticas” (MACINTYRE, DV, p. 112). Seria necessário retornarmos, segundo MacIntyre, ao esquema aristotélico para a modernidade superar seus impasses. Ao contrário do que se pensa frequentemente, MacIntyre não concebe a “ética das virtudes” em oposição à “ética do dever”, já que a própria tradição aristotélica – como mencionamos – supõe “uma moralidade das leis”. MacIntyre apresenta ainda uma forte crítica ao caráter individualista do liberalismo moderno, transformado em tradição e tomado por ele como em conflito estrutural com a tradição aristotélica<sup>27</sup>.

Aqueles que pretendem defender o Estado liberal contemporâneo, argumenta Alasdair MacIntyre, tendem a minimizar uma enorme variedade de questões relativas a bens em conflito nas sociedades (Cf. MACINTYRE, JR). Este é um aspecto essencial do modo como o liberalismo se define. A

---

<sup>27</sup> É preciso reconhecer que o retorno a Aristóteles não ocorre aqui sem a mediação *hermenêutica* do conceito de *tradição de pesquisa racional*. MacIntyre propõe uma releitura historicista e falibilista da tradição aristotélica. Se a perspectiva epistemológica proposta por MacIntyre não é estritamente aristotélica, ao reter desenvolvimentos conceituais provenientes da filosofia contemporânea da ciência, há nele o reconhecimento de que a tradição aristotélica das virtudes constituiu de forma decisiva uma tradição de pensamento moral.

afirmação sobre a liberdade religiosa pode ocultar respostas alternativas e incompatíveis sobre a justiça. Questões sobre a propriedade e a distribuição de renda, pena de morte, aborto, guerra etc., fazem parte de um longo catálogo que supõe visões diferentes e, muitas vezes, opostas sobre a justiça e seus padrões do que seja ou não adequado admitir como justo. Há concepções de justiça que consideram algum padrão de utilidade como central, e outras que, em confronto, propõem um tipo de contrato social. Concepções teleológicas, em geral, atribuem um papel central à noção de bem, avaliando critérios de ação e de racionalidade de acordo com os fins ou as consequências; as concepções deontológicas privilegiam a noção de dever, a boa intenção ou a norma, em confronto com alguma concepção de *eudaimonia* da tradição aristotélica. A divergência entre os modelos deontológico e teleológico de justiça expressa uma variedade de interpretações sobre *bens em conflito*<sup>28</sup>. MacIntyre tem razão quando observa, contra seus críticos, que não se trata, para ele, de opor uma moralidade das virtudes a uma moralidade das regras, pois *Depois da Virtude* não se propôs desvincular justiça e lei. Uma ética das virtudes supõe, em seu próprio campo, uma “moralidade de leis”. Além disto, na sequência de *Depois da Virtude*, o tipo de ética teleológica de MacIntyre irá se situar mais claramente na perspectiva aristotélica de Tomás de Aquino, depois de reavaliar a sua interpretação da unidade das virtudes (Cf. MACINTYRE, JR, p. 8)<sup>29</sup>. MacIntyre pretende recuperar não apenas a justiça como virtude, mas também como princípio, como norma ou lei, de acordo com sua postura aristotélica de viés “tomista” (Cf. MACINTYRE, EP, p. vii)<sup>30</sup>. Não

---

<sup>28</sup> É preciso chamar atenção para o fato de que os bens em conflito expressam *tradições* rivais de pesquisa *racional*. O conflito de tradições encerra *problemas interpretativos também nos planos epistemológico e metafísico*, sobre nosso conhecimento acerca do ser, Deus etc. Para uma discussão sobre o *conflito de interpretações* acerca da noção de *excessus* em Tomás de Aquino, ver SOUSA, Luís Carlos S. de. **Epistemologia e Transcendência**: Duas leituras de Tomás de Aquino sobre o alcance do conhecimento humano de Deus. Fortaleza: Ed. UFC, 2015.

<sup>29</sup> A conclusão de JR, pouco analisado após o sucesso de DV, aponta para o tipo de aristotelismo proposto por MacIntyre. As declarações de MacIntyre na direção de um aristotelismo à luz de Tomás de Aquino também podem ser constatadas em TP.

<sup>30</sup> “The essays in this volume were written between 1985 and 1999, after I had recognized that my philosophical convictions had become those of a Thomistic Aristotelian, something that had initially surprised me. All of them give expression to that Thomistic Aristotelian standpoint, albeit in very different ways. The first four are concerned with the interpretation and defence of Aristotelian and Thomistic positions. (...) It is therefore important to make the case

precisaríamos por isso, segundo ele, recorrer a uma outra tradição, como a de Rawls, a fim de complementar a tradição aristotélica no que se refere a uma fundamentação normativa. A busca de justiça no Estado de Direito não significa a ilusória neutralidade axiológica do liberalismo político. Ao contrário: é exatamente porque o Estado não é axiologicamente neutro que ele deve promover valores como a autonomia e a liberdade (Cf. MACINTYRE, **EP**, p. 213-214)<sup>31</sup>.

Se, para MacIntyre, o projeto iluminista de justificação racional da moralidade fracassara, isto tem mais a ver com o destino da religião na cultura moderna do que comumente se reconhece. A filosofia tem uma responsabilidade importante nesse processo.

Num mundo de racionalidade secular, a religião não poderia mais servir de pano de fundo em comum e de alicerce para o discurso e a ação moral; e o fracasso da Filosofia em oferecer o que a religião não podia mais fornecer foi causa importante para que a Filosofia perdesse seu papel cultural fundamental e se tornasse uma disciplina periférica, estritamente acadêmica.” (MACINTYRE, **DV**, p. 96)

### 3.2 Ética das virtudes e tolerância em Michael Sandel.

Michael Sandel enfatiza o papel da religião na política lembrando que, na década de 1960, John Kennedy fez um discurso em Houston (Texas), quando candidato democrata à presidência dos Estados Unidos, que expressava o ideal liberal de neutralidade: a “questão religiosa” deveria ser tratada na esfera privada e não na esfera pública. Para Sandel, a obra de John Rawls representa uma defesa filosófica do ideal liberal expresso no

---

for understanding Aristotle in a way that accords with Aquinas’s interpretation and in so doing it is necessary to distinguish and defend Aristotle so understood from a number of rival Aristotles.”

<sup>31</sup> “But liberals generally have arrived at these conclusions because they believe either that the state ought to be neutral between different rival conceptions of the good or that states ought actively to promote the liberty and autonomy of individuals in making their own choices. I have argued by contrast first that the contemporary state is not and cannot be evaluatively neutral, and secondly that it is just because of the ways in which the state is not evaluatively neutral that it cannot generally be trusted to promote any set of values, including those of autonomy and liberty.”

discurso de John Kennedy. Martin Luther King, ao contrário, invocou argumentos morais e religiosos na defesa dos direitos individuais. Barack Obama parece ter dado voz a essa reação latente ao liberalismo, ao menos quando candidato, repudiando a ideia de neutralidade liberal e propondo um tipo de raciocínio público mais abrangente e mais aberto à fé dos cidadãos.

A leitura de M. Sandel pode nos fornecer uma ênfase maior sobre a concepção da tolerância religiosa como virtude moral, à luz da tradição que se inspira particularmente na “sabedoria prática” da versão aristotélica, e se confronta com os problemas do liberalismo contemporâneo. A consideração da vida boa, a ênfase nas virtudes, não necessariamente nos conduz à intolerância.

Pedir aos cidadãos democráticos que abandonem suas convicções morais e religiosas ao entrar na esfera pública pode parecer uma forma de garantir a tolerância e o respeito mútuo. Na prática, entretanto, pode acontecer justamente o contrário. Decidir sobre importantes questões públicas fingindo uma neutralidade que não pode ser alcançada é uma receita para o retrocesso e o ressentimento. Uma política sem um comprometimento moral substancial resulta em uma vida cívica pobre. É também um convite aberto a moralismos limitados e intolerantes. Os fundamentalistas ocupam rapidamente os espaços que os liberais têm receio de explorar (SANDEL, **JU**, p. 296-297).

Não precisamos ir muito longe na história política para verificarmos o que acontece também quando valores religiosos colidem com a “disciplina partidária” na cultura moderna. Certos problemas no âmbito da bioética ilustram muito bem os conflitos morais e religiosos que estão implícitos nas discussões políticas contemporâneas. Vejamos, por exemplo, o caso do aborto.

No Brasil, o Diretório Nacional do PT (Partido dos Trabalhadores) decidiu punir, em 2009, os deputados federais Luiz Bassuma (BA), que é espírita, e Henrique Afonso (AC), que é presbiteriano, por contrariarem a orientação do partido para a defesa da *descriminalização do aborto*, segundo a diretriz definida em resolução do 3º Congresso Nacional do PT

(2007). Fala-se em descriminalização e não em legalização do aborto, porque não se trata de tornar legal um crime, mas de não criminalizar as mulheres que praticarem o aborto. Longe das sutilezas técnicas, o problema em torno da descriminalização do aborto voltou à pauta, sobretudo, no 2º turno das eleições presidenciais de 2010, entre José Serra (PSDB) e Dilma Rousseff (PT). Ele se tornou tema central nas discussões entre cristãos sobre como se relacionam questões religiosas e políticas para um cidadão. Parte da Igreja Católica, embora não se envolvendo diretamente, entrou no debate através de documento assinado pela Regional Sul 1 da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e distribuído nas entradas da Basílica em Aparecida (SP). O documento, intitulado "Votar bem", pregava o voto em quem não defendia o aborto. Há uma idéia de fundo nesta atitude: religião e política não se confundem, mas as convicções religiosas dos cidadãos repercutem sobre suas decisões políticas. O aborto, por exemplo, é considerado crime previsto no Código Penal, com punição de um a três anos de detenção. Ele não é punível, porém, caso não exista outro meio de salvar a vida da gestante, e se a gravidez resulta de estupro. A polêmica sobre o aborto ocorreu, em grande medida, relacionada ao lançamento do PNDH-3 (3º Plano Nacional de Direitos Humanos, Decreto 7.037, de 21 de dezembro de 2009 e atualizado pelo Decreto 7.177, de 12 de maio de 2010) pelo governo Lula, antes mesmo das eleições. De acordo com certa interpretação, o PNDH-3 não trata da legalização do aborto, pelo menos não explicitamente. A redação diz o seguinte: “Considerar o aborto como tema de saúde pública, com garantia do acesso aos serviços de saúde” (Diretriz 9, Objetivo Estratégico III, ação g). Para outras pessoas o programa propõe sim que seja aprovada lei no sentido da descriminalização do aborto. Após a polêmica, Dilma Rousseff produziu uma carta afirmando a manutenção da legislação sobre o aborto no Brasil.

Talvez possamos esclarecer alguns pontos envolvidos nessa discussão, cuja relevância não se restringe ao debate partidário. Há pelo menos duas questões implicadas no exemplo que escolhemos. Uma primeira questão seria a seguinte: um partido político que defenda a descriminalização do

aborto deve punir algum membro que, por convicção religiosa, é contrário à determinação do partido? Uma segunda questão, agora sob a perspectiva geral do cidadão que professa algum credo religioso: o cristão deve votar em um partido que se compromete, oficialmente, contra valores defendidos por sua religião? A primeira questão tem a ver com a orientação política de seus membros. Para benefício do argumento, considere-se que, na linha de raciocínio dos que defendem a descriminalização, não se pretende muitas vezes a defesa do aborto, mas apenas resguardar o direito que a mulher tem de abortar. No Estado laico, neutro do ponto de vista religioso (assim prossegue o argumento), seria preciso reconhecer a liberdade das mulheres ao próprio corpo, sua autonomia, o direito a abortar como exigência ética. Além disso, os casos de jovens mortas, em clínicas clandestinas, reforçariam a necessidade de descriminalização do aborto como um problema de saúde pública.

Esta é uma conhecida questão política que não pode ser resolvida sem que se leve em consideração as avaliações morais e religiosas dos envolvidos - questões acerca do aborto e células-tronco embrionárias etc. (CF. SANDEL, **JU**, p. 312-314). Há pessoas que acreditam que o aborto deveria ser proibido porque isto significa tirar a vida de um ser humano inocente. Por outro lado, há aqueles que consideram que a lei não deveria se comprometer com controvérsias morais e religiosas sobre o início da vida humana, pois o governo deveria permanecer neutro diante do estatuto existencial do feto em desenvolvimento.

A defesa do direito ao aborto, sob a alegação do Estado ser neutro do ponto de vista dos valores religiosos, seria situada na agenda do liberalismo moderno, quer se tenha consciência disto ou não. Ela pressupõe, ao menos em certa medida, a neutralidade do Estado e a liberdade de escolha, que se pretendem isentos de controvérsia moral ou religiosa. Segundo Michael Sandel, o problema com semelhante argumento é que ele não se mostra convincente, pois, no caso de se considerar o feto em desenvolvimento como moralmente equivalente a uma criança, a consequência é a

seguinte: o aborto é moralmente equivalente ao infanticídio. Em certo sentido, o governo estaria autorizado a permitir que pais decidissem por si mesmos se deveriam ou não matar seus filhos, embora eles não possam ser criminalizados. Na verdade, não há neutralidade por parte do Estado: ao admitir a questão do aborto como tema de saúde pública e recomendar acesso a serviços públicos para sua execução, o governo está se posicionando implicitamente contra aqueles que defendem o estatuto moral do feto, isto é, que ele é pessoa desde o momento da concepção. Noutras palavras, o argumento “pró-escolha” vê como falsos os argumentos contrários à descriminalização do aborto, já que matar pessoa inocente seria considerado crime. É preciso dizer, porém, que o reconhecimento dessa premissa no argumento “pró-escolha” não significa necessariamente defender a proibição do aborto, mas apenas considerar que o Estado não está sendo neutro em sua avaliação. Quando um partido resolve punir seus membros por não aceitarem uma resolução interna, isto também decorre de uma disciplina partilhada não isenta de valores morais. Mas não podemos esperar que os membros de qualquer partido –assim como qualquer cidadão– deixem em casa suas convicções religiosas. Estas talvez não sejam compatíveis com a orientação geral do próprio partido. Sim, um partido tem direito de punir seus membros por não concordarem com suas resoluções, mas isto não demonstra que ele está sendo neutro do ponto de vista moral e religioso. Sobre a segunda questão que levantamos acima, a resposta também irá depender de como avaliamos a relação entre religião e política. Pelo menos em parte, a cultura liberal moderna tem se esforçado por nos convencer de que as questões religiosas são de cunho privado. A esfera pública do político estaria vinculada à neutralidade do Estado moderno. Como temos observado, avaliações morais e religiosas repercutem na esfera pública, e isto inclui a adesão a projetos político-partidários. Daí nossa opinião sobre a incongruência de se assumir posições morais na esfera política incompatíveis com nossas convicções religiosas. Entretanto, isto não significa romper com o processo democrático de que há pessoas

que não concordam com meu ponto de vista. Aqueles que defendem a interrupção da gravidez como direito da mulher em decidir por si mesma, porém, devem argumentar não apenas sobre a autonomia de suas ações, mas também sobre por que está errado considerar o feto em desenvolvimento como pessoa. Isto envolve um posicionamento sobre questões morais e religiosas. Não é suficiente apelar para a neutralidade do Estado, porque, sobre esta questão e sobre outras, há comprometimentos morais implícitos. O argumento que defende a descriminalização do aborto não é mais neutro do que aquele que o nega.

Outra questão no âmbito da bioética se impõe na controvérsia acerca do papel exercido pela religião em torno da vida política: as pesquisas com células-tronco embrionárias. Embora aparentemente com menor impacto sobre a opinião pública brasileira, não resta dúvidas de que se trata basicamente do mesmo problema que vimos enfrentando acerca do aborto. Aqueles que pretendem ver proibidas as pesquisas com células-tronco embrionárias argumentam que a destruição de embriões humanos é moralmente inaceitável. Isto porque a noção que muitos têm de *pessoa* começa no momento da concepção. Se a vida humana começa no momento da concepção, como se observa também na discussão sobre o aborto, seria então errado destruir os embriões na pesquisa. Ora, destruir embriões, mesmo em estágio inicial, seria para muitos o mesmo que matar uma criança indefesa. Os avanços na medicina não poderiam evitar uma discussão que ocorre, na verdade, no plano ético. Por outro lado, aqueles que defendem as pesquisas insistem sobre os benefícios médicos produzidos para a vida humana: os tratamentos e a cura de muitas doenças (diabetes, mal de Parkinson, lesões na coluna etc.) e a possibilidade de se obter da própria pessoa tecidos ou órgãos que não seriam rejeitados. Além disso, argumentam em geral os defensores das pesquisas, a ciência não pode sofrer interferências por parte dos intolerantes religiosos. O desenvolvimento da medicina não pode ser obstruído por aqueles que pretendem impor suas convicções religiosas em detrimento das pesquisas

científicas. A história tem mostrado as conseqüências nefastas do obscurantismo daqueles que, em nome da religião, sufocam o trabalho da ciência. Há quem considere, portanto, que essas convicções religiosas devem ser superadas no debate político, precisamente para que não ocorra a retomada da intervenção religiosa na esfera pública, e, com isso, gerar a intolerância. Mais uma vez a questão envolve o conflito sobre convicções religiosas: a crença de que o embrião, mesmo em estágio inicial, deve ser considerado como *pessoa* é vista como incompatível com a permissão para a pesquisa com células-troco embrionárias. O que nos interessa é destacar que aqueles que defendem as pesquisas não assumem um argumento moralmente neutro, pois se posicionam acerca do direito ou não de se destruir embriões. A pesquisa com células-tronco embrionárias e o aborto ilustram o conflito sobre bens nas sociedades pluralistas contemporâneas. Mas, sobre o *status* das células-tronco, lamentavelmente a argumentação de Sandel resvala para uma postura acerca do embrião que, embora não o considere um objeto à disposição, acaba por lhe negar o estatuto de *pessoa* humana (Cf. SANDEL, CP, p. 131-132).

Em seguida, iremos ver sumariamente como um importante defensor da ética das virtudes sob inspiração cristã pode desenvolver uma crítica à visão de tolerância presente no liberalismo político sem ceder às objeções liberais acerca do “comunitarismo” de seus críticos. De fato, Jacques Maritain se posiciona de modo crítico em relação à tradição liberal, mas sua versão da ética das virtudes pode ser vista em quadro teórico mais *personalista* e substancialmente *metafísico* do que poderíamos encontrar nas propostas de MacIntyre e Sandel.

#### **4. Viver bem, com tolerância, em instituições justas: Jacques Maritain e a ética contemporânea das virtudes.**

Jacques Maritain concebe o que se tem chamado de “ética das virtudes” em estreita relação com a concepção de *direitos humanos e de lei moral natural*. Esta abordagem lhe permite, por um lado, defender mais

claramente a noção de *pessoa* humana em sentido absoluto -contra a leitura de Michael Sandel, por exemplo acerca das células-tronco (Cf. SANDEL, **CP**). Por outro lado, permite também uma abordagem mais adequada sobre os direitos humanos universais - contra a posição de MacIntyre, que considera *o conceito de direitos humanos naturais* situado no esquema moral da modernidade e, portanto, mera ficção moral para servir a um grupo específico de finalidade: uma invenção social do agente moral autônomo, isto é, típico da tradição liberal que se pretende neutra e impessoal (Cf. MACINTYRE, **DV**, p. 126-129). Jacques Maritain não precisa negar as conquistas modernas de uma maior consciência sobre os direitos humanos individuais para afirmar o respeito pela liberdade religiosa. O debate sobre a tolerância religiosa não deve negar a consciência moral sobre o que é fazer a coisa certa, mas esta somente ocorre, a rigor, com base na lei natural. Em todo caso, permanece uma ilusão pensar que o homem seja capaz de chegar à felicidade (à verdadeira *beatitudo*) por meio exclusivamente do próprio homem; a condição humana, para realizar uma autêntica resposta à vida moral, ultrapassa a si mesma ao exigir a solução cristã, que provém do Evangelho (CF. MARITAIN, **FM**, p. 496-500).

O trabalho filosófico de Jacques Maritain constitui um dos mais notáveis e influentes modelos de filosofia cristã no século XX. Por “filosofia cristã” não se alude simplesmente a uma filosofia elaborada por filósofos que professam a fé cristã, mas a um modo específico de filosofar, isto é, uma reflexão filosófica em relação vital com a fé<sup>32</sup>. Neste caso, a fé seria geratriz da razão, ao possibilitar avanços no pensamento filosófico que não seriam possíveis sem a contribuição da Revelação. A tradição de uma ética constitutivamente cristã pode ser reconhecida a partir do século III (com Clemente de Alexandria e Orígenes) e alcança seu primeiro grande paradigma com Santo Agostinho (354-430). Mas será sobretudo a partir do século XIII, com Tomás de Aquino (1224/1225-1274), que os conceitos fundamentais da ética aristotélica passaram a formar o substrato da ética

---

<sup>32</sup>Cf. JOÃO PAULO II, Carta enc. **Fides et ratio** (14 de setembro de 1998: AAS 91 (1999).

cristã. No advento da modernidade a tradição da ética cristã foi exercida sobretudo no âmbito da Teologia Moral, cuja autonomia como disciplina ocorreu a partir do século XVII na versão conhecida por *casuística*. Em grande medida por uma reação aos excessos identificados seja no comunismo seja no liberalismo - ambos criticados pelo Papa Leão XIII -, na virada do século XIX para o início do século XX houve uma retomada da *Ethica* no contexto da neo-escolástica e, mais especificamente, do neotomismo. A retomada da ética filosófica cristã ocorre agora sobretudo a partir de Tomás de Aquino.

É neste clima espiritual que se situa a intervenção de Jacques Maritain no âmbito da Ética filosófica cristã. Maritain confronta-se com a reivindicação moderna de uma plena autonomia da racionalidade filosófica e afirma que a pretendida autonomia não poderia ocorrer na Ética, em razão do seu sujeito ético, isto é, o homem concreto e histórico<sup>33</sup>. Daí a tensão de um projeto que não se colocava para o próprio Sto. Tomás no contexto da cultura medieval: como pensar uma Ética propriamente *filosófica* e vitalmente *cristã*? Maritain adapta à Ética a teoria aristotélico-medieval da *subalternação* das ciências, que em Tomás de Aquino assume o modelo epistêmico das chamadas *ciências intermediárias*. Assim, Maritain situa epistemologicamente a Ética como subalternada à Teologia no sentido de receber desta os seus *princípios*, que seriam indemonstráveis pela própria razão filosófica. Entretanto, o que ele entende como *philosophie morale adéquatment prise* pretende manter a organização racional de uma ciência prática do agir humano concreto, isto é, uma filosofia moral.

Estabelecer a relação entre filosofia moral e filosofia política em Maritain excede aqui os nossos propósitos. Mas resta importante recordar que a ação política não pode ser legitimada sem uma teoria racional dos princípios morais do agir humano. No confronto com a “ética das virtudes”

---

<sup>33</sup> Esta visão de Maritain sobre a inconveniência de se pensar uma Ética filosófica em Tomás de Aquino, em relativa autonomia, encontra dificuldades e tem sido criticada por vários pesquisadores. Ver, em especial, ELDERS, Leo J. **The Ethics of St. Thomas Aquinas**.: Happiness, natural law and the virtues. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005, p. 22. Ver também LIMA VAZ, Henrique C. **Escritos de Filosofia IV**: Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Ed. Loyola, 1999, p. 213-214, n. 42; p. 468.

de MacIntyre e Sandel, se por um lado Maritain está mais próximo de MacIntyre em sua leitura cristã-católica da história do conflito de tradições morais, por outro lado as opções políticas do filósofo francês pendem mais para Sandel (ao menos no que se refere a uma diferenciação mais clara entre economia de mercado e sociedade de mercado): o *humanismo integral* de Maritain, mesmo quando critica os excessos do capitalismo, não cede a Marx ou a Trotsky. Diferente do que ocorre em MacIntyre e seus discípulos, quando nos lançamos à procura da virtude devemos escolher entre Nietzsche *ou* Aristóteles, mas não podemos escolher Trotsky e São Bento.

O problema que vem nos interessando aqui é o seguinte: *como podemos pensar, sob a perspectiva da ética das virtudes, a tolerância religiosa em instituições democráticas?* Esta postura deve considerar positivamente o papel do Estado como garantidor das liberdades religiosas dos cidadãos. De um lado, com MacIntyre, reconhecemos as reservas que este levanta contra a pretensão de neutralidade do Estado. Argumentamos que o Estado não é efetivamente neutro. Mas as instituições democráticas (imprensa livre, mercado livre e Estado de Direito) não estão necessariamente a serviço da dominação econômica ou da tirania política; mas há sempre esse risco, e para que isso não aconteça é necessário assegurar uma política do bem comum. Como acentua Michael Sandel, “uma sociedade justa requer um raciocínio conjunto sobre a vida boa” (SANDEL, **JU**, p. 323). Por outro lado, a partir do que expomos anteriormente acerca da discussão política em termos aristotélicos, constatamos os limites do liberalismo de J. Rawls (Cf. SANDEL, **LLJ**), e isto se revela também no que toca ao problema da tolerância (seção 3). Acreditamos que essa perspectiva pode ser revista por uma visão mais aberta a certos aspectos relevantes do liberalismo político, talvez um liberalismo menos individualista e mais preocupado com o bem comum (Cf. MARITAIN, **HE**).

O modelo de liberalismo político de J. Rawls não parece ser o melhor para pensarmos o problema da tolerância religiosa (seção 2). O liberalismo como tradição de pesquisa moral é, em grande medida, uma tentativa de

superar nossas divergências morais e religiosas. Daí a exigência de uma neutralidade axiológica. Mas não acreditamos que esta seja uma boa solução. Ao contrário, consideramos que um maior comprometimento moral e religioso na esfera pública proporcionaria uma base fundamental para o respeito mútuo, com uma vida cívica mais sadia. Isto ocorre porque, como acentua Michael Sandel, a estratégia de defesa de direitos individuais e do bem comum não são incompatíveis.

O argumento de neutralidade axiológica do Estado é um engano. Em caso de conflitos (considerando aqui especialmente o pensamento de MacIntyre) a respeito da questão do aborto e das pesquisas com células-tronco, a solução não seria a recusa das convicções religiosas provenientes de nossa cultura<sup>34</sup>. O conflito somente poderia ser superado através de uma *hierarquia de bens e valores*, o que nos conduz à idéia de uma *ética material de valores*<sup>35</sup>.

O termo “laicidade” exprime ainda hoje uma falta de distinção entre o plano institucional e o plano cultural, onde a questão da tolerância religiosa oscila entre a hostilidade e o reconhecimento mútuo. Entretanto, o “Estado leigo” deve ser pensado antes como “Estado de Direito”. Embora historicamente tenha sido a cultura leiga a impulsionar o surgimento do Estado de Direito<sup>36</sup>, essa é uma reivindicação legítima não apenas de pessoas não religiosas, agnósticas etc., mas também daqueles que simplesmente não partilham das crenças de quem está no poder. A ampliação do espaço das liberdades confere à tolerância religiosa um lugar no

---

<sup>34</sup> De acordo com Paul Ricoeur, o *bem comum* como fim do Estado permanece um ideal a ser alcançado, onde as liberdades individuais configuram um *consenso confitual* que define o tipo-ideal de tolerância na esfera das culturas. Cf. P. RICOEUR, “Tolerância, Intolerância e Intolerável”. In: **Leituras 1: Em torno ao Político**, op. cit., p. 181: “O Estado absolutamente neutro é, como disse, uma idéia-limite que serve para medir a separação entre o real e o ideal. Ora, por que não existe o Estado absolutamente neutro? Pois bem, porque ele não nasce no vazio, mas se liga a uma cultura que, ao mesmo tempo, ele exprime e protege.”

<sup>35</sup> Cf. WOJTYLA, Karol. **Max Scheler e a Ética Cristã**, op. cit. 1993.

<sup>36</sup> Cf. RICOEUR, Paul. “Tolerância, Intolerância e Intolerável”. In: **Leituras 1: Em torno ao Político**, op. cit., p. 177-178. Daí a necessidade de pensarmos a justiça no *círculo hermenêutico* das tradições éticas, como norma e virtude. RICOEUR, Paul. **O Si-Mesmo como um Outro**, op. cit., 1991. Ver também PEGORARO. Olinto. **Ética É Justiça**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2002. Convém observar que, na balança que pesa as duas heranças, teleológica e deontológica, privilegiamos a herança teleológica da ética das virtudes.

plano institucional. Entretanto, esse tratamento político-jurídico da tolerância religiosa não exigiria uma justificação sob o ângulo da ideia de justiça, de tal modo a compatibilizar nossas pretensões de liberdade com as restrições do que seja o intolerável?

Não precisamos nos comprometer politicamente com a falsa alternativa entre, por um lado, a legítima defesa da fé religiosa defendida, porém, com violência; e, por outro lado, a inadequada afirmação –sem ressalvas– de que todas as religiões são igualmente verdadeiras. O problema com o fundamentalismo não consiste na afirmação da fé, mas na falta de respeito e caridade, de reconhecimento do outro como *pessoa*<sup>37</sup>. Não é possível, honestamente, pôr entre parênteses a questão da verdade de nossas convicções religiosas, “como quem deixa o chapéu à porta”. Esta é uma lição importante que MacIntyre e M. Sandel nos ensinam contra a forma de liberalismo proposta por J. Rawls (seção 3). O argumento de neutralidade axiológica do Estado é um engano. Em caso de conflitos a respeito da questão do aborto e das pesquisas com células-tronco, por exemplo, a solução não seria a recusa das convicções religiosas provenientes de nossa cultura. O temor que nos obrigaria a escolher entre as duas direções é gerado por uma inadequada concepção de acesso à justiça. A incapacidade de se conciliar uma afirmação objetiva da verdade (vista aqui como não relativista) no plano das convicções, e a existência legítima de um pluralismo de manifestações religiosas em sociedades democráticas tem conduzido frequentemente à intolerância. Para aqueles que professam um credo religioso seria necessário que o Estado liberal moderno não fosse ateu ou neutro sobre questões substantivas, embora isso somente possa ocorrer como fruto do próprio processo argumentativo, não através da violência ou da imposição de um Estado confessional. Por outro lado, aqueles que negam algum credo religioso também estão convidados ao debate, mas devem ter consciência de que não há um Estado neutro.

---

<sup>37</sup>Cf. POSSENTI, Vittorio. *O Novo Princípio Pessoa*. São Paulo: Ed. Loyola, 2016.

O advento da modernidade nos conduziu progressivamente a uma dupla perda, quando examinamos o campo religioso: a dessacralização (com a perda da unção eclesíastica pelo poder político) e a perda da sanção do braço secular pela Igreja (Cf. MARITAIN, **HI**)<sup>38</sup>. Deste modo, a esfera política assume um tipo de autonomia que, no período medieval, era inexistente. A autonomização do político exigiu também uma maior ruptura com o vocabulário da cristandade, presente ainda em J. Maritain. É preciso reconhecer, porém, que Maritain jamais defendeu o retorno ao Estado clerical ou “decorativamente cristão”, como muitos o acusam, sem ler seus textos. O que ele defende é uma “sociedade vitalmente e realmente cristã”. Isto significa que a sociedade política seria cristã “em virtude do próprio espírito que o anima e que dá forma a suas estruturas, isto é, seria evangelicamente cristã”, mas tal sociedade política

“não exigiria de seus membros um credo religioso comum e não relegaria para situação de inferioridade ou de diminuição política aqueles que fossem estranhos à fé que a animasse; e todos, católicos e não-católicos, cristãos e não-cristãos desde que reconhecessem, cada qual em sua perspectiva própria, os valores humanos que o Evangelho fez com que tomássemos consciência, a dignidade e os direitos da pessoa, o caráter de obrigação moral inerente à autoridade, a lei do amor fraternal e a santidade do direito natural, seriam por isso mesmo arrastados por seu dinamismo e seriam capazes de cooperar no sentido do bem comum.” (MARITAIN, **DH**, p. 36-37)

Deste modo, em sentido mais amplo do que pretendem Alasdair MacIntyre e Michael Sandel, será em torno da noção de *direitos humanos* - versão moderna da discussão clássica sobre *direito natural e lei natural* - que os direitos constitucionais da democracia podem ser afirmados (Cf. MARITAIN, **DH**, p. 87-97). Estes direitos se impõem à consciência pela lei moral natural, com a constatação de elementos universalistas inclusive nas

---

<sup>38</sup> Uma forma atual de liberalismo, vista como relacionada à concepção de J. Maritain, foi anunciada por Martha Nussbaum no Prefácio à edição revista de sua grande obra. Cf. NUSSBAUM, Martha C. **A Fragilidade da Bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**, São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. xviii. Entretanto, há diferenças cruciais nas perspectivas de J. Maritain e M. Nussbaum no que se refere ao estatuto ético-político proposto por ambos a partir de Aristóteles. O aristotelismo de Maritain está vinculado estruturalmente a Tomás de Aquino.

culturas não-ocidentais<sup>39</sup>. O fundamento da *virtude cívica* consiste no reconhecimento dos direitos de todo ser humano na busca pelo bem comum (Cf. MARITAIN, **PBC**). Mas a consciência deste marco civilizatório somente se mostrou possível porque, com o cristianismo, o esforço de ultrapassar a condição humana pôde verdadeiramente se realizar.

---

<sup>39</sup> Cf. POSSENTI, Vittorio. **Dititi Umani**: L'età delle pretese. Rubbettino Editore, 2017.

## As concepções de democracia de J. S. Mill e Alexis de Tocqueville

*Átila Amaral Brilhante*<sup>1</sup>

### Introdução

Aqui, argumentar-se-á que, embora o pensamento político de Tocqueville tenha enfatizado a necessidade de se fomentar o papel das tradições na vida política e de incentivar a participação dos cidadãos nas questões públicas, enquanto Mill enfatizava a *accountability* e o cultivo das aptidões pessoais, ambos favoreciam uma cultura cívica que sustentava a liberdade e a diversidade e estava focada em um conjunto comum de problemas filosóficos. O argumento central é que, após o início da década de 1840, Mill incorporou em seu pensamento a ideia de Tocqueville de que, para a democracia funcionar adequadamente, é preciso que haja algum tipo de força político-social que contrabalance o poder das massas. Inicialmente, Mill tentou encontrar um poder para rivalizar o poder das massas, temendo que o poder despótico delas sufocasse a diversidade e levasse a sociedade à estagnação. Mais tarde, ele defendeu instituições que garantiriam a presença de minorias instruídas no governo para criar a oposição de ideias que ele considerava necessária para contrapesar o poder da maioria e tornar o progresso possível. Argumentar-se-á, também, que Mill não foi suficientemente claro acerca de como a democracia operaria em relação às novas forças da sociedade industrial moderna.

---

<sup>1</sup> Doutor em Teoria Política pelo University College London. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCAMP). Professor da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Vice-líder do Grupo de Pesquisa Ética, Direito e Economia (UNILAB/CNPq). atilaabrilhante@gmail.com

Na segunda seção, alegar-se-á que entre 1835 e 1840, Mill dedicou-se à busca de um poder na sociedade para ser rival do poder das massas. Mill, nos ensaios que escrevera entre suas revisões da primeira e da segunda parte de *Democracy in America*, atribuiu o papel de se opor ao poder das massas às universidades e às classes ociosas hereditárias. A busca de um poder para contrapor às massas refletia sua aceitação da alegação de Tocqueville de que as propensões despóticas da era democrática estagnariam a sociedade ao criar uma massa obediente, compartilhando o mesmo conjunto de valores. Por isso, Mill se distanciou de uma concepção de democracia, que consagrava a vontade das majorias, para outra que também levava em conta a vontade das minorias. A nova concepção de democracia de Mill o levou a uma consciência de que as massas, assim como o governo, deveriam prestar contas de suas ações, porque, sendo a maior força na sociedade, poderiam se converter em ameaças à individualidade e à diversidade. Mill atribuiu um papel especial à administração profissional na gestão dos governos e se opôs à visão de que a representação política deveria se identificar com interesses seccionais da sociedade.

A terceira seção mostrará a relação entre as teorias políticas de Mill e Tocqueville. Os comentadores discordam sobre o grau de influência de Tocqueville sobre Mill, mas aceitam amplamente que os princípios centrais de *On Liberty* e *Considerations on Representative Government* estão profundamente relacionados às principais preocupações políticas de Tocqueville, especialmente aquelas exibidas em *A Democracia na América*. Serão apresentadas as principais disparidades e semelhanças que os comentadores veem entre o pensamento político de Mill e Tocqueville. Será evidenciado que tanto Mill quanto Tocqueville estavam preocupados com questões como o papel da participação política na melhoria da individualidade e da sociedade, o problema da tirania das majorias e a relação entre *accountability* e democracia.

A quarta seção consistirá em um comentário crítico-comparativo das teorias políticas de Mill e Tocqueville apresentadas na seção anterior. Dar-se-á destaque ao fato de que Mueller não compreende bem as diferenças

entre Mill e Tocqueville no que diz respeito ao papel das instituições eleitorais na promoção da cultura cívica. Pappé, portanto, está correto ao criticar Mueller, pois Mueller não percebe que Mill devia sua consideração da influência do caráter nacional sobre instituições a outros autores além de Tocqueville. No entanto, Tocqueville foi a influência mais importante no pensamento político de Mill porque ele forneceu a Mill uma estrutura teórica capaz de abranger as principais preocupações de Guizot e Coleridge. Siedentop está correto ao dizer que Mill colocou temas tocquevillianos no cerne de sua filosofia política, pois a questão da tirania da opinião pública, destacada em *Democracy in America*, exerceu importante influência sobre ambos *On Liberty* e *Considerations on Representative Government*. Argumentar-se-á que Lamberti afirma corretamente que Mill enfatizou o papel de instituições construídas racionalmente na prevenção dos excessos da democracia, em contraste com Tocqueville, que enfatizou os papéis da participação e do cultivo de lealdades locais na configuração dos arranjos societários. Também será argumentado que Lamberti não depreende que a crítica de Mill à explicação de Tocqueville do fenômeno do individualismo na sociedade moderna é, até certo ponto, correta, porque Tocqueville não explicou como a democracia operaria em conjunto com as novas forças da sociedade industrial moderna. Por fim, é importante realçar que o argumento de Lamberti é esclarecedor, porque mostra que tanto Mill quanto Tocqueville estavam elaborando filosofias políticas que compartilhavam um conjunto comum de problemas centrais e fomentavam uma cultura cívica que favorecia a liberdade e a diversidade.

### **O poder rival do poder das massas**

A exposição definitiva de Mill sobre sua preocupação com *accountability* aparece em *Considerations on Representative Government*. É importante, no entanto, perceber que a ênfase de Mill na importância de fazer o governo prestar contas perante o povo também estava presente em suas primeiras exposições de seu conceito de representação. Em sua crítica

à obra *Rationale of Political Representation* de Samuel Bailey (1835), Mill apoiou a convicção de Bailey de que os governos devem ser controlados porque existem para impedir aqueles que detêm o poder de oprimir o resto, o que dificilmente aconteceria se fossem deixados fora de controle.<sup>2</sup> Mill também concordou com Bailey em relação ao fato de que, para garantir que o interesse do órgão regulador estivesse em sintonia com o interesse do povo, era importante dar o máximo de publicidade aos seus procedimentos. Como ele não considerava que os representantes devessem estar sujeitos a quaisquer interesses específicos presentes na sociedade, Mill argumentou que a existência de mecanismos de controle e a transparência das ações dos representantes eram essenciais para que os eleitores pudessem decidir quem deveria ser recompensado ou punido, reeleito ou rejeitado.<sup>3</sup> É importante ter em mente que a oposição de Mill à representação seccional também se baseou no seu receio de que representantes, agindo em nome de interesses de grupo, tendessem a negligenciar as consequências de suas ações para a sociedade como um todo e passassem a não prestar contas do que fazem. É por isso que "o único interesse que desejamos que seja consultado é o interesse geral e que, portanto, é o único que desejamos ver representado".<sup>4</sup> *Accountability* é, portanto, uma preocupação central na crítica de Mill à obra de Bailey.

Em sua revisão da primeira parte de *Democracy in America* (1835), Mill reafirmou as ideias que ele havia defendido em *Rationale of Representation*, onde a verdadeira democracia só existia quando um corpo governante qualificado agia sob o controle do povo: "em nenhum governo o interesse do povo será o objeto, exceto quando o povo puder destituir seus governantes tão logo a devoção desses governantes aos interesses do povo se torne questionável".<sup>5</sup> Mill concordou com Tocqueville que as proclamações despóticas da era democrática arruinariam a sociedade ao criar

---

<sup>2</sup> J.S. Mill, *Rationale of Representation*, (CW), XVIII, p. 19.

<sup>3</sup> Mill pensava que juramentos não deveriam ser exigidos dos candidatos. Ver J.H. Burns, *John Stuart Mill and Democracy*, 1829-1861, em J.B. Schneewind (ed), *Mill: A Collection of Critical Essays*, (London: Macmillan, 1969), p. 283.

<sup>4</sup> J.S. Mill, *Rationale of Representation*, (CW), XVIII, p. 45.

<sup>5</sup> J.S. Mill, *De Tocqueville on Democracy in America I*, (CW), XVIII, pp. 71-2.

uma massa obediente de indivíduos compartilhando os mesmo valores. Em *Democracy in America*, Tocqueville afirmou que na América a maioria detinha poderes que excediam em muito àqueles que se poderia possuir em uma monarquia. Então, quando a maioria "se pronuncia, definitivamente todos se calam, e amigos e inimigos parecem, então, associarem-se em comum acordo".<sup>6</sup> Para Tocqueville, a genuína liberdade de pensamento reinava na América, mas havia pouca independência de opinião porque ninguém podia resistir ao poder da maioria. Ele considerava que a tirania das repúblicas democráticas golpeava a alma grosseiramente porque as pessoas podiam discordar, mas, se ousassem fazê-lo, seriam tratadas como "estranhas entre nós".<sup>7</sup> Tocqueville chegou a ponto de dizer: "Se a América ainda não tem grandes escritores, não devemos procurar as razões para isso em outro lugar: não existe gênio literário sem liberdade de espírito, e não há liberdade de espírito na América".<sup>8</sup> Ao revisar *Democracy in America I*, Mill parecia não ter certeza sobre a descrição de Tocqueville da tirania da opinião na América. Ele afirmou: "mas, sem nos alegarmos competentes para julgar se nosso autor exagera os males como existem na América, podemos ver razões para pensar que eles existiriam em um grau muito inferior na Europa".<sup>9</sup> Mill supôs que países dotados de instituições educacionais e classes ociosas hereditárias eram imunes a tais males.<sup>10</sup> No entanto, o grau em que suas obras posteriores assimilaram as conclusões de Tocqueville indica que, em sua maturidade, ele viu no poder predominante da opinião pública um mal presente na Grã-Bretanha, tanto quanto na América. *On Liberty*, por exemplo, baseava-se no pressuposto de que a opinião pública regia o mundo.<sup>11</sup> Isto confirma a afirmação de J.M. Robson de que "a contribuição de Tocqueville para o pensamento de Mill é de fato ímpar, pois Mill aceitou as principais conclusões e as adotou em

---

<sup>6</sup> A. de Tocqueville, *Democracy in America*, (Chicago and London: Chicago University Press, 2000), p. 243.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>9</sup> J.S. Mill, *De Tocqueville on Democracy in America I*, (CW), XVIII, p. 83.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 85-6.

<sup>11</sup> J.S. Mill, *On Liberty*, (CW), XVIII, p. 268.

seu próprio sistema".<sup>12</sup> Por fim, Mill elogiou *Democracy in America I*, dizendo que era um livro com o qual os que "seriam chamados a exercer influência sobre o tempo em que viviam, deveriam ser familiarizados".<sup>13</sup>

No tempo entre a primeira revisão feita por Mill de *Democracy in America* - em 1835 - e a segunda em 1840, a ideia de que era necessário ter um poder na sociedade para rivalizar o das massas surgiu no pensamento de Mill. Esse reconhecimento representou o começo de uma mudança de sua concepção ortodoxa de democracia como asseguradora do poder da vontade da maioria para outra preocupada também com a vontade das minorias. As principais obras produzidas por Mill nesse período mostram sua preocupação com a tirania da maioria.

Em 1836, Mill publicou o ensaio *Civilization*, no qual expressou suas preocupações com as influências debilitantes da época. Ele acreditava que a individualidade estava afundando "em maior insignificância" porque as massas estavam se tornando poderosas. Isto era perigoso porque a civilização genuína dependia de uma combinação de esforços, o que exigia um nível de autocontrole e disciplina aos quais os indivíduos não estavam mais dispostos a se submeter. Mill estava entre aqueles que pensavam que as massas não poderiam ser impedidas de adquirir poder, pois "qualquer que seja o poder crescente na sociedade, forçará seu caminho até o governo, por meios justos ou injustos. A distribuição do poder constitucional não pode mais continuar muito diferente da do poder real, sem uma convulsão".<sup>14</sup> A solução que ele propôs foi tornar as massas mais sábias, criando um poder para contrapô-las. Ele convocou as classes letradas a se esforçarem para facilitar a publicação de obras literárias de primeira linha, independentemente da tendência em termos de opinião, obtendo autorização para publicá-las o mais rapidamente possível, de modo a fazerem sentir sua influência na sociedade.<sup>15</sup> Ele sugeriu reformas nas universidades para torná-las centros de

---

<sup>12</sup> J.M. Robson, *The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill*, (Toronto and London: University of Toronto Press and Routledge & Keagan Paul, 1968), p. 107.

<sup>13</sup> J.S. Mill, *De Tocqueville on Democracy in America I*, (CW), XVIII, p. 57.

<sup>14</sup> J.S. Mill, *Civilization*, (CW), XVIII, p. 127.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 138.

livre pesquisa capazes de gerar mentes altamente cultas e se opor às influências debilitantes da época. Mill também defendeu um papel especial para a literatura antiga, a história e, na área "do intelecto puro, o lugar mais alto pertencerá à lógica e à filosofia da mente". Ele pretendia contrabalançar as tendências dominantes da época "estabelecendo contra-tendências, que podem combinar com essas tendências e modificá-las".<sup>16</sup>

Em 1838, Mill publicou um ensaio intitulado *Bentham*. Este é uma consideração abrangente do pensamento de Bentham. Mill acusou Bentham de ignorar a importância do caráter nacional no desenvolvimento das instituições e considerou isso perigoso porque as questões relativas às leis e ao governo "variam indefinidamente, de acordo com o grau e tipo de civilização e cultura já alcançados pelas pessoas, e suas aptidões peculiares para receber mais".<sup>17</sup> Mill acreditava que Bentham estava errado em supor que as maiorias deviam controlar a sociedade com base no fato de que seus interesses coincidiam com os da comunidade como um todo. Mill agrupou Bentham com os reformadores europeus que criticavam o fato de as maiorias numéricas serem injustamente controladas e oprimidas pelas minorias. Bentham defendia que se deveria ampliar o poder das maiorias, o que, na perspectiva de Mill, levaria a uma contínua sucessão de governos ruins.<sup>18</sup> Logo, presumir que os interesses das maiorias eram os interesses da sociedade é um grande equívoco. Para que a sociedade melhorasse, era necessário um poder organizado para se opor ao da maioria. Para Mill, a expressão política da vontade majoritária é primordial, mas a sociedade deve garantir segurança permanente à liberdade de pensamento e a afirmação da individualidade, as quais são fundamentais para que as minorias pudessem se organizar em uma linha de oposição ao poder das massas e, ao gerar um choque de ideias, contribuir para melhorar a sociedade:

Um centro de resistência, em torno do qual todos os elementos morais e sociais que o poder dominante vê com desagrado possam se agrupar, e por trás

---

<sup>16</sup> Ibid., pp.135-6.

<sup>17</sup> J.S. Mill, *Bentham*, (CW), X, p. 106.

<sup>18</sup> Ibid., p. 107.

dos seus baluartes se proteger das tentativas de caçar as suas existências (...)  
Onde não existe tal ponto de apoio, a raça humana degenerará inevitavelmente;  
e a indagação se os Estados Unidos, por exemplo, afundarão com o tempo em  
outra China uma nação que já foi mais comercial e industriosa), leva-nos à  
questão de saber se tal centro de resistência gradualmente se desenvolverá ou  
não.<sup>19</sup>

Na obra *Coleridge*, publicado em 1840, Mill aceitou a ideia de Coleridge de que os governos poderiam ter uma função positiva na sociedade. Mill acreditava que "o governo não deveria interditar os homens de publicar suas opiniões, procurar os seus empregos, ou comprar e vender seus bens, em qualquer lugar ou maneira que considerem mais vantajosa".<sup>20</sup> No entanto, ele concordou com Coleridge que o governo poderia fazer esforços, de preferência indiretamente, para garantir meios de subsistência para o povo. Assim, Mill rejeitou a doutrina do *laissez-faire*, segundo a qual os governos faziam melhor quando não faziam nada. Ele não culpava o governo pelo fato de todos não terem o suficiente para comer e beber e concordava com a convicção de Coleridge de que o governo deve ser composto a partir das forças existentes na sociedade, de modo a refletir o antagonismo entre as forças da permanência e as do progresso. Mill considerava esse antagonismo importante porque criava uma fiscalização mútua entre posições rivais. No entanto, ele não concordou inteiramente com a doutrina das meias-verdades de Coleridge, porque ele não acreditava que as meias-verdades fossem necessariamente partes da totalidade que as combinava. F.E.L. Priestley afirma corretamente que Mill pensava que não havia evidência da existência de um "processo dialético, pelo qual a tese e a antítese produzissem uma síntese, ou em meias-verdades que se tornassem suplementares e formassem um todo".<sup>21</sup> Mill elogiou Coleridge por ter defendido contra as visões prevalentes no século dezoito a necessidade social "de uma classe dotada, para o cultivo da aprendizagem e para

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 108.

<sup>20</sup> J.S. Mill, *Coleridge*, (CW), X, p. 157.

<sup>21</sup> Ibid., p. xxix.

difundir seu resultado entre a comunidade".<sup>22</sup> Ele também concordou com Coleridge que a sociedade precisava de uma clerezia nacional (*clerisy*) dedicada à difusão da cultura e da aprendizagem entre a comunidade. Essa clerezia, segundo Coleridge, abrangeria os instruídos de todas as denominações, incluindo os sábios e professores de todos os ramos da ciência e das artes liberais. Mill e Coleridge pensavam que essa clerezia ajudaria a sociedade a evitar a estagnação e a melhorar. O papel da clerezia era educacional e compreendia as seguintes tarefas: elevar o conhecimento existente; difundir o conhecimento existente em todo o país; e salvaguardar memórias da história do país, a fim de vincular o presente com o passado.<sup>23</sup> O papel que Mill atribuiu à clerezia na obra *Coleridge* foi o mesmo papel que ele atribuiu às classes hereditárias ociosas em *Democracy in America I* e ao sistema universitário em *Civilization*, isto é, contrapor as tendências predominantes da época ao "estabelecer contra-tendências, que podem combinar-se com essas tendências e modificá-las". K.C. O'Rourke está certo ao afirmar que o papel da clerezia é melhorar a excelência moral e intelectual das pessoas:

Assim, o papel da clerezia é, necessariamente, socialmente ativo: não é uma elite que se autopetpetua e existe para si mesma. Deve, desde o seu próprio fundamento, liderar a humanidade e trazer todos ao mais alto nível possível de excelência intelectual e moral: seu papel é, nas palavras de Coleridge, "elevar o vulgar ao melhor".<sup>24</sup>

Em sua segunda revisão de *Democracy in America*, publicada em 1840, Mill elogiou as conquistas metodológicas de Tocqueville. Mill acreditava que Tocqueville foi o primeiro pensador a tratar a democracia como algo que "se manifesta por inúmeras propriedades, não apenas por algumas; e deve ser observada em muitos aspectos antes que possa ser sujeita mesmo a esse julgamento modesto e conjectural".<sup>25</sup> Mill e Tocqueville compartilhavam a

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 150.

<sup>23</sup> Ibid., p. 147.

<sup>24</sup> K.C. O'Rourke, 'John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory', (London: Ph.D, 1999), p. 104.

<sup>25</sup> J.S. Mill, *De Tocqueville on Democracy in America II*, (CW), XVIII, pp. 156-7.

convicção de que "a democracia, no mundo moderno, é inevitável; e que é em geral desejável; mas desejável apenas sob certas condições, e tais condições capazes de, pela atenção e previsão humanas, serem realizadas, mas capazes também de não serem".<sup>26</sup> Mill mostrou que Tocqueville acreditava que era necessário difundir os assuntos públicos o mais amplamente possível entre as pessoas, a fim de prepará-los para o exercício do poder de fiscalizar as legislaturas. Trata-se do único meio pelo qual elas poderiam ser levadas a aspirar ao exercício de tal poder.<sup>27</sup> Mill também concordou com Tocqueville que o envolvimento em atividades de autogoverno local, administração e em associações voluntárias era essencial para estimular o esforço comum e instruir o cidadão. Estando envolvido em tais atividades, o cidadão concebido por Tocqueville percebe que "além dos interesses que o separam de seus concidadãos, ele tem interesses que o conectam com eles; que não só o bem comum é o seu bem, mas depende em parte dos seus esforços".<sup>28</sup> Para Tocqueville, a sociedade americana se beneficiou enormemente do envolvimento de seus cidadãos no "exercício perpétuo das faculdades de todo homem dentre o povo, através da prática universal de submeter todas as questões públicas ao seu julgamento".<sup>29</sup> Mill temia, não menos que Tocqueville, que a cultura nacional viesse a ser empobrecida pela pressão esmagadora da opinião pública por uniformidade. No entanto, Mill pensou que Tocqueville confundiu os efeitos da democracia com os da sociedade comercial. Tocqueville definiu a democracia como igualdade entre os cidadãos, "a ausência de toda a aristocracia, seja constituída por privilégios políticos, seja por superioridade em importância individual e poder social".<sup>30</sup> Para Mill, Tocqueville atribuiu à democracia "vários dos efeitos que surgem naturalmente do mero progresso da prosperidade nacional, na forma em que ele se

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 159.

manifesta nos tempos modernos".<sup>31</sup> Assim, para Mill, a principal fonte da tirania da maioria era o gosto irrestrito pelo bem-estar material que marcou o espírito comercial e levou as pessoas a se concentrarem em suas atividades lucrativas onde quer que os hábitos de autogoverno e participação não estivessem arraigados. Mill reconheceu que os avanços na prosperidade, especialmente devido à expansão industrial, às vezes geravam uma classe média, multiplicando o número de pessoas ocupando posições intermediárias na sociedade. Ele não achava, no entanto, que a tirania da maioria pudesse ser considerada uma mera consequência do fato de que havia mais pessoas ocupando posições intermediárias na sociedade e de que não havia nenhum poder aristocrático governando. Para provar isso, Mill mostrou que a maioria dos problemas que Tocqueville atribuiu à democracia na sociedade americana também existiam na Inglaterra. Portanto, eles não poderiam ser atribuídos à democracia, pois existiam em uma sociedade aristocrática. Para Mill, o principal problema que afetou tanto a mente americana quanto a inglesa foi a influência das classes médias, que eram dominadas por frenética busca pelo dinheiro. As classes médias eram predominantes na América e estavam prestes a alcançar predominância na Inglaterra, o que era problemático porque "sempre que qualquer variedade da natureza humana se torna preponderante em uma comunidade, impõe a todo o resto da sociedade seu próprio modo de vida; forçando todos a se submeterem a ele ou a imitá-lo".<sup>32</sup> Mill via as classes médias como os principais veículos do espírito comercial e entendia que elas estavam determinando cada vez mais a opinião pública, mesmo em assuntos como literatura e arte. Portanto, era necessário ter um poder para rivalizar com o das classes médias, que de outro modo governariam sem oposição, causando uniformidade e estagnação. Para fazer oposição às massas, ele afirmou que "não pode haver dúvidas sobre os elementos que devem compor: eles são, uma classe agrícola, uma classe ociosa e uma classe instruída".<sup>33</sup> Mill considerou *Democracy in America II* como o

---

<sup>31</sup> Ibid., pp. 191-2.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid., p. 198.

livro mais profundo já escrito sobre democracia.<sup>34</sup> Mais do que isso, ao revisá-lo, Mill colocou a preocupação com a tirania da opinião pública no centro de sua filosofia política. Em *Democracy in America I*, Mill havia alegado que a tirania da opinião manifestada na América era improvável de existir na Inglaterra, porque lá havia instituições educacionais e uma classe ociosa que poderiam contrabalançar a influência das massas. No entanto, ao revisar *Democracy in America II*, Mill agora acrescentou os segmentos sociais agrícolas como um elemento da sociedade que sustentam pontos de vista diferentes daqueles adotados pela opinião da classe média. A crescente influência das classes médias na Inglaterra levou Mill a incorporar as preocupações de Tocqueville sobre as ameaças à individualidade e à diversidade colocadas pela tirania da maioria em sua teoria política. Ficou claro então para ele que o problema afetava tanto a Grã-Bretanha quanto a América.

As cartas de Mill escritas entre 1835 e 1840 refletem seu interesse pelos escritos de Tocqueville. Em 15 de abril de 1835, Mill informou a J.B. White que havia começado a ler *Democracy in America I*. Suas primeiras impressões foram muito positivas porque o livro combinou generalizações sobre a história da sociedade com uma exposição precisa das peculiaridades da América.<sup>35</sup> Em uma carta a A. Guilbert em 8 de maio de 1835, Mill disse que "*de la démocratie en Amérique*" é "um livro admirável", e perguntou ao seu correspondente: "Você pode me dizer alguma coisa sobre Tocqueville? Qual é a história dele? Qual é o nível de aceitação dele na França?".<sup>36</sup> Em setembro de 1835, Mill enviou uma carta a Tocqueville expressando sua gratidão pela disposição de Tocqueville de cooperar com a *London Review*, informando-o de que já havia quase terminado sua revisão de *Democracy in America I*, e afirmando que sua análise seria um pouco mais favorável à democracia do que Tocqueville tinha sido.<sup>37</sup> Algumas das outras cartas de Mill a Tocqueville antes de 1840 indagaram sobre

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 190.

<sup>35</sup> J.S. Mill, *Earlier Letters, 1812-1848, (CW)*, XII, p. 259

<sup>36</sup> Ibid., p. 261.

<sup>37</sup> Ibid., p. 272.

seu progresso com a segunda parte de *Democracy in America* e elogiou as realizações teóricas de Tocqueville. Em 11 de maio de 1840, Mill escreveu a Tocqueville expressando sua gratidão por uma cópia que Tocqueville lhe dera da segunda parte de *Democracy in America*. Nessa altura, Mill já havia lido o livro, mas julgou necessário relê-lo para poder dominá-lo. Ele declarou: “embora meus próprios pensamentos estivessem acostumados (especialmente desde que li sua Primeira Parte) a correr na mesma direção, você me superou tanto que estou perdido à distância e isso exigirá muita reflexão e estudo para apropriar-me de suas ideias”.<sup>38</sup> Além disso, Mill exaltou as realizações de Tocqueville, dizendo que ele havia mudado a face da filosofia política ao levar o exame das causas das tendências da sociedade moderna para uma profundidade, na qual ninguém antes de você havia entrado e que "todas as argumentações e especulações anteriores em tais matérias parecem ser brincadeira de criança agora".<sup>39</sup> Depois de ler *Democracy in America II*, Mill incorporou a visão de Tocqueville de que estagnação e imobilidade eram os reais perigos para a sociedade democrática como uma verdade cientificamente estabelecida. Para Mill, essa era uma verdade a ser defendida com “*envers et contre tous*”. No final da carta, Mill expressou cabalmente a sua admiração por Tocqueville:

Embora eu não seja um correspondente muito regular, você pode acreditar em mim quando digo que não há homem vivo na Europa a quem eu mais estime ou cuja amizade eu seja mais orgulhoso de ter. Infelizmente, tenho apenas um meio de mostrá-lo, e o faço livremente, pois o seu nome de alguma forma se encontra sob minha caneta quase sempre que escrevo.<sup>40</sup>

No período entre 1835 e 1840, Mill "reuniu os filamentos do passado com os filamentos do presente e formulou uma posição teórica independente".<sup>41</sup> Tocqueville foi o autor que mais influenciou a reestruturação do

---

<sup>38</sup> J.S. Mill, *Earlier Letters, 1812-1848, (CW)*, XIII, p. 434.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 435.

<sup>41</sup> J.M. Robson, *The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill*, p. 32.

pensamento político de Mill, pois o levou a aceitar como uma verdade estabelecida o fato de que a estagnação e a imobilidade eram perigos reais na sociedade democrática. Como a tirania da maioria era a fonte dessa estagnação, porque sufocava a individualidade, a diversidade e impunha uniformidade, deveria ser evitada a fim de permitir que indivíduos e comunidades desenvolvessem as suas potencialidades. Em sua *Autobiografia*, Mill admitiu que a leitura de *Democracy in America I* iniciou sua mudança de um ideal de democracia, no qual não havia preocupação com a tirania da maioria, à forma modificada de democracia que mais tarde foi apresentada em *Considerations on Representative Government*.<sup>42</sup> De acordo com Mill, *Democracy in America I* causou essa mudança porque apontou, de uma maneira mais específica do que ele antes havia visto, as excelências e os perigos da democracia. Ele e Tocqueville viam a democracia como "um resultado inevitável do progresso humano", cujos perigos deveriam ser mitigados. Mill considerou que *Democracy in America I* apontara a direção que sua teoria política seguiria no futuro. No entanto, ele ressaltou que "as modificações correspondentes no meu credo político prático se desdobram por muitos anos".<sup>43</sup> Essas modificações ocorreram principalmente porque Mill mudou sua estratégia para contrapor a tirania da maioria. Entre as décadas de 1830 e 1840, ele pretendia estabelecer na sociedade civil um poder que rivalizasse com o das massas. Do início da década de 1850 em diante, Mill mostrou um interesse crescente em projetar instituições eleitorais para se opor à tirania da maioria. Sua preocupação com a mecânica de voto durante esse período refletia suas crescentes dúvidas em relação à capacidade das pessoas de escolher representantes adequados. Mill acreditava que era importante organizar o processo de votação de uma forma que permitisse que todos fossem devidamente representados: a minoria por uma minoria correspondente e a maioria pela maioria que a ela corresponde, pois o governo incontrolado das majorias impõe a uniformidade na sociedade, gera liderança medíocres e cria um problema de

---

<sup>42</sup> J.S. Mill, *Autobiography*, (CW), I, p. 199.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 201.

accountability. É importante notar que, ao projetar instituições para impedir o controle absoluto da sociedade por qualquer tipo de grupo, a intenção de Mill ainda era encontrar um poder capaz de rivalizar com o das massas e permitir que as minorias fossem representadas no parlamento. O problema enfrentado por Mill era o seguinte: como era inevitável que a principal força na sociedade encontrasse seu caminho ao governo, como era possível mantê-la sob controle e evitar a tirania da maioria?

A influência de Tocqueville está presente na tentativa de Mill de encontrar na sociedade um poder para rivalizar com o poder das massas e em seus esforços para facilitar a participação de minorias instruídas em instituições políticas. A noção de *accountability* de Mill implica esforços para fornecer garantias contra a má administração do governo e promover incrementalmente melhorias na vida individual e social.

### **Alguns problemas em relação a Mill e Tocqueville**

É importante fornecer uma avaliação detalhada da influência de Tocqueville em Mill porque aqui se supõe que tanto *On Liberty* quanto *Considerations on Representative Government* foram tentativas de responder a perguntas feitas por Tocqueville. Assim, o sistema de autogoverno democrático que Mill propôs em *Considerations on Representative Government* foi complementado pelo "princípio da liberdade" desenvolvido em *On Liberty*.<sup>44</sup> Este foi projetado para proteger os indivíduos na busca de seu próprio bem; e aquele, para fornecer uma estrutura institucional que garantisse a possibilidade de tal busca. Mill sabia que o "princípio da liberdade" que ele desenvolveu em *On Liberty*, a fim de promover a diversidade e o pensamento original, não poderia ser eficaz se o parlamento contivesse apenas representantes da maioria. A presença daqueles que sustentavam padrões diferentes dos amplamente aceitos pelas massas era vital para a criação do antagonismo de ideias que viabilizava o

---

<sup>44</sup> B. Baum, *Re-reading Power and Freedom in John Stuart Mill*, (Toronto: Toronto University Press, 2000), p. 271.

progresso e tornava a maioria controlável (*accountable*). Dado que Mill adotou a ideia de Tocqueville de que a tirania da maioria empobrecia a sociedade, uma avaliação da influência de Tocqueville em Mill é importante para fornecer uma compreensão clara da importância da *accountability* na teoria da democracia de Mill. Por isso, é importante examinar os principais problemas levantados pelos comentaristas sobre a relação entre Mill e Tocqueville, a fim de esclarecer suas afinidades e diferenças.

Quando publicou sua homenagem a Armand Carrel, em 1837, Mill afirmou que a filosofia política de Tocqueville era de elevadíssimo nível.<sup>45</sup> Mill reiterou essa convicção na revisão de *Democracy in America II*, afirmando que Tocqueville estabeleceu como uma verdade científica a noção de que a estagnação era a ameaça mais poderosa à democracia. Apesar disso, a extensão em que Mill foi influenciado por Tocqueville continua a ser uma questão controversa. Neste texto, Tocqueville é visto como o autor que mais influenciou a filosofia política de Mill.

W. Mueller dedica um capítulo de *John Stuart Mill & French Thought* para analisar a influência de Tocqueville em Mill.<sup>46</sup> Segundo Mueller, Tocqueville reconheceu o fenômeno do individualismo na sociedade moderna. O individualismo era um novo tipo de atitude por parte dos cidadãos, que prestavam atenção a seus familiares e amigos e se desinteressavam de bom grado pela sociedade em geral.<sup>47</sup> Mueller ressalta que Tocqueville temia o fortalecimento do individualismo, porque ele isolava os cidadãos que se convertiam facilmente em vítimas do despotismo.. Para Mueller, as soluções que Tocqueville apresentara ao problema levantado pelo individualismo eram basicamente as mesmas que as prescritas por Mill: "instituições livres, particularmente em nível local, para promover a

---

<sup>45</sup> J.S. Mill, *Armand Carrel, (CW)*, XX, pp. 169-215. Armand Carrel (1800-1836) foi um jornalista republicano francês que morreu em um duelo em 22 de julho de 1836. Mill considerou Carrel o protótipo do filósofo radical: um homem de ação e um defensor da democracia e da liberdade, uma combinação que não era comum na França naquela época.

<sup>46</sup> I.W. Mueller, *John Stuart Mill and French Thought*, (Urbana: University of Illinois Press, 1956), pp. 134-69.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 141.

participação ativa e voluntária do indivíduo na vida da comunidade".<sup>48</sup> Mas Mueller acrescenta que Mill aceitou a ideia de Tocqueville de que era necessário encorajar a participação das pessoas em instituições que as unissem aos seus concidadãos em propósitos comuns e contribuíssem para fazer o governo, sob o qual eles vivem, e prestar contas por seus atos. Mueller também acredita que Mill devia a Tocqueville a ideia de que o talento era importante para o governo democrático; a convicção de que o despotismo político ocorria quando as massas eram a única fonte de autoridade na sociedade; a noção de que a maioria seria propensa a usar mal seus poderes para prejudicar seus adversários e a concepção de que as instituições locais eram essenciais para promover a educação cívica.<sup>49</sup> Mueller acha que Mill "nunca esqueceria o aviso de Tocqueville de que a democracia sozinha não poderia garantir aos indivíduos a liberdade de desenvolver e fortalecer suas melhores potencialidades interiores".<sup>50</sup> Para Mueller, esse é o tipo de liberdade que Mill pretendia promover em *On Liberty* (1859). Além disso, Mueller mostra que, em *Recent Writers on Reform* (1859) Mill expressou a opinião de que, onde um considerável grau de melhoria institucional ainda não havia sido alcançado, as reformas precisariam ter em conta os sentimentos que tradicionalmente moldam a feição da sociedade..<sup>51</sup> No geral, Mueller supõe que Mill devia todas as realizações relevantes de sua filosofia política a Tocqueville.

Na opinião de H.O. Pappé, a influência de Tocqueville em Mill foi menor do que Mueller sugere. Para Pappé, "havia claramente uma troca de ideias entre Mill e Tocqueville em sua aplicação da longa tradição da teoria democrática".<sup>52</sup> Tanto Mill quanto Tocqueville estavam comprometidos, com a educação política das maiorias e a profissionalização do governo. Pappé apontou que Mill nunca desistiu de sua crença na educação como um pré-requisito da democracia, embora mais tarde, "em sua reação ao pensamento

---

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid., pp. 145, 162, 155, 158-9.

<sup>50</sup> Ibid., p. 169.

<sup>51</sup> Ibid., p. 186.

<sup>52</sup> H.O. Pappé, 'Mill and Tocqueville', *Journal of History of Ideas*, 24 (1964), p. 127.

de seu pai, Mill tenha ficado mais cético quanto à capacidade de ensino das massas".<sup>53</sup> Mill, então, veio a rejeitar a opinião de James Mill de que as classes médias guiariam os escalões inferiores da sociedade em uma agenda política comum. Segundo Pappé, é incorreto supor que Tocqueville tenha feito Mill ciente da importância da excelência intelectual tanto no governo quanto na sociedade. Além disso, argumenta Pappé, Mill discordou de Tocqueville sobre a fonte da tirania da maioria e nunca reconheceu Tocqueville como a pessoa que o conscientizou das ameaças à diversidade e à individualidade na sociedade moderna. Pappé também aponta que a crítica que Mill fez a Bentham por assumir "a uniformidade do homem em todos os tempos e lugares" em *Remarks on Bentham's Philosophy* (1833) mostrou que Mill reconheceu a importância do caráter nacional para o modelo de instituições democráticas antes de ser influenciado por Tocqueville. Logo, Mueller está errado em dizer que Tocqueville fez Mill ciente disso.<sup>54</sup> Em resumo, Pappé acha que Mueller erroneamente presume que toda semelhança entre Mill e Tocqueville foi resultado da influência de Tocqueville em Mill. G.E. Varouxakis concorda com as críticas que Pappé faz contra Mueller. Para Varouxakis, a visão de Guizot de que a civilização europeia não perecera porque uma luta entre forças opostas a manteve em progresso, foi uma influência significativa em Mill, apesar de ter sido largamente negligenciada na análise de Mueller. Varouxakis descreve a importância de Guizot e Tocqueville para o pensamento político de Mill:

O que aconteceu, entretanto, foi que (Mill) lera as obras de Guizot e Tocqueville. O primeiro avisou-o em geral e de maneira bastante vaga - mas nem por isso menos importante- de que a luta contínua entre diferentes forças, princípios, diversos modos de vida e pensamento, bem como a multiplicidade de centros de poder e de influência, foram indispensáveis para a preservação da civilização europeia e do seu aperfeiçoamento. Foi diante do que foi dito anteriormente que Tocqueville chegou quase simultaneamente para avisá-lo dos defeitos característicos da ascensão descontrolada do poder popular.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Ibid., pp. 127-28.

<sup>54</sup> Ibid., p.138.

<sup>55</sup> G.E. Varouxakis, *John Stuart Mill on French Thought, Politics, and National Character*, (London: Ph.D, 1995), p. 41.

Siedentop critica o modo como Mill desenvolveu as realizações teóricas do liberalismo francês. De acordo com Siedentop, Mill, em sua juventude, sustentou uma espécie de liberalismo que não dava atenção às formas pelas quais as organizações sociais moldam a mentalidade das pessoas.<sup>56</sup> Siedentop reconhece que, após se familiarizar com os liberais franceses, Mill introduziu em sua teoria política, e especialmente em *On Liberty* e *Considerations on Representative Government*, "temas de Tocqueville - o perigo da centralização, ameaças à liberdade e variedade locais, o papel moralizador da política".<sup>57</sup> Para Siedentop, Mill adotou algumas das conclusões de Tocqueville e outros liberais franceses, mas sem adotar seu método sociológico subjacente: "o que Mill fez foi introduzir algumas das conclusões dos liberais franceses, sem introduzir as suas premissas - a teoria da mudança social em que eles fundaram seus argumentos políticos".<sup>58</sup> No final, Siedentop acredita que a fidelidade de Mill "ao modelo menos histórico" do liberalismo britânico o deixou incapaz de abordar questões como autoaperfeiçoamento dos indivíduos e os costumes associados às liberdades locais (*moeurs*) porque emergiram de mudanças sociais particulares que o método de Mill não conseguiu detectar nem explicar.

J.C. Lamberti acredita que, apesar de pertencerem a diferentes tradições, os pensamentos políticos de Mill e Tocqueville eram complementares.<sup>59</sup> Segundo Lamberti, Mill achava que *A Democracia na América* era "o primeiro exemplo de aplicação de um método verdadeiramente científico à política, apesar do fato de que Tocqueville apresentava uma idealização aristocrática do governo constitucional inglês".<sup>60</sup> Mill evitou insistir nessas pequenas críticas porque sentia que, fora algumas ideias

---

<sup>56</sup> L. Siedentop, 'Two Liberal Traditions', em A. Ryan (ed), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 172-3.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> J.C. Lamberti, *Tocqueville and the Two Democracies*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 188.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 110.

ainda contaminadas por uma visão excessivamente aristocrática, as conclusões de Tocqueville se inclinavam para o radicalismo.<sup>61</sup> Segundo Lamberti, Mill e Tocqueville acreditavam que, ao conceder direitos a todos os cidadãos, a democracia instilava um espírito de empreendimento e responsabilidade. Era importante fortalecer a sociedade mobilizando "as energias de todos e não permitindo que os homens permanecessem isolados uns dos outros".<sup>62</sup> Se os homens fossem unidos, eles seriam menos propensos a se tornarem vítimas do despotismo. Lamberti também mostra que Mill e Tocqueville acreditavam que não era perigoso para a sociedade os amplos poderes dados aos juízes, pois consideravam o judiciário um contrapeso ao poder irresistível do povo.<sup>63</sup> Na visão de Lamberti, Mill e Tocqueville favoreciam a democracia representativa porque sua principal preocupação não era fazer com que as pessoas governassem de uma maneira particular, mas encontrar "maneiras de fazer as pessoas escolherem os mais capazes de governar, e então dar-lhes poder suficiente para dirigir assuntos em suas linhas gerais, mas não em detalhes e não como meio de execução".<sup>64</sup> Mas Lamberti também reconhece diferenças entre os dois autores. Ele aponta que Mill estava muito menos entusiasmado com a aplicabilidade do modelo da cidade de Nova Inglaterra na Inglaterra do que Tocqueville. Para Lamberti, Mill e Tocqueville viram o governo local como a principal fonte de educação política, mas Mill valorizou mais as eleições do que a participação direta. A razão para isso foi simples: Mill colocou o papel das instituições construídas racionalmente, como as eleitorais, acima do papel das tradições locais na implementação da democracia na sociedade. Lamberti afirma que Mill defendeu uma democracia racional na qual os cidadãos controlavam seus governantes, mas não participavam diretamente do governo. A implicação era que as pessoas eram capazes de julgar as políticas, mas não estavam aptas para

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 110.

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Ibid., p. 92.

<sup>64</sup> Ibid., p. 106.

elaborá-las. Lamberti acrescenta que Mill conhecia notavelmente bem a concepção de educação política de Tocqueville, mas mesmo assim não aceitou que a vida política tivesse valor em si mesma.<sup>65</sup> Para Lamberti, Tocqueville via a liberdade política como a maneira mais importante de combater os males da democracia, enquanto Mill atribuía a tarefa de prevenir os males da democracia à ação dos segmentos agrícolas tradicionais e as classes ociosas.<sup>66</sup> De acordo com Lamberti, Tocqueville pensava que uma sociedade democrática requeria não apenas instituições livres, mas também certo nível de educação e tradição de liberdade, a fim de equilibrar o interesse público e privado. O papel que Tocqueville atribuiu às "cidades e associações era ensinar de novo aos indivíduos que eles eram de fato cidadãos, bem como compreender que os interesses privados e os interesses públicos estão inextricavelmente entrelaçados".<sup>67</sup> Lamberti não aceita a alegação de Mill de que Tocqueville confundiu a "tendência a uma maior igualdade com outras tendências da sociedade comercial moderna".<sup>68</sup> Neste sentido, a sugestão de Mill de que Tocqueville entendia a igualdade de condições como algo diferente e dissociado dos efeitos da prosperidade crescente estava errada. Na análise de Lamberti, Tocqueville os via como profundamente conectados, porque a igualdade de condições era um pressuposto do individualismo que surgiu inicialmente como uma forma de corrupção da sociedade aristocrática, e mais tarde se revelou uma "desordem infantil" das experiências democráticas da sociedade industrial moderna. Lamberti acredita que Tocqueville estava ciente do fato de que "o fascínio da riqueza, intensificado pelo progresso da indústria, sempre ameaça dissuadir os indivíduos de dedicarem seu tempo e energia às suas responsabilidades como cidadãos".<sup>69</sup> Lamberti admite que Tocqueville não esclareceu totalmente a importância relativa das várias causas do individualismo, mas afirma que ele prescreveu a liberdade política como o

---

<sup>65</sup> Ibid., pp. 102-3.

<sup>66</sup> J.C. Lamberti, *Tocqueville and the Two Democracies*, p. 188.

<sup>67</sup> Ibid., p. 174.

<sup>68</sup> Ibid., p. 183.

<sup>69</sup> Ibid., p. 187.

remédio para todos eles. Para Lamberti, o conceito de individualismo defendido por Tocqueville é mais complexo do que o que Mill lhe atribuiu porque combinava preocupações sobre as consequências do definhamento de corpos sociais intermediários com causas referentes ao crescimento da prosperidade comercial e industrial. Para Lamberti, o fato de que a Inglaterra teve a sorte de ter os efeitos da democracia misturados à herança da aristocracia sem destruí-la não provou que a explicação de Tocqueville estava incorreta em relação às circunstâncias específicas da sociedade americana, o que o leva a dizer que Mill não percebeu que o modelo sociológico de Tocqueville era um instrumento de análise comparativa, "capaz de revelar a maneira pela qual tendências associadas a um tipo de sociedade podem reforçar ou se opor a tendências associadas a outro tipo de sociedade".<sup>70</sup> Poderia ser usado, por exemplo, como base para uma investigação sobre por que as classes médias inglesas combinaram tendências democráticas e aristocráticas, enquanto na França as classes médias rejeitaram tal combinação.<sup>71</sup> Segundo Lamberti, Mill interpretou o método de análise social de Tocqueville como se "fosse um modelo para o desenvolvimento histórico, que, como Mill entende, tende apenas em uma direção, para maior igualdade, em que "maior" é tomado em um sentido quase quantitativo".<sup>72</sup> Lamberti considera isso equivocado porque Tocqueville não via os avanços da sociedade como produto de uma evolução linear, mas sim como resultado do exercício da liberdade política.<sup>73</sup> Mill e Tocqueville tinham convicções diferentes sobre a capacidade dos governos democráticos de administrar a sociedade, embora ambos fossem céticos em relação à capacidade do povo de escolher adequadamente seus próprios representantes.<sup>74</sup> Para Tocqueville, governos democráticos não eram adequados para os países europeus porque tendiam a ser instáveis e a gastar excessivamente. Além disso, ele considerava que as instituições da

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 36.

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid., p. 167.

<sup>74</sup> Ibid., p. 107.

democracia tendiam a "agravar certos defeitos inevitáveis do estado social democrático, particularmente a inveja, com o resultado de que as pessoas mais competentes ou evitam ou são excluídas do cargo público".<sup>75</sup> De acordo com Lamberti, Tocqueville retratou os americanos como um povo escolhido "capaz de tolerar a democracia apenas por causa de suas qualidades excepcionais de esclarecimento, costumes e educação política".<sup>76</sup> Isso não significa que Tocqueville considerava as instituições adotadas na América como as únicas ou as melhores que uma democracia poderia adotar.<sup>77</sup> Sua análise social permitiu comparações que poderiam ajudar na avaliação de instituições democráticas de outros lugares, mas era necessário "distinguir entre o que era específico do governo americano e o que era característico da democracia em geral".<sup>78</sup> Tocqueville não apresentou as instituições da América como um modelo a ser adotado indiscriminadamente por outros países que tinham costumes e instituições políticas diferentes. Lamberti vê a falha de Tocqueville de não apontar que a maior ameaça à liberdade na França vinha do governo, enquanto na América vinha da sociedade, como a principal deficiência de sua análise da democracia americana.<sup>79</sup> Tocqueville elogiou muito os comentários de Mill sobre *A Democracia na América*, considerando-o como a única pessoa que compreendia completamente seu trabalho.<sup>80</sup> Mill devia sua consciência dos riscos da centralização a Tocqueville e ambos discordavam da visão de Guizot de que a centralização trouxera mais prosperidade e grandeza para a França do que as instituições locais poderiam ter oferecido se tivessem sido implantadas.<sup>81</sup>

As exposições feitas sobre a relação entre as teoria políticas de Mill e Tocqueville mostram que há um consenso geral de que os princípios centrais

---

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Ibid., p. 108.

<sup>77</sup> Ibid., p. 107.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ibid., p. 10.

<sup>80</sup> Ibid., p. 35.

<sup>81</sup> Ibid.

de *On Liberty* e *Considerations on Representative Government* estão intimamente relacionados às preocupações políticas de Tocqueville, especialmente aquelas exibidas em *A Democracia na América*, embora não haja acordo sobre o grau de influência que Tocqueville exerceu sobre Mill, o que impõe a necessidade de que tais exposições sejam criticamente avaliadas.

### **Exame crítico da relação entre Mill e Tocqueville**

Mueller afirma corretamente que Tocqueville fez uma grande contribuição ao pensamento de Mill, mostrando-lhe que as instituições locais eram vitais para a promoção da educação cívica, que as maiorias tendiam a abusar de seus poderes e que a democracia não garantia a liberdade devido à sua tendência de tornar as massas o poder único na sociedade. No entanto, em relação à moralidade consuetudinária, Mueller não percebe que Mill atribuiu menos importância do que Tocqueville ao apoio de sentimentos tradicionais na formação de instituições políticas. Mill não queria que tais sentimentos fossem desconsiderados, mas ele atribuiu um papel mais importante às instituições construídas racionalmente na prevenção dos excessos da democracia. Tocqueville apontou o fato de que havia hábitos e práticas que eram essenciais para promover a cultura cívica, na medida em que uniam pessoas para propósitos comuns e moldavam as relações sociais. Para Tocqueville, o hábito da associação voluntária, por exemplo, era uma força importante operando no âmbito local. No município (*township*), a unidade política original da América, associações voluntárias consolidaram as lealdades existentes entre as pessoas e, assim, facilitaram seu envolvimento em assuntos públicos. Ele acreditava que as crenças religiosas eram igualmente importantes para o fortalecimento dos laços existentes entre as pessoas, tornando-as assim mais unidas. Para Tocqueville, foi a "religião que levou ao esclarecimento; é a observância das leis divinas que guia o homem à liberdade".<sup>82</sup> Além disso, ele considerava crenças religiosas duradouras como

---

<sup>82</sup> A. de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 42.

salvaguardas contra as marés vacilantes da opinião pública, que provavelmente produziriam anarquia e inconstância. Tais crenças e sentimentos duradouros eram a principal segurança contra os excessos da democracia. Mill aceitou que alguns desses costumes eram importantes, mas, em seu pensamento maduro, enfatizou a necessidade de criar instituições políticas, em vez de reforçar hábitos sociais com o propósito de garantir a liberdade. Ele dedicou atenção especial ao processo eleitoral. Entre as instituições participativas que Mill prescreveu, as eleitorais foram as que ele mais exaltou. Sua preocupação com o processo eleitoral permeou *Thoughts on Parliamentary Reform* e *Considerations on Representative Government*, bem como suas atividades como parlamentar. Certamente, se Mill tivesse atribuído a mesma importância à moralidade consuetudinária que Tocqueville, ele teria ido mais longe ao recomendá-las. A raiz do problema da análise de Mueller é que ele não reconhece a primazia das instituições eleitorais na teoria da participação de Mill. Mas isso não é algo peculiar a Mueller. D.H. Thompson, por exemplo, argumenta que a teoria participativa de Mill oferece pouca orientação para a participação em júris, governos locais, grupos voluntários e sindicatos.<sup>83</sup> Thompson não percebe, no entanto, que Mill acreditava que dando aos indivíduos a liberdade de viver suas vidas a sua maneira e implementando uma estrutura política que favoreça a razão engajada e a *accountability*, o hábito de participação no sistema político, especialmente nas eleições, tenderia a se espalhar para outras instituições participativas de menor abrangência.

Pappé está correto ao criticar a falha de Mueller em ver que a necessidade de *expertise* no governo não era algo que Mill devia especificamente a Tocqueville, mas algo que tanto Mill quanto Tocqueville deviam aos pensadores do início do século XIX. Madame de Stael, Benjamin Constant e aos chamados *doctrinaires* - Royer-Collard, Barante e Guizot - estavam

---

<sup>83</sup> D.F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government*, (Princeton: Princeton University Press, 1976), p. 179. Para uma perspectiva diferente, conferir J.T. Paderson, 'On the Educational Function of Political Participation: a Comparative Analysis of John Stuart Mill's Theory and Contemporary Survey Research Findings', em G.W. Smith (ed), *John Stuart Mill's Social and Political Thought: Critical Assessments*, 4 vols., (London: Routledge, 1998), iii. 223-24.

entre os que ajudaram a tornar Mill consciente da importância de profissionais especializados atuarem no governo e mostraram-lhe a necessidade de aplicar um método histórico no estudo da sociedade. Guizot, por exemplo, argumentou que as questões políticas deveriam ser atendidas pelas assim chamadas capacidades, isto é, a elite burguesa, enquanto as pessoas eram gradualmente educadas para alcançar padrões compatíveis com a responsabilidade que a cidadania implicava.<sup>84</sup> Também não se deve esquecer que a preocupação com a *expertise* no governo não era alheia à tradição utilitarista.<sup>85</sup> Pappé também está correto em dizer que a crítica de Mill, em *Remarks on Bentham's Philosophy* (1833), da fidelidade de Bentham ao modelo abstrato do século XVIII, mostrou que Mill reconhecia a importância do caráter nacional para o projeto das instituições antes de ser influenciado por Tocqueville. A esse respeito, é importante ressaltar que Mill achava que Coleridge estava entre as influências que o levaram a perceber que “as instituições políticas são relativas, não absolutas, e que diferentes estágios do progresso humano não apenas terão, mas deverão ter, diferentes instituições”.<sup>86</sup> Pappé está correto ao criticar Mueller por não haver reconhecido que Mill foi influenciado por vários autores na direção do reconhecimento da importância do caráter nacional como instrumento de análise social.<sup>87</sup> Isto, entretanto, não elimina o fato de que Mill via Tocqueville como a influência mais importante para seu futuro desenvolvimento intelectual, porque nenhum dos outros autores forneceu um modelo sociológico para uma análise comparativa baseada em um relato detalhado da evolução das instituições democráticas na França e na América. Essa foi uma aquisição teórica essencial para Mill, porque permitiu que ele rearticulasse sua filosofia política combinando o anseio por reformas institucionais que ele havia absorvido de sua educação utilitarista

---

<sup>84</sup> J.G. Merquior, *O Liberalismo Antigo e Moderno*, (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991), pp. 86-7; A. Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, (London: Routledge, 1990), p. 174; L. Siedentop, 'Two Liberal Traditions', pp. 156, 165, 172-3.

<sup>85</sup> F. Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy*, (Oxford: Clarendon Press, 1983), pp. 195-99.

<sup>86</sup> J.S. Mill, *Autobiography*, (CW), I, p. 169. Ver também K.C. O'Rourke, *John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory*, p. 102.

<sup>87</sup> J.S. Mill, *Remarks on Bentham's Philosophy*, (CW), X, pp. 9, 16-7.

com as outras ideias que recebeu no final da década de 1830, especialmente de Guizot e Coleridge. A principal contribuição do primeiro foi mostrar a Mill que a luta persistente entre diferentes modos de vida e pensamento, bem como uma multiplicidade de influências - germânica, romana e cristã - foram vitais para manter a melhoria europeia.<sup>88</sup> A principal contribuição do último foi convencer Mill de que, para que o progresso intelectual seja possível, aqueles menos dotados intelectualmente devem ser guiados por aqueles de maior posição moral e intelectual. Além disso, para Coleridge, esse processo de aprimoramento intelectual exigia um a disposição dos indivíduos de agir cultivando as próprias suas individualidades em um ambiente no qual experiências variadas possam ocorrer.<sup>89</sup>

Tocqueville advertiu Mill de que, se não controlada, a ascendência da democracia traria uma sociedade na qual a autoridade e a tradição seriam desconsideradas como guias para as ações dos indivíduos.<sup>90</sup> Tocqueville considerava que a centralização e a atomização da vida social eram processos intrinsecamente conectados à disseminação da democracia. Ele acreditava que esses processos deixavam os indivíduos isolados diante do poder central, pois levavam ao definhamento de corpos sociais intermediários que, de outra forma, os capacitariam a resistir ao poder central.<sup>91</sup> Mill sabia que, privados dos laços que os ligavam aos outros membros da sociedade, os indivíduos tendiam a seguir a maioria, porque, isolados, não podiam se opor às tendências prevalentes. Assim, onde as tendências democráticas não eram controladas, nem a luta entre forças opostas prescritas pela teoria da história de Guizot, nem o cultivo individual das próprias habilidades prescrito por Coleridge ocorreriam, uma vez que tanto um quanto o outro pressupõem arranjos sociais onde a diversidade é uma realidade. Mill achou o método histórico sociológico de Tocqueville

---

<sup>88</sup> J.S. Mill, *Essays on French History and Historians*, (CW), XX, pp. 229, 270.

<sup>89</sup> C. Turk, *Coleridge and Mill: A Study of Influence*, (Adershot: Avebury, 1988), pp. 188-9, 194-5.

<sup>90</sup> J.S. Shapiro, 'Alexis de Tocqueville, Pioneer of Democratic Liberalism in France', *Political Science Quarterly*, 4 (1942), p. 545.

<sup>91</sup> A. de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 485.

útil porque mostrava como os costumes, leis e instituições poderiam ajudar a mitigar os riscos da ascendência democrática. O método de Tocqueville não forneceu um modelo para a história, mas tornou inteligível a combinação de causas que estavam eliminando os corpos intermediários da sociedade e gerando uma uniformização da sociedade. As descrições comparativas de Tocqueville das instituições das sociedades democráticas foram, portanto, úteis para mostrar como combinar os costumes e as instituições políticas, de modo a possibilitar o aprimoramento individual e societário. No geral, Mill viu na sociologia de Tocqueville um arcabouço teórico que englobou as principais preocupações de Guizot e Coleridge e, além disso, forneceu uma rica análise institucional que reforçou a compreensão de Mill sobre a democracia, conscientizando-o da necessidade de multiplicar os centros de poder e promover as liberdades locais, a fim de criar salvaguardas contra a tirania da maioria.

Siedentop corretamente afirma que Mill introduziu temas tocquevilianos, tais como as ameaças à liberdade, à variedade de costumes locais e o reconhecimento do papel moralizador da política, em *On Liberty* e *Considerations on Representative Government*. Esses temas são geralmente associados a uma concepção de liberdade que diferia daquela tradicionalmente sustentada pelos utilitaristas, para quem o principal obstáculo à felicidade geral era o privilégio aristocrático.<sup>92</sup> É fácil reconhecer que o medo de Tocqueville da tirania da maioria reverberou em *On Liberty*, onde foi incluído entre os males contra os quais a sociedade precisa ter cuidado.<sup>93</sup> Em *On Liberty*, Mill argumentou que a tirania não se restringia a atos de governo, porque a sociedade também pratica a tirania contra seus membros, deixando-os com “menos meios para escapar, penetrando muito mais profundamente nos detalhes da vida e escravizando a própria alma”.<sup>94</sup> Para ele, a opinião pública era a força predominante na sociedade

---

<sup>92</sup> T.H. Qualter, 'John Stuart Mill, Disciple of Tocqueville', *Western Political Quarterly*, 4 (1960), p. 881.

<sup>93</sup> J.S. Mill, *On Liberty*, (CW), XVIII, p. 219.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 220.

e representava os instintos e as tendências das massas.<sup>95</sup> A opinião pública, portanto, era o principal agente da tirania da maioria e estava se tornando cada vez mais poderosa, porque as instituições que poderiam dar apoio àqueles que discordavam dos valores predominantes estavam sendo destruídas pelas influências da época.<sup>96</sup> O principal objetivo de *On Liberty* era proteger a individualidade contra "a tirania da opinião e sentimento predominantes", a "tendência da sociedade de impor, por outros meios que não as penalidades civis, suas próprias ideias e práticas como regras de conduta àqueles que discordam deles; para impedir o desenvolvimento e, se possível, evitar a formação de qualquer individualidade que não esteja em harmonia com seus caminhos".<sup>97</sup> Isso ecoava a preocupação de Tocqueville, expressa em *A Democracia na América* de que a ameaça às minorias não provinha principalmente das leis ou dos funcionários públicos, mas de antipatias religiosas, políticas e raciais e do poder dispensador de todas as leis. Como um exemplo de onde isso ocorria, Tocqueville observou que nos "estados onde a escravidão foi abolida, o negro recebeu direitos eleitorais; mas se ele se apresentar para votar, ele corre um risco de vida. Oprimido, ele pode reclamar, mas ele encontra apenas brancos entre os juízes".<sup>98</sup> Ele não considerou isso como um caso isolado, mas como um exemplo de uma situação cada vez mais comum.

O fato de a tirania da opinião pública ter resultado em mediocridade foi outro tema presente tanto em *A Democracia na América* quanto em *On Liberty*. Em *A Democracia na América*, Tocqueville afirmou que o despotismo da opinião pública produziu "uma multidão de homens semelhantes que giram consigo mesmos sem repouso, procurando os prazeres pequenos e vulgares com que preenchem suas almas. Cada um deles, retirado e separado, é como um estranho para o destino de todos os outros".<sup>99</sup> Em *On Liberty*, Mill afirmou que aqueles cujas opiniões recebiam o nome de

---

<sup>95</sup> Ibid., p. 268.

<sup>96</sup> Ibid., p. 275.

<sup>97</sup> Ibid., p. 220.

<sup>98</sup> A. de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 329.

<sup>99</sup> Ibid., p. 663.

opinião pública eram às vezes tipos diferentes de cada situação local. Na Grã-Bretanha eram principalmente as classes médias, e na América a população branca, mas "são sempre uma massa, isto é, uma mediocridade coletiva".<sup>100</sup> As massas eram tão esmagadoramente poderosas que os governos tendiam a tornar-se órgãos de seus desejos. Eles só superariam a mediocridade se deixassem guiar-se por uma minoria altamente dotada.<sup>101</sup> Mill não estava argumentando que a minoria altamente dotada deveria tomar o poder e impor sua vontade. Em vez disso, ele achava que a melhor coisa que os homens comuns podiam fazer era prestar atenção àqueles indivíduos excepcionais que eram corajosos o suficiente para agir de maneira diferente das massas.<sup>102</sup> Mill acreditava que, para se opor a homogeneização social a "inconformidade, a mera recusa a dobrar o joelho ao costume, é em si um serviço. Precisamente porque a tirania da opinião é tal que torna a excentricidade algo censurável, é desejável, para romper essa tirania, que as pessoas sejam excêntricas".<sup>103</sup> Mill entendia que a Europa estava "avançando em direção ao ideal chinês de tornar todas as pessoas iguais".<sup>104</sup> Ele mencionou o fato de que, em *The Old Regime and the Revolution*, Tocqueville havia observado "quanto os franceses de hoje mais se assemelham uns aos outros do que fizeram aqueles até mesmo da última geração".<sup>105</sup> Mill acreditava que no passado as pessoas tinham vivido em sociedades marcadas estruturalmente pela diversificação, enquanto no seu tempo as pessoas "liam as mesmas coisas, ouviam as mesmas coisas, viam as mesmas coisas, iam para os mesmos lugares, tinham suas esperanças e medos dirigidos ao mesmo objeto".<sup>106</sup> Em *Considerations on Representative Government*, Mill demonstrou uma preocupação real com a maneira como o sistema representativo estava

---

<sup>100</sup> J.S. Mill, *On Liberty*, (CW), XVIII, p. 268.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> *Ibid.*

operando. Ele argumentou que era importante dar uma representação justa às minorias instruídas, a fim de evitar que a maioria controlasse a sociedade e impusesse uniformidade.<sup>107</sup> Se as minorias fossem adequadamente representadas, gerariam um centro de resistência que desafiaria as opiniões dominantes e criaria uma competição entre ideias, o que serviria de base para a melhoria individual e social. Mill também esperava evitar o surgimento de lideranças medíocres, pensando que a "deficiência nas altas qualificações mentais é aquela em que geralmente se supõe que o governo popular é responsável em maior grau do que qualquer outro".<sup>108</sup>

Para elevar o padrão da liderança, Mill sugeriu, em *Considerations on Representative Government*, que o sistema político deveria ser formatado de tal maneira que mentes inferiores fossem colocadas em contato com mentes superiores. Estas levariam aquelas a uma compreensão mais ampla da realidade, mas se beneficiariam dos conhecimentos das realidades locais geralmente mais presentes nas mentes menos cultivadas.<sup>109</sup> Esta recomendação foi feita para orientar a composição dos corpos políticos locais, mas é aplicável, também, ao governo nacional. Mill queria minorias instruídas no parlamento para que pudessem desempenhar um papel educacional. Em *On Liberty*, está presente a ideia de que, para elevar as massas acima da mediocridade, uma minoria intelectualmente dotada deveria liderá-las. No final, tanto *On Liberty* quanto *Considerations on Representative Government* foram respostas dadas por Mill ao medo de Tocqueville da ameaça de que uma sociedade de massa, dominada por um gosto irrestrito pelo bem-estar material, impunha necessariamente à individualidade e à diversidade. O principal perigo era que os indivíduos, concentrando-se em seus próprios assuntos e nos de suas famílias, deixassem a administração da sociedade nas mãos de um poder monolítico e centralizado do qual dependiam para tudo.<sup>110</sup> Esse tipo de poder tenderia

---

<sup>107</sup> J.S. Mill, *Considerations on Representative Government*, (CW), XIX, p. 452.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 436.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 539.

<sup>110</sup> W. Pope, *Alexis de Tocqueville: His Social and Political Theory*, (Beverly Hills: Sage Publication, 1986), pp. 139-40.

a adquirir os meios para interferir arbitrariamente na vida dos indivíduos, pois o seu controle sobre os assuntos da sociedade estabeleceria laços de dependência que seriam difíceis de romper. Em tais circunstâncias, quanto mais as pessoas fossem dedicadas a seus próprios assuntos, mais os laços de dependência seriam fortalecidos. Em *A Democracia na América* e em *On Liberty*, bem como em *Considerations on Representative Government*, a educação política e o envolvimento em instituições locais eram componentes vitais do bem-estar da sociedade.<sup>111</sup> O que foi dito até agora é suficiente para mostrar que a alegação de Siedentop de que Mill introduziu temas toquevillianos tanto em *On Liberty* quanto em *Considerations on Representative Government* está correta. Mais do que isso, tais temas estavam no coração da filosofia política de Mill.

De acordo com Siedentop, a filosofia política de Mill é intrigante porque ele incorporou algumas das conclusões do liberalismo francês sem adotar a teoria da mudança social que as sustentava.<sup>112</sup> Para Siedentop, a filosofia política de Mill carece, portanto, de uma teoria da mudança histórica que a teria tornado coerente e inteligível. Não há dúvida de que Mill deveria ter dito mais sobre mudança social, porque, na visão de Mill, a possibilidade de avaliar instituições históricas dependia da identificação das ligações entre um determinado estágio na sociedade e aquele que o sucedeu. Para ele, toda era fornecia o padrão pelo qual interpretar a era vindoura. Em “*The Spirit of the Age*”, publicado no *Examiner* em 9 de janeiro de 1831, Mill afirmou que “é apenas no presente que podemos conhecer o futuro; é somente através do presente que está em nosso poder influenciar o que está por vir”.<sup>113</sup> Além disso, Mill admitiu explicitamente que, para ser apropriadamente fundamentada, “qualquer teoria geral ou filosofia da política supõe uma teoria anterior do progresso humano, e que

---

<sup>111</sup> A.S. Kahan, *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1992), p.131. Ver também J.S. Mill, *On Liberty*, (CW), XVIII, pp. 63, 305-6, 309, 310; *Considerations on Representative Government*, (CW), XIX, pp. 535, 537, 538, 539 e A. de Tocqueville, *Democracy in America*, pp. 56-64, 66-75, 487.

<sup>112</sup> L. Siedentop, ‘*Two Liberal Traditions*’, p. 173.

<sup>113</sup> J.S. Mill, *Newspaper Writings December 1822 - July 1831*, (CW), XXII, p. 229.

isso é o mesmo que uma filosofia da história".<sup>114</sup> Para ele, no entanto, a identificação desses vínculos não era suficiente para fundamentar a avaliação do progresso da sociedade porque tal avaliação exigia um arcabouço teórico mais amplo que conectasse generalizações sobre a história com generalizações sobre a natureza humana.<sup>115</sup> O projeto de Mill de uma ciência da etologia, com o propósito de mostrar como o desenvolvimento do caráter humano foi modificado por tendências históricas, era parte da sua tentativa de identificar a relação entre os vários estágios da história e o desenvolvimento das faculdades mentais das pessoas.<sup>116</sup> A identificação dessa relação forneceria bases para a determinação das "instituições mais apropriadas para levar cada sociedade em particular ao próximo estágio de progresso da qual seria suscetível".<sup>117</sup> Mill abandonou seu projeto de uma etologia, uma ciência dedicada a descobrir as leis do caráter humano, "explicando como vem a ser e como varia de tempos em tempos e de lugar para lugar".<sup>118</sup> Entretanto, ciente de que sua teoria política precisava de uma teoria da história para torná-la coerente e significativa, Mill admitiu uma concepção de mudança histórica que, embora insuficiente para fundamentar sua teoria política, forneceu-lhe ferramentas importantes para a análise institucional. Mill viu a história caminhando para uma equalização de gostos e opiniões, porque as diferenças "entre os indivíduos em várias classes, ocupações e regiões estão gradualmente desaparecendo, à medida que as pessoas leem as mesmas publicações, frequentam escolas semelhantes e exercem os mesmos direitos políticos".<sup>119</sup> Ele acreditava que essa crescente padronização de gosto e opinião favorecia o poder das massas e impedia deferência a qualquer tipo de autoridade que não a

---

<sup>114</sup> J.S. Mill, *Autobiography*, (CW), I, p. 169.

<sup>115</sup> J.S. Mill, *A System of Logic*, (CW), VIII, pp. 911-17.

<sup>116</sup> A. Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, (London: Macmillan Press, 1987), pp. 156-7.

<sup>117</sup> G.E. Varouxakis, *John Stuart Mill On French Thought, Politics, and National Character*, p. 290.

<sup>118</sup> W. Stafford, *John Stuart Mill*, (London: Macmillan, 1998), p. 63.

<sup>119</sup> D. F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government*, p. 158.

autoridade da maioria.<sup>120</sup> Já foi dito que Mill se opunha a tal padronização porque sufocava a diversidade que era essencial para permitir que os indivíduos escolhessem a melhor maneira de melhorar a si mesmos e produzissem pontos de vista conflitantes que melhoravam a sociedade. Assim, para Mill, em sociedades onde a influência da maioria não tinha oposição, os pré-requisitos para melhoria não existiam. Mill não atribuiu a propensão histórica à equalização de gosto e opinião a nenhum fator isolado, mas pensou que era uma tendência geral da sociedade comercial moderna. Os esforços de Mill para fortalecer o papel das minorias instruídas nas instituições políticas foram projetados para "contrabalançar o nivelamento da inteligência e o crescimento da conformidade na sociedade".<sup>121</sup> Sua insistência em promover a competência ao adotar o sistema de representação proporcional de Hare em *Considerations on Representative Government* só pode ser devidamente avaliada se entendermos a concepção de história de Mill. Mill defendeu o sistema de Hare, com o fundamento de que sua implementação forneceria uma representação justa para as minorias que discordassem dos padrões adotados pela maioria cada vez mais dominante.<sup>122</sup> A participação de candidatos talentosos seria vital para contrapor o que ele considerava como o movimento da história em direção à uniformidade. Mill esperava que as minorias instruídas mantivessem vivo o espírito de melhoria, o que ele considerava ser possível apenas através de uma disputa pelo domínio entre poderes conflitantes na sociedade.<sup>123</sup> Para promover a melhoria, as instituições sociais deveriam ser concebidas de modo a se oporem às desigualdades sociais que minavam a condição dos indivíduos como seres humanos autônomos ao colocá-los sob vários tipos de tirania.<sup>124</sup> Tais desigualdades impediam que as pessoas adquirissem os meios necessários para a felicidade e eram, portanto,

---

<sup>120</sup> J.S. Mill, *Considerations on Representative Government*, (CW), XIX, pp. 148-50; *On Liberty*, (CW), XVIII, pp. 130-2; *A System of Logic*, (CW), VIII, pp. 924-5.

<sup>121</sup> D.F. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government*, p. 177.

<sup>122</sup> J.S. Mill, *Considerations on Representative Government*, (CW), XIX, p. 536.

<sup>123</sup> J.S. Mill, *Essays on French History and Historians*, (CW), XX, p. 270.

<sup>124</sup> J.S. Mill, *Utilitarianism*, (CW), X, pp. 258-9.

contra o espírito do utilitarismo de Mill.<sup>125</sup> Mill acreditava que diferenças de gosto e opinião eram indispensáveis para levar a sociedade adiante porque criavam a oposição ideológica que mantém viva a chama da melhoria. No entanto, ele não aceitava as desigualdades sociais que privavam os indivíduos das condições básicas de sua felicidade.<sup>126</sup> A justiça social era um padrão "para o qual todas as instituições, e os esforços de todos os cidadãos virtuosos, deveriam ser feitos no maior grau possível para convergir".<sup>127</sup> Em outras palavras, as desigualdades sociais devem ser toleradas na medida em que não comprometam o bem-estar da sociedade, mas a diversidade deve sempre ser promovida porque é um pré-requisito para a melhoria humana em geral. Assim, se o nivelamento da desigualdade social e do privilégio legal era geralmente benéfico para a sociedade, a padronização do gosto e da opinião era sempre prejudicial.<sup>128</sup> Para Mill, a melhoria histórica era um processo complexo que combinava a remoção da desigualdade social e a diversificação do ambiente social. Ele também acreditava que, à medida que as sociedades melhoravam, os sentimentos sociais que estavam enraizados na natureza humana tendiam a se tornar mais poderosos e a fazer as pessoas sentirem simpatia pelos interesses dos outros membros da sociedade. Mas ele pensou que, "no estado comparativamente precoce do avanço humano em que vivemos agora, uma pessoa não pode realmente sentir essa totalidade de simpatia com todos os outros".<sup>129</sup> Ele supunha que essa era a razão pela qual, em muitas pessoas, sentimentos egoístas prevaleciam sobre os altruístas. Mill argumentou que o senso de unidade entre indivíduo e sociedade deveria ser proeminente no processo educativo e na organização das instituições sociais. Ele associava a melhoria histórica à contínua afirmação da individualidade, à oposição entre visões conflitantes e aos centros de poder na sociedade, à

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 257-8.

<sup>126</sup> F.R. Berger, *Happiness, Justice and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 159-61.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 233.

remoção das desigualdades sociais que minavam a individualidade e à promoção do altruísmo e da cooperação. Ele acreditava que, nas sociedades civilizadas, as pessoas estavam dispostas a sacrificar parte da vontade individual e cooperar. Onde tal disposição não existia, a sociedade não se beneficiaria do esforço compartilhado e da troca de experiências que poderiam levar a melhorias.<sup>130</sup>

Não há dúvida de que essas ideias deram a Mill algumas bases para avaliar mudanças históricas e instituições sociais. Por exemplo, de acordo com a teoria da história de Mill, o restabelecimento da escravidão em uma sociedade democrática não poderia ser visto como um instrumento de melhoria porque representava uma mudança que minava a individualidade e, portanto, não levava a um estágio mais avançado da sociedade. No entanto, ele não forneceu as generalizações empíricas que teriam relacionado tendências da história à natureza humana e que ele considerava necessárias para fornecer as bases para a avaliação da mudança histórica. Mill desaprovou a tentativa dos filósofos franceses de estabelecer as leis do progresso que lhes permitiriam prever eventos futuros.<sup>131</sup> Para ele, isso era inadequado porque a ciência da história não podia oferecer mais do que previsões condicionais sobre mudança social. Como A. Ryan aponta, para Mill, "o padrão que os historiadores podem ter discernido na mudança histórica pode, na melhor das hipóteses, ser apenas uma lei empírica, um somatório de fatos particulares, e de modo nenhum uma lei causal".<sup>132</sup> Quando Mill se referiu à melhoria social, ele tinha principalmente em mente mais o desenvolvimento das capacidades morais e intelectuais dos seres humanos do que o progresso material. Ele estava ciente de que a civilização não progredia de forma homogênea e em todos os aspectos de sua vida: "não consideramos a época como igualmente avançada ou igualmente progressiva em muitos tipos de melhoria. Em alguns, parece-nos

---

<sup>130</sup> J.S. Mill, *Civilization*, (CW), XVIII, p. 122.

<sup>131</sup> J.S. Mill, *A System of Logic*, (CW), VIII, p. 914.

<sup>132</sup> A. Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill*, p. 174.

estacionários, em alguns até retrógrados”.<sup>133</sup> No geral, Mill via a história como uma tendência para a padronização do gosto e da opinião, enquanto sua teoria política promovia a participação popular na vida da sociedade e da competência do governo, para contrabalançar a tendência do século XIX à uniformidade e criar condições para o autoaperfeiçoamento. A teoria da história de Mill não foi desenvolvida o suficiente para fornecer uma avaliação abrangente das melhorias nas culturas nacionais, mas foi em grande parte de acordo com a ideia de Tocqueville de multiplicar os centros de poder, promover a diversidade e fortalecer a educação cívica. Em relação à sociedade americana em particular, Mill também viu o chamado “auto-interesse esclarecido” que era onipresente na América como um importante remédio para curar os males da democracia. Tocqueville definiu o “auto-interesse esclarecido” como a "disposição de um indivíduo de colocar seus interesses particulares em equilíbrio com todos os demais, a fim de determinar o interesse coletivo da comunidade".<sup>134</sup> Ele mostrou que os americanos "quase sempre sabem como combinar seu próprio bem-estar com o de seus concidadãos".<sup>135</sup>

Lamberti está correto em dizer que Mill e Tocqueville tinham as mesmas visões sobre o papel do Judiciário na América, sobre a necessidade de inculcar um espírito de responsabilidade na sociedade e sobre a importância da competência no governo. A alegação de Lamberti de que Tocqueville fracassou em especificar que a maior ameaça à liberdade na França vinha do governo, enquanto na América ela vinha da opinião pública, também está correta. A deficiência de Tocqueville a esse respeito contrasta com a percepção de Mill de que a ampliação da "província do governo" prevalecia nas nações continentais, enquanto na Inglaterra e na América as restrições à liberdade mental eram muito mais da opinião pública.<sup>136</sup> Tocqueville estava certamente ciente de que a opinião pública era a principal fonte da

---

<sup>133</sup> J.S. Mill, *Civilization*, (CW), XVIII, p. 119.

<sup>134</sup> A. Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and Modern World*, p. 118.

<sup>135</sup> A. de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 501.

<sup>136</sup> J.S. Mill, *Principles of Political Economy*, (CW), III, pp. 799, 935.

ameaça à liberdade nos Estados Unidos, mas não usou seu método comparativo de análise sociológica para chegar a uma avaliação precisa dos papéis do Estado e da opinião pública na ameaça à liberdade na América e na França. A percepção de Lamberti de que Mill atribuiu um papel mais importante às instituições construídas racionalmente do que aos sentimentos tradicionais na prevenção dos excessos da democracia é pertinente. A maior parte do pensamento político e das atividades parlamentares de Mill foram dedicadas à análise e implementação de instituições políticas, especialmente eleitorais, o que não está em desacordo com a fé utilitarista de Mill na possibilidade de melhoria por meio de reformas políticas. Ele acreditava que o espírito de liberdade deveria ser promovido através da associação voluntária e participação no governo local, júris e sindicatos. No entanto, ele achava que o governo deveria ser a agência principal da educação nacional, porque "o ponto mais importante de excelência que qualquer forma de governo pode possuir é promover a virtude e a inteligência do próprio povo".<sup>137</sup> Não se deve pensar que isso equivaleria a entender que o governo devesse monopolizar o controle do sistema educacional. Trata-se, aqui, de valorizar o processo eleitoral porque ele deve determinar a configuração do governo. Mill defendeu a adoção de instituições eleitorais que fornecessem a representação devida para as minorias, porque os governos só seriam capazes de desempenhar seu papel educacional se intelectos superiores fossem encontrados entre os seus membros. O problema era que, para Mill, o governo estava sempre nas mãos, ou passando para as mãos, de qualquer que fosse o poder mais forte da sociedade, e os intelectos superiores não estavam entre aqueles que constituíam o poder mais forte da Grã-Bretanha do século XIX.<sup>138</sup> O pensamento político posterior de Mill favoreceu instituições eleitorais racionalmente construídas porque ele queria garantir a presença de intelectos superiores no parlamento. Em outras palavras, ele queria trazer as mentes inferiores em contato com as mentes superiores, "um contato que no curso ordinário da

---

<sup>137</sup> J.S. Mill, *Considerations on Representative Government*, (CW), XIX, p. 390.

<sup>138</sup> J.S. Mill, *Autobiography*, (CW), I, p. 169.

vida é totalmente excepcional, e sua falta contribui mais do que qualquer outra coisa para manter a generalidade da humanidade em um nível de ignorância satisfeita”.<sup>139</sup> A presença de minorias instruídas no parlamento era essencial porque, de outro modo, isso simplesmente refletiria os desejos da maioria, o que era perigoso e empobrecedor. Lamberti também está correto ao enfatizar que a concepção de democracia de Mill deu um papel central aos mecanismos de *accountability*. Para Mill, um governo democrático era acima de tudo um que prestava contas perante as pessoas. Democracia, portanto, não significava principalmente "que o próprio povo governa, mas que ele tem a segurança para um bom governo. Essa segurança os cidadãos não podem ter por qualquer outro meio além de reterem em suas próprias mãos o controle final”.<sup>140</sup> Além disso, como foi mostrado no primeiro capítulo, Mill desenvolveu uma concepção radical de *accountability* que exigia que os detentores do poder tivessem que prestar contas por seus atos e que os indivíduos pudessem prestar contas perante seus concidadãos por seus votos. Tocqueville fez Mill ciente de que era imperativo fazer as massas prestarem contas, pois, como principal poder da sociedade, elas poderiam ameaçar a diversidade. Lamberti não está correto ao dizer que Mill tratou o método de Tocqueville como se fosse um modelo para o desenvolvimento histórico. Já foi mostrado na discussão do relato de Siedentop que Mill não acreditava que a história avançava em uma evolução linear. Para Mill, o progresso não era nem um movimento homogêneo nem simplesmente relacionado às conquistas materiais. Ele rejeitou a ideia de que era possível encontrar leis causais de progresso e não esperava que a sociologia de Tocqueville oferecesse um modelo para a história ou um modelo abstrato de democracia pelo qual as democracias existentes pudessem ser avaliadas. Mill elogiou a descrição de democracia de Tocqueville precisamente porque oferecia uma análise histórica comparativa, incompatível com a ideia de que a história era previsível. Lamberti critica Mill por não ter percebido que a visão de Tocqueville de

---

<sup>139</sup> J.S. Mill, *Considerations on Representative Government*, (CW), XIX, p. 539.

<sup>140</sup> J.S. Mill, *Appendix B. Appendix to Dissertation and Discussions*, Vol. I, (CW), XIX, p. 651.

que a democracia era a fonte da tirania da maioria não impedia Tocqueville de aceitar a visão de que a dinâmica da sociedade industrial era um fator adicional que desviava as pessoas das preocupações públicas e favorecia a tirania da maioria. Lamberti não aceita a afirmação de Mill de que Tocqueville atribuiu mal os efeitos causados pelo progresso da prosperidade nacional à crescente igualdade de condições, e "ligou a uma ideia abstrata o conjunto das tendências da sociedade comercial moderna, e deu-lhes o nome – Democracia".<sup>141</sup> Para determinar se a afirmação de Mill está correta, é necessário apreciar a associação no pensamento de Tocqueville entre a democracia entendida como igualdade, a ausência de aristocracia e a tirania da maioria. Em *A Democracia na América*, Tocqueville esclareceu essa associação. Ele reconheceu que a igualdade de condições trazida pelas sociedades democráticas gerou maneiras mais brandas. Nas democracias, as pessoas tendiam a compartilhar os mesmos sentimentos e, portanto, sentiam mais empatia pelos outros, enquanto nas sociedades aristocráticas os sentimentos dos altos escalões da sociedade não coincidiam com os das pessoas comuns. Dessa maneira, "só há simpatia real entre os que são semelhantes; e nos séculos aristocráticos, um só vê aqueles como ele mesmo apenas nos membros de sua casta".<sup>142</sup> Segundo Tocqueville, os laços que ligavam os servos e os nobres nas sociedades aristocráticas eram principalmente de natureza institucional. A devoção dos servos aos nobres e o senso de responsabilidade que os nobres tinham com seus servos tinham uma base institucional e não pessoal. O servo sentia-se obrigado a dedicar-se a quem entre os nobres fosse seu chefe, enquanto o nobre se sentia responsável pelos servos, porque eles estavam dentro dos seus domínios.<sup>143</sup> Para Tocqueville, a falta de interesse na miséria humana nas sociedades aristocráticas era uma consequência da falta de simpatia entre os diferentes estratos da sociedade, e não uma consequência da falta de esclarecimento. Nas sociedades democráticas, era

---

<sup>141</sup> J.S. Mill, *De Tocqueville on Democracy in America*, (CW), XVIII, p. 191.

<sup>142</sup> A. de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 536.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 536.

improvável que os homens se submetessem aos outros, mas sentiam compaixão quando outros sofriam. Compartilhando os mesmos sentimentos, os seres humanos tendiam a aliviar o sofrimento dos outros ou, nas palavras de Tocqueville, a ser brandos com eles, quando isso não exigia grandes sacrifícios.<sup>144</sup> Tocqueville pensava que a igualdade gerava amor pela liberdade política porque tornava os homens independentes e dispostos a criticar as autoridades às quais não deviam qualquer deferência especial. Aqueles que agiam de maneira independente tendiam a preferir governos que eles haviam escolhido, porque estes eram um produto de sua vontade.<sup>145</sup> O fato de que, uma vez que os governos eram eleitos, os indivíduos eram deixados isolados diante do poder central poderia facilmente levar à sua sujeição a um controle paternalista.<sup>146</sup> Para Tocqueville, tal sujeição era prejudicial à liberdade porque engendrava um novo tipo de opressão na qual os cidadãos eram convertidos em um rebanho de ovelhas obedientes, totalmente devotados aos seus assuntos individuais e familiares e retirados da vida pública. Tocqueville não tinha dúvidas de que os governos modernos poderiam penetrar mais facilmente na esfera dos assuntos privados do que os governos da antiguidade e da idade média. No Império Romano, o imperador era poderoso, mas as províncias eram administradas separadamente e "os detalhes da vida social e da existência individual normalmente escapavam ao seu controle".<sup>147</sup> Na Idade Média, a sociedade era muito descentralizada, com a nobreza entre o monarca e o povo. O poder estava dividido e o monarca não era "encarregado de governar e administrar cidades".<sup>148</sup> A aristocracia, como um grupo distinto, era capaz de se defender contra as invasões do monarca. Num contexto moderno em que a igualdade prevalecia, era importante que as pessoas se combinassem para defender sua liberdade e, assim, evitassem ser forçadas

---

<sup>144</sup> Ibid., p. 538.

<sup>145</sup> Ibid., p. 639.

<sup>146</sup> A. de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 664.

<sup>147</sup> Ibid., p. 661.

<sup>148</sup> Ibid., p. 667.

a se conformar aos desejos da multidão. Ao comparar as instituições democráticas na França e na América, Tocqueville mostrou que a democracia havia surgido na América sem a necessidade de combater uma aristocracia já existente.<sup>149</sup> Assim, os americanos tiveram a sorte de "terem chegado à democracia sem ter que sofrer revoluções democráticas e de nascerem iguais em vez de se tornarem assim".<sup>150</sup> Mas na França, instituições democráticas emergiram após um longo processo de erosão do poder político da nobreza. A revolução francesa era, portanto, "apenas a conclusão de um longo trabalho árduo, o término súbito e violento de uma obra na qual dez gerações de homens haviam trabalhado".<sup>151</sup> É importante entender que, sob o antigo regime, a França já estava passando por centralização. A influência dos intendentés reais na administração das províncias foi eficaz apesar da diversidade de regulamentações existentes naquela época. Essa centralização facilitou a posterior divisão da França pela Assembleia Constituinte em departamentos, desconsiderando a divisão histórica da França em províncias, e se comportando como se a França fosse uma terra recentemente descoberta.<sup>152</sup> Tocqueville viu o avanço da democracia como a chave para entender a sociedade moderna. A democracia para ele era o "fato gerador", o princípio que influenciava todos os aspectos da ordem social e política. Essa influência foi perturbadora desde o começo porque surgiu de um ataque aos laços de dependência e à hierarquia da ordem social anterior.<sup>153</sup> E mais: tendia a favorecer a paixão pelo bem-estar material que era uma paixão "que cresce e se espalha com a classe média".<sup>154</sup> De fato, Tocqueville não negou que muitos fatores estavam operando em favor do individualismo e, conseqüentemente, da tirania da maioria. Ele

---

<sup>149</sup> A. Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, p. 167.

<sup>150</sup> A. de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 481.

<sup>151</sup> P. Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, (London and Boston: Rowan & Little Publishers, 1996), p. 110. Ver também J.G. Merquior, *O Liberalismo Antigo e Moderno*, p. 88.

<sup>152</sup> R. Aron, *As Etapas do Pensamento Sociológico*, (São Paulo: Martins Fontes, 1987), pp. 224-32.

<sup>153</sup> P. Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, pp. 123-4.

<sup>154</sup> A. de Tocqueville, *Democracy in America*, p. 507.

estava ciente de que a busca do bem-estar material era uma delas. No entanto, Tocqueville acreditava que a democracia continuava sendo a causa última de todos os fatores que contribuía para a tirania da maioria. Isto é claramente demonstrado por sua observação de que quando "posições são niveladas e privilégios destruídos, quando patrimônios estão divididos e esclarecimento e liberdade se espalham, o desejo de adquirir bem-estar se apresenta à imaginação do pobre, e o medo de perde-lo para a mente dos ricos".<sup>155</sup> Em outras palavras, foi o impulso para a igualdade que surgiu como consequência da crescente centralização exercida sob o antigo regime corroendo os laços e lealdades da sociedade aristocrática e levando as pessoas a serem atraídas pela riqueza. Tocqueville parecia pensar que a industrialização tendeu a reforçar o processo de padronização de gostos e opiniões que emergiu com a destruição da ordem social aristocrática. No entanto, ele não explicou como a democracia operava em conjunto com as novas forças presentes na sociedade industrial. Tocqueville não pesquisou a dinâmica da própria sociedade industrial, de modo a ser capaz de especificar como ela interferia no fenômeno do individualismo. Ele foi incapaz de explicar por que os efeitos que ele atribuía à democracia, entendida como igualdade de condição, estavam operando na Inglaterra, uma sociedade aristocrática. Tocqueville deveria ter fornecido uma análise de como a democracia interagia com a sociedade industrial para lidar com esse problema. No entanto, Tocqueville foi sagaz o suficiente para perceber que, em uma sociedade onde os produtores não tinham responsabilidade por seus funcionários e dependentes, "a política do *laissez-faire*, perseguida pelos parlamentos controlados pela burguesia, tendia a criar um despotismo capitalista que resultaria em um movimento revolucionário para estabelecer o socialismo".<sup>156</sup> Ele previu que uma revolta socialista poderia representar uma enorme ameaça à democracia, seja criando um novo despotismo ou uma reação ditatorial. Mill também temia o socialismo implantado por uma direção central. Em seu pensamento posterior, ele

---

<sup>155</sup> Ibid., p. 507.

<sup>156</sup> J.S. Schapiro, 'Alexis de Tocqueville, Pioneer of Democratic Liberalism in France', p. 561.

propôs experimentos socialistas de pequena escala, visando favorecer a capacidade das pessoas "de agir com base em motivos que apontam diretamente para o bem geral, ou torná-los conscientes dos defeitos que os tornam incapazes de fazê-lo".<sup>157</sup> Na visão de Mill, esses experimentos deveriam ser rejeitados se levassem à tirania da sociedade sobre o indivíduo. A forma de socialismo de Mill pretendia combinar "a maior liberdade individual de ação, com uma propriedade comum na matéria-prima do globo, e uma participação igual de todos nos benefícios do trabalho combinado".<sup>158</sup>

Depois de considerar todos esses pontos, fica claro que a análise de Lamberti sobre a relação entre a teoria política de Mill e Tocqueville é esclarecedora: primeiro, porque ele detecta com precisão as convicções compartilhadas por Mill e Tocqueville; segundo, porque ele vê diferenças entre eles que normalmente não são percebidas; e terceiro, porque ele evidencia que suas filosofias políticas tinham a intenção de promover uma cultura cívica que apoiava a liberdade e a diversidade. É verdade que, para alcançar seus objetivos, Tocqueville confiava na força dos costumes locais e na participação, enquanto Mill confiava na *accountability* e no cultivo da individualidade. Eles se debruçaram sobre um conjunto comum de problemas de filosofia política.

## Conclusão

Entre 1835 e 1840, J.S. Mill se dedicou à busca da identificação de um poder na sociedade para contrapor o poder das massas. A tentativa de Mill de encontrar tal poder refletiu sua aceitação da alegação de Tocqueville de que as propensões despóticas da era democrática levariam à estagnação da sociedade através da criação de uma massa obediente compartilhando o mesmo conjunto de valores. Trata-se da mudança de uma concepção de democracia que dava poder irrestrito à vontade da maioria para outra que

---

<sup>157</sup> J.S. Mill, *Autobiography*, (CW), I, p. 241.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 239.

pretendia também dar peso à vontade das minorias. A nova concepção de democracia de Mill era baseada na valorização da administração profissional, na oposição à representação política seccional e na noção de que era imperativo fazer as massas e o governo prestarem contas das suas ações para evitar ameaças à individualidade e à diversidade. Mill destacou que a preocupação com as minorias estava ausente na teoria democrática de Bentham. É claro que a influência de Tocqueville sobre Mill foi duradoura, pois seus trabalhos maduros, como *On Liberty* e *Considerations on Representative Government* compartilhavam as mesmas preocupações de *A Democracia na América*. Além disso, a influência de Tocqueville é reconhecida pelos comentadores na relação intelectual entre Mill e Tocqueville, embora haja discordância sobre a natureza precisa desse relacionamento intelectual. A afirmação de Mill de que *Democracy in America I* apontou a direção que sua teoria política seguiria no futuro mostrou-se correta. Mill acreditava, como Tocqueville, que a participação no autogoverno local, nas associações voluntárias e a multiplicação dos centros de decisões eram essenciais para motivar as pessoas a trabalharem juntas para propósitos comuns. Tocqueville forneceu ao pensamento político de Mill um arcabouço teórico capaz de abranger as principais preocupações que Mill herdara de Guizot e Coleridge. O confronto entre diferentes pontos de vista defendidos por Guizot e o esforço de autoaperfeiçoamento defendido por Coleridge eram prováveis de ocorrer apenas em instituições que favoreciam a diversidade e o método de Tocqueville forneceu uma base para a compreensão da importância da diversidade. Para Tocqueville, a centralização e atomização da vida social eram processos intrinsecamente conectados à disseminação da democracia. Ele acreditava que esses processos causavam o definhamento de corpos intermediários da sociedade que, de outra forma, poderiam eficazmente se opor ao poder central. A tirania da maioria foi, portanto, para Tocqueville, uma consequência do surgimento da democracia e da erosão da sociedade aristocrática. Mill julgou essa explicação insatisfatória porque não esclarecia o modo como a

democracia operava em conjunto com as novas forças da sociedade industrial moderna. Apesar dessa deficiência, a teoria política de Tocqueville forneceu a Mill ferramentas relevantes para a compreensão das instituições modernas. Mill concebeu mecanismos institucionais que forneceriam uma representação justa para as minorias que discordassem das opiniões da maioria cada vez mais poderosa e, assim, permitissem agir em oposição às massas.

Assim, no final da década de 1830 e início da década de 1840, Mill pretendia estabelecer na sociedade civil um poder para rivalizar com o das massas. A partir do início da década de 1850, ele demonstrou crescente interesse em projetar instituições que se opusessem à tirania da maioria e prestou especial atenção às instituições eleitorais, as quais ocuparam significativo papel na articulação do pensamento político da fase madura de Mill. Elas deram expressão concreta à mudança no pensamento de Mill, a qual decorreu da influência que Tocqueville exerceu sobre ele desde o início da década de 1840.

## Uma revisão do conceito de soberania

*Francisco Deusimar Andrade Albuquerque*<sup>1</sup>

A atual noção de soberania apresenta diversos traços que associa soberania com a não-intervenção, baseado em concepções de estados e do sistema internacional, conhecido por “sistema de Vestefália”, ou “sistema das Nações Unidas”, formados a partir do século XVII, construído após a paz de Vestefália. Sua essência consiste basicamente que um povo particular, habita um território particular, com sua história particular. Parece haver aqui uma intuição fundamental dos filósofos modernos – que de um modo geral aquiescem com o conceito de uma soberania não interventiva – que a construção de uma unidade nacional deve ser delimitada pelo próprio povo. No contexto moderno, esse entendimento da força soberana não tinha em vista somente a proteção bélica contra as ações estrangeiras, mas também a oportunidade de governo autocrático, ou seja, a possibilidade de governar a “partir de dentro”, sem a interferência de forças externas. Contudo, no século XVII e XVIII a efetivação da soberania se dá concretamente na mão do soberano – um poder centralizado e canalizado, não mais por forças de uma potência externa divina, como era o poder soberano da Idade Média, mas constituída pelo contrato em favor dos direitos do povo<sup>2</sup>.

Contudo, existe uma intuição de soberania muito mais antiga associada não à integridade territorial, mas na responsabilidade moral do governador

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). É pesquisador do Grupo de Pesquisa Ética, Direito e Economia (UNILAB/CNPq).

<sup>2</sup> Para aprofundar na evolução do conceito de soberania na história, cf. JOHNSON, James Turner. **Sovereignty: Moral and Historical Perspectives**. Washington, DC: Georgetown University Press, 2014. p. 1-60.

de defender o bem comum do seu povo governado. Aqui, remontando à teoria de Tomás de Aquino, o conceito de soberania está vinculado prioritariamente à obrigação de proteger e preservar a justiça, restaurando quando ela é violada e punindo os responsáveis pela sua violação. A ideia de soberania, assim entendida, teve sua primeira referência à pessoa do soberano e a responsabilidade desse pelo bem-comum<sup>3</sup> da comunidade política por ele governada. Nesse sentido, nós concordamos com o raciocínio de James Turner Johnson ao afirmar que a concepção de soberania pré-sistema de Vestefália é mais adequada às problemáticas contemporâneas internacionais. Johnson também está certo também ao citar Walzer como um dos pilares contemporâneos na defesa da soberania como responsabilidade pelo bem-comum<sup>4</sup>, pois este tenta firmar uma teoria de Guerra Justa que seja salvaguardada tanto os direitos dos homens, quanto a autodeterminação dos povos.

Por outro lado, na visão de Jacques Maritain o conceito de soberania está necessariamente obstaculizado desde sua origem como um conceito marcado pelo totalitarismo, coincidindo totalmente com o absolutismo, por colocar o poder soberano não mais como parte do povo, pois ele foi apartado do povo, configurando-se um todo transcendente que governa o povo de “cima para baixo”. Na posição do filósofo francês, só Deus teria esse direito de comandar, o povo só o possuiria pela participação do direito divino, como essência, visto que é direito humano – e, assim, o soberano só possuiria esse poder na medida em que participasse do poder do povo. Para o autor, a palavra soberania só teria sentido num sentido espiritual, sem uma aplicação política direta. Se aplicado ao sentido temporal, o conceito de soberania não consegue açambarcar

---

<sup>3</sup> Para um bom entendimento do sentido de bem-comum em Tomás de Aquino, Maritain explica: “O bem comum não é apenas a coleção de haveres e serviços públicos que a organização da vida comum pressupõe, a saber: uma condição fiscal sadia, uma poderosa força militar, o corpo das leis justas, dos bons costumes e das instituições sábias que fornecem à sociedade política a sua estrutura, a herança de suas grandes evocações históricas, seus símbolos e suas glórias, suas tradições vivas e seus tesouros culturais. O bem comum inclui também a integração sociológica de toda consciência cívica, - virtudes políticas e senso de lei e da liberdade -, de toda atividade, - prosperidade material e riqueza espiritual -, de toda sabedoria hereditárias operando de modo inconsciente, da retidão moral, da justiça, da amizade, da felicidade, da virtude e do heroísmo nas vidas individuais dos membros do corpo político. Na medida em que todas essas coisas são, até certo ponto, comunicáveis, revertendo a cada membro, ajudando-o a aperfeiçoar a vida e sua liberdade como pessoa, constituem elas a boa vida humana da multidão. (MARITAIN, Jacques. **O Homem e o Estado**. Editora Agir: Rio de Janeiro, 1956. 2.ed. p. 21).

<sup>4</sup> cf. JOHNSON, James Turner. **Sovereignty: Moral and Historical Perspectives**. Washington, DC: Georgetown University Press, 2014. p. 5-6.

três principais realidades elencadas pelo autor. Primeiramente, no que se refere às suas relações externas, o Estado Soberano estaria por direito acima da comunidade das nações e possuiria uma independência absoluta em relação a essa. Em segundo lugar, no que se refere à atitude interna, seria considerado um poder *absolutamente supremo*, como um poder de um todo monádico. E, por último, esse poder total, separado e transcendente do corpo político não precisaria prestar contas sobre seu *modus agendi*. Assim, na visão do autor, os conceitos de soberania e absolutismo são igualmente correlatos e devem, ambos serem superados<sup>5</sup>.

Não concordamos, porém, com a afirmação irrestrita que o conceito de soberania tem um sentido unívoco no decorrer da história. Basta olhar para como a configuração que os direitos humanos vêm assumindo nos últimos 50 anos para ver como o direito dos Estados soberanos vem mudando (cf. SINGER, 2004, p. 139). Parece haver uma evolução – não necessariamente um progresso – do conceito ao decorrer dos anos para responder questões específicas daquela realidade vivida. Contudo, concordamos que o conceito de soberania entendido nos termos pós-Vestefália assume diversos dos elementos mostrado por Maritain, revelando-se, assim, não somente um conceito de difícil aplicação na atualidade, mas também como uma concepção absolutista e totalitária, onde encontrarão terreno para crescer casos muito concretos de abusos dos direitos humanos, com a impossibilidade de comunidade internacional agir<sup>6</sup>. Essa dificuldade parece estar expressa no relatório da Comissão Internacional sobre Intervenção e Soberania Estatal, convocado por Kofi Annan, para responder a questões de violações graves dos direitos humanos que ocorreram especialmente no Kosovo, em Ruanda, na Bósnia e na Somália. Tal relatório propõe a reformulação do conceito de soberania não mais entendida como não-intervenção, ou completa autonomia do poder vigente no país de fazer o que lhe apraz; mas no contexto atual,

---

<sup>5</sup> cf. MARITAIN, Jacques. **O Homem e o Estado**. Editora Agir: Rio de Janeiro, 1956. 2.ed. p. 39-48.61-66.

<sup>6</sup> Kofi Annan, nos seus dias de Secretário Geral da ONU, também focou grande parte da sua preocupação na defesa dos direitos humanos e na luta por uma concepção de soberania que não servisse de escudo protetor para os governantes totalitários, enquanto esses usavam indevidamente seu poder fazendo sua própria população sofrer severamente. cf. ANNAN, Kofi. **Intervenções: uma vida de guerra e paz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 112-132.

faz-se necessário entender a soberania como uma responsabilidade tanto a nível nacional, como a nível internacional (cf. INTERNATIONAL COMMISSION ON INTERVENTION AND STATE SOVEREIGNTY, 2001, p. 1-3). Assim, Singer está correto ao afirmar (cf. 2004, p. 6) que, ao defender “princípios legítimos e universais”, Kofi Anna está propondo desde já uma redefinição do que significa a soberania do Estado, mais precisamente, o abandono da ideia de soberania absoluta que tem prevalecido na Europa após o Tratado de Vestfália em 1648. Tal preocupação parecer ter assumido o caráter central do discurso de Annan (cf. 2013, p.118.168.) Por isso, Annan é tão reiterativo ao afirmar, de modo resolutivo, que os direitos dos cidadãos devem ser defendidos tanto quanto os direitos dos Estados (cf. ANNAN, 2013, p. 119. 146.).

Vê-se, então, o poder do soberano não se constitui a partir de si mesmo. Sua legitimação se dá em virtude de direitos já pré-existentes dos governados e sua função social é a preservação desses direitos, que já existiam antes de este entrar no poder. Então, o conceito de bem-comum<sup>7</sup> é fundamental para o entendimento da função do soberano e de sua soberania. De certo modo, o soberano não governa para si mesmo, mas vive em função do Estado governado, seu governo será um bom governo na medida em que ele promove o bem-comum, e a recíproca é verdadeira. Um soberano que governa para si mesmo é conceitualmente um tirano, pois inverte a ordem clássica da constituição do poder político; não mais utilizando o poder em favor daqueles que o constitui, mas forçando os outros em favor de si mesmo.

O princípio clássico de associação entre soberania e não intervenção é a garantia de que uma Nação não dominará a outra, ou seja, é um princípio de liberdade nos assuntos internos de cada nação. Se, por um lado, o poder do Estado é garantido dentro de seus limites (territoriais), não se pode garantir que essa mesma força será válida além das suas fronteiras – ou seja, cada

---

<sup>7</sup> Ainda que seja difícil delimitar o que precisamente seja o bem-comum em cada caso, ou em cada perspectiva teórica, a defesa mínima do bem-comum é necessário para a defesa da soberania. Uma suposição simples do que poderia significar esse bem comum em termos mínimos seriam a coerência social e a possibilidade de coexistência mútua, sem a qual não seria possível a vida dentro de uma nação.

nação tem força legítima sobre o território de sua própria jurisdição. Isso embasa o princípio da autodeterminação de uma nação. Eles (o povo e seu governo), por si mesmo e sem atravessamento de forças exteriores, têm o direito – e o dever – de determinar as respostas para todas as questões internas ao seu próprio juízo, garantindo assim a legitimação de suas leis e costumes. A soberania, então, é interpretada como uma questão de bem-comum, pois ela não é interpretada simplesmente como uma proteção aos direitos dos indivíduos; mas também da vida compartilhada por esses - e essa construção social é vista como um bem. Contudo, esse conceito não pode ser tornado absoluto em relação ao seu próprio território, ou em relação à sua própria comunidade política. A soberania só é importante em relação ao bem-comum, obviamente levando em consideração também os que estão fora do território. Se, porém, não existir vida em comum, ou se o Estado não defender essa forma de vivência comum, fica injustificada moralmente a existência de um poder soberano<sup>8</sup> (cf. WALZER, 2003, p. 91).

De maneira bem concreta, a história parece revelar vários exemplos nas quais a defesa da soberania, entendida exclusivamente como não-intervenção, é uma maneira de autodefesa de ditadores para fazer o que bem entendem perante sua nação. Contudo, ao contrário do que costumeiramente se argumenta, os problemas internos de um país não podem ser avaliados de forma autorreferencial, pois podem levar a convulsão o próprio sistema internacional. Olhemos para o terrorismo, para as migrações em massa, para o tráfico de drogas e de armas, só para citar alguns exemplos mais emblemáticos. Faz-se, necessário, então não somente um conjunto de leis morais universais, que já seriam complicadas por si mesmas de se firmarem, mas ainda, a possibilidade de mecanismos de defesa, com o uso de força, quando necessário, que representassem esse universalismo moral<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Walzer e Kofi Annan (cf. 2013, p. 14. 112-113, 132) parecem estar alinhado com os ensinamentos sociais da Igreja Católica, ao submeter a soberania dos estados aos direitos humanos e ao bem comum global. Assim, um estado que age de maneira a minar os direitos fundamentais do seus cidadãos perdem a prerrogativa de legitimidade política. “Soberania está no serviço das pessoas. Toda autoridade política tem como finalidade a promoção do bem comum, particularmente na defesa dos direitos humanos” (USCC apud MILLER, 2000, p. 22).

<sup>9</sup> Na visão de Singer, “[o] terrorismo, de maneira nova e assustadora, fez do nosso mundo uma comunidade integrada. Não só as atividades de nossos vizinhos, mas também as dos habitantes dos mais remotos vales dos mais distantes países do planeta passaram a fazer parte de nossa vida. Precisamos fazer com que o direito criminal chegue

O próprio conceito de direitos humanos parece atestar o fato dessa universalidade moral – Walzer acrescentaria o adjetivo *minimalista* – comum às várias nações, relativizando determinado conceito de soberania que se entende exclusivamente como não intervenção. Afinal, os direitos humanos conferem ao homem um *status* de *cidadão do mundo*, podendo recorrer a uma força além do seu próprio Estado para que este possa lhe socorrer, especialmente quando é o “seu próprio Estado” que lhe inflige essa violação de direitos. Ainda que a função policial dos direitos humanos seja um pouco complexa de se entender e defender – afinal, quem deveria socorrer os desvalidos em seus direitos, no contexto internacional? – sua função moral é clara: primeiramente, cada homem, pelo simples fato de ser homem, tem direitos inalienáveis, em segundo lugar, é necessário garantir esses direitos perante suas possíveis ameaças<sup>10</sup>.

Para além dessas questões bélicas, o fato nomeado por alguns como globalização coloca as nações em constantes contatos nas mais diversas áreas de atuação. As constantes trocas comerciais, os acordos multinacionais como a União Europeia, a UNASUL, entre outras, o alto grau de migração a nível mundial, o alto grau de compartilhamento de informações no mundo todo, a instituição de organismos supranacionais como o Banco Mundial, a ONU, etc. dentre outros aspectos, parecem tornar impossível no contexto contemporâneo o entendimento de soberania como uma não invasão de território estrangeiro – afinal, no atual contexto, é fácil pensar em dominações não territoriais, como dominações ideológicas, econômicas, por exemplo.

---

a esses lugares; precisamos dispor de meios para levar os terroristas aos tribunais sem ter que declarar guerra a um país inteiro. Para tanto, precisamos de um sólido sistema global de justiça criminal, para que a justiça não seja vitimada por diferenças nacionais de opinião. Também precisamos, embora seja mais difícil consegui-lo, ter a noção de que somos de fato uma só comunidade, de que somos pessoas que reconhecem não somente proibição de matarmos uns aos outros como também a obrigação de nos ajudarmos uns aos outros. (2004, p. 9-10).

<sup>10</sup> Este primado da *razão*, do *indivíduo* e da *universalidade* sobre a vontade, ditando à coletividade particular normas positivas, parece essencial na problemática dos direitos do homem tal como ela se desenvolve hoje em direito internacional: ele implica a rejeição do princípio de não-intervenção nos assuntos de um Estado que invoque a sua soberania. Liga-se a um *cosmopolitismo* que deve sobrepor-se a toda a autoridade positiva (toda a ‘*polis*’ particular), e a um *humanismo* (os direitos são os de todo o *homem*, como tal). (HAARSCHER, 1997, p. 27, *grifo do autor*).

No mundo de hoje existe uma série de organizações globais de caráter político, econômico e jurídico [...] que servem para modificar a soberania do estado. Nenhum estado possui a soberania absoluta, descrita pelos teóricos políticos do início do tempo moderno. (WALZER, 2004, p. 192).

Além disso, a democracia substituiu a figura de um soberano pessoal pela imagem de um poder coletivo-eletivo, votado pela maioria; mas que não se conjectura simplesmente em favor dessa maioria, mas em favor de todos. A própria acomodação dos grupos internos à nação que são às vezes mais, às vezes menos conivente com o governo eleito ou à própria legislação do país, algumas vezes, arrogando para si o direito da desobediência; bem como a liquefação das convenções sociais, tornando assim o espaço social um verdadeiro panteão de ideias e opiniões; o pluralismo religioso e ideológico e a conseqüente formação de tribos dentro de uma única sociedade; tudo isso parece tornar impossível falar de um povo só, com uma única identidade, com uma única voz, com um único poder soberano. No contexto atual, é mais fácil pensar em diversas vozes, identidade divididas e multifacetadas, dialogando constantemente entre si para a formação de uma coerência social nas quais as diferenças possam ser acomodadas<sup>11</sup>.

Tendo em conta tal diversidade de questões, algumas questões vêm à tona: como então entender a soberania na atualidade? Qual seria um conceito adequado, em que pudesse ser acomodado tanto uma visão interna, como internacional? Qual o sentido preciso de soberania para uma sociedade democrática?

## 1. Construção social

Para responder o que justifica a soberania de um país, Walzer reconstrói a doutrina do contrato social, porém com uma articulação própria. Primeiramente, ele não vê uma constituição ontológica do contrato, nem

---

<sup>11</sup> Por isso, o conceito de direitos do homem começa a assumir uma função central, pois “[o]s direitos do homem podem definir-se como uma certa concepção da *legitimação do poder*: um poder será legítimo, uma autoridade terá pretensões de ser ‘obedecida’ se, e unicamente se, ele ou ela respeitarem os direitos do homem[...]”. (HAARSCHER, 1997, p. 15, *grifo do autor*).

da realidade natural existente no pré-contrato, ou seja, o contrato, enquanto tal, não existiu na história. O contrato, na visão do Autor é uma metáfora para descrever como um povo forma uma coesão social, não puramente de maneira formal, mas na própria construção coletiva dos bens sociais e dos seus significados. Assim, sua posição também se afasta da perspectiva deontológica, ainda que tente fundamentar uma doutrina de direitos, pois os direitos não provêm da natureza racional ou dignidade transcendente do ser humano. Os direitos sociais ou civis provêm da compreensão moral do homem em relação aos bens sociais construídos pelas sociedades onde ele se encontra, e a conseqüente decorrência dessa relação do homem com os bens sociais: a vida, a liberdade, a proteção da vida, etc., ou seja, sua compreensão sempre tem um significado específico e localizado em sua experiência moral dentro de sua sociedade.

Rousseau apresenta esse interesse de um povo de se perpetuar como uma característica chamada *amour-propre*, é o interesse adequado que um povo tem de si mesmo em virtude da consciência comum da sua história e cultura, trazendo o necessário reconhecimento de outros povos e de seus próprios habitantes daquilo que lhes forma e constitui como povo. Nesse sentido, o interesse pela segurança em si mesma, e a defesa do território parece provir como extensão desse sentimento comum, e isso é o que distingue o povo de um Estado, ainda que esse Estado seja *seu* Estado, pois um povo justo está plenamente preparado para reconhecer os direitos de outros povos, como iguais a si, que passaram por processos de formação (cf. RAWLS, 2004, p. 45), do mesmo modo como ele passou, essa igualdade e esse respeito são cruciais para o entendimento do que constitui os direitos coletivos, e que esse provem mais dos povos do que da formalidade das estruturadas existentes, de certo modo, pode-se falar da prioridade da moralidade em face ao direito positivo. O Estado, assim é entendido como uma macroestrutura onde um (ou mais) povos se organizam e a permanência e perseverança dessa macroestrutura está dependente logicamente daquilo que lhe sustenta, o (seu) povo.

Os direitos dos Estados não são constituídos através de uma série de transferência de indivíduos, homens e mulheres, ao soberano, nem através de uma série de trocas entre indivíduos. O que na realidade é mais difícil de descrever. No decorrer de um longo período, experiências compartilhadas e atividades de cooperação de muitos tipos diferentes moldam uma vida comum. O “contrato” é uma metáfora para um processo de associação e reciprocidade, cujo caráter permanente o Estado alega proteger contra invasão de forças externas. A proteção abrange não apenas a vida e a liberdade de cada indivíduo, como também a vida e a liberdade compartilhada, a comunidade independente que criaram, pela qual indivíduos às vezes são sacrificados. A posição moral de qualquer Estado específico depende da realidade da vida em comum que ele protege e de até que ponto os sacrifícios exigidos por essa proteção são aceitos de bom grado e considerados vantajosos. Se não existir vida em comum, ou se o Estado não defender a vida em comum que realmente existe, sua própria defesa pode não ter justificativa moral. No entanto, a maioria dos Estados realmente zela pela comunidade de seus cidadãos, pelo menos até certo ponto. É por isso que pressupomos a justiça de suas guerras defensivas. E, tendo em mente um “contrato” genuíno, faz sentido afirmar que a integridade territorial e a soberania política podem ser defendidas exatamente da mesma forma que a vida e a liberdade individual. (WALZER, 2003. p. 90-91).

Sob essa perspectiva, a função social do Estado é a de proteger os direitos dos cidadãos, especialmente o direito à vida, a liberdade e a igualdade, não só de maneira formal ou abstrata, mas especificamente o que aquelas pessoas, daquele Estado entendem por uma vida boa, justa, livre e igual. Na visão de Walzer, o Estado, portanto, está a serviço do seu povo, seja para salvaguardar seus direitos pessoais ou comunitários. O que lhe aproxima de uma doutrina liberal é exatamente esse entendimento de cidadãos como pessoas de direito e o Estado com a função de salvaguardar esses direitos “contratualmente” conquistados. Entender esse papel do Estado para salvaguardar o direito dos seus cidadãos é fundamental para entender o papel que a soberania tem no contexto internacional. Nesse sentido, vê-se que Walzer é coerente ao defender uma teoria de guerra justa, como uma doutrina contra a agressão: uma nação quando agredida não tem somente o direito de proteger seu povo, ao contrário, tem o dever

moral de realizá-lo, pois fora exatamente para isso que seu poder foi construído, para defender os direitos dos cidadãos dessa nação<sup>12</sup>.

Porém, é necessário deixar claro que Walzer faz uma correção ao liberalismo, acrescentando uma característica comunitarista, conferindo originalidade à sua filosofia. Além dos direitos “individuais”, bem conhecidos na teoria liberal como o direito à vida, à liberdade, à igualdade, à propriedade, etc., os direitos coletivos também são entendidos como direitos dos cidadãos, ou melhor, não existiria efetivação dos direitos dos cidadãos sem a existência de um local onde ele possa se realizar. “Deve-se acrescentar, porém, que o que está em jogo não é apenas a vida de indivíduos, mas também a vida em comum que eles construíram. É em nome dessa vida em comum que atribuímos um dado valor presumível às fronteiras que delimitam o território de um povo e ao Estado que o defende” (WALZER, 2003, p. 96). A comunidade, assim, não é entendida como um instrumento dos indivíduos – o que poderia ser falado de um liberalismo mais radical, onde o Estado pode ser interpretado exclusivamente em função da existência individual – mas pode-se falar que a comunidade é um bem, pode-se dizer que um bem-comum, um bem partilhado por todos. Assim, a comunidade não assume um caráter de prioridade em relação ao indivíduo, como o próprio Walzer critica no socialismo<sup>13</sup>, mas a comunidade, que é constituída pela multiplicidade de indivíduos, também forma os indivíduos enquanto cidadãos, evidentemente, mas também enquanto homens e mulheres, nas relações mais básicas; de tal modo que não se pode encontrar o homem dividido de sua comunidade. Assim a relação do homem com sua comunidade é mútua e a defesa do homem individual é

---

<sup>12</sup> “No entanto, a legítima defesa parece ser o direito primordial e inquestionável de qualquer comunidade política, meramente por existir e independentemente das circunstâncias pelas quais tenha alcançado sua condição de Estado”. (WALZER, 2003, p. 138-139). Nisso Walzer parece concordar inteiramente com Rawls (o próprio Rawls admite numa nota de rodapé que seu trabalho fundamentalmente não se distancia do pensamento de Walzer, cf. RAWLS, 2004, p. 124): “Quando uma sociedade liberal guerreia em autodefesa, ela o faz para proteger e preservar as liberdades básicas dos seus cidadãos e das suas instituições políticas constitucionalmente democráticas. Na verdade, uma sociedade liberal não pode exigir com justiça que os seus cidadãos lutem para conquistar riquezas econômicas ou obter reservas naturais, muito menos conquistar poder e império”. (RAWLS, 2004, p. 119-120).

<sup>13</sup> Para Walzer, a separação que existiria entre as dimensões privadas e públicas do ser humano e a consequente absorção do indivíduo pelos compromissos públicos seriam características omitidas por Marx na vida de um cidadão socialista, cf. WALZER, 1977, p. 197-205.

de sua comunidade, do lugar onde ele está inserido, partem do mesmo princípio teórico, em certo sentido, pode-se falar que a defesa da sua comunidade enquadra-se também na defesa de sua vida, de sua liberdade, de sua igualdade, de seu direito a propriedade, não somente no meio formal ou abstrato, mas efetivado.

Essa “correção comunitarista”, que entende a comunidade como um bem, especificamente, como um bem-comum, porém não confere uma transcendência ao Estado (cf. WALZER, 2003, p. 430-431), ao contrário: parte do entendimento que sem a existência de uma comunidade específica não existe um espaço adequado, ou *locus idealis*, para a realização dos direitos pessoais; de tal forma que a afirmação de direitos individuais, prescindindo a existência de comunidades específicas, com linguagens determinadas e entendimentos moralmente compartilhados, seria puramente formal e não existiria de fato. Esse entendimento do relacionamento entre indivíduo e Estado confere a Walzer o título de liberal-comunitarista, pois somente o comunitarismo não chegaria ao específico de seu entendimento filosófico, de igual modo, somente o liberalismo também não conseguiria atingir aquilo que o ele entende por direitos comunitários.

[A] correção comunitarista, requer sim, um certo tipo de Estado liberal – conceitualmente, embora não historicamente, incomum: um Estado que seja, ao menos sobre parte do território da soberania, deliberadamente não-neutro. O argumento liberal convencional em defesa da neutralidade é induzido pela fragmentação social. Uma vez que os indivíduos dissociados nunca chegam a um acordo quanto ao que é uma vida feliz, o Estado deve lhes permitir viver da maneira como acharem melhor, sujeito apenas ao princípio do dano de John Stuart Mill, sem endossar ou patrocinar nenhum entendimento particular do significado de “melhor”. Mas existe um problema aqui: quanto mais dissociados são os indivíduos, mais forte tende a ser o Estado, o único bem compartilhado por todos os indivíduos, poderá muito bem ser percebida como “o melhor” bem. (WALZER, 2008, 226-228)

Assim, a defesa da existência de uma soberania de uma nação, ou melhor, do seu povo<sup>14</sup>, é a defesa da capacidade que aqueles seres humanos inseridos naquele contexto social têm de construir socialmente não só as macroestruturas ou os prédios e edifícios que a engenharia técnica é capaz de produzir, mas é a defesa da vida e da liberdade de cada um daqueles que trabalharam e conviveram, lutaram e batalharam, dialogaram e votaram, para que aquele Estado, aquela nação, aquele governo existisse. Walzer e Rawls estão de acordo ao defender que a autodeterminação, quando delimitada por condições adequadas, é um importante bem para um povo e que as demais nações devem sempre reconhecer esse bem e nunca assumirem uma aparência coercitiva, pois, nas palavras do autor, “as sociedades decentes devem ter a oportunidade de decidir seu futuro por si mesmas”. (RAWLS, 2004, p. 111). Nesse sentido, Mill parece estar certo sobre a possibilidade de intervenções justas dentro de um terreno estrangeiro:

Ele não acredita que a intervenção deixe com muito maior frequência de servir aos objetivos da liberdade; acredita, sim, que, considerando-se o que é a liberdade, a intervenção *necessariamente* fracasse. A liberdade (interna) de uma comunidade política pode ser conquistada apenas pelos membros dessa comunidade. O argumento é semelhante à máxima marxista: “A liberação da classe trabalhadora somente pode se efetuar através dos próprios trabalhadores”. [...] [O] argumento de Mill exclui a possibilidade de qualquer tipo de substituição da luta interna pela intervenção estrangeira. (WALZER, 2003, p. 147-148).

Esse especificamente é o motivo pela qual a tentativa de justificação de qualquer tipo de intervenção é conflituosa, pois além da justificação moral – que já se figura como complicada de harmonizar uma teoria de justiça que consiga conciliar uma doutrina de soberania e a possibilidade de intervenção; existe a dificuldade real de exemplificar e ilustrar intervenções que aconteceram sem que a ferida causada, muitas vezes sob

---

<sup>14</sup> Rawls sobre a prioridade do povo em relação à nação concorda com Walzer: “Escolhi esse nome “povos” em lugar de “nações” ou “Estados” porque quis conceber os povos como tendo características diferentes das que têm os Estados, sendo inadequada a ideia de Estados tal como tradicionalmente concebida, com os seus poderes de soberania”. (RAWLS, 2004, p. XVII).

pretextos humanitários, seja maior para a construção daquela nação do que o próprio problema que suscitou a intervenção.

É necessário ainda ter claro que a defesa da soberania não é, de modo algum, a defesa de um poder específico, ou a defesa de um governo, mas a defesa de um povo, pois a soberania, na visão de Walzer, está intimamente ligado à autodeterminação. Esta por sua vez justifica e legitima a soberania, e não existe autodeterminação de um poder, ou de um governo; a autodeterminação é sempre de um povo e dos significados sociais que esse povo constrói. Por isso, seu método de avaliação moral não parte de uma posição deontológica nem de uma concepção naturalista, ainda que defenda direitos humanos inalienáveis. Ambas essas teorias parecem defender o homem em geral e as comunidades em geral prescindindo do homem real e das comunidades reais onde eles estão inseridos. O *social criticism*<sup>15</sup> parte da interpretação e entendimento das próprias relações sociais já existentes e das compreensões morais que os diversos grupos têm. Em diálogo com os outros grupos, na análise mais abrangente e diversificada, acaba-se por identificar elementos de tangência e coerência entre as diversas visões maximalistas desses grupos específicos e localizados, com as doutrinas maximalistas de outro grupo, sendo assim possível criar uma moralidade mínima de entendimento social comum. Fica claro, que sua filosofia moral não parte da ideia, ou da razão, ou da natureza, mas do próprio homem real e situado. Ele mesmo fala da necessidade de uma filosofia “sociologicamente competente” (cf. WALZER, 1999b, p. 8). Por isso, é fundamental o entendimento sobre como a sociedade humana se constrói e se justifica para poder entender e defender o que a soberania e autodeterminação significa para os povos.

A ideia de que nossas escolhas não são determinadas por um único princípio universal (ou um conjunto de princípios interligados), e de que a escolha certa aqui talvez não seja igualmente certa ali, é, rigorosamente falando, uma ideia

---

<sup>15</sup> Walzer prefere entender as relações sociais de maneira mais real e mais dinâmica, através das interações dos diversos grupos sociais na sociedade e de suas próprias concepções de bens – essa maneira de fazer filosofia ele chamará de *Social Criticism*, que, apesar de não ser uma sociologia, deve ser sociologicamente competente (cf. WALZER, 1999b, p. 8)

relativista. O melhor arranjo político é relativo à história e cultura do povo cujas vidas ele irá arranjar. Esse ponto me parece óbvio. Mas não estou defendendo um relativismo irrestrito, pois nenhum arranjo, nenhum traço típico de um arranjo, é uma opção moral se não oferecer alguma versão de coexistência pacífica (e assim sustentar os direitos humanos básicos). (WALZER, 1999, p. 8-9).

## 2. Comunidades e Sociedade

No contexto de atual pluralismo ou multiculturalismo em que se encontram cada vez mais especialmente as sociedades ocidentais, a construção dos bens sociais não tem um caráter exclusivamente unívoco, ou melhor, o entendimento do que significam esses bens sociais não são só plurais, mas algumas vezes conflituosos dentro de uma nação, pois não somente os Estados são diferentes entre si, mas existem grupos diferentes dentro de cada Estado e a exclusão reiterada de qualquer grupo não se figura como uma possibilidade<sup>16</sup>. “[...] [O] princípio de justiça política é este: que os processos de autodeterminação, por meio dos quais o Estado democrático configura sua vida interna, devem ser abertos, e abertos com igualdade, a todos que vivem dentro de seu território [...].” (WALZER, 1999, p.79-80).

O processo de construção social não se assemelha assim a uma bela e ordenada orquestra, isso seria utópico; talvez se figure mais como um jazz onde vários tocam em seus próprios estilos, onde muitas vezes, aos ouvidos não acostumados, pode parecer feio e conflituofo. O que cabe ao filósofo, então, seria adestrar o ouvido para descobrir “a beleza” dessa música. Ou seja, não partir de uma posição deontológica, de uma ideal de sociedade liberal constituída pela razão, com critérios claros e objetivos,

---

<sup>16</sup> “[...] [o] multiculturalismo, e o que ele sustenta é que, em primeiro lugar, os seres humanos precisam do apoio e do cuidado de uma comunidade cultural para ter uma vida digna; em segundo lugar, que as comunidade culturais são entidades altamente complexas, criadas ao longo de muitas gerações, com o esforço e a dedicação de muitas pessoas; em terceiro lugar, que, embora os homens e mulheres não escolham suas comunidades, eles são, não obstante, muito apegados a elas, moralmente e emocionalmente; em quarto lugar, que as diferentes comunidades encarnam valores que não podem ser ordenados numa escala única (o que não quer dizer que suas práticas políticas não podem ser criticadas)”. (WALZER, 2008, p. 79-80).

mas interpretar criticamente como a sociedade se desenvolve e entender quais os bens sociais por ela criados e compartilhados. A filosofia de Walzer, assim, afasta-se do pensamento de Rawls, que, partindo de uma posição original, sob um véu de ignorância, constrói uma sociedade prescindindo das especificidades das comunidades ali inseridas. De certa maneira, a posição deontológica de Rawls parte de um forte caráter normativo, sob o qual as comunidades deveriam se submeter para lhe ser garantida a existência social – essas seriam as comunidades razoáveis. Walzer faz exatamente o inverso metodologicamente, não parte da razão para se chegar à justiça que *deve ser* aplicada às comunidades; ao contrário, parte das comunidades, de suas compreensões de bem, do seu entendimento moralmente compartilhado, para assim ter um entendimento mínimo sobre quais são as regras básicas sociais que atendam às necessidades específicas daquelas comunidades. Pois os próprios bens sociais têm diversos significados para grupos diferentes: “Os bens do mundo compartilham significados porque a concepção e a criação são processos sociais. Pelo mesmo motivo, os significados dos bens variam de uma sociedade para outra. A mesma “coisa” tem valor por motivos diversos, ou tem valor aqui e não o tem ali”. (WALZER, 1999, p. 7). Rawls configura uma teoria moral em defesa da coesão social e da possibilidade da coexistência, em que a justiça é definida pela razoabilidade. Porém, essa apreensão parece ser caduca quando se leva em consideração que a justiça não pode prescindir do significado moral do bem – de fato, a concepção de justiça de Rawls não trabalha sobre o bem ou o mal moral, mas sobre o razoável. O liberalismo político rawlsiano não forneceria critérios suficientes para trabalhar sobre uma teoria moral do bem, pois recairia numa moral abrangente única e específica, indefensável num contexto de uma sociedade maior onde várias doutrinas abrangentes deveriam ser alocadas (ou seja, sua teoria, caso tentasse trabalhar com a concepção de bem, entraria em contradição). Porém esse não é um problema para teoria walzeriana, pois sua concepção de justiça é vinculada a uma ideia de bem, não porém um bem definido e absoluto, mas a compreensão de bem específico de cada

comunidade (daquela comunidade, das diversas comunidades), defendida por sua moral abrangente (maximalista), pelos seus motivos específicos. Ele parte de uma máxima relativista: “[A] referência aos significados sociais requerem certo entendimento de como esses significados foram constituídos e como eles podem ser reconhecidos” (WALZER, 1994, p. 25, tradução nossa<sup>17</sup>). Sem dúvidas, essa compreensão relativista de Walzer é algo de complexo entendimento: cada comunidade tem ideias de bem determinada pela sua vida comum e partilhada, por sua linguagem moral e cotidiana e cada comunidade arroga para si a veracidade de sua doutrina. Walzer não se preocupa em fornecer um critério para verificar a veracidade, ou razoabilidade de cada doutrina, pois para ele isso não é o fundamental para a coerência social. Ao contrário, o respeito e a compreensão de cada uma dessas comunidades por si mesmo parece fornecer base suficientemente forte para a coesão social. Partindo desse entendimento, sua metodologia chega àqueles elementos comuns (e mínimos) que já são partilhados moralmente pelas comunidades e formula-os como base para a coexistência dos diversos grupos dentro da sociedade específica: uma moral equivalente ao Esperanto seria provavelmente impossível, pois não há uma linguagem moralmente neutra, o que se assume é que as linguagens morais dos diversos grupos são “traduzíveis” para os demais (cf. WALZER, 1994, p. 8-9).

Desconfio que os teóricos da política liberal teriam menos dificuldade de se reconciliar com o pluralismo dos Estados se todos os Estados tornassem democracias liberais. Mais uma vez, é possível refletir melhor comparativamente, em termos do debate nacional sobre o multiculturalismo: seria ótimo se todos os grupos culturais coexistentes fossem associações progressistas, abertas e não-hierárquicas. Mas nenhum pluralismo genuíno jamais culminará numa identidade desta espécie ou mesmo numa semelhança aproximada e difundida disso. O pluralismo ajuda a promover a diferença – ou, de modo inverso, são as diferenças existentes que tornam o pluralismo necessário. (WALZER, 2008, p. 202-203).

---

<sup>17</sup> “[T]he reference to social meanings requires some understanding of how such meanings are constituted and how they can be recognized”.

Indo por essa direção, sua concepção moral defende as diversas morais dos diversos grupos, pelos seus próprios motivos, o que ele irá chamar de morais maximalistas, que delimitam suas ideias de bem não só sobre as grandes estruturas da sociedade, mas também tem um entendimento específicos, nas relações pessoais e sociais, sobre os diversos aspectos morais da sociedade (família, trabalho, distribuição dos bens sociais, etc.) onde se encontram. Afinal, toda sociedade é necessariamente particular, pois tem membros, memórias, membros com memórias e não somente deles mesmos mas da vida comum que eles levam. Certamente essa pluralidade de visões e ideias de bem gerará conflitos dentro de uma sociedade, mas é exatamente essa construção plural que confere a um povo sua autodeterminação: são eles, os cidadãos e os grupos que estes participam que, através de um processo longo, lento e participativo, reiterativo por diversas vias, conflituosos em outras, construíram sua sociedade não somente através do suor derramado para a construção de seus prédios e para aumento de sua população, mas também dos entendimentos morais e sociais, de suas concepções de bens e como eles precisam ser distribuídos e partilhado, também com grupos diferentes. Afinal, todos partilham de uma mesma humanidade – que a priori não tem cultura, memória, práticas, ou história específica em comum, afinal é humano ter cada uma dessas coisas, mas não há uma maneira singularmente humana de as possuir, há sentidos, significados diversos. Ao mesmo tempo que eles podem partilhar e distribuir todas essas dimensões de maneiras diferentes e próprias em cada sociedade, porque são humanos e possuem algo em comum. É isso que faz de um povo uma nação.

Em razão de quais características somos iguais uns aos outros? Uma característica, sobretudo, é fundamental para minha argumentação. Somos (todos nós) criaturas que produzem cultura; criamos e habitamos mundos significativos. Já que não existe meio de classificar e organizar esses mundos no tocante à interpretação dos bens sociais, fazemos justiça às pessoas reais ao respeitar suas criações particulares. E elas clama por justiça, e resistem à tirania, salientando o significado dos bens sociais entre si. A justiça está plantada nas

interpretações distintas de lugares, honra, empregos, coisas de todos os tipos, que constituem um modo de vida em comum. Não levar em conta essas interpretações é (sempre) agir de maneira injusta. (WALZER, 1999, p. 432)

A maneira mais adequada para responder ao pluralismo, na visão de Walzer, é, sem dúvida, a perspectiva democrática, em que todos os cidadãos são guias entre si e tem o direito de apresentar sua visão sobre a sociedade como um todo, em que eles podem (e precisam) não somente discutir entre si, mas também chegar a um acordo (cf. WALZER, 2004, p. 124). Ainda que veja na democracia um local ideal para a manifestação dos diversos grupos plurais dentro de uma sociedade, Walzer não torna absoluta a democracia como única maneira de um Estado de constituir justamente, pois admite em primeiro lugar que existem várias maneiras de uma democracia se firmar (cf. WALZER, 1994, p. 59), e não só a liberal, e que existem sociedades com hierarquias viáveis de se formarem conquanto que uma moral minimalista una os diversos povos dentro daquela nação, proteja com garantia os direitos humanos e permita um ambiente de paz internacional. Walzer foca em encorpar essa moral minimalista em que os grupos possam ter uma convivência social real e não tanto a democracia, pois poderia se figurar como uma usurpação da construção social daquele povo, e a maneira como eles foram partilhando diversos significados sociais ao longo de sua história. Certamente, em ocasiões extremas, a convivência de dois povos sob uma mesma jurisdição estatal torna-se impossível, pois sua história comum que os une, parece ser menor que aqueles elementos sociais e entendimentos morais que compartilham; tornando assim impossível falar de uma coerência social verdadeira. Nesses casos, é necessário não somente uma análise sociológica, mas também histórica; em todo caso, é possível pensar numa separação em duas nações: aqui o binômio é claro, povo-terra. Mas porque essa separação é possível? Porque os significados não são compartilhados por aquele povo, suas concepções de bens divergem de tal modo que parecem necessitar de “leis

próprias”, em suma, são dois povos que “por um acaso”<sup>18</sup> tiveram suas fronteiras delineadas sob o mesmo território; em suma, não há vida comum. Afinal, “o território é um bem social”. (WALZER, 1999a, p. 57). Esse bem social, então, tem uma finalidade real, que precisa também ser social, o seu povo<sup>19</sup>. Não seria estranho supor que eles tenham direitos anteriores a constituição desse estado, sob cuja fronteiras ambos estão delimitados, pois o que confere, segundo Walzer, o caráter moral ao ser humano é mais o compromisso com outros seres humanos, por isso o compromisso que um ser humano assume com o seu povo, tantas vezes, tem maior proporção que o compromisso de adequação com um Estado, seja ele qual for, mas especialmente quando este é estranho ao seu povo. Quando se refere à uma secessão real, Walzer afirma:

Agora o que se exige não é uma luta pela inclusão, mas uma luta por fronteiras. A principal palavra de ordem dessa luta é “autodeterminação”, que implica a necessidade de um pedaço de território ou pelo menos de um conjunto de instituições independentes – daí, a descentralização, a devolução, a autonomia, a divisão ou a soberania. (WALZER, 2004, p. 112).

Esse entendimento plural sobre os diversificados entendimentos sobre os bens sociais e morais, levado a cabo pela metodologia de interpretação relativista, em que cada comunidade é vista a partir de si mesma e de sua linguagem compartilhada, não pode nublar a necessidade da existência do Estado e da importância da coesão social, na verdade a

---

<sup>18</sup> Levando em consideração que, na história, as formações das fronteiras nem sempre levaram em consideração os povos que esse território abrangia, Walzer não mede esforços em defender a possibilidade de autodeterminação dos povos, o que, conseqüentemente, pode acarretar na defesa de movimentos de libertação nacional. Note-se que é uma das possibilidades de intervenção possível, quando um povo recorre a outra nação para defender-se de um estado estranho a eles, e lutam por um movimento de libertação. Não seria errado interpretar que essa invasão territorial não acompanharia, de modo algum, uma ferida à soberania daquele país, pois luta-se por um povo, que “por acaso” está nos limites daquele território. “O problema com um movimento separatista é que não se pode ter certeza de que ele de fato represente uma comunidade distinta enquanto não tiver reunido seu próprio povo e feito algum avanço na “ádua luta” pela liberdade. O simples apelo ao princípio da autodeterminação não basta. É preciso fornecer provas de que efetivamente existe uma comunidade, cujos membros estão empenhados na busca da independência e têm disposição e capacidade para determinar as condições de sua própria existência”. (WALZER, 2003, p. 157-158).

<sup>19</sup> “Não decorre do fato de que as fronteiras sejam historicamente arbitrárias que o seu papel no Direito dos Povos não possa ser justificado. Pelo contrário, fixar-se na sua arbitrariedade é fixar-se na coisa errada. Na ausência de um Estado mundial, é preciso haver fronteiras de algum tipo, as quais, vistas isoladamente, parecerão arbitrárias e dependentes de certo grau de circunstâncias históricas.” (RAWLS, 2004, p. 49-50).

negação de um Estado onde as diversas comunidades possam coexistir de maneira coerente e real poderia levar a um mal social bem mais acentuado: o monopólio de determinados grupos sobre os demais, ou ainda a extinção de comunidade e culturas internas inteiras. O direito a escolher de cada cidadão, provindo da existência de comunidades dentro de um território não é compatível com a destruição de qualquer comunidade, nem com a transformação desse direito numa tirania local (cf. WALZER, 1999, p. 80-81). Levando não só aquela sociedade a um grande prejuízo, mas também toda a sociedade nacional e internacional, que perderia de uma vez por toda todo um conjunto de crenças e conhecimentos culturais que era compartilhado por aquela comunidade.

Walzer então tenta conjugar uma teoria moral minimalista que possa reger a sociedade nacional e internacional, em que as diversas concepções maximalistas presentes em comunidades específicas consigam adquirir coesão e coerência no contexto social mais abrangente. É através do processo metafórico do contato social, e até dos conflitos dessas diversas comunidades que se chega a construir o que uma sociedade entende por bem, e o entendimento de como esses bens sociais devem ser distribuídos nos mais diversos grupos.

Se é para os cidadãos outorgarem leis para si mesmos, então seus argumentos precisam transformar em leis. E, embora tal lei possa muito bem expressar um grande número de transigências, em sua forma final também estará mais próxima dos desejos de alguns cidadãos do que de outros. É provável que a decisão democrática perfeita se aproxime mais dos desejos dos cidadãos que tenham mais habilidade política. (WALZER, 1999a, p. 417).

Para entender a justiça de modo plural, ele formula uma teoria de justiça que apresenta diversas esferas – que obviamente não se encontram isoladas, mas em contato e pontos de intercessão – com leis próprias para reger cada uma delas. Existem as esferas do mercado, do poder político, das crenças, de prestígio e fama, etc. E cada uma delas tem princípios próprios que muitas vezes não são conversíveis às outras esferas. Por exemplo, a lógica do mercado não pode ser aplicado à piedade e à salvação: não se

pode comprar com dinheiro, ou se conquistar piedade por meio da mais valia; pelo contrário, parece que a lógica, pelo menos comumente entendida no ocidente, são completamente contrárias: no mercado o mais eminente é aquele que mais conquista, que mais tem espaço, já o mais piedoso é aquele que mais ajuda, aquele que mais dá. De igual modo, não se pode comprar votos, ou esperar que seu voto valha mais pela sua capacidade intelectual ou por sua beleza, etc. Isso parece deixar claro que cada esfera de justiça tem “um regulamento próprio”, o que não quer dizer que não exista reais e possíveis conversões legítimas nas mais diversas esferas de justiça: não se pode comprar votos, por exemplo, mas se pode investir em propagandas e divulgações de campanhas, em promover carreatas e etc.

Converter um bem em outro, quando não há ligação entre os dois, é invadir a esfera apropriadamente governada por outro grupo. O monopólio não é inadequado dentro das esferas. Não há nada de errado, por exemplo, no domínio que as pessoas persuasivas e prestativas exercem sobre o poder político. Mas é tirânico o uso do poder político para ter acesso a outros bens. Assim, generaliza-se uma antiga definição de tirania: os príncipes se tornam tiranos, segundo os autores medievais, quando se apoderam das propriedades ou dominam a família dos súditos. Na vida política – mas também de maneira mais ampla, – o predomínio de bens resulta no poder sobre o povo. (WALZER, 1999, p. 23).

A defesa da autonomia e pluralidade das diversas esferas de justiça tem em vista, em primeiro lugar, a garantia de uma coesão social diversificada, onde não haja um espaço viável para a implantação de uma tirania, onde só prevaleça um bem social sobre os demais. Veja-se o exemplo contemporâneo da plutocracia (*plutos - dinheiro, do grego*), Walzer vê nessas sociedades de um forte caráter tirânico, pois submete todos os outros bens sociais ao poder do mercado e do dinheiro. A defesa das diversas esferas sociais, contudo, parece não ter somente uma função de coesão social, como fortemente defendida por Walzer. Partindo de sua compreensão comunitarista não é difícil entender que uma das principais intenções do

autor é garantir a possibilidade das diversas comunidades se realizarem em suas compreensões de bens nas diversas esferas existentes, garantindo assim uma diversificação real da sociedade com um ajustamento das diversas comunidades. Veja-se o exemplo de algumas comunidades religiosas, onde sua preocupação principal se encontra no campo da moral e veem o quesito financeiro como fonte de subsistência e perpetuação, ou seja, o dinheiro não tem função social principal para elas. Por outro lado, grupos de políticos e partidos, tantas vezes não estão preocupados em se justificarem perante uma força extramundana, ou uma divindade específica: no campo da política, lutam por prestígio e perpetuação de seu poder. Os exemplos aqui seriam inumeráveis, mas eles apontariam numa direção comum: as diversas comunidades têm âmbitos diferentes e diversificados de se realizarem nas diversas esferas de justiça. Assim, a teoria das esferas de justiça não procura somente a defesa da coesão social, mas a defesa da pluralidade das comunidades, partindo de uma interpretação comunitarista.

Da parte do cidadão, a existência de diversas comunidades em que ele possa se realizar nas diversas esferas de justiça, leva-o a uma realização mais efetiva da sua liberdade, em que ele pode, *de fato*, escolher por sua realização enquanto ser humano. A liberdade do homem para se efetivar parece necessidade de um local de realização, um *onde* em que o homem possa se fazer quem ele é, ou quem ele quer ser. Fica aqui subentendido que nessa compreensão teórica das esferas de justiça o termo *indivíduo* (*in - não; divíduo - divisível*) perde seu motivo de existência, pois o cidadão não é concebido como um ser que não pode ser dividido, pelo contrário, ele é um *self dividido*, sua identidade é complexamente separada em diversas dimensões que nem sempre são harmônicas. Isso é fácil de ver na sociedade contemporânea, ao qual uma pessoa participa de várias comunidades de pessoas, e de certo modo *possui várias identidades*<sup>20</sup>. Quando um cidadão professa uma religião,

---

<sup>20</sup> Logicamente, Walzer quando fala sobre a característica de um *self dividido* não está tratando sobre uma constituição ontológica da estrutura do ser humano, ou seja, sua afirmação não é puramente antropológica, mas primeiramente social e, em seguida, antropológica, enquanto social. Pois o homem não é em si mesmo, mas é dividido pois possui várias identidades, um exemplo para ilustrar pode ser pedagogicamente favorável, o atual presidente dos

por exemplo, isso não lhe confere direitos novos, nem poderes novos; quando abre um comércio seu prestígio não aumenta (não deveria aumentar) por isso em si mesmo, e assim por diante. Contudo, o compromisso desse cidadão com o estado provém de sua vida comum, de valores partilhados, não somente se ele “se sentir parte”, ou não depende tanto de sua característica subjetiva; mas de existir de fato uma vida comum (cf. WALZER, 1977, p. 88). Aqui não é tanto o compromisso que esses cidadãos têm com sua sociedade maior, que o coloca sob o “mesmo reino moral” que os demais cidadãos, mas o reconhecimento que existe uma vida comum que lhe precede e ele aproveita de seus muitos benefícios pode transformar a concepção moral desse cidadão levando-o até mesmo a “obrigações supremas”<sup>21</sup> para com seu estado (cf. WALZER, 1977, p. 87). Walzer está certo ao apontar que os compromissos do cidadão com sua comunidade específica ao invés de dividir a comunidade, ao contrário, parecem favorecer a adesão do cidadão ao próprio Estado, conquanto esse consiga harmonizar de maneira mínima as diversas comunidades inseridas em seu território (cf. WALZER, 1977, p. 22).

Quando se fala em autodeterminação de uma nação, então, é necessário ter claro todas essas dimensões do processo de construção social, de como uma sociedade é construída a partir do seu entendimento comum. Sendo essa própria maneira de interpretar as coisas, as relações, as pessoas e os bens sociais foram eles mesmos construídos ao longo de gerações

---

Estados Unidos, Donald Trump, ele *é americano, é presbiteriano, é político, é empresário...* Ou seja, ele “é” muitas coisas e essas identidades nem sempre são harmônicas. cf. “De acordo com a teoria liberal, todos os grupos que constituem a sociedade civil ocupam um território comum no qual os indivíduos se movimentam livremente. Devido a essa liberdade, muitos homens e mulheres são membros de diferentes associações, frequentemente de muitas delas. Em sua disposição de “se alistar”, eles não são monógamos seriais; são pluralistas seriais. Esse pluralismo é decisivo para a atratividade da sociedade civil. As associações múltiplas e sobrepostas geram uma coexistência pacífica, ainda que altamente contenciosa; elas unem todos os grupos (talvez fosse melhor dizer: todos os seus membros individuais), criando algo maior e mais abrangente que qualquer um desses grupos. Essa entidade maior ainda é um agrupamento particular, qual seja, a sociedade civil de um país, definida (mas não absolutamente) por suas fronteiras políticas”. (WALZER, 2008, p. 98-99).

<sup>21</sup> A nova pessoa atinge seu desenvolvimento mais completo em uma sociedade boa os instintos que possuía antes de se tornar membro da sociedade, especialmente o instinto de autopreservação, são esmagados. Quando o estado se encontra em perigo, seus cidadãos correm em sua defesa e esquecem todo perigo pessoal. Morrem de boa-vontade pelo estado, não porque o estado proteja suas vidas, mas porque o estado é sua vida comum. Se o estado sobreviver, algo do cidadão continua, mesmo depois de sua morte. A vida comum no estado produz aqueles “bens morais” que, segundo Rousseau, fazem com que o cidadão seja obrigado a morrer. O estado obriga o cidadão a morrer e, ao mesmo tempo, fornece-lhe um motivo para morrer. (WALZER, 1977, p. 83-84).

e faz parte de uma cultura específica. De certo modo, quando se fala em autodeterminação de um povo, sempre se leva em consideração a sua concepção maximalista<sup>22</sup> que aquele povo construiu não somente em suas macroestruturas governamentais, comerciais, legislativas, etc., mas também como esse entendimento comum afeta as relações sociais mais simples, o modo de produção cultural, relacionamentos familiares e educação, etc. E isso é entendido como um bem social, um bem-comum.

## 2.1 Soberania e autodeterminação

A defesa da soberania parte então da defesa do processo de construção social que um determinado povo teve de conquistar para se chegar no status atual. É fundamental ter em mente que Walzer não faz uma defesa da democracia como modelo paradigmático único, como propõe Rawls em seu *O Direito dos Povos*, que mostra o modelo democrático como ideal político, e aceita os modelos não democráticos conquanto que estes se apresentem razoáveis, e permitam uma coexistência pacífica no contexto internacional. Para John Rawls, contudo, o modelo democrático (liberal) continua sendo um paradigma, ou “molde de razoabilidade” sob as quais essas sociedades devem alocar-se. Essa visão negaria os valores dessas comunidades a partir de si mesmas, ou seja, elas seriam valoradas de acordo com os critérios de razoabilidade vindos de fora de sua cultura, ainda que na argumentação kantiana de Rawls, se revista como uma exigência da razão. Walzer também vê a democracia como realidade ideal, mas não como um ponto de partida, mas do contrário, como um ponto de chegada<sup>23</sup>. Mas o que isso quer dizer

---

<sup>22</sup> Há aqui uma aparente contradição, pois essa concepção é maximalista quando analisada no contexto internacional, pois ela versa sobre diversos aspectos não-mínimos em relação à sua própria constituição como nação. Que dificilmente poderiam ser aplicadas de modo direto a outras nações, a não ser a partir de concepções mínimas. Mas esse entendimento é minimalista quando levado em consideração em relação às diversas comunidades internas àquela nação, pois ela é “a síntese” (nem sempre partilhado por todos) das diversas concepções de bem das diversas comunidades, com suas concepções maximalistas, ou teorias abrangentes na linguagem de Rawls.

<sup>23</sup> “Portanto, ainda que os valores do Estado democrático tenham precedência sobre os da comunidade religiosa *para certas finalidades*, esses valores não vêm em primeiro lugar em todos os casos”. (WALZER, 2008, p. 81).

precisamente? Que Walzer entende que a democracia é o regime mais adequado para garantir a participação do povo na determinação de suas leis, da articulação e os limites do poder político, da construção de suas macroestruturas judiciais e executivas, etc. Mas que esse povo deve “descobrir” isso a partir de si mesmo. Desprezar esse processo de construção social a partir de dentro daquele povo correria o sério risco de se desprezar o entendimento comum de cada povo sobre suas concepções morais e especialmente seu entendimento do que é o bem-comum.

Em razão de quais características somos iguais uns aos outros? Uma característica, sobretudo, é fundamental para minha argumentação. Somos (todos nós) criaturas que produzem cultura; criamos e habitamos mundos significativos. Já que não existe meio de classificar e organizar esses mundos no tocante à interpretação dos bens sociais, fazemos justiça às pessoas reais ao respeitar suas criações particulares. E elas clamam por justiça, e resistem à tirania, salientando o significado dos bens sociais entre si. A justiça está plantada nas interpretações distintas de lugares, honra, empregos, coisas de todos os tipos, que constituem um modo de vida em comum. Não levar em conta essas interpretações é (sempre) agir de maneira injusta. (WALZER, 1999, p. 432).

Existe aqui uma base mínima comum ao vocabulário moral dos diversos povos, que certamente pode ser falado com clareza. Alguns conceitos como soberania, paz, justiça, honra, etc., são comuns às diversas culturas, mas a maneira como esses conceitos “se encarnam” nas diversas culturas são amplamente diversificados. Dessa maneira, podemos falar certamente que Walzer defende uma cultura democrática, mas não o faz em detrimento de outras possibilidades de governo, mas que pode assumir características diversas nos diversos povos, e não há, contudo, um padrão único de julgamento sobre essas diversas divergências sociais, a não ser padrões mínimos aceitáveis para a convivência pacífica entre os povos. Nesse sentido, a doutrina dos direitos humanos na perspectiva walzeriana tem um significado instrumental, serve para garantir a coexistência pacífica dos seres humanos, especialmente no contexto internacional, e fornece critérios claros de discernimento sobre a razoabilidade de regimes,

não a partir de um ideal racional, mas a partir da necessidade da continuidade de um povo. Por isso, a soberania não tem em si mesma uma justificação absoluta, pelo contrário, ela é defensável sempre que cumpre bem o seu papel, que é a defesa dos direitos de seus cidadãos e os bens sociais construídos por estes ao longo da história.

Nesse sentido, a Comissão Internacional sobre Intervenção e Soberania Estatal (ICISS<sup>24</sup>), quando esta defende que a soberania precisa ser entendida prioritariamente como responsabilidade de proteger, que “por definição é mais inclusiva, cooperativa e não confrontadora” (ANNAN, 2013, p. 151). Afinal, o conceito de responsabilidade é implicado pelo conceito de soberania e que a o princípio de não-intervenção, nos casos de guerra interna, insurreição, repressão e falhas do Estado, cedem ao princípio de responsabilidade (internacional), parece estar de acordo com a posição de Walzer. Contudo, enquanto a ICISS está preocupada exclusivamente em fornecer uma legitimação jurídica para intervenções bélicas, especialmente direcionadas e/ou aprovadas pela ONU, Walzer vai além de uma tentativa de legitimação jurídica, sua argumentar é moral ao fundamentar a soberania na autodeterminação dos povos. Então, ainda que as duas perspectivas não se excluam – inclusive, Kofi Annan, que convocou a ICISS (cf. ANNAN, 2013, p. 149), parece defender também não só o princípio dos direitos humanos, mas também o princípio da autodeterminação (cf. ANNAN, 2013, p. 146) - vemos que é insuficiente para os povos defender a soberania unicamente como responsabilidade de proteger. Ainda que seja difícil de defender uma regra única para determinar as formas de separação, ou de intervenção, de coação e etc. podemos definir que o princípio da autodeterminação é o que melhor engloba essa necessidade moral (cf. WALZER, 1994, p. 66). Quando se defende a soberania como autodeterminação, está implícito seja a o princípio da responsabilidade, seja o direito que cada povo tem de ter preservado suas concepções maximalistas de vida e sociedade, conferindo, assim, uma garantia –

---

<sup>24</sup> International Commission on Intervention and State Sovereignty.

primeiramente moral, mas implicaria uma garantia também jurídica – de que os povos seriam respeitados em suas particularidades, na medida em que eles não se portassem na contramão dos direitos humanos. Tal perspectiva nos leva a intuir que a proposta teórica de Walzer é moralmente mais adequada do que o proposto pela ICISS.

Se uma determinada nação, porém, não cumpre com o dever de velar pelos direitos do seu povo, mas, ao contrário, ofende-os gravemente sujeitando-os a condições miseráveis, quando não massacrando-os, ou não reconhecendo o direito de um povo distinto que se encontra sobre a mesma jurisdição territorial, tornando a coabitação impensável, ou ainda quando já vem sofrendo diversos tipos de intervenções internas, nesses casos não há sentido algum em falar de autodeterminação desse povo e conseqüentemente nem em soberania. Não há o menor sentido em falar em autodeterminação num povo massacrado, onde há graves violações dos direitos humanos, ou dos “direitos comunitários”. “E, quando um governo se volta contra seu próprio povo, recorrendo a uma violência selvagem, devemos duvidar da própria existência de uma comunidade política, à qual a ideia de autodeterminação se possa aplicar”. (WALZER, 2003, p. 172). Nesse sentido, a soberania deve ser vista como um bem real, relativo à comunidade a qual ele é inserido; ou mais precisamente, na medida em que ela defende a maneira daquele povo de se autodeterminar. Assim, a proibição de desrespeitar as fronteiras não é absoluta – certamente isso também nasce da natureza arbitrária e acidental das delimitações entre as nações –, mas, mais precisamente, pela natureza moral que uma intervenção pode adquirir em defesa de um povo, ou seja, quando um povo não encontra seus direitos defendidos pela soberania de um país, faz sentido falar de uma intervenção. A tradicional proibição de invasão sobre as fronteiras serviria exatamente para salvaguardar esse povo no seu processo de autodeterminação, não permitindo que outras potências internacionais agissem exatamente no seio cultural onde as relações sociais daquele povo constroem sua sociedade e suas interpretações sociais. Porém essa proibição de interferência não atende mais aos objetivos quando sua situação interna é dramática o suficiente.

Somente em um dos seus últimos escritos, *A guerra em debate*, que Walzer parece defender com mais veemência a possibilidade da intervenção. Por seus motivos comunitaristas, há uma forte dificuldade do autor de pensar na ferida contra a soberania de um povo como algo tranquilo de se aceitar. Porém, a delimitação da possibilidade de infringir e adentrar um território estrangeiro em somente esses três casos é uma maneira de explicar moralmente a necessidade de salvaguardar a autodeterminação no povo perante uma potência estrangeira. Olhemos para cada um dos exemplos acima: secessão seria a defesa da autonomia de um povo para a conquista de um território, num país onde ele não é bem aceito<sup>25</sup>, em suma, a defesa da capacidade desse povo viver conforme as suas concepções de bem e sua cultura comum; a contra intervenção certamente é um objeto de clara defesa da determinação de um povo que já está sendo oprimido por outro povo, mas não consegue lutar contra ele sozinho para expulsá-lo de seu território; e um povo que é fortemente oprimido por problemas humanitários, oprimido por males naturais ou por um governo tirano e que ordena a morte de todo um seguimento de sua população, por exemplo, em virtude de sua cor, ou raça, ainda não tem condições de possibilidade de começar o seu processo de construir aquilo que lhe determina enquanto povo, em certo sentido não há condições, ainda, de falar em autodeterminação num povo oprimido dessa maneira. “As pessoas que iniciam massacres perdem o direito de participar dos processos normais (mesmo que moralmente violentos) de autodeterminação nacional. Sua derrota é necessária em termos morais”. (WALZER, 2003, p. 181).

O que fica claro na argumentação é que qualquer tipo de intervenção deve ser justificada. Assim, qualquer tipo de violação de território não justificada, ou seja, não enquadrada em uma das três vias acima, figurar-se-ia como um crime de agressão.

Seria mais exato, a partir da perspectiva de Mill, dar a seguinte formulação ao princípio pertinente: *sempre agir de modo que se reconheça e apoie a autonomia*

---

<sup>25</sup> Claro que a identificação de um conjunto de pessoas é um problema real, além do mais a possibilidade desse povo ter direito a um território próprio ou se ele deve conviver em paz com outros povos sob a mesma jurisdição estatal, os problemas são inúmeros e necessitam de uma avaliação mais acurada que fugiria do objeto de nosso trabalho. (cf. WALZER, 2003, p.154-171).

*da comunidade.* A não-intervenção costuma estar implícita nesse reconhecimento, mas nem sempre; e, nesse caso, precisamos provar nossos compromissos com a autonomia de algum outro modo, talvez até mesmo com o envio de tropas para o outro lado de uma fronteira internacional. (WALZER, 2003, p. 152-153, *grifo do autor*).

“Provar nossos compromissos” é um ponto crucial para a justificação de uma intervenção, pois esta não pode ser somente com palavras, mas também com as atitudes, tanto para iniciar a guerra interventiva, quanto durante a ação, quanto depois de concluída e os compromissos políticos e econômicos que daí decorrem. “É evidente que as potências ocupantes estão moralmente obrigadas a pensar seriamente naquilo que vão fazer num país que pertence a outro povo”. (WALZER, 2004, p. 179). Essa preocupação na teoria de Walzer em delimitar claramente a possibilidade de uma moral na realidade interventiva tem como objetivo principal passar por uma porta estreita de duas fortes argumentações contra a intervenção: primeira aquela que não admite intervenções por interferir na “luta darwiniana” do povo na sua própria autodeterminação (cf. WALZER, 2003, p. 149), segunda aquela que fala da impossibilidade real de intervenções por motivos inteiramente justos, que em sua realidade, no máximo eles são parcialmente justos (cf. WALZER, 2003, p. 173). A defesa da possibilidade de intervenção em casos específicos deve trazer consigo essas duas objeções, que na primeira é resolvida com o entendimento sobre o que significa a autodeterminação de um povo e a segunda com uma argumentação moral sobre os limites da guerra<sup>26</sup>; em ambos os casos o autor nega a rejeição absoluta da intervenção.

Devemos tratar os Estados como comunidades providas de autodeterminação, sustenta ele, independentemente de sua organização política interna ser livre ou não; independente de os cidadãos escolherem o governo e debaterem abertamente as políticas executadas em seu nome ou não. Pois autodeterminação e liberdade política não são termos equivalentes. O primeiro é a ideia mais

---

<sup>26</sup> O fato de uma vontade moral ser somente parcialmente pura não constitui um argumento verdadeiro contra a intervenção, pois “[n]a vida política, não há nada que se possa chamar de vontade pura. Não se tem como fazer com que as intervenções dependam da pureza moral de seus agentes”. (WALZER, 2003, p. XVI).

abrangente. Ele descreve não só uma organização institucional específica, mas também o processo pelo qual uma comunidade chega a essa organização – ou não. Um Estado é autodeterminado mesmo que seus cidadãos lutem e não consigam estabelecer instituições livres, mas ele terá sido provado de autodeterminação se essas instituições forem estabelecidas por um vizinho intruso. Os membros de uma comunidade política devem buscar sua própria liberdade, da mesma forma que o indivíduo deve cultivar sua própria virtude. Eles não podem ser libertados, da mesma forma que não se pode tornar o indivíduo virtuoso, por meio de nenhuma força externa. Na realidade, a liberdade política depende da existência da virtude individual; e esta os exércitos de outro Estado têm pouquíssima probabilidade de criar – a menos que, talvez, inspirem uma resistência ativa e ponham em funcionamento uma política de autodeterminação. A autodeterminação é a escola em que a virtude se aprende (ou não) e a liberdade é a conquistada (ou não). Mill reconhece que um povo que teve a “infelicidade” de ser dominado por um governo tirânico apresenta uma desvantagem singular: eles nunca tiveram oportunidade de desenvolver “as virtudes necessárias para a manutenção da liberdade”. Mesmo assim, ele insiste na inflexível doutrina da capacidade de autodefesa. “É durante uma árdua luta para libertar-se pelos próprios esforços que essas virtudes têm a melhor oportunidade de vir à tona”. (WALZER, 2003, p. 146-147).

Nisso, Walzer se distancia de Mill irreconciliavelmente. Apesar de Walzer concordar com Mill quando este afirma que a autodeterminação de um povo é o meio pela qual ele encontra sua própria liberdade com suas próprias características e muitas vezes poderá construir instituições menos livres do que em outros lugares do planeta, por exemplo por acreditar em algum tipo de hierarquia, com sua sociedade ser formada por princípios não necessariamente democráticos; Walzer é contrário a afirmação de Mill quando este se põe contra a intervenção<sup>27</sup>. Ao contrário, Walzer cria condições para pensar a possibilidade de uma intervenção real ser possível, com limites morais claros segundo os critérios de *jus ad bellum*,

---

<sup>27</sup> Claro, tal posição é passível de críticas, uma vez que a posição de Mill em “Few words on Non-Intervention” precisa ser entendida no contexto, o que parece ter sido ignorado por Walzer. Afinal, segundo o próprio Mill, ele não vê a não-intervenção como um princípio, “[s]ua opinião era que toda nação é muito mais capaz de definir seu próprios assuntos que qualquer outro poder para isso”. (\_\_\_\_\_. Public and Parliamentary Speeches, 8 July, 1865. In: \_\_\_\_\_. **The Collected Works of John Stuart Mill**. Org. J. M. Robson et al. Toronto, London: University of Toronto Press, Routledge & Keagan Paul. 1963-1991. v. 28. p. 39). Para ver a crítica de Georgios Varouxakis à interpretação que Walzer de Mill cf. 2013, p. 78-80.90-92.

*jus in bello* e, especialmente, *jus post bellum*. A questão crucial, porém, que os distingue é que Walzer acredita que é possível encontrar critérios morais e legais para interferir dentro das fronteiras de um país sem ferir necessariamente sua autodeterminação, ou seja, sem alterar de modo decisivo o processo de conquista de bens sociais fundamentais desse povo. (cf. WALZER, 2003, p. 149). Essa alternativa tem em vista especialmente aquelas situações que é visível que os povos não estejam passando por um processo de autodeterminação, e sim por um processo de opressão: seja por motivos políticos, separatistas, ou até mesmo por catástrofes naturais. Ou seja, na visão de Walzer, Mill não leva em consideração essas situações morais extremas que é necessário pensar a possibilidade de um povo não conseguir conquistar sua soberania, pois diante das situações vividas, é impossível para esse povo falar de autodeterminação.

De fato, todo povo merece conquistar sua liberdade a partir de suas próprias forças. Por outro lado, a liberdade aqui não é entendida estritamente como a implantação de um regime democrático liberal, nem por isso elas merecem ser consideradas a priori injustas. “De fato, naturalmente, nem todo Estado independente é livre, mas o reconhecimento da soberania é o único meio que temos de estabelecer o campo de ação dentro do qual seja possível lutar pela liberdade e (às vezes) conquistá-la”. (WALZER, 2003, p. 150). A soberania, então, é um conceito relativo à autodeterminação que ela protege, mas, também, o seu reconhecimento é a única maneira de garantir que aquele povo tenha a condição de se colocar no caminho da construção social segundo as suas próprias concepções maximalistas de bem, de bem-viver, de convivência, de justiça, de distribuição dos bens sociais, etc. Assim, os conceitos de soberania e autodeterminação estão intimamente imbricados, e a defesa de um pressupõe a do outro, de tal modo que defender a soberania sem defender a autodeterminação do povo, pode-se chegar ao extremo da defesa de um poder injusto; de igual modo, a defesa da autodeterminação de um povo, sem lhe conferir um caráter soberano, é uma maneira sutil de não lhe permitir que se autodetermine de fato, pois não lhe é conferido poder político para isso. Em suma,

falar de autodeterminação sem conferir a um povo a soberania é o mesmo que uma defesa puramente ideal, sem lhe garantir condições de efetivar a justiça segundo suas próprias concepções morais.

Quando as condições mínimas necessárias para que esse processo de um povo conquistar sua autodeterminação tenha impossibilidade de se desenvolver, então, uma força externa pode-se caracterizar como uma ação justa na busca por ajuda, ou essa ajuda pode ser considerada justa mesmo quando não buscada. O que determinará o caráter global da ação não será tanto a sua programação ou a sua duração, mas a orientação política e a distribuição dos benefícios conferidos. Caso a potência estrangeira demonstre um caráter altamente dominador, revelando tendências de colonialismo sobre o país que supostamente deveria ajudar, ou dando prioridade às dimensões financeiras ou de aliança política em detrimento da possibilidade daquele povo de se reerguer, por exemplo, entregando nas mãos de companhias estrangeiras os benefícios acumulados, e escamoteando a própria estrutura política querido pela “vontade geral” daquele povo, então, é fácil ver o caráter injusto dessa suposta intervenção por motivos justos. Se por outro lado, a tendência for delegar aos poderes locais confiáveis e os benefícios sociais forem distribuídos socialmente em largas escalas, tanto para a população interna, quanto para os envolvidos internacionalmente, vê-se que as condições foram de fato justas<sup>28</sup>. Para o julgamento sobre as condições de uma intervenção justa é necessária uma análise posterior ao fato, aquilo que Walzer conceituará de *jus post bellum* (cf. WALZER, 2004, p.179), pois a análise sob a perspectiva do *jus ad bellum* e do *jus in bello* já não se mostram suficientes para delimitar a justiça de uma intervenção. De tal modo, o julgamento posterior ao ato bélico reveste as ações internacionais de maior responsabilidade, tornando possível até mesmo um julgamento não só moral, mas com punições e

---

<sup>28</sup> Essa afirmação é ainda verdadeira se houver um benefício maior para os países que interveio ou para aquele conjunto de países que intervieram. No caso, a pureza de intenção não é o critério único. Nesse quesito Walzer distancia do princípio kantiano da pureza da intenção da ação, ainda que tente fundar uma doutrina de direitos (humanos) de modo universal.

sanções<sup>29</sup>. Esse novo conceito de Walzer (*jus post bellum*) é sumamente importante especialmente para os julgamentos nos tribunais internacionais, por instituições multinacionais que não velam somente pelos direitos dos indivíduos, mas pelos direitos das nações, se assim é permitido dizer.

A autodeterminação é, portanto, o direito de um povo “de tornar-se livre por seus próprios esforços”, se for possível. E a não-intervenção é o princípio que garante que seu sucesso não seja impedido nem seus fracassos evitados pela intromissão de uma potência estrangeira. É preciso salientar que não existe nenhum direito de proteção contra as consequências do fracasso interno, mesmo contra uma repressão sangrenta. Em geral, Mill escreve como se acreditasse que os cidadãos conseguem o governo que merecem ou, pelo menos, o governo para o qual estão “aptos”. E “o único teste... para provar se um povo se tornou apto para instituições populares considere em que esse povo, ou uma parte dele suficiente para se sair bem no teste, esteja disposto a enfrentar grandes trabalhos e perigos por sua libertação”. Ninguém pode, e ninguém deveria, fazer isso em seu lugar. Mill adota uma visão muito fria do conflito político; e, se muitos cidadãos rebeldes, orgulhosos e cheios de esperança nos próprios esforços endossaram essa visão, muitos outros não fizeram. Não falta revolucionários que procuraram, imploraram, até mesmo exigiram ajuda no exterior. (WALZER, 2003, p. 148-149).

É fundamental para Walzer o entendimento que a possibilidade de intervenção tem sempre um caráter minimalista, ou seja, uma intervenção só é moralmente justificada quando os direitos mais básicos para a sobrevivência e liberdade, não só dos indivíduos, mas especialmente das comunidades nas quais eles estão inseridos são seriamente abaladas. Afinal, o “minimalismo é menos o produto de persuasão do que o mútuo reconhecimento entre os protagonistas de diferentes culturas morais plenamente desenvolvidas” (WALZER, 1994, p. 16, tradução nossa<sup>30</sup>). Peter

---

<sup>29</sup> “Parece claro que se pode travar uma guerra justa, combater com justiça e, apesar disso, estragar tudo no rescaldo da guerra – instaurando um regime satélite, por exemplo, ou procurando vingar-se nos cidadãos do estado derrotado (agressor) ou, depois de uma intervenção humanitária, não ajudando as pessoas que foram salvas a reconstruir suas vidas.

[...] Se este argumento estiver correto, então necessitamos de critérios para o *jus post bellum* diferentes (embora não totalmente independentes) daqueles de que nos servimos para julgar a guerra e a sua condução. Temos de conseguir discutir o rescaldo da guerra como se se tratasse de um dado novo.” (WALZER, 2004, p. 176-177).

<sup>30</sup> “Minimalism, by contrast, is less the product of persuasion than of mutual recognition among the protagonists of different fully developed moral cultures.”

Singer está errado ao afirmar que para chegar a um consenso moral, esse minimalismo só produziria princípios bem gerais, impossíveis de serem usados pelos políticos para legitimar suas intervenções em assuntos interno de outro estado<sup>31</sup>. (cf. SINGER, 2004, p. 184). Walzer está certo a balizar sua teoria nesses termos, por livrar sua teoria do perigo de ser acusada de uma mentalidade marcada ideologicamente pelo “paradigma ocidental”, pois qualquer tipo de cruzada pela defesa de uma religião específica – como é consenso para boa parte dos teóricos liberais – ou até mesmo na defesa de uma democracia, ou de qualquer outra concepção maximalista está completamente rejeitada. Sua perspectiva, pelo contrário, procura entender/incluir povos também não democráticos, porque nada o leva a crer, diferentemente de Rawls, que um povo não democrático seja mais violento que um povo democrático<sup>32</sup>. Parece estar implícito na sua defesa moral que os direitos humanos básicos são uma das condições de possibilidade para que qualquer regime se firme realmente.

Além da reivindicação minimalista do valor da paz com suas regras implícitas de transigência (que equivalem, *grosso modo*, à descrição padrão dos direitos humanos básicos), não há princípios que regulem todos os regimes de tolerância o que nos obriguem a agir em todas as circunstâncias, em todas as épocas e lugares, em nome de um conjunto particular de arranjos políticos institucionais. (WALZER, 1999, p. 5).

Entendido dessa maneira, cada povo tem direito, perante os outros povos, a conquista de uma sociedade “que eles merecem”. Esse entendimento é universalizável para cada povo e cada cultura particular, com suas concepções maximalistas de bem e dos seus significados sociais, portanto, em certo

---

<sup>31</sup> O que pode ser aplicado em alguns casos específicos, pelos exemplos já citados, tal crítica de Singer não parece ser adequada ao minimalismo universal proposto por Walzer.

<sup>32</sup> Segundo Rawls, um conjunto de sociedades idealmente democráticas não teria nenhuma causa para guerrear entre si, isso não se dá porque uma sociedade democrática seja perfeitamente justa, mas pelo simples fato de que a estrutura liberal da democracia propõe outras formas de solução (cf. RAWLS, 2004, p. 9), assim o paradigma para qualquer sociedade seria a democracia. Certamente é possível a existência de sociedades não democráticas, na teoria de Rawls, conquanto que essas sejam reguladas por um Direito dos Povos razoável (cf. RAWLS, 2004, p. 35) e o critério de razoabilidade se daria pela conformidade ao paradigma democrático.

sentido, cada povo é corresponsável pela autodeterminação dos outros povos, ainda que não de maneira direta. Essa intuição parece estar contida na teoria de Mill, contudo precisaria ser reformulada nos seguintes termos: *sempre agir de modo que se reconheça e apoie a autonomia da comunidade* (cf. WALZER, 2003, p. 152). Isso é válido para a situação interna, de tal maneira que cada comunidade dentro de uma nação merece ter um espaço adequado para se desenvolver e prolongar sua cultura pelas gerações, com espaço para a participação na construção da sociedade onde está inserida. Por isso a teoria das *esferas de justiça* é tão importante, porque nem todas as comunidades agirão e buscarão sucesso da mesma maneira em cada uma das esferas, normalmente, ao contrário, algumas comunidades têm mais interesse por algumas das esferas e outras comunidades tem por outras, e os cidadãos da sociedade normalmente não participará só de uma dessas comunidades. Porém o princípio de respeito pelas comunidades é ainda mais válido para a situação internacional, onde cada comunidade nacional merece o respeito de cada uma das outras; e todas devem agir de tal modo que prova a autonomia e autodeterminação das demais comunidades não por um princípio kantiano de um imperativo categórico, ainda que se possa fundamentar direitos nessa necessidade acima exposta; mas por motivos comunitaristas, porque cada comunidade tem um valor imensurável matematicamente e culturalmente ímpar, de certo modo, cada comunidade, cada maneira de se relacionar, cada um dos “jogos de linguagem”, usando-se de um conceito de Wittgenstein, são um patrimônio da humanidade inteira e merecem ser protegido por esta quando ameaçados.

### 3. Sociedade dos povos

A defesa da soberania de cada nação perante as demais é algo fundamental especialmente quando se leva em conta que as nações não são ilhas isoladas das demais no arquipélago-mundo, muito menos estão sujeitas às mesmas leis, ou estão sob o comando de um só corpo político supranacional. Nessa perspectiva, Walzer em sua obra *Da Tolerância* (cf. 1999b, p.21-49),

bem como *A Guerra em Debate* (cf. 2004, p.185-204) faz uma análise sobre os diversos tipos de possibilidade dentro das quais as nações poderiam se relacionar, partindo de uma posição completamente dispersiva e anárquica até posições extremamente centralizadas como a constituição de um Estado Mundial. A posição de uma completa anarquia internacional, na qual cada Estado-Nação não estaria vinculado moralmente de modo algum com as demais nações, sendo-lhe permitido ser lei para si mesma em detrimento de qualquer outra nação parece não refletir o contexto atual de normas e convenções são comumente aceitas entre os Estados, e nem figuraria como uma proposta real para resolver os problemas atualmente existentes, a saber, as perseguições étnico-religiosas, os movimentos de secessões nacionais, os crimes graves contra os direitos humanos de determinados grupos, etc. E porque não seria a resposta? Porque sem um vinculador moral entre as nações, onde poder-se-ia argumentar a possibilidade de uma nação intervir na outra, por motivos justificados e já argumentados acima, os sujeitos daquela nação encontrar-se-iam desamparados perante as forças soberanas de seu Estado. Facilmente se confundiria a soberania com a tirania em tais casos, pois não existiriam direitos que estivessem acima dos direitos daquela nação específica. Em suma, o cidadão poderia encontrar-se solitário numa luta dardíca contra um possível tirano, sem ter a quem recorrer. Tal perspectiva é ainda mais agravada quando se leva em consideração a força e o poder que o *Leviatã*, usando uma nomenclatura hobbesiana, poderia ter contra o cidadão.

Por outro lado, a possibilidade de um Estado supranacional, ou um Estado Mundial é completamente inconcebível na teoria de Walzer, pois acabaria por destruir toda a gama de relações sociais menores que foram se formando com a identidade de cada povo, suas próprias concepções de bem, do que significam seus bens sociais e como eles precisam ser distribuídos, o seu vocabulário comum de entendimento moral, que eles foram construindo. Em suma, acabariam com a *religião civil*<sup>33</sup> de cada cultura e dos seus povos.

---

<sup>33</sup> “A religião civil consiste no conjunto total de doutrinas políticas, narrativas históricas, figuras exemplares, ocasiões festivas e rituais comemorativas pelos quais o Estado imprime a si mesmo nas mentes de seus membros, especialmente de seus membros mais jovens.” (WALZER, 1999. p.99)

Ainda que a sociedade internacional, tal como se encontra hoje, apresente-se caduca para responder algumas questões fundamentais (cf. WALZER. 2003. P. XXVIII) e a possibilidade de um Estado Mundial com uma Polícia Mundial seja tão atraente para uma maior rapidez e eficácia na luta contra os crimes bárbaros contra os direitos humanos; ainda assim Walzer está certo ao sustentar a posição que a solução mais viável seria o fortalecimento desses organismos e instituições supracionacionais, que incluem a participação de diversas nações, e de uma retomada com maior vigor de convenções internacionais exatamente para alcançar aquele *status* em que a lei positiva internacional seja garantida com maior segurança. Ainda que não tenhamos como prever o futuro, acreditamos, junto com Walzer, que o fortalecimento da moralidade internacional, bem como a implementação multilateral de um conjunto de leis e tratados que sejam respeitados pelas nações seja o passo mais acessível e o caminho mais viável para a defesa dos povos<sup>34</sup>.

Vemos, então, que ainda que Singer e Walzer concordem com o fortalecimento dos órgãos internacionais, “os planos de fundo” são bem diferentes, pois que aquele visa uma proposta de um federalismo global, em contraposição à proposta deste que prefere uma real autonomia dos estados. Para Walzer, a necessidade de um novo conteúdo para o conceito de soberania não visa, de modo algum, instituir um federalismo global, nem mesmo reduzir a importância das fronteiras nacionais, em vista de uma maior governabilidade global. Ao lermos a proposta de Singer, vemos que sua argumentação é tendenciosa ao induzir o leitor a entender que o fortalecimento das instituições globais leva em direção a uma comunidade global. (cf. 2004, p. 10.255-256). Essa distância de pensamento de ambos é ainda mais acentuada, quando Singer contrapõe a lealdade do cidadão à sua nação com os interesses éticos da comunidade global. Na sua posição, o sistema de uma Sociedade Internacional “não gera vontade suficientemente grande para atender às necessidades prementes de quem vive na pobreza” e ainda

---

<sup>34</sup> Nesse sentido, a posição de Walzer em relação à comunidade internacional, está bem próxima à posição de Kofi Annan, em relação à ONU: “Eu sempre disse que as Nações Unidas devem ser uma entidade não só de governos, mas de povos, já que é dos povos, e não dos governos, que o poder emana em última instância” (2013, p. 261).

“levanta uma muralha e nos separa do resto do mundo” (cf. SINGER, 2004, p. 219-220).

Poderíamos optar por um mundo sem determinados significados e sem comunidades políticas: onde ninguém fosse membro ou onde todos “pertencessem” a um único Estado global. Essas são duas formas de igualdade simples com relação a afiliação. Se todos os seres humanos fossem estranhos entre si, se todos os nossos encontros fossem como encontros em alto-mar, no deserto ou à margem da estrada, não haveria afiliação a distribuir. A política de admissões jamais seria problema. Onde e como vivêssemos, e com quem vivêssemos, dependeria dos nossos desejos particulares e, depois, das nossas parcerias e afazeres. A justiça não seria nada além de inexistência de repressão, boa-fé e bom-samaritanismo – uma questão totalmente de princípios externos. Se, pelo contrário, todos os humanos fossem membros de um Estado global, já se teria distribuído a afiliação, com igualdade; e não haveria nada mais a fazer. O primeiro desses sistemas indica um tipo de liberalismo global; o segundo, um tipo de socialismo global. São duas situações nas quais jamais haveria distribuição de afiliação. Não existira tal *status* a distribuir, ou ele simplesmente viria de berço para todos. Mas é improvável que algum desses dois sistemas venha a se realizar no futuro previsível [...]. Seja como for, enquanto os membros e os estrangeiros forem, como são atualmente, dois grupos distintos, é preciso tomar decisões acerca de admissões, é preciso aceitar ou recusar seres humanos. Dados os requisitos indeterminados do auxílio mútuo, essas decisões não estão restritas a nenhum padrão amplamente aceito. É por isso que raramente se criticam as políticas de admissão dos países, a não ser para afirmar que os únicos critérios importantes são os da caridade, e não os da justiça. Decerto é possível que uma crítica mais profunda levasse alguém a negar a diferença entre os membros e estrangeiros. Tentarei não obstante, defender essa diferença e, então, definir os princípios internos e externos que regem a distribuição de afiliação. (WALZER, 1999a, p. 42-43).

A argumentação de Walzer tem profunda coerência interna ao defender essa divisão das nações e dos seus povos para salvaguardar o cabedal cultural e simbólico que fora sendo-lhe agregados ao longo de sua história comum de convivência, conflitos e revoluções. Aqui o critério comunitarista é claramente exposto, mas não somente por defender as comunidades por elas mesmas; mas por uma crença profunda que a vinculação moral de cada indivíduo está mais próxima de sua comunidade do

que com sua nação – argumento já exposto mais acima -, quiçá com o mundo todo. Os indivíduos têm direitos e obrigações não com organismo ou macroestruturas alheias ao seu conhecimento e realidade de vida cotidiana; mas está vinculado mais precisamente com outras pessoas, especificamente, outros semelhantes a si mesmo e esse vínculo vai sendo formado ao longo das gerações e leva um tempo à essa vinculação moral se formar. “Quero sugerir que homens e mulheres têm uma obrigação fundamental de defender os grupos com os quais se comprometeram e de defender os ideais desses grupos, mesmo contra o estado, desde que sua desobediência não ameace a própria existência da sociedade maior ou as vidas de seus cidadãos”. (WALZER, 1977, p.20).

Não é plausível que os cidadãos de um estado global sejam, para além das escolhas livres que fazem, todos exatamente iguais uns aos outros, tendo desaparecido (no decorrer da formação do estado) todas as diferenças coletivas e herdadas que explicam a rivalidade e a desconfiança de hoje. É evidente que persistiram diferentes visões sobre o modo como deveríamos viver; e estas visões encarnaria em formas de vida, culturas históricas e religiões que suscitariam forte lealdades e buscariam uma expressão pública. [...]Muitos e variados grupos continuariam a influenciar de forma significativa a vida dos seus membros, mas a sua existência seria largamente ignorada pelas autoridades centrais; os interesses particularistas seriam descartados; as exigências da expressão pública de divergências culturais seriam rejeitadas. (WALZER, 2004, p. 189).

Se, na teoria contratualista, relida por Walzer, cada membro precisa ter conhecimento dos termos do contrato para aderir livremente a este, vemos que quanto mais distante o compromisso moral do cidadão, menos adesão ao contrato irá ocorrer e, conseqüentemente, menor a coesão social. Em suma, o desfalecimento de grupos menores, onde as pessoas são mais próximas umas das outras nas vivências cotidianas, e a conseqüente vinculação moral delas, derrocaria por acabar com a própria nação. Parece que Walzer está certo por interpretar que toda centralização excessiva, especialmente configuração de um poder mundial nas mãos de um único

Estado Soberano, pode levar a uma tirania completa, exatamente por uma concentração excessiva de poder nas mãos daqueles que estão governando.

Se, porém, os grupos em que as pessoas aprenderem a fazer objeções são suprimidos pelo estado, então desaparece aquela possibilidade. Pelo menos em um aspecto importante, o estado não será mais uma associação intencional. O estado só pode ser considerado como um grupo de cidadãos em harmonia quando são reconhecidos e permitidos grupos pequenos, com reivindicações limitadas. (WALZER, 1977, p.22).

Se isso é verdade para os Estados, muito mais verdade seria para a situação internacional. O aniquilamento dos Estados Nacionais em vista da formação de um único e superpoderoso Estado Mundial acabaria por diluir todas as diferenças das nações, e certamente dos grupos menores internos às nações. Não seria possível pensar em uma construção social realmente participativa pelos diversos grupos, ou até mesmo a pluralidade de estruturas que se acomodassem à realização dos mais diversos grupos, em suma um Estado Mundial seria certamente interpretado por Walzer como uma igualdade simples.

O sonho de um agente único – o déspota iluminado, o império civilizador, a vanguarda comunista, o estado global – é um logro. Precisamos de muitos agentes, de muitas arenas de atividade e decisão. Os valores políticos têm de ser defendidos em diferentes lugares, de modo a que um insucesso aqui seja um incentivo para a ação acolá, e o sucesso obtido acolá seja um modelo a ser imitado aqui. (WALZER, 2004, p. 201-202).

Nesse sentido, propor o Estado Universal como a única possibilidade para garantir a efetivação o direito de diferentes povos e suas relações é um argumento falacioso. Na visão dos que defendem um Estado Global, somente este, com diferentes níveis de participação das nações no agregado e na votação, poderia garantir a efetivação do direito e da justiça em relação ao meio-ambiente, a uma política de desenvolvimento social global, onde os diversos aspectos das sociedades nele contidas sejam preservadas e, enfim, para reduzir a acentuada assimetria entre as diversas realidades

e problemas que colocam em xeque a existência humana no planeta, em suma, aquilo que constitui os direitos humanos e suas consequências<sup>35</sup>. Ainda que ele esteja certo ao notar o caráter universal e global desses problemas; e ter certa astúcia ao tentar preservar as identidades menores – supondo que isso seja realmente possível num Estado Global - e que não bastaria uma só nação para a solução de tais problemáticas, necessitando assim, uma organização que “supere as nações”; e ainda que todos esses problemas coloquem em perigo a própria existência da humanidade enquanto tal, assumindo assim uma urgência em relação a diversos problemas internacionais; disso não se conclui necessariamente que o único caminho viável seja a constituição de um Estado Global.

Essa diferenciação plural dos Estados e a igualdade entre eles, sem um poder superior, parecem estar supostos no pensamento de Walzer. O paradigma legalista constituído por Walzer usa-se do recurso pedagógico da *analogia interna*, onde a situação dos Estados entre si (situação externa ao Estado) é análoga a situação dos cidadãos entre si (situação interna ao Estado). Ao usar da *analogia interna*, ele supõe que o paradigma legalista é incompleto, exatamente ao comparar por analogia às relações entre os Estados numa sociedade internacional com as relações cidadãos de um Estado entre si. Essa analogia, tem um caráter pedagógico para mostrar o comprometimento dos Estados entre si com uma moralidade que os supera, do mesmo modo como os cidadãos dentro de um Estado. Porém, essa analogia apresenta-se incompleta pela ausência de um poder político que possa reger as relações dos Estados do mesmo modo como o Estado rege as relações de seus cidadãos. Assim, são propostas revisões do paradigma que se dão exatamente porque os Estados não estão submetidos a um outro Estado, como acontece com o cidadão. Estes, por sua vez, estão dispostos por uma lei clara que os rege, que os protege em seus direitos fundamentais, e ao qual cada um pode recorrer quando for realmente violado. Os Estados, por outro lado,

---

<sup>35</sup> “Em resumo, os direitos humanos ‘dirigem-se’, se assim se pode dizer, ao indivíduo independentemente dos seus enraizamentos particulares, ou seja, para lá das regras positivas da coletividade particular a que lhe coube pertencer.” (HAARSCHER, 1997, p. 27).

legislam-se uns aos outros, formam acordos relativamente simétricos - pelo menos no sentido formal são simétricos pois são acordos e convenções entre duas ou mais soberanias – sem contar, contudo, com uma polícia coercitiva que os possa julgar. De certo modo, os Estados não só são sujeitos de legislação no âmbito internacional, eles são também executores e juízes uns dos outros.

Argumentava-se que Estados soberanos por definição não reconhecem nada que lhes seja superior e não aceitam julgamentos externos. Por esse motivo, não há como provar a criminalidade de atos atribuídos ao Estado, ou seja, efetuados por autoridades reconhecidas no cumprimento de seus deveres oficiais (a menos que a lei interna da nação forneça procedimentos para fazer com que essas provas tenham valor). Esse argumento é desprovido de efeito moral, pois sob esse aspecto os Estados nunca foram soberanos em termos morais, mas apenas em termos legais. Todos nós somos capazes de julgar atos de líderes políticos, e é comum que o façamos. A soberania legal também não proporciona mais nenhuma proteção contra julgamentos externos. Nesse caso, Nuremberg é o precedente decisivo. (WALZER, 2003, p. 491).

Essa independência dos Estados poderia ser apresentado como uma fraqueza da estrutura da sociedade dos povos; porém, constitui-se também como um dos principais aspectos positivos; pois, se por um lado, revela a fraqueza de uma macroestrutura que possa garantir a defesa dos direitos fundamentais dos cidadãos do globo, por outro lado, mostra a capacidade de cada Estado soberano de si mesmo e constituidor de suas leis a partir da interação dos diversos grupos sociais e cidadãos que dele participam de construir leis justas suficientes que possam salvaguardar não somente uma estabilidade dentro do seu território, mas também no plano internacional. Além de que as diversas nações podem dar apoio umas às outras para a garantia de tais direitos de modo não-impositivo, mas de maneira dialógica; pois na atualidade certamente não existe uma desproporção de poderes tamanha entre as nações que permita que uma só delas tire a soberania das demais, sem ser ela própria ameaçada na sua soberania. Em suma, uma só nação não é forte contra todas as outras. [O] problema é

ultrapassar a descentralização radical dos estados soberanos sem criar um regime central único e todo poderoso. (WALZER, 2004, p. 199).

Ademais a confiança de um Estado Global para a garantia dos direitos humanos, enquanto tal, apresentaria uma contradição interna. Na atualidade, os direitos humanos são interpretados pelos filósofos que defendem a democracia como uma garantia de assegurar os direitos básicos (e mínimos) do cidadão frente ao poder soberano, ou seja, uma garantia de proteção do cidadão ou de um grupo de cidadãos contra uma força desproporcional que pode assumir um Estado, caso se torne tirano. Assim, no cenário internacional, a descentralização do poder, e criação de mais agentes não-governamentais que possam atuar no contexto internacional<sup>36</sup>, bem como o fortalecimento de forças internacionais que atuem entre as nações (propriamente, internacionais) seriam as melhores alternativas para a defesa dos direitos dos cidadãos, especialmente quando eles estiverem sofrendo nas mãos de seus próprios governantes. Como seria, então, possível creditar a um Estado Global a defesa suprema dos direitos humanos, se esse, por exemplo, viesse ele mesmo a ser um estado tirano? Ou qual seria a força dos órgãos intermediários, acessíveis aos cidadãos comuns, que pudessem apresentar-se como um “escudo de proteção” contra uma possível opressão de um Estado Mundial? Tais suposições, não são em nada absurdas, levando em consideração que não somente uma vez, uma federação democrática recaiu em tirania. As respostas a tais perguntas parecem colocar em xeque a afirmação que um Estado Global seja a única opção que possa suprir às reais necessidades dos cidadãos e a garantia de seus direitos (humanos).

A democracia tem de ser conseguida através de um processo político que, por natureza, também pode produzir resultados diferentes. Sempre que estes resultados ameaçam a vida e a liberdade, é necessário intervir. Mas nem sempre isso acontece e quando não acontece as diferentes formações políticas emergentes

---

<sup>36</sup> Nesse aspecto fundamental Kofi Annan, juntamente com a Comissão Internacional sobre Intervenção e Soberania do Estado (cf. INTERNATIONAL COMMISSION ON INTERVENTION AND STATE SOVEREIGNTY, 2001, p. 6), defende que as ONG's também assumiram papel importante na luta pelos direitos humanos a nível internacional. (cf. ANNAN, 2013, p. 173).

têm de ter espaço para se desenvolverem (e modificarem). Mas conseguiria uma federação global viver em paz com o pluralismo político?

É de longe mais provável que viva em paz com a desigualdade material. Um regime federal redistribuiria os recursos, mas apenas dentro dos limites definidos pelos seus oligarcas (mais uma vez a Comunidade Europeia fornece os exemplos). Quanto maior for o poder adquirido pelo governo central, mais redistribuição haverá. Este tipo de poder seria, contudo, perigoso para todos os estados membros e não apenas para os mais ricos de entre eles. O modo de conseguir um equilíbrio não é evidente; essa seria presumivelmente uma das questões centrais da política interna da federação (mas não haveria outra política pois, por definição, nada é exterior à federação). (WALZER, 2004, p. 197-198).

## Conclusão

Ao termo do presente trabalho, podemos apresentar alguns tópicos de conclusão que, longe de encerrar a questão em debate, parece abrir portas para maiores e mais aprofundadas pesquisas no âmbito em questão. O primeiro que merece ser citado, sem dúvidas, é a necessidade do fortalecimento de mais numerosas e mais versáteis instituições internacionais que possam entrar “no jogo político”, garantindo assim uma maior distribuição do poder entre os diversos agentes internacionais, evitando assim o monopólio das decisões jurídicas e morais por parte de qualquer instituição. Merece aqui ser citado o grande problema moral de termos quase exclusivamente ONU como órgão regulador internacional. Para além das ajudas claras e evidentes em alguns campos de ação internacional, especialmente na regulamentação das intervenções humanitárias, é evidente que seu posicionamento muitas vezes parece não corresponder às exigências das interpretações que cada cultura dá sobre seu próprio conceito de bem, ou seja, suas concepções maximalistas. Uma vez que propõe elementos externos àquela cultura e propõe coercitivamente certas proposições morais alheias àquele povo de maneira tão enfática, usando-se dos mecanismos econômicos mundiais como o Banco Mundial e os meios de verificação da educação UNICEF, em alguns casos pode se configurar como uma intervenção inadequada à autodeterminação daquele povo na construção dos

seus próprios conceitos de bem, sendo possível, assim, de falar de verdadeira ferida contra a sua soberania, uma vez que a soberania derivaria da autodeterminação do povo, como argumentado no trabalho.

Assim, o fortalecimento dos organismos internacionais, multinacionais, multicomunitários, poderia favorecer uma maior distribuição das forças no cenário político mundial, sendo assim, uma garantida barreira contra possibilidade de uma configuração de um Estado Mundial, seja a nível político e institucional, seja a nível moral, com uma única potência internacional ditando os imperativos morais e julgando as causas a nível mundial.

Vemos, ainda, subjaz à teoria de Walzer que os direitos culturais estão subordinados aos direitos humanos de maneira minimalista, ou seja, os direitos humanos tem prioridade imperativa sobre os direitos culturais, ainda que os direitos culturais, sob a correção minimalista, estão inclusos nos direitos humanos. Isso é decorrente necessário da correção comunitarista que ele faz ao liberalismo, de tal modo que o indivíduo não pode ser compreendido desvinculado de sua comunidade de origem, o que leva necessariamente que a defesa do indivíduo em algum grau supõe a defesa de sua comunidade, onde a liberdade do indivíduo é realmente atualizada.

Tal proposta parece, além disso, ser mais adequada ao respeito às culturas particulares e ao não esfacelamento das pequenas culturas, que atualmente já correm sério risco no contexto globalizado. Acreditamos firmemente que a concentração de poder político e econômico no contexto internacional favorecem largamente ao desaparecimento de tais culturas, que são um tesouro à rica diversidade histórica e moral no “patrimônio da humanidade”. De tal modo que, se entendermos os direitos comunitários como parte integrante dos direitos humanos, como parece estar suposto na proposta teórica de Walzer, tal prejuízo seria uma ferida direta aos direitos humanos e não só aos direitos culturais daquele povo.

Faz-se notar, por fim, que nossa argumentação tentou retomar o conceito de bem-comum para o contexto da defesa da soberania e da coesão social. Em vista de dificuldade de uma definição unívoca do que seja bem-

comum, parece que tal conceito perdeu força no debate moral e social a partir da idade moderna, em contraposição ao pensamento medieval que parecia ver na justificação metafísica do bem-comum o conceito central para defender a vida social e comunitária e, conseqüentemente, sua coesão social. Walzer apresenta, assim, uma resposta socialmente mais adequada ao pluralismo contemporâneo à necessidade da formulação do bem-comum, uma resposta que ao mesmo tempo é universal (e minimalista) e compreende às especificações plurais (e maximalistas). O autor parece supor, sem deixar claro nos textos estudados, que crê que no debate social “as arestas serão ajeitadas”. Sua teoria é socialmente competente, com aplicação concreta e análises morais partindo da história de maneira formidável, mas carece de uma fundamentação moral – característica assumida no prefácio do seu livro *Guerra Justa e Injustas*, p. XXX. Ainda que ele esteja certo ao afirmar que “a subestrutura do mundo ético é uma questão controversa e aparentemente interminável”, é difícil dizer, como ele o faz, que a moral prática esteja isolada de seus fundamentos, e não nos parece adequado uma justificação moral que “não sabe ao certo quais seus alicerces”. Tal problemática deixa em aberto uma possível fundamentação do conceito de bem-comum, fundamentação esta que certamente não era querida por Walzer, pois coloca em perigo o assentimento dos mais diversos povos e pessoa ao que se entende por bem-comum. O problema é que a perspectiva do autor não forneceria critérios de judicativos para analisar duas concepções diferentes de bem-comum e qual dela seria mais adequado, caso elas viessem a concorrer no cenário moral seja de uma nação seja da sociedade dos povos. Esse, porém, é uma questão ao qual não nos propomos no presente trabalho e que, contudo, abrimos um caminho através dessas palavras.

## Referências

ALBUQUERQUE, Newton de Menezes. **Teoria Política da Soberania**. Belo Horizontes: Mandamentos, 2001.

- ANNAN, Kofi. **Intervenções**: uma vida de guerra e paz. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 112-132.
- AQUINO, Santo Tomás. **Suma Teológica**. Campinas, SP: Editora Permanência, 2016. vol. 3.
- ARON, Raymond. **Peace & War**. New Jersey, Transaction Publishers, 2003. p. 1-173.
- BRAND, Horst. Imperialism and the United States: Responses to Michael Walzer. **Dissent**, Pensilvania, p. 95-96, Inverno, 2012.
- COSTA, Maria de Fátima Machado da. **Michael Walzer**: A Teoria da Guerra Justa e o Terrorismo. 2005. 382 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia e Cultura, Instituto de Letras e Ciências Humanas, Universidade do Minho. Braga. 2005.
- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Assembleia Geral das Nações Unidas em Paris. 10 dez. 1948.
- HAARSCHER, Guy. **A Filosofia dos Direitos do Homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 2006.
- HERRERO, F. Javier. Desafios Éticos do Mundo Contemporâneo. **Sintese**, Belo Horizonte, v. 26, n. 84, 1999, p. 5-11.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HÖFFNER, Joseph Cardeal. **Doutrina Social Cristã**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- INTERNATIONAL COMMISSION ON INTERVENTION AND STATE SOVEREIGNTY. **The Responsibility to protect**. Ottawa, ONU, 2001. 108 p.
- JOHNSON, James Turner. **Sovereignty**: Moral and Historical Perspectives. Washington, DC: Georgetown University Press, 2014.
- LAVELLE, Louis. **O mal e o sofrimento**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- LOHMANN, Georg. As Definições Teóricas de Direitos Humanos de Jürgen Habermas - O Princípio Legal e as Correções Morais. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, p. 87-102, 2013. Edição Especial.

MARANHENSE, Paulo Santiago Assumpção. **INTERVENÇÃO HUMANITÁRIA COMO INSTRUMENTO DE PROTEÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO DIREITO INTERNACIONAL**. Fortaleza: UFC, 2011. 51 p.

MARITAIN, Jacques. **O Homem e o Estado**. Editora Agir: Rio de Janeiro, 1956. 2.ed.

MARX, Karl. **A Questão Judaica**. São Paulo: Centauro, 2005. p. 11-42.

MILL, John Stuart. **Ensaio sobre a Liberdade**. São Paulo: Editora Escala, 2006.

\_\_\_\_\_. **Utilitarismo**. São Paulo: Editora Escala, 2007.

\_\_\_\_\_. Later Letters, 1849-1873. In: \_\_\_\_\_. **The Collected Works of John Stuart Mill**. Org. J. M. Robson et al. Toronto, London: University of Toronto Press, Routledge & Keagan Paul. 1963-1991. V 16. p. 1031-1035.

\_\_\_\_\_. Public and Parliamentary Speeches, 1850-1868. In: \_\_\_\_\_. **The Collected Works of John Stuart Mill**. Org. J. M. Robson et al. Toronto, London: University of Toronto Press, Routledge & Keagan Paul. 1963-1991. V 28. p. 13-18.31-40.

MILLER, Richard B. Humanitarian Intervention, Altruism, and the Limits of Causuistry. **The Journal of Religious Ethics**, Spring, v. 28, n. 1, p. 3-35, 2000.

MONTEIRO, Romualdo Santos. Guerras Justas e Injustas – Michael Walzer: Uma Argumentação Moral com Exemplos Históricos. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 03, n. 02, p. 155- 162, 2012.

NAGEL, Thomas. War and Massacre. **Philosophy & Public Affairs**, v. 1, n. 2, p. 123-144, Inverno, 1972. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2264967>>. Acesso em: 18 de Março de 2016, às 20:31.

NARDIN, Terry. From Right to Intervene to Duty to Protect: Michael Walzer on Humanitarian Intervention. **The European Journal of International Law**, Oxford, v. 24 n. 1, p. 67-82, 2013. Disponível em: <<http://ejil.oxfordjournals.org>>. Acesso em: 18 de Março de 2016.

\_\_\_\_\_. **Lei, Moralidade e as Relações entre Estados**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

- NOGUEIRA, João P. *Ética, terror e soberania: questões para a teoria de Relações Internacionais*. In: SMOUTS, Marie-Claude; MITTELMAN, James H.; NOGUEIRA, João P.; CAMARGO, Sonia de; BIZZOZERO, Lincoln; MILET, Paz Verónica; MESSARI, Nizar; BONILLA, Adrián; TOKATLIAN, Juan Gabriel; ALZUGARAY, Carlos; MONTÚFAR, César; SEOANE, José; TADDEI, Emilio; SERBIN, Andrés; CECEÑA, Ana Esther; GÓMEZ, José María (Org.). **América Latina y el (des)orden global neoliberal: Hegemonía, contrahegemonía, perspectivas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2004.
- KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Bauru, SP: EDIPRO, 2003. p. 57-88.
- OLIVEIRA, Joaquim Humberto de; GUERRA, Sidney C. S.O Diálogo da Teoria da Justiça de J. Rawls com Neoliberais e Comunitaristas. **Revista de Direito da UNIGRANRIO**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 2010. Disponível em: <<http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/rdugr/article/view/968/591>>. Acesso em: 21 de Março de 2016.
- PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Paulinas, 2005.
- POSSENTI, Vittorio. Não há Paz se o Povo é Massacrado: entrevista com Michael Walzer. **La Repubblica**, 11 de dezembro de 2006.
- RAWLS, John. **Justiça como Equidade: uma reformulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. **O Direito dos Povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**. São Paulo: Escala Educacional, 2006.
- SINGER, Peter. **Um só mundo: A Ética da Globalização**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- TEIXEIRA, Inês. **OS DIREITOS HUMANOS E A GUERRA: A QUESTÃO DOS PRISIONEIROS DE GUERRA**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2010. 152 p.
- VAROUXAKIS, Georgios. **Liberty Abroad: J. S. Mill on International Relations**. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- VAZ, Nuno Mira. Guerra Justa em tempo de Terrorismo: reflexão em louvor de Michael Walzer. **Nação e Defesa**, 3º serie, nº 113, p. 91-106, Primavera, 2006. Disponível em: < [http://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/1111/1/NeD113\\_NunoMiraVaz.pdf](http://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/1111/1/NeD113_NunoMiraVaz.pdf)>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2014.

WALZER, Michael. **As Esferas da Justiça**: em defesa do pluralismo e da igualdade. Trad. Nuno Valadas. Lisboa: Editorial Presença, 1999a.

\_\_\_\_\_. **A Guerra em Debate**. Lisboa: Cotovia, 2004.

\_\_\_\_\_. **Da Tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

\_\_\_\_\_. **Das Obrigações Políticas**: ensaios sobre desobediência, guerra e cidadania. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

\_\_\_\_\_. **Guerras Justas e Injustas**: uma argumentação moral com exemplos históricos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. On Humanitarianism: Is Helping Others Charity, or Duty, or Both? **Foreign Affairs**, New York, v. 90, n. 4, p. 69-80, Julho/Agosto, 2011. Disponível em : <[http://www.jstor.org/stable/23039607?read-now=1&seq=7#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/23039607?read-now=1&seq=7#page_scan_tab_contents)>. Acesso em: 21 de Março de 2018.

\_\_\_\_\_. **Política e Paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. Prisoners of War: Does the Fight Continue after the Battle? **The American Political Science Review**, Cambridge, v. 63, n. 3, p. 777-786, set., 1969. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1954428>>. Acesso em: 18 de março de 2016, às 20:41.

\_\_\_\_\_. **The Argument about Humanitarian Intervention**. **Dissent**. Pensilvania, p. 29-37, inverno, 2002.

\_\_\_\_\_. **The Obligation to Disobey**. **Ethics**, Chicago, v. 77, n. 3, p. 163-175, Abr., 1967. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2379683>>. Acesso: 18 de Março de 2016, às 20:42.

\_\_\_\_\_. **Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad**. Notre Dame – Indiana: University of Notre Dame Press, 1994.

\_\_\_\_\_. **Walzer responds**. **Dissent**. Pensilvania, v. 59, n. 4, p. 74-77, 2012.

\_\_\_\_\_. Words of War: Challenges to the Just War Theory. **Harvard Internation Review**. Cambridge, abr. 2004.

## A universidade em discursos e narrativas de Jorge Lacerda

*Paulo Sertek*<sup>1</sup>

### 1. Introdução

A metodologia relativa às ciências sociais e humanas tem recorrido com maior frequência às Pesquisas com Narrativa (PN), pois se verifica a influência da tendência da área da História para o *giro narrativo* nas abordagens atuais. Autores como Hyvärinem (2006) destacam a crescente aplicação dos estudos narrativos em que se dá especial importância às vivências e aos conteúdos de discursos.

Entre outros autores Skinner (1988) avalia a evolução do conceito de narrativa, que transpõe o campo literário, pois foi principalmente caracterizado na história da teoria literária. Os estudos mais aprofundados revelam o seu impacto em áreas bem diversas. A própria amplitude de alcance foi aumentando e abrange, além da narrativa literária, outros âmbitos que Hyvärinem (2006) reconhece nos seus estudos, tais como: em historiografia Hayden White e F.R. Ankersmit; sobre a forma como as pessoas vivem encontra-se bem consolidado em MacIntyre (1981) com o conceito de identidade narrativa. Também há as contribuições de Barbara Hardy (1968) e Jerome Bruner sobre a narrativa como instrumento de cognição. A narrativa se estende ao campo da comunicação tendo como

---

<sup>1</sup> Doutor em Educação pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Tecnologia e Desenvolvimento pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Professor de Gestão Empresarial e Gestão de Produção do Centro Universitário da Grande Fortaleza (UNIGRANDE). Pesquisador do Grupo de Pesquisa Ética, Direito e Economia (UNILAB/CNPq). psertek@gmail.com

referência Brockmeier (2004), e o reconhecido *giro narrativo* de caráter influente em História também permeia os estudos em literatura por Rimmon-Kenan (2006) e Hyvärinem (2006).

O recurso à pesquisa com narrativa conquistou avanços como metodologia consistente, da mesma forma que ocorreu com o giro literário narrativo. O *National Centre for Research Methods* do ESRC (2019) ao referir-se às pesquisas qualitativas indica que se possibilita ao pesquisador a, não simplesmente investigar os aspectos que estruturam as histórias, sobretudo se aperfeiçoa a compreensão “sobre os modos como elas funcionam, sobre quem as produz e com que finalidade, e o mecanismo pelo qual são empregadas e como as narrativas são omitidas, contestadas ou aceitas” (ESRC, 2008, p.5). A (PN) Pesquisa com Narrativa permite buscar respostas descritivas, aprender com as vivências e ainda compreender e explicar aspectos importantes do mundo.

Labov (1999) desenvolveu uma teoria sobre a narrativa em que sustenta como sendo a forma de “contar eventos e para produzir credibilidade”. As conexões entre os aspectos narrativos e o encadeamento dos acontecimentos produzem explicações plausíveis para a compreensão de atitudes, comportamentos, e os enredos permitem o entendimento dos estados de animo e da subjetividade dos protagonistas das histórias.

A compreensão e a coerência narrativa, sempre foram avaliadas como fatores relacionados à saúde corporal e mental e, deste modo, considera-se de capital importância não descuidar os aspectos-chave que justificam as pesquisas com narrativas, pois elas:

- 1) falam sobre eventos que são significativos para quem os narra; 2) representam o sujeito, mesmo entre suas incertezas e a mutabilidade das suas narrativas, pois não são simples reproduções como gravações de acontecimentos atuais, e 3) são influenciadas pelas interações entre o narrador e o pesquisador participante na construção das histórias (ERCS, 2008, p. 14).

Sobressai-se especialmente Polkinghorne (1988) em seus trabalhos sobre as Pesquisas com Narrativa (PN) descritivas e explicativas, pois, na perspectiva deste autor, o “significado narrativo é criado ao notar que algo

faz parte de um todo e que algumas vezes é a ‘causa’ de algo mais” (Polkinghorne, 1988, p. 6), na medida em que as narrativas proporcionam uma gama enorme de conexões entre fatos, conferem coerência e um fio condutor entre os eventos e, deste modo, “as descrições narrativas exibem a atividade humana como intencionalmente engajadas no mundo. A narrativa é o tipo de discurso que conecta diversos eventos, acontecimentos e ações da vida humana” (id, p. 5).

As operações intelectivas se distinguem como sendo a abstração, o juízo e o raciocínio, e este se apresenta de duas formas distintas, uma com o emprego do silogismo e outra por meio da construção narrativa. O raciocínio no modo discursivo serve-se de premissas, desenvolve-se por via da argumentação e chega a uma conclusão, sendo, portanto, o típico raciocínio argumentativo científico. De forma complementar, porém consistindo num modo diferente de conhecer, se emprega o raciocínio narrativo servindo-se de uma descrição que possui um nexos entre eventos, como a trama de uma história, com começo, meio e fim.

Bruner, por sua vez, recorrendo aos estudos sobre cognição, explica que a forma lógica do discurso emprega, tanto a categorização, como a conceituação, formando um sistema, deste modo, afirma que o modo racional-lógico consiste na “habilidade para identificar possíveis conexões formais antes que se possam prová-las por qualquer método formal” (BRUNER, 2002, p. 12).

A elaboração narrativa serve-se de outro procedimento de acesso à realidade, pois “conduz a boas histórias, dramas pungentes, e relatos históricos verossímeis” (id.p.12), não necessariamente verdadeiros. É esclarecedora a exposição de Jerome Bruner (2002) em *Realidade Mental, Mundos Possíveis* sobre os dois tipos de raciocínio:

Uma história e um argumento bem formado são tipos naturais diferentes (de raciocínio). Ambos podem ser usados como meio para convencer o outro. Não obstante, do que eles convencem é fundamentalmente diferente: os argumentos convencem alguém de sua veracidade, as histórias, de sua semelhança com a vida. O primeiro comprova através de um possível apelo a procedimentos

para estabelecer provas empíricas, o outro estabelece não a verdade, mas a verossimilhança (BRUNER, 2002, p.12).

O conhecimento obtido no percurso do raciocínio narrativo implica que o leitor, ou ouvinte entre em contato com os efeitos da obra literária, que proporciona a experiência vital em umas determinadas circunstâncias, o que se converte em atividade cognitiva em primeira pessoa, que produz o envolvimento subjetivo no enredo, provocando os efeitos da função trágica narrativa. “Neste sentido, a realidade psíquica domina a narrativa e qualquer realidade que exista além da consciência daqueles envolvidos na história é colocada lá pelo autor com o objetivo de criar efeito dramático” (BRUNER, 2002, p.15).

Nos estudos de caso e nos relatos de histórias de vida, as memórias ao serem transcritas tornam acessíveis as experiências de vida, em que há relatos dos temores, das alegrias, das dificuldades e das apreensões, por outro lado, o texto discursivo deixaria à margem as tensões subjetivas que os protagonistas experimentam na situação concreta. Por isto as narrativas capturam os significados de como os acontecimentos afetam as pessoas em função dos seus valores e percepções, ainda que objetivamente possam parecer irrelevantes.

A comunicação das vivências pessoais, por ser mediada por alguma história, que a torna verossímil e mais humanas capacita de forma mais eficaz a aprendizagem de esquemas de resposta, ou de decisões e tornam-se fonte de conhecimento prudencial. De acordo com a profundidade e amplitude das narrativas sobre os fatos que envolvem pessoas, de distinta índole e valores pessoais, percebem-se quais foram os princípios orientadores das suas ações e os traços de personalidade que influenciaram os atos realizados.

A complementariedade do raciocínio discursivo com o narrativo foi estudada por Bruner na obra *Atos de Significação* e expõe que o raciocínio narrativo é o conhecimento imediato e tácito, pois se dá de forma indutiva no contato direto com as experiências vividas e percebidas. Nesta obra o autor defende a diferença entre os dois modos de aprendizagem que, não são “reduzíveis e traduzíveis” um no outro, e assim:

Embora tenhamos uma predisposição “inata” e primitiva para a organização narrativa, que nos permite rápida e facilmente compreendê-la e usá-la, a cultura logo nos equipa com novos poderes de narração através de seu *kit* de ferramentas e através de tradições de contar histórias e interpretá-las das que nós logo nos tornamos participantes (BRUNER, 1997, p. 72).

A articulação das narrativas com a análise dos princípios orientadores permite, por meio do discurso e do relato de vida, desvendar as condições subjacentes de caráter circunstancial que torna compreensível o discurso e, também a compreensão dos princípios orientadores do protagonista.

A PN descritiva e explicativa serve-se da construção intencional de narrativas, servindo-se de discursos, histórias contadas, entrevistas e testemunhos, por meio das quais se procuram os princípios orientadores do comportamento. Esta forma de pesquisa se ajusta aos propósitos da pesquisa social e educativa em que se identificam os princípios aplicáveis em outras circunstâncias, e, portanto como fonte de aprendizagem.

## **2. Pesquisa com narrativa**

A pesquisa com narrativa (PN) enquadra-se nos estudos qualitativos, porquanto se dirigem à compreensão, à abrangência de significados, às motivações, aos valores subjetivos, e ainda que haja dificuldade em quantificar os fatores influenciadores do objeto de estudo, permite explorar o campo das subjetividades. Por outro lado, nas pesquisas em ciências humanas o que se pretende como resultado não é o mesmo que o das ciências da natureza trata-se, portanto da compreensão do “encadeamento de fatores, de natureza e de peso variáveis, que se conjugam e interagem. É isso que se deve compreender, estimar-se, para verdadeiramente conhecer os fatos humanos” (LAVILLE, DIONNE, 1999, p. 41). Em ciências humanas as informações obtidas conduzem a interpretações sobre as causas prováveis e os fatores de influência dos fenômenos estudados. É o que se verifica na pesquisa dos sucessos históricos, porquanto: “Historiar é então medir a capacidade possibilitadora de um passado em um presente” (MILLAN-PUELLES, 1955, p. 114).

Polkinghorhe (1988, p. 161) esclarece que: “As ciências humanas não podem se apoiar somente na procura de certezas matemáticas e lógicas, ao revés, devem também apontar para a produção de resultados que são prováveis e verossímeis”, desta forma os estudos buscando conhecimentos fenomenológicos de caráter social, que influenciam grupos e coletividades requerem o conhecimento narrativo, e o método e instrumentos de obtenção de informações devem adequar-se às finalidades do estudo.

Polkinghorne (1988) no livro: *Narrative Knowing and the Human Sciences*, dedica o capítulo VII, às PN e as distingue em duas categorias: “(1) descrever as narrativas já consolidadas por indivíduos ou grupos ou (2) explicar através de narrativa porque algo aconteceu” (POLKINGHORNE, 1988, p. 161). A primeira categoria refere-se à PN descritiva e a segunda à PN explicativa.

1) Nas descritivas o esforço do pesquisador dirige-se à construção das narrativas que são relevantes para dar a resposta ao problema estudado. A qualidade do estudo descritivo é avaliada pela precisão e abrangência das narrativas construídas e pelo método de análise empregado. 2) No estudo com narrativa explicativa, a mensuração da qualidade narrativa se verifica pela razoabilidade, ou verossimilhança dos motivos subjacentes aos casos ocorridos.

Papel central da PN descritiva é a organização das diversas narrativas dando-lhe um nexo de começo, meio e fim, tornando compreensíveis os acontecimentos, as ações e as possíveis motivações dos atores. Este esquema torna significativos os elementos que constituem as histórias e discursos de modo a obter a compreensão dos eventos passados no contexto em que ocorreram. “A análise histórica de uma vida, de um invento, da elaboração de uma lei ou de um conflito ambiental, enfim, qualquer que seja a matéria apresenta-se como “sucesso histórico” na medida em que se revela, em virtude da sua existência, como fator “potencial” de novas realidades” (MILLAN-PUELLES, 1955, p. 114).

A escolha do material adequado para a construção do arcabouço narrativo exige a habilidade do pesquisador em encadear as narrativas, inter-

relacioná-las, tal como ocorre na vida real, procurando os significados das atividades que decorrem das ações livres das pessoas e da contingência dos fatos históricos. Desta sorte, a pesquisa adquire qualidade, na medida em que cresce em capacidade de distinguir, detalhar, conectar e filtrar o que é relevante, do que não é para a compreensão e entendimento do que está sendo analisado. O percurso realizado pelo pesquisador tem como ponto de partida os elementos narrativos escritos, as entrevistas não estruturadas e os elementos mais fluidos do contexto social. A virtude do investigador está na produção de um esquema interpretativo coerente. Polkinghorhe (1988) esclarece sobre o necessário rigor da descrição narrativa:

Como na pesquisa científica formal, a pesquisa narrativa descritiva envolve a detecção, seleção e interpretação dos dados, que na narrativa é o texto da entrevista (os pressupostos comuns necessários para sua compreensão). (...) A tese do relatório de pesquisa é que a descrição oferecida com precisão representa as histórias operativas que as pessoas ou grupos empregam para compreender a conexão temporal entre os eventos que eles tiveram experiência e relatar por seus motivos, razões, expectativas e recordações, próprias e de outros. O relato também reconhece como estas histórias têm funcionado (ou falhado em funcionar) para organizar os eventos sob estudo em uma experiência coerente e unificada (POLKINGHORHE, 1988 p. 169-170).

A fim de exemplificar, é possível explicar sobre a ocorrência de morte em um acidente de trânsito formulando hipóteses sobre a condição da estrada, sobre o estado físico do motorista, sobre a velocidade do automóvel, entre outras causas. Porém para elucidar uma morte em concreto será necessária a construção de uma narrativa atendo-se à realidade do ocorrido. Os dados externos quantitativos são importantes, contudo o refinamento narrativo permite a compreensão dos estados interiores envolvendo os atores envolvidos. Assim sendo as explicações narrativas se preocupam com o porquê dos fatos.

Vale sublinhar que “as narrativas explicativas são retrospectivas. Ne-las escolhe-se da multidão de eventos e decisões, aqueles que estão inter-relacionados (...) selecionando-se aqueles que são significativos”

(POLKINGHORNE, 1988, p. 170), e o rigor construtivo narrativo deve atender como destaca Atkinson as “três características do tipo de coerência requerida para o relato narrativo para que seja explanatório: deve ser inteligível em termos humanos, deve ser assunto apropriadamente unificado e deve ser causalmente relacionado” (id., p. 172).

Polkinghorne (1988, p. 172) matiza o significado de causa no contexto das pesquisas em ciências humanas: “Causa é definida como o ‘constante antecedente’. No uso mais geral, contudo ‘causa’ significa qualquer coisa que produz um efeito, resultado ou consequência, e pode incluir eventos, ações de pessoas ou outras condições”. Esclarece possíveis dúvidas Frankl (2003) ao distinguir os conceitos de “causas” e “razões” e entre “causas” e “condições”. A compreensão destas distinções se aplica ao contexto das pesquisas com narrativa a fim de desenvolver estudos em ciências humanas:

Por um lado, as causas são confundidas com as razões. Por outro, as causas são confundidas com as condições. Qual é então a diferença entre causas e razões? Se vocês descascam cebolas, choram. Suas lágrimas têm uma causa. Mas vocês não têm razão alguma para chorar! O ser humano foi definido como o “ser no mundo”, isto é, na realidade. Ora, a realidade compreende razões e significados. Mas se o homem for tido como um sistema fechado, razões e significados estão excluídos. O que permanece então são as causas e efeitos. Os efeitos são representados pelos reflexos condicionados e pelas respostas aos estímulos. (...) As causas são representadas por processos de condicionamento ou pelas pulsões e instintos. As pulsões e os instintos impulsionam, mas as razões e os significados atraem. Se imaginarmos o homem em termos de um sistema fechado, tomaremos em consideração apenas as forças que impulsionam, mas não os motivos que atraem (FRANKL, 2003, p. 46).

### 3. Método, instrumentos de pesquisa

O *corpus* da pesquisa para a análise das contribuições de Jorge Lacerda, a partir de agora (JL), para a educação e cultura estão contidas em biografias, entrevistas existentes e elaboradas pelo autor deste trabalho, discursos e crônicas, documentos oficiais e cartas que foram tratadas por

meio de PN associada à técnica de AC e elaboraram-se descrições e explicações dos contextos dos discursos para os eixos temáticos escolhidos para o trabalho de origem como tese doutoral (SERTEK, 2009) e noutro momento para uma pesquisa mais ampla visando às contribuições de JL para a Educação e Política (SERTEK, 2015). Neste capítulo o recorte de estudo se refere às suas contribuições para a educação desde a perspectiva das iniciativas germinais para a fundação da Universidade de Santa Catarina, que depois deu origem a UFSC Universidade Federal de Santa Catarina. As descrições e as explicações foram empregadas com a flexibilidade necessária para a pesquisa de tipo exploratória.

A coleta de dados foi realizada por meio de entrevistas, documentos e vários outros tipos de fontes, assim reunidos, estes elementos serviram para investigar os eventos passados para as análises qualitativas. Como a PN explicativa baseia-se em pós-fatos, o seu encadeamento exploratório assemelha-se ao trabalho de um detetive ao separar o que é relevante e do que não é para uma construção narrativo-reflexiva. As narrativas de vida de JL foram coletadas por meio de instrumentos como as entrevistas semiestruturadas e a pesquisa documental. Para a validade em pesquisa narrativa, não se pode empregar o mesmo critério das ciências naturais. Neste caso:

o argumento não produz certeza; produz verossimilhança. Neste contexto um argumento é válido quando é forte e tem capacidade para resistir desafios ou ataques. A narrativa não produz conclusões de certeza, que é o ideal da ciência formal, com seus sistemas fechados de lógica matemática e formal (POLKINGHORNE, 1988, p. 176).

As narrativas tem validade na medida em que se atem aos testemunhos, documentos e entrevistas realizadas. Quanto à idoneidade da PN por ser do tipo qualitativo não visam provar, mas sim, adquirem maior idoneidade pela sua força de verossimilhança. E as conclusões, ou resultados da pesquisa têm as limitações próprias do método e estão sujeitos a novas revisões em função de novos documentos e possíveis interpretações.

A significância da investigação, por se tratar de pesquisa com narrativas serve-se do sentido e do significado dos acontecimentos o que difere

da significância quantitativa que provem da quantificação estatística, por esta razão nas análises destacam-se os resultados da pesquisa que permitem a compreensão dos fatores orientadores da fundação da universidade, e quais foram as diretrizes teóricas na gênese do fato histórico.

Em relação à confiabilidade da PN seguem-se os comentários de Polkinghorne: “Os estudos narrativos não possuem provas formais de confiabilidade, confiando por sua vez nos detalhes de seus procedimentos para evocar a aceitação da probidade dos dados” (POLKINGHORNE, 1988, p. 177). As análises seguem da mesma forma o método aplicado pelo autor já citado: “análises são elaboradas utilizando a técnicas do círculo hermenêutico para registrar as características subjacentes através de exemplos de histórias” (id., p. 177).

A partir dos dados originais, a análise visa a construção de histórias que propiciam uma identificação das narrativas que dão significado às atuações e permitem o conhecimento dos motivos, preocupações, ideologias e virtudes que nortearam a ação. O círculo hermenêutico nada mais é que a busca da compreensão através dos dados, da expressão, do fenômeno e do discurso. Parte-se do pressuposto de que a ação humana brota de uma consciência pessoal, ainda que esta subjetividade se redesenhe continuamente como ser-um-cultura (SERTEK, 2015, p. 475).

A pesquisa com narrativa é empregada para obter conhecimentos a partir das experiências de vida e possibilita a descoberta de novos horizontes de interpretação da ação, do discurso e da interação em sociedade como fonte promotora de novas realidades, extraindo da experiência do passado os conhecimentos necessários para nortear os passos em direção ao futuro.

#### **4. Contribuições para a educação para o eixo “universidade”**

##### **4.1 Análise de discursos**

Para a finalidade deste recorte sobre a “Universidade” serão destacados três discursos de JL sobre a fundação da Universidade de Santa

Catarina que estão citados a seguir como sendo: a) Fundação da Universidade de Santa Catarina, b) Início da execução do plano da Cidade Universitária e c) Lição de Liberdade e de Harmonia.

### a) Fundação da Universidade de Santa Catarina

O discurso precursor do processo da efetiva implantação da universidade se deve a comunicação constante dos anais da Câmara dos Deputados referente à aprovação da lei 1179 de 26.11.1954 durante o mandato do governador Irineu Bornhausen. A fala contém alguns princípios orientadores quanto a missão da universidade. No Quadro 1 são destacadas apenas os aspectos essenciais do discurso em que são grifadas as ideias-chave de modo a poder visualizar quais as orientações para esta nova fundação.

Unidade	Conceitos
1	O destino das nações, o seu desenvolvimento técnico e cultural é de certo modo configurado pelo poder criador de seus centros universitários, <b><i>que difundem e enriquecem a cultura, estimulam a investigação científica e organizam o sistema das ideias vivas dos nossos tempos.</i></b>
2	<b><i>Nem se diga que o Brasil dispensa a instalação de novas Universidades.</i></b> A Suíça, com menos de 5 milhões de habitantes, apresenta 7 Universidades. A Bélgica, com 8 milhões e 500 mil habitantes, 5. A Itália, com 46 milhões de habitantes, 26. A Espanha, com menos de 30 milhões de habitantes, 12. A França, com 41 milhões de habitantes, 16. Portugal, com pouco mais de 8 milhões de habitantes, 4. A Inglaterra, com 47 milhões de habitantes, 18. A Rússia, com cerca de 200 milhões de habitantes, 29. Os Estados Unidos, com 180 milhões de habitantes, 163 Universidades.
3	O Brasil, que conta com 13 Universidades, 7 das quais particulares reconhecidas e equiparadas, e 6 federalizadas, comporta, com seus 50 milhões de habitantes, novos núcleos universitários.
4	As primeiras providências tomadas pelo governo catarinense para localização da futura Universidade de Santa Catarina devem ser anunciadas – <b><i>nesta hora tão impregnada de utilitarismo, em que são desdenhados os valores do espírito – como auspicioso marco no território da inteligência e da cultura.</i></b>

Quadro 1 - Fundação da Universidade de Santa Catarina- 15.12.1954

No Quadro 1 há quatro conjuntos conceituais que são a expressão nuclear da fala na Câmara do Deputados. Em ***italic*** e negrito são vistos os argumentos que apoiaram esta iniciativa. Invariavelmente nos pronunciamentos de JL verifica-se o reforço à necessidade da promoção da cultura e à universidade cabe um papel significativo no desenvolvimento da sociedade. JL fundamenta as ideias da Universidade como a difusora da cultura

tal como delineava Ortega y Gasset (1999, p. 63). ***“Que difundem e enriquecem a cultura, estimulam a investigação científica e organizam o sistema das ideias vivas dos nossos tempos”*** (LACERDA, 1954).

A análise comparativa sobre a extensão do ensino universitário com outros países permite em visão retrospectiva compreender a força argumentativa da fala, pois é patente a insuficiência para o Brasil, e de forma específica, chama atenção a notória ausência de uma universidade em Santa Catarina que, neste discurso tornou-se argumento irretorquível. Ao final da argumentação apresenta a proposição de uma cultura universitária humanista visando o aprofundamento sobre as motivações e fins com que se promoviam os conhecimentos científicos, pois argumenta: ***“devem ser anunciadas – nesta hora tão impregnada de utilitarismo, em que são desdenhados os valores do espírito – como auspicioso marco no território da inteligência e da cultura”*** (LACERDA, 1960, p. 107).

Dá uma importância crucial à primazia dos bens do espírito sobre às criações da mente humana, que levam ao progresso tecnológico, pois todas as criações do homem requerem ser orientadas por um rigoroso sentido ético. Ortega y Gasset (1997) desenvolve a concepção de universidade de promotora da cultura e esta como sendo “o sistema de ideias vivas” que nutrem e orientam a sociedade, neste sentido visualiza o papel do universitário como um criador de bens culturais facilitando e apoiando o bem humano e social.

## **b) Início da execução do plano da Cidade Universitária**

É anunciada esta fase da implantação da Universidade de Santa Catarina no Diário Oficial do Estado e as palavras deste discurso também orientam os primeiros passos da futura universidade nos seus princípios constitutivos como sendo uma instituição à serviço da sociedade e à promoção dos bens da cultura que se difundem por meio da ciência que dirige-se ao bem do homem e da sociedade.

Assim, nas comemorações do primeiro aniversário de seu Governo, Jorge Lacerda assistiu ao início do trabalho de implantação do sistema viário do Plano de Urbanização da Cidade Universitária, onde declarou: "Assim vos afirmarei que nada me poderia ser mais grato em meu governo de que estar hoje neste local para iniciar os trabalhos de que vai surgir a Cidade Universitária de Santa Catarina (DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO, Florianópolis, ed. de 4-2-1957, p.3. XXVIII).

A ocasião em que se dá esta fala tem a presença de Henrique da Silva Fontes, diretor da Faculdade Catarinense de Filosofia desde a sua fundação em 1951. Esta faculdade foi incorporada à Universidade em 1961. Desde o início os estudos sobre a implantação estiveram sob a sua coordenação e realizou-se tal como previsto na Lei Estadual n. 1.362, de 29 de outubro de 1955, art. 9º. A faculdade de filosofia cumpriu o papel integrador das diferentes faculdades cuja missão era da orientação dos princípios regentes da integração e interação das diversas faculdades e saberes. A pedra fundamental da Cidade Universitária se deu com a construção de um dos blocos da Faculdade de Filosofia, pedra fundamental lançada a 5 de julho de 1959 (FONTES, 1963). Heriberto Hulse, que sucedeu Jorge Lacerda no governo de Santa Catarina, refere-se no discurso de início das obras da universidade:

O governador Jorge Lacerda, de saudosa memória, procurou por todos os meios ao seu alcance incrementar o desenvolvimento desta obra magnífica. Aprovou o plano da Cidade Universitária, estabeleceu os estatutos da Fundação e, a 31 de janeiro de 1957, deu início aos trabalhos do Plano Viário interno desta cidade, os quais se processaram com rapidez no correr do ano 1958. A elaboração de anteprojetos dos edifícios e do abastecimento de água, cuidadosamente planejada, também se deveu à iniciativa do Governador Jorge Lacerda (FONTES, 1963, p. 49).

No Quadro 2 indicam-se alguns conceitos da fala de Jorge Lacerda e com o mesmo procedimento da análise dos outros discursos foram destacadas e grifadas quatro unidades conceituais e em *itálico negrito* estão as ideias-força desta elocução.

Unidade	Conceitos
1	<p>Coube-me continuar este trabalho, amparando quanto me foi possível todas as iniciativas culturais tomadas num ambiente já de certo modo universitário e <b>ajudando as Escolas a manter o nível econômico sem o qual é impossível existir qualquer produção intelectual de verdadeiro valor; decidindo, quanto à Cidade Universitária, que o Governo tomaria sobre si todos os encargos que poderíamos chamar de estrutura básica</b>, por exemplo, o do sistema viário, que hoje vamos iniciar; finalmente, assinando os Estatutos da Fundação que vai gerir os recursos postos à disposição da Universidade e de cujo Conselho Diretor fazem parte representantes das Escolas Superiores, representantes das profissões liberais e, <b>inovação de que muito nos devemos orgulhar, representantes do Comércio e da Indústria.</b></p>
2	<p><i>Universidade não é apenas, como tantas vezes se julga, uma coleção de Escolas ligadas por um Estatuto impresso. Universidade, quando existe como profunda realidade, é uma só Escola em que as especialidades várias estão ligadas, fundidas entre si por aquele Estatuto muito mais importante que se escreve nos corações pelo milagre diário da colaboração e da convivência de homens de tão diferentes temperamentos, de tão diversas tendências, de tão vários interesses. Existe entidade universitária quando os homens, pela convivência diária, se tornaram real humanidade; e quando essa humanidade, transcendendo-se, se torna a um tempo amor e pensamento.</i></p>
3	<p>Finalmente vos direi que a estes dois sentidos do coletivo, o de continuar uma obra que de trás vem e o de aperceber o que vai ser o núcleo íntimo e o ideal de nossa Universidade, outro se junta que porei ainda como de maior importância; e vos concito a que, comigo, nele penseis; e mais: <b>vos concito a que vos transformeis neste momento naquela ideia de coletivo futuro, que reputo a mais importante; desejo que neste instante, como a mim é dado, vos seja dado a vós todos contemplar com olhos de inteligência, de imaginação e de criador afeto aquelas gerações futuras de estudantes, e digo só “de estudantes” porque o verdadeiro mestre é estudante sempre, aquelas futuras gerações de estudantes que virão aqui, muito depois que tenhamos desaparecido, para aprender, acima de todos os misteres, o mister de Homem. Mas que dependerão para o fazer, porque a História é implacável, de pureza, de sinceridade, da clara razão e do amor sem mácula que púnhamos no erguer de nossa Universidade.</b></p>
4	<p>Tudo o que até hoje se fez neste campo se encontra nitidamente marcado por tal espírito. Estou inteiramente convencido de que, se continuarmos no mesmo rumo, teremos, sob o ponto de vista material, uma das mais belas e acolhedoras Universidades do Brasil e do mundo; e que, <b>sob o ponto de vista espiritual, ela será a instituição em que, a par de todo o progresso científico que a pesquisa, em que essencialmente, se deve fundar, lhe poderá trazer, atingirá a mais perfeita forma aquele profundo sentido de fraternidade humana que constitui o maior dos tesouros do nosso Brasil e poderá um dia fazer dele o condutor dos Povos.</b></p>

Quadro 2 - Início da execução do plano da Cidade Universitária - 31.01.1957

Refere-se às condições básicas para a viabilização estrutural da universidade, “ajudando as Escolas a manter o nível econômico sem o qual é impossível existir qualquer produção intelectual de verdadeiro valor; decidindo, quanto à Cidade Universitária, que o Governo tomaria sobre si todos os encargos que poderíamos chamar de estrutura básica” (LACERDA, 1963, p. 27).

Henrique Fontes teve a tarefa de assessorar JL neste período fundacional e em 1.03.1957 na cerimônia de abertura do curso da Faculdade de

Filosofia, antes operando como faculdade isolada faz referências aos estatutos da Universidade de Santa Catarina prevendo a participação de representantes na sua orientação:

a Fundação ficará não só a cargo dos representantes do magistério superior, mas também de representantes de outras atividades liberais e ainda de atividades econômicas, numa demonstração de que o ensino, em todas as suas modalidades, e principalmente na sua síntese, que é a Universidade, é assunto do mais entranhado interesse social e que, por isso, na sua solução dos problemas do ensino, deve haver a colaboração de quantos trabalham, produzem, pensam e sonham acordados (FONTES, 1963, p.23).

Põe-se em relevo a iniciativa inovadora da participação no conselho diretor da Fundação de representantes do comércio e da indústria, e em outro momento da fala, Henrique Fontes descreve que a “Fundação terá recursos fornecidos pelo Estado que, este ano, já subirão a uns quinze milhões de cruzeiros” e também “auxílio de quatrocentos milhões de cruzeiros em dez parcelas anuais”, do governo federal, (*id.* p.23).

Está presente no discurso de JL o conceito de cooperação entre as diversas disciplinas ou faculdades da universidade, “fundidas entre si por aquele Estatuto muito mais importante que se escreve nos corações pelo milagre diário da colaboração e da convivência de homens de tão diferentes temperamentos, de tão diversas tendências, de tão vários interesses” (LACERDA, 1963, p. 28). Constrói o sentido do espírito universitário que requer a unidade integral do ser humano nas suas dimensões de inteligência e sentimentos e, portanto de promoção do amor à verdade que não se separa do sentimento. “Penso, porém, e com a mesma segurança, que tinha razão Pascal quando afirmou, ele, o geômetra e o físico, que há razões de sentimento que a razão, no sentido de inteligência, não pode conhecer” (LACERDA, 1963, p. 27).

A Universidade deve promover aquele ideal de convivência e diálogo de ideias, e as faculdades através dos seus professores procuram promover o diálogo, de modo que, somente “existe entidade universitária quando os homens, pela convivência diária, se tornaram real humanidade; e quando

essa humanidade, transcendendo-se, se torna a um tempo amor e pensamento” (LACERDA, 1963, p. 28).

Percebe-se a convicção da necessidade de uma formação holística não a reduzindo aos aspectos instrumentais, como são as técnicas, porquanto a formação requer completar-se com o seu caráter transcendente, assim estudantes e professores se abrem à totalidade da realidade, de modo que:

sob o ponto de vista espiritual, ela será a instituição em que, a par de todo o progresso científico que a pesquisa, em que essencialmente, se deve fundar, lhe poderá trazer, atingirá a mais perfeita forma aquele profundo sentido de fraternidade humana que constitui o maior dos tesouros do nosso Brasil e poderá um dia fazer dele o condutor dos Povos (LACERDA, 1963, p. 28).

Para Jorge Lacerda, a Missão da Universidade não se restringe às funções de educação e de pesquisa, como compromisso com a ciência, e a correspondente difusão do conhecimento na sociedade. Considera, como condição-chave do espírito universitário, que este seja capaz de promover a convivência e a interação das pessoas de diferentes áreas do saber e modos de ser, em função do ideal de serviço ao bem comum. Através deste discurso, percebe-se a concepção de missão institucional universitária como a sua identidade, e que deve ser uma contribuição a todos e cada um dos implicados com sua atividade. Uma missão institucional, para ser realizada coletivamente, necessita ser conhecida, assimilada e desdobrada entre todos os seus membros e participantes através da cooperação, convivência e compartilhamento de ideais (SERTEK, 2015, p. 225).

### **c) Lição de Liberdade e de Harmonia**

Os organizadores do II Congresso Estadual de Medicina em Florianópolis convidaram Jorge Lacerda para proferir o discurso de encerramento do evento. “Na ocasião, relatou o decidido apoio e as providências concretas de seu governo para a concretização da Faculdade de Medicina<sup>2</sup>, empreendimento da Associação Catarinense de Medicina” (PASOLD, 1998, p. 164). No conteúdo refere-se à importância dos eventos científicos que

---

<sup>2</sup> No seu discurso à Assembleia Legislativa em 15.04.1957, relata sobre a fundação da Faculdade de Medicina: “Outro acontecimento marcante, no terreno da educação superior, foi a fundação da Faculdade de Medicina, à qual não falte com o meu apoio, doando 10.000 apólices do Tesouro, no valor total de Cr\$ 10.000.000,00”.

promovem o adiantamento científico por meio dos relatos das pesquisas e o aprendizado de todos os participantes nas discussões. “Apreende-se o estímulo ao debate livre das teorias para o aprofundamento das questões possibilitando a aplicação dos conhecimentos que redundem em benefício de toda a sociedade” (SERTEK, 2015, p. 226).

JL no exercício do governo de SC se propõe impulsionar o que foi sua preocupação principal desenvolver a educação em todos os níveis começando pelo ensino fundamental e médio, que pode ser aprofundado em Sertek (2015, p. 166) especialmente em relação à formação de professores e ao impulso inovador do Instituto de Educação de Santa Catarina (PIAZZA, 1993, p. XXVIII). Logicamente a Universidade deveria ser a catalizadora do preparo de talentos, e para isto, era necessário contar com professores de “indispensável autoridade científica”. Como já havia refletido e discutido sobre os vários enfoques do ensino universitário, se inspira na proposta de Ortega y Gasset (1997) sobre a Missão da Universidade e propõe que: “na organização do ensino superior, na construção da Universidade, temos de partir do estudante” (LACERDA, 1960, p.172).

Reflexão que perpassa muitos dos seus discursos e atos de governo é o cuidado de que a atividade política não se afaste das que ele conceituava como sendo as atividades da inteligência. Em outros discursos se refere à dissociação entre o âmbito das técnicas e àqueles dos bens do espírito humano, como se refere no seguinte trecho frisando a necessária vigilância e providência contra os males crescentes desta dissociação, instigando os seus pares na Câmara dos Deputados a assumirem as responsabilidades dos:

deveres para com os problemas da cultura, ***não lhe sendo lícito favorecer o divórcio da ação política com a da inteligência***<sup>3</sup>. Nossa missão, nesta Casa, não se limita, apenas, é óbvio, às atividades políticas, nem cessam os nossos compromissos nas fronteiras dos problemas materiais, mas se desdobram e ampliam, transcendendo essa área efêmera e limitada, para também se vincular com os superiores objetivos da cultura (LACERDA, 1960, p.92).

---

<sup>3</sup> Grifo nosso

Apresenta-se então, como eco dos seus ensinamentos e discursos, nos seus dois mandatos como deputado federal, lembrando sistematicamente que se evitasse o divórcio entre a ciência e a cultura, e esta última entendida como sendo o que de melhor criou o homem para promover a racionalidade e a liberdade.

Permiti-me, senhores, que, neste instante, não apenas como colega, mas como alguém eventualmente elevado às responsabilidades de uma função pública, assinala a dissociação crescente que se verifica entre a política e a inteligência. É verdade que as tristes realidades, que se repetem na vida pública, não são de molde a fascinar os homens voltados para a ciência e para a cultura (LACERDA, 1960, p. 174).

A PN e de AC dos discursos conhecidos de JL nos aproximam de uma realidade conceitual nuclear do pensamento lacerdiano, que são os valores morais universais e que sustenta como a contribuição da universidade na formação de pessoas empregando a ciência para a construção de uma sociedade mais justa. Dá relevo especialmente em que:

O Governo deseja a colaboração ativa de todos os interessados e quer fazer da Universidade, como ela deve ser, a expressão máxima da atividade cultural do Estado e, ao mesmo tempo, um organismo perfeitamente sensível a todos os problemas de caráter técnico e de caráter social (LACERDA, 1960, p.173).

Acredita que a missão da universidade atinge seu ápice com a contribuição à sociedade por meio dos conhecimentos e pesquisas que dissemina para o bem da sociedade como recomendava Silvio Romero: “O Brasil social é que deve atrair todos os esforços dos seus pensadores, dos seus homens de coração e de boa vontade, todos os que têm um pouco de alma para devotar à pátria” (ROMERO, 2007, p. 172).

Unidade	Conceitos
1	Não é demais, neste instante, que exalte a significação de reuniões desta natureza, pois a ciência, hoje, se faz pela colaboração íntima dos que a ela se devotam, pela discussão de todas as teorias e de todos os problemas, <b><i>através do debate livre e do confronto fecundo e cooperador das opiniões e conclusões individuais.</i></b>
2	E, para mim, esses mesmos pioneiros são os que têm por várias circunstâncias, <b><i>maiores possibilidades de concretizar, no silêncio das províncias, se lhes não faltarem os instrumentos adequados, os sonhos que ardem no pensamento dos cientistas.</i></b>
3	Desejamos, efetivamente, Senhores Congressistas, que a nossa Faculdade se revista, à luz daquelas lições, <b><i>da indispensável autoridade científica</i></b> , sem a qual nada é possível fazer.
4	Uma instituição, já nos ensinava Ortega y Gasset, é uma máquina; e toda a sua estrutura e funcionamento deverão ser prefixados pelo serviço que dela se espera. E acentuava que a raiz de qualquer reforma universitária está em acertar plenamente com a sua missão. <b><i>Na organização do ensino superior, na construção da Universidade, temos de partir do estudante.</i></b> A Universidade deve ser a projeção institucional do aluno. <b><i>O ensino superior tem por objetivo a transmissão de cultura, o ensinamento das profissões e a investigação científica.</i></b>
5	(...) colaborar Professores universitários, representantes das profissões liberais, do Comércio e da Indústria, e a publicação, que se fará em breves dias, dos atos de designação dos membros desse Conselho, além da destinação específica de uma dotação orçamentária já fixada, <b><i>são garantias de que o Governo deseja a colaboração ativa de todos os interessados e quer fazer da Universidade, como ela deve ser, a expressão máxima da atividade cultural do Estado e, ao mesmo tempo, um organismo perfeitamente sensível a todos os problemas de caráter técnico e de caráter social.</i></b>
6	É oportuno que se realce o papel das Universidades no destino do mundo moderno. <b><i>Sofre muito a Humanidade de dois males: o dos homens bons, que não têm noção alguma das técnicas que deveriam empregar para que se torne mais eficiente a sua bondade, e o dos técnicos, em que se abalaram ou em que quase se perderam as qualidades humanas.</i></b>
7	Palpita uma grande inquietação por toda a parte, não obstante o progresso vertiginoso da ciência e da técnica. <b><i>Cada vez mais penetramos nos segredos recônditos da natureza, e à medida que nela mais nos aprofundamos, mais se agigantam perante nós o drama, o desespero e o temor, pois o homem, pelo domínio das forças íntimas da matéria, constrói sóis e os faz explodir à superfície da Terra, oferecendo ao mundo atônito a pompa luminosa de um crepúsculo trágico.</i></b>
8	<b><i>Ah! se pudéssemos colocar sob o domínio do espírito as conquistas modernas que derivam das idealizações dos sábios! Ah! se pudéssemos prevenir a grave crise em perspectiva, impedindo assim que o homem se converta em satélite de suas próprias criações!</i></b>
9	<b><i>(...) dissociação crescente que se verifica entre a política e a inteligência. É verdade que as tristes realidades, que se repetem na vida pública, não são de molde a fascinar os homens voltados para a ciência e para a cultura.</i></b>
10	No mundo contemporâneo, observa-se a ascensão, no cenário político, de personagens novas, que surgem do seio anônimo das massas, não raro ainda pouco esclarecidas, mas com a intuição clara e nítida da marcha inexorável das transformações sociais. <b><i>Cabe às elites o papel de intérpretes desses anseios surdos que fremem no âmago da sociedade moderna, para que se convertam em autênticos guias e verdadeiros arquitetos do futuro.</i></b>

Quadro 3 - Lição de Liberdade e de Harmonia (II Congresso Estadual de Medicina) 25.04.1957

Por meio dos destaques apresentados no Quadro 3, compreende-se a necessidade do “debate livre e do confronto fecundo e cooperador das opiniões e conclusões individuais” (LACERDA, 1960, p.170).

É relevante a missão dos pesquisadores que JL denomina de pioneiros, como desbravadores de áreas desconhecidas, e podem concretizar os anseios de cientistas para as transformações no contato direto com os problemas socioculturais. Propõe, portanto a universidade como fonte permanente de socialização de conhecimentos básicos e aplicados sempre balizados pelos valores humanos fundamentais. Convencido estava da capacitação em alto nível dos docentes para o cumprimento da missão universitária, pois: “o ensino superior tem por objetivo a transmissão de cultura, o ensinamento das profissões e a investigação científica” (LACERDA, 1960, p.172), sendo para isto indispensável autoridade científica.

JL comunga os princípios norteadores da economia do conhecimento pregada por Ortega y Gasset (1997), que advoga sobre a restrição de aprendizagem, em parte, devido à escassez de capacidade de assimilação do estudante, e somada à excessiva quantidade de conhecimentos que as diversas profissões requerem. “Esta escassez de assimilação – como limitação humana - exige uma atenção especial à centralidade institucional da Universidade no estudante, de acordo com Ortega y Gasset, como a projeção institucional do aluno” (SERTEK, 2015, p. 231).

Identifica a necessária integração/interação dos atores sociais de modo a atender “com o seu Conselho Diretor, em que são convocados a colaborar Professores universitários, representantes das profissões liberais, do Comércio e da Indústria” (LACERDA, 1960, p.172), que:

são garantias de que o Governo deseja a colaboração ativa de todos os interessados e quer fazer da Universidade, como ela deve ser, a expressão máxima da atividade cultural do Estado e, ao mesmo tempo, um organismo perfeitamente sensível a todos os problemas de caráter técnico e de caráter social” (LACERDA, 1960, p.172).

De modo agudo diagnostica a esquizofrenia (separação) que afeta a vida em sociedade, a que provem de um comportamento de técnicos aferidos apenas aos resultados materiais da sua atividade científica e tornam-se indiferentes às necessidades humanas e despreparados ético-politicamente. Outro comportamento que combate e também pernicioso, e ainda

mais deletério, é o dos que ainda que tenham boa vontade não se esforçam por adquirir as competências para realizar o bem da sociedade e omitem-se no cumprimento dos seus deveres profissionais. Resume esta ideia no seguinte trecho:

Ah! se pudéssemos colocar sob o domínio do espírito as conquistas modernas que derivam das idealizações dos sábios! Ah! se pudéssemos prevenir a grave crise em perspectiva, impedindo assim que o homem se converta em satélite de suas próprias criações! (LACERDA, 1960, p.173).

Pasold (1998) em suas análises deste discurso de Jorge Lacerda conclui que:

Ao encerrar, pediu licença para manifestar a sua preocupação com a *“dissociação crescente que se verifica entre a política e a inteligência”*, pela forma irresponsável com que certas pessoas que detêm privilegiadas condições culturais, sociais e econômicas não atentam devidamente para as tristes realidades do mundo contemporâneo e os seus apelos procedentes. Este fenómeno, a seu juízo, deveria ser imediatamente detido através de uma urgente consciência das elites, quase sempre tão omissas, no sentido de que sejam, o quanto antes, *“intérpretes desses anseios surdos que fremem no âmago da sociedade moderna, para que se convertam em autênticos guias e verdadeiros arquitetos do futuro”* (PASOLD, 1998, p.165).

No livro Jorge Lacerda: uma luminosa mensagem de cultura está resumida a ideia que parece ser útil transcrever para não perder precisão:

Na concepção de Jorge Lacerda, o essencial à tarefa universitária é saber a que ciência dirigir-se e como desenvolvê-la, porquanto a ciência não pode estar descolada da realidade. A tendência dos professores é a de fecharem-se na sua ciência e não encontrarem um modo de conectá-la à realidade social, podendo assim cair em dois possíveis males. Um deles é o abstracionismo e o outro é proveniente do pensamento weberiano: o tecnicismo, que busca apenas a adequação dos meios a fins utilitários, escapando da sua compreensão qualquer fim transcendente da vida humana (SERTEK, 2015, p.233).

## 4.2 Perspectiva narrativa

JL cursou o ensino médio em Florianópolis no Estado de Santa Catarina e, como ainda não havia nos anos 1930, alternativas adequadas para o curso superior nesta cidade, JL ingressou no ensino superior na Faculdade de Medicina do Paraná. Durante os anos de 1931 a 1937 conviveu com estudantes e professores, e cresceu no envolvimento com a política estudantil onde conheceu intelectuais que participavam de militância política. Participou, como era comum na época, dos debates em torno dos temas relativos à cultura e estava a par das questões políticas que acendiam o debate público. Em 1930 em que se deu a tomada do poder por Getúlio Vargas começou a participar dos movimentos em prol do restabelecimento democrático.

No último ano do curso de medicina JL, como representante dos alunos de outros Estados brasileiros, que estavam em faculdades em Curitiba, foi incumbido de prestar as últimas homenagens em Florianópolis ao ilustre professor catarinense José Arthur Boiteux<sup>4</sup>. JL já era bem conhecido pelos seus discursos eloquentes, bem elaborados e enriquecidos pela excelente cultura adquirida com a leitura dos autores clássicos. Devido a sua ascendência grega empregava os conhecimentos de filosofia grega, o conhecimento da mitologia, da *Ilíada* e *Odisseia* e outros clássicos da literatura universal para a elaboração dos seus discursos. Nesta oportunidade fez o discurso de adeus à personalidade que tinha dedicado muito da sua vida ao resgate da memória cultural do Estado de Santa Catarina promovendo as figuras de destaque cultural que enobreciam a história barriga verde. Este pronunciamento revela já certo prestígio entre a juventude intelectual e o reconhecimento do seu talento oratório elogiando a missão cultural de Boiteux:

---

<sup>4</sup> Em 1920 reuniu em seu gabinete um grupo de intelectuais da terra e fundou a Academia Catarinense de Letras. Outra contribuição de Boiteux durante seus anos de Secretário de Estado foi conseguir, em parte por subscrição pública, erguer a estátua de Fernando Machado e os bustos de Cruz e Souza, Anita Garibaldi, Jerônimo Coelho e Victor Meirelles, além de colocar em locais históricos de Florianópolis algumas placas assinalando o que ali ocorreu de significação para os anais da vida catarinense. A última grande façanha desde homem extraordinário foi a criação, em 1932, da Faculdade de Direito de Santa Catarina. <<http://150.162.138.13/outros/historico.asp> Acesso em 15.02.2020>; Fundação Boiteux.

Em nome dos acadêmicos que cursaram os bancos das Academias de outros Estados trago também as nossas homenagens à memória do grande catarinense José A. Boiteux que tanto trabalhou por Santa Catarina, para qual viveu lutando e muitas vezes lutou sofrendo (...) Eu que embalei no meu berço, dorme o sono dos patriotas e dos idealistas! (...) Tu que tanto trabalhaste por mim e que semeaste estátuas, levantaste escolas, estimulaste a minha mocidade, terás teu monumento numa das minhas praças! (Revista Litoral, 1958, p.9).

Nereu Corrêa (1960), um dos secretários de JL enquanto governador de Santa Catarina comentava que a sua vocação de mentor cultural e político intelectual se dá na rica convivência com a seleta porção de amigos que despertaram maiores preocupações pelo futuro da Universidade, pela participação nos meios de difusão literária para a participação na promoção política dos valores éticos e culturais. Interagiu de forma estreita com escritores como Augusto Frederico Schmidt, San Tiago Dantas, Antônio Gallotti, Adonias Filho e Otávio de Faria, entre outros.

Constantino Lacerda, seu irmão que seguiu uma trajetória acadêmica diferente, pois cursou arquitetura no Rio de Janeiro, então Distrito Federal, recorda que Heitor Lisboa de Araújo, com quem mantinha contato no Rio de Janeiro, sempre lhe trazia notícias do irmão por intermédio de intelectuais que eram muito ativos em Curitiba, e lhe chamava atenção a admiração dos seus adeptos ao comentarem os discursos muito bem elaborados por JL. Em 1937 foi o orador na formatura da sua turma de medicina e o discurso causou certo impacto, pois era uma peça bem construída com ideias bem articuladas e questionadoras. Constantino presenciou o cuidado com que elaborou o discurso com diversas revisões durante o ano de 1937, pois visava mobilizar a audiência para o envolvimento nos ideais da política e cultura (LACERDA, 2007).

No prefácio do livro *Democracia e Nação*, escrito por Adonias Filho<sup>5</sup>, resume-se os traços sintéticos da sua personalidade e a dimensão significativa da participação no desenvolvimento da cultura nacional e atividade

---

<sup>5</sup> Quinto ocupante da Cadeira 21 da Academia Brasileira de Letras, eleito em 14 de janeiro de 1965, na sucessão de Álvaro Moreyra e recebido em 28 de abril de 1965 pelo Acadêmico Jorge Amado. Disponível em: <<http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=17&sid=230>>. Acesso 30.01.2020.

pública. A vocação de JL era política, tanto assim que, as suas leituras e estudos foram se expandindo para as obras referentes à cultura brasileira, JL sentia-se atraído pelas questões histórico-sociais, que expressava nos seus discursos e de acordo com Adonias Filho (1960):

Tornou-se inevitável que a brasileira se impusesse como o principal círculo de leitura. Uma experiência teórica, se me permitem a expressão, foi colhida aí. Os cronistas coloniais, historiadores e biógrafos, economistas e sociólogos — e sempre em leitura crítica — completaram a observação própria auxiliando-o na percepção geral do Brasil (ADONIAS FILHO, 1960, p. 15).

Adonias Filho conta da necessidade de JL realizar os estudos jurídicos para completar a sua formação e poder ter um conhecimento mais profundo do Direito Constitucional visando tornar eficaz a sua ação política, e por esta razão, resolveu ingressar na Faculdade de Direito de Niterói.

O jornalismo foi a profissão que exerceu paralelamente à de medicina, motivo pelo qual começou a residir no Rio de Janeiro a partir dos anos 1940. A sua mudança para o distrito federal deve-se ao convite de Cassiano Ricardo<sup>6</sup> diretor do jornal *A Manhã* (RJ) para assessorá-lo na direção. Fundou e dirigiu a partir de 1946 o *Suplemento Letras e Artes* (CPDOC, 2020), que proporcionou o prestígio entre os escritores e artistas de renome da época. De acordo com *LETRAS E ARTES* (1948), participou do I Congresso de História Catarinense, “como representante do Ministro Adroaldo Mesquita da Costa, titular da pasta da Justiça” e profere em 12.10.1948 o discurso: “O Espírito dos *Lusíadas*”. Velloso<sup>7</sup> (2007) confirma que JL era conhecido no Rio de Janeiro como o intelectual catarinense mais influente em âmbito nacional e por esta razão foi convidado para ser o orador oficial deste congresso promovido por Henrique Fontes e com a participação do ilustre filólogo Paiva Boléo da Universidade de Coimbra.

---

<sup>6</sup> Quarto ocupante da Cadeira 31 da Academia Brasileira de Letras, eleito em 9 de setembro de 1937, na sucessão de Paulo Setúbal e recebido pelo Acadêmico Guilherme de Almeida em 28 de dezembro de 1937. Disponível em: <<http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=390&sid=295>> Acesso em 31.01. 2020.

<sup>7</sup> João Paulo dos Reis Velloso Foi secretário particular de Jorge Lacerda no ano 1951, Ministro do Planejamento por uma década (1969-79). Em 1987 criou a fundação Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas, IPEA.

O escritor, historiador e jornalista Theobaldo Costa Jamundá já conhecia JL, porém lhe faltava oportunidade para aprofundar na amizade e relata que: “aconteceu a conversa mais demorada durante a realização do I Congresso de História Catarinense. Ele presidiu uma das missões, e dela fui membro ativo” (JAMUNDÁ, 1958, p. 21), observou durante o congresso que sua cultura geral, refino intelectual e o dom da palavra catalisava aquele ambiente de estudos e debates sobre questões história catarinense.

Depois de finalizar o curso de direito em Niterói iniciou o trabalho de assessor jurídico no gabinete do então Ministro de Justiça Adroaldo Mesquita da Costa<sup>8</sup>. O contato constante com questões de âmbito nacional influenciou na sua decisão para ingressar na atividade política. Em 1951 foi eleito deputado federal por Santa Catarina, e a sua trajetória de envolvimento com as questões universitárias se dá com a participação nas comissões parlamentares do Ministério de Educação e Cultura e sobre elas Velloso (2004) (2007) comenta que JL fazia todo possível para que aumentassem as verbas para a educação. Havia nas universidades reivindicações para o aumento de vagas, isto porque todas as famílias queriam que seus filhos estudassem. De acordo com Velloso (2007): “Para Jorge ter a universidade lá em Santa Catarina era importante para atender as reivindicações e lutas. Que aí realmente acabou se conseguindo duas coisas: conectar-se ao mundo e conectar-se ao Brasil”.

O historiador catarinense Piazza (1993, p.XXVIII) resume na introdução do Inventário Analítico do Fundo Privado do Ex-governador Jorge Lacerda 1931 a 1973, que para Lacerda além do ensino básico (infantil, fundamental e médio), “a outra ponta do problema educacional catarinense que o interessava vivamente era a implantação da Universidade.” É o que mais dificultava a formação dos intelectuais e “que de certa forma era um convite à imigração das melhores inteligências, desfalcando, assim, o meio catarinense de ótimas cere-brações” (PIAZZA, 1993, p. XXVIII).

As iniciativas para a fundação da universidade em Santa Catarina amadureceram durante o governo de Irineu Bornhausen sob a orientação

---

<sup>8</sup> No dia 14 de novembro de 1947, interrompeu suas atividades na Câmara para assumir, no dia seguinte, a pasta da Justiça e Negócios Interiores, em substituição ao ministro Benedito Costa Neto, demissionário desde outubro.

do Prof. Henrique da Silva Fontes e foi impulsionada através das obras de infraestrutura promovidas no início do governo de JL, é o que relata Ungaretti (2007):

Durante todo o governo do Jorge Lacerda, essas providências foram tomadas, animadas e estimuladas, senão não se teria chegado ao final (...) com esse excelente resultado, porque não foi só a construção do prédio, foram obras de infraestrutura, saneamento, canalização de água, e uma porção de coisas (UNGARETTI, 2007).

De acordo com Schoreder (1969) e Scheibe (1993) a Faculdade Catarinense de Filosofia criada em 1951, por professores do Colégio Catarinense, estava no centro de articulação das demais faculdades para a constituição da universidade estadual.

Ungaretti (2007), secretário de JL durante o mandato no governo, destaca que: “durante todo o (seu) governo, deu inteiro apoio a isso, e investiu muito nisso, então a Universidade deve a ele também, esse impulso, essa continuidade das obras, do projeto que ele encontrou iniciado e que deu seguimento”, os alicerces deste empreendimento ocorrem já em 1954 por ocasião da sanção da Lei 1179 de 26.11.1954, por parte do governador em exercício Irineu Bornhausen, que determina providências para a localização da futura universidade de Santa Catarina.

Outra observação de Piazza (1958) é que JL era amigo da juventude universitária e também dos livros, aos quais tinha verdadeira afeição. “Foi pela sua paixão, pelas coisas da Cultura, que sem sentir, fui envolvido por Jorge Lacerda, no seu afã de dar, ao nosso Estado, maior amplitude e melhor ressonância no cenário cultural da Pátria Brasileira” (PIAZZA, 1958, p.47).

### **4.3 Conceitos replicáveis**

A proposta em termos de conceitos replicáveis visa sistematizar os princípios orientadores subjacentes aos argumentos e narrativas que possuem potencial orientador para nortear estudos, trabalhos científicos e como práticas inspiradoras para se pensar sobre a missão da universidade.

Visa explicitar de forma organizada os conhecimentos que advêm da experiência para o *in fieri* da Universidade. Dos discursos sobre a missão da universidade verificou-se que para JL ela ocupa a centralidade da vida da sociedade como criadora de uma nova cultura a fim de fecundar a inovação em políticas públicas, em ser fonte de conhecimentos científicos para a construção de uma sociedade mais digna e a de renovação dos valores morais da sociedade. Por vezes empregou a mesma expressão de Ortega y Gasset (1999) sobre missão da universidade como a que estimula a investigação científica e organiza o sistema de ideias vivas dos nossos tempos.

Emprega as ideias de sobre a missão da universidade e destaca o papel preponderante do cultivo das humanidades. Reflete-se nas suas falas o papel da universidade em resposta às questões suscitadas no território dos valores do espírito ou da inteligência. Distingue as dimensões da cultura, daquelas que focalizam os aspectos puramente pragmáticos, como fruto do emprego da tecnologia. À universidade cabe formar e ampliar os âmbitos de harmonia entre a cultura e a técnica (SERTEK, 2015, p.244).

A universidade em consonância com estas diretrizes cuida das questões vitais da sociedade, quer nos aspectos especulativos, como no da aplicação prática. Para desenvolver esta sintonia requer que se assuma: “nesta hora tão impregnada de utilitarismo, em que são desdenhados os valores do espírito — como auspicioso marco no território da inteligência e da cultura” (LACERDA, 1960, p. 107). Aplicação coerente destes princípios ao trabalho de governo implica que:

O Governo deseja a colaboração ativa de todos os interessados e quer fazer da Universidade, como ela deve ser, a expressão máxima da atividade cultural do Estado e, ao mesmo tempo, um organismo perfeitamente sensível a todos os problemas de caráter técnico e de caráter social” (LACERDA, 1960, p.173).

Corresponde às partes envolvidas com a universidade que a orientação dos estudos tenha maior sensibilidade à verdade e que repercuta em bem do homem, ou o bem da humanidade. Para isto o critério cardeal é o da subordinação das novas tecnologias e conhecimentos aos bens do espírito.

Recomendou o papel importante dos princípios éticos que deviam nortear a pesquisa. As criações humanas, na percepção de JL, são realmente humanas na medida em que respeitam a vida e o bem comum: “Ah! se pudéssemos colocar sob o domínio do espírito as conquistas modernas que derivam das idealizações dos sábios! Ah! se pudéssemos prevenir a grave crise em perspectiva, impedindo assim que o homem se converta em satélite de suas próprias criações!” (LACERDA, 1960, p.173). Em outras falas também se dirige aos bacharéis em direito para que as leis sejam justas e respeitem a vida e não permaneçam enrijecidas por formalismos estéreis:

Daí o completar-se a ação dos advogados com a dos juízes, na humanização das normas contra a petrificação das leis. Nem se compreenderia que, na vertigem do mundo moderno, se convertessem em satélites submissos dos textos mortos e não em criadores corajosos do Direito vivo. E ganha oportunidade a velha advertência de Santo Tomás de Aquino, segundo a qual “a vida transborda do conceito” (LACERDA, 1960, p.168).

Longe de manifestar o desalento pela política, e sim uma proposta de crescimento, apresentou a necessidade de cultivar novos talentos para a área política como um trabalho que deveria atrair os melhores esforços da inteligência e coração. Sistemáticamente JL chamou a atenção para um critério-chave como forma de atuação do Homem de Estado ou do político, que:

Representando os interesses totais da nação, tem, por isso mesmo, deveres para com os problemas da cultura, não lhe sendo lícito favorecer o divórcio da ação política com a da inteligência. Nossa missão, nesta Casa, não se limita, apenas, é óbvio, às atividades políticas, nem cessam os nossos compromissos nas fronteiras dos problemas materiais, mas se desdobram e ampliam, transcendendo essa área efêmera e limitada, para também se vincular com os superiores objetivos da cultura (LACERDA, 1960, p. 89).

No que se refere às responsabilidades próprias da universidade, preconizava que devia contribuir com o conhecimento novo, por meio de seus especialistas em trabalhos interdisciplinares e promover a formação de novos pesquisadores para que adquirissem as condições de interpretar e

formalizar o conhecimento e difundi-lo na sociedade. Velloso (2007) secretário particular de JL durante as suas legislaturas como deputado federal associou a JL algo que lhe chamou atenção em um livro de Benda em “A traição dos intelectuais”. Associou no sentido de que JL nunca consentiu nesta traição aos valores éticos universais.

Ele era um intelectual na política. Eu me lembro bem de um livro que foi famoso nos anos *A Traição dos Intelectuais*, de Julien Benda, que foi relançado atualmente e é de 1926, e mostra que a missão do intelectual é a de difundir os valores universais, então quando eu o reli, faz uma semana, eu liguei ao Jorge. Essa função do intelectual e o que o Benda dizia é que os intelectuais estavam fugindo da sua missão da defesa dos valores universais, que é a tradição greco-romana, cristã, judaica, essa coisa de civilização ocidental. De modo que a gente pode dizer que era um intelectual fazendo política. Só que ele tinha um grande talento político (VELLOSO, 2007, S/P).

Ao intelectual cabe o papel de refletir a partir das experiências e problemas sociais, dar um tratamento científico para estas questões, difundilas no seio da sociedade de modo a fazer frutificar suas ideias e concepções como soluções para os problemas cruciantes da sociedade.

No mundo contemporâneo, observa-se a ascensão, no cenário político, de personagens novas, que surgem do seio anônimo das massas, não raro ainda pouco esclarecidas, mas com a intuição clara e nítida da marcha inexorável das transformações sociais. Cabe às elites o papel de intérpretes desses anseios surdos que fremem no âmago da sociedade moderna, para que se convertam em autênticos guias e verdadeiros arquitetos do futuro (LACERDA, 1960, p.174).

Neste discurso em consonância com a doutrina de Ortega y Gasset (1999, p.25) se verifica o que propunha como ideal universitário como o de “formar uma pessoa culta, autônoma, que se media e se sobrepunha ao seu tempo, podendo impulsionar criativamente destino político do país”. Portanto todo universitário dotado de conhecimento, e também capacitado para ter uma visão sistêmica da realidade social, em virtude da sua formação cultural ampla, adquire o mandato imperativo da difusão da cultura.

A perspectiva da missão universitária está conectada então ao progresso social e sublinhou em diversas ocasiões as palavras de Silvio Romero de que: “O Brasil social é que deve atrair todos os esforços dos seus pensadores, dos seus homens de coração e de boa vontade, todos os que têm um pouco de alma para devotar à pátria” (ROMERO, 2007, p. 172).

Infelizmente no Brasil a atividade política, em geral, afasta os talentos intelectuais e as novas lideranças de grande categoria humana por causa da dissociação crescente que se verifica entre a política e a inteligência. E logo a seguir lamentava: “É verdade que as tristes realidades, que se repetem na vida pública, não são de molde a fascinar os homens voltados para a ciência e para a cultura” (LACERDA, 1960, p.174).

De acordo com Pedrosa (1952, p.5): “Não é possível a dicotomia entre ação, domínio por excelência da política e o pensamento”. Política não se dissocia da cultura, é a força do espírito que nutre as nações, JL considera a *paideia*, o ideal da educação do homem grego, o primeiro esboço da cultura. Este conceito originário do grego deu base para a tradução latina por cultura proveniente do meio agrícola: cultivo. A cultura no seu sentido genuíno representa o cultivo do que há de melhor conquistado pela humanidade. A universidade com a promoção da interação dos conhecimentos deve aspirar a melhorar a cultura. Jorge Lacerda em alguns dos seus discursos aponta a tendência recorrente de que: “Sofre muito a humanidade de dois males: o dos homens bons, que não têm noção alguma das técnicas que deveriam empregar para que se torne mais eficiente a sua bondade, e o dos técnicos, em que se abalaram ou em que quase se perderam as qualidades humanas” (LACERDA, 1960, p.173).

Refere-se a outro critério-chave como sendo o papel social do conhecimento produzido na universidade, que deve ser a linha orientadora dos projetos de pesquisa: “a par de um conjunto de Escolas que transmitam conhecimento, um Instituto de Pesquisas voltado para todos os setores do saber humano; de que deve, a cada nova criação, interrogar-se não só sobre o valor científico, mas também sobre as suas condições de existência, sobre as aptidões do local que a requer, (...)” (LACERDA, S/D).

Concebe a gestão universitária como sendo fruto da participação dos diversos atores sociais integrando o conselho universitário de modo que: “Jamais tomamos medida capaz de sufocar a livre iniciativa individual, de matar dentro de cada homem a profunda vocação do seu espírito, de impedi-lo a que transmita aos outros a mensagem da sua inteligência criadora” (Lacerda, S/D). Estas motivações encontram-se nos inícios da Escola de Engenharia de Joinville, que depois, juntamente com outras faculdades daria origem à UDESC - Universidade Estadual de Santa Catarina:

Nenhuma das escolas superiores que a formação surgiu, por assim dizer, de um impulso administrativo do Governo. Todas têm sido oferecidas ao poder público, para que este se ajuste na sua existência e as condicione para os seus triunfos. (...) Nenhuma Escola deixou de ser amplamente e democraticamente discutida (...) (LACERDA, S/D).

Para JL a universidade tem como missão, além da criação e difusão do conhecimento, que promova o ambiente propício para desenvolver a cultura do diálogo por meio da convivência fundamento de toda cooperação. Por isso as diversas faculdades devem estar “fundidas entre si por aquele Estatuto muito mais importante que se escreve nos corações pelo milagre diário da colaboração e da convivência de homens de tão diferentes temperamentos, de tão diversas tendências, de tão vários interesses” (LACERDA, 1963, p. 28). Por esta razão considera que somente “existe entidade universitária quando os homens, pela convivência diária, se tornaram real humanidade; e quando essa humanidade, transcendendo-se, se torna a um tempo amor e pensamento” (LACERDA, 1963, p. 28).

#### **4.4 Diretrizes**

De modo esquemático parece útil relacionar as diretrizes que se obtiveram da análise, tanto narrativa como dos conceitos replicáveis, sobre quais foram as contribuições de Jorge Lacerda para o desenvolvimento da universidade.

1. Missão da universidade é a de estimular a cultura, a investigação científica e a organização do sistema de ideias vivas do nosso tempo;
2. Proporcionalidade entre a população do país e o número de universidades;
3. Não desdenhar a formação no marco da inteligência e da cultura;
4. Promoção dos encontros interdisciplinares para o confronto fecundo e cooperativo das opiniões;
5. Autoridade científica notória dos professores;
6. Universidade deve partir do estudante, ser sua projeção institucional;
7. Colaboração ativa de todos os interessados;
8. Ser a expressão máxima da atividade cultural da comunidade;
9. Promover um eficaz desenvolvimento da ciência e da técnica, com ética e atenta às necessidades sociais;
10. Promover a devida unidade de miras de modo que não haja o divórcio entre inteligência e política;
11. Pesquisador e o intelectual contribuem eficazmente com a atividade social, empregando a ciência em serviço do bem comum;
12. Incentivo à pesquisa e às publicações para a difusão do conhecimento;
13. Promover o ambiente de conhecimento mútuo, amizade e cooperação.

## 5. Conclusão

Dentre as diversas concepções de universidade, em certo modo, as iniciativas para a fundação da Universidade em Santa Catarina contemplam a influencia da Universidade como promotora da cultura salientada pelo filósofo espanhol Ortega y Gasset. A formulação dos estatutos trouxe como novidade a constituição do Conselho Diretor da Fundação da Universidade de Santa Catarina em que se vislumbrou a participação de um grupo de atores da sociedade de modo que a projeção da missão universitária fosse democraticamente discutida, portanto iniciou um projeto que buscou o diálogo para o envolvimento dos diversos atores participantes.

Como reflexo de sua concepção humanista do direito, destacou a importância de que os estatutos não se reduzissem à letra fria, porém àquele que contivesse a vida universitária como realidade complexa, citou então o **Estatuto**, escrito em letra maiúscula, que excedia as normas que regem a sua atuação e responsabilidades nas e das diversas faculdades unidas pelo regulamento.

Este sentido de ampliação da missão universitária abarcando bens de caráter intangível, de algum modo expressa que a formalização estatutária não seria suficiente para transmitir valores que deveriam estar presentes na organização universitária, como são os valores da convivência, da cooperação, da interdisciplinaridade, da contribuição para o bem comum, entre outros fins.

A universidade para ser verdadeiramente universidade, de acordo com JL, deve estar fundada no **Estatuto**<sup>9</sup> mais profundo que é busca da verdade, pela ciência e pesquisa e orientada para a busca do bem da humanidade, através da cooperação entre todos os seus membros e alunos. A cultura universitária é entendida por JL como propunha Ortega y Gasset (1999), como sistema vivo de ideias, que nutre a vida de tal organização e somente reflete o seu verdadeiro **Estatuto** através da cooperação e da convivência de pessoas de temperamentos e interesses científicos e humanos bastante diferentes (SERTEK, 2015, p.).

O propósito de uma instituição se verifica pelo seu ideário que se expressa de forma jurídica nos seus estatutos, no entanto o que dá a linha de orientação para os que venham participar dela é a sua cultura compartilhada, cultura esta formada por sentido de missão e valores. Na mente de JL o **Estatuto** superior, donde emanam as orientações de princípio, compreende a sensibilidade à verdade, que por vezes JL exprime como os bens do espírito e da inteligência. Na análise dos discursos que fez sobre a missão da universidade e das suas diversas manifestações em prol da cultura, infere-se que insistia em que as gerações de estudantes que passassem pela

---

<sup>9</sup> Grifos do autor.

universidade cumpririam cabalmente este **Estatuto** superior, isto é a missão da universidade, ao buscarem o principal objetivo desenvolvendo os valores das virtudes. Como se lê no discurso em celebração do marco da aprovação dos estatutos da universidade aspira que “***aquelas futuras gerações de estudantes que virão aqui, muito depois que tenhamos desaparecido, para aprender, acima de todos os misteres, o mister de Homem***” (FONTES, 1963, p. 49). Emprega propositalmente esta palavra em letra maiúscula, que está acima de todos os outros misteres. O mister de Homem é o ofício de ser homem em toda a totalidade ao se buscar o bem e a verdade.

Também está presente nos delineamentos da missão universitária a concepção já presente na universidade moderna que teve influências de Humboldt que preconiza o compromisso de professores e alunos com a ciência, porquanto ambos devem se identificar em função da ciência. Nas falas em diversas ocasiões se verifica a chamada de atenção de que a ciência quando desgarrada da busca do bem implicaria em um afastamento da defesa dos direitos humanos universais. JL refere-se a este perigo ao chamar de uma ciência sem alma, ou uma técnica sem alma. Esta reflexão também suscitou recentemente que Bento XVI alertasse “que o homem hoje, precisamente à vista da grandeza do seu saber e do seu poder, desista diante da questão da verdade; significando isto ao mesmo tempo em que, no fim de contas, a razão cede face à pressão dos interesses e à atração da utilidade, obrigada a reconhecê-la como critério derradeiro” (BENTO XVI, 2008, p. s/p).

JL emprega algumas expressões incisivas ao citar os dois males a que podem estar expostos os professores especialistas no meio universitário: “Sofre muito a Humanidade de dois males: o dos homens bons, que não têm noção alguma das técnicas que deveriam empregar para que se torne mais eficiente a sua bondade, e o dos técnicos, em que se abalaram ou em que quase se perderam as qualidades humanas” (LACERDA, 1960, p. 173). Em consonância com este pensamento está presente nos escritos e discursos de JL o combate ao divórcio entre a técnica e a ética, ou do progresso

tecnológico descolado das necessidades humanas como são os bens da cultura e do espírito. Lacerda sustentava que:

o nosso ensino universitário é mister que se coloque a serviço do país, numa integração permanente em nossas realidades, libertando-se do seu sentido meramente utilitário, ou então abstrato, teórico, formalístico, para que se não distancie das suas altas finalidades, científicas e culturais, plasmadoras, de certo modo, da vida brasileira (LACERDA, 1960, p. 52).

O conhecimento novo elaborado por meio de trabalho rigoroso e árduo com desenvolvimento de pesquisas promovem a inteligência e a difusão do saber, daí a finalidade precípua do desenvolvimento de talentos para que a universidade, além de constituir um conjunto de faculdades que difundem o conhecimento, necessita contribuir com a pesquisa dirigida a “todos os setores do saber humano” e que deve “a cada nova criação interrogar-se não só sobre o valor científico, mas também sobre as suas condições de existência, sobre as aptidões do local que a requer” (Lacerda, S/D), sendo “a expressão máxima da atividade cultural do Estado e, ao mesmo tempo, um organismo perfeitamente sensível a todos os problemas de caráter técnico e de caráter social” (LACERDA, 1960, p.173).

Nem a preparação para as profissões pode ser seu fim exclusivo – para isto estão os cursos de especialistas – nem tampouco se transformar exclusivamente em lugar para aprender a viver as virtudes. O que constitui sua identidade é o compromisso com a ciência. A universidade tem como função primordial construir conhecimento e difundi-lo na sociedade. O problema está em encontrar o ponto certo na aplicação dos saberes, tanto à profissão como à formação humana. Ser eficaz no preparo para as profissões sempre foi seu grande desafio, porque em geral se distancia da realidade social e, fruto do relativismo, adota neutralidade em desenvolver as virtudes da dimensão político-social do ser humano (SERTEK, 2015, p 404).

O estudo sobre os discursos sobre a pesquisa documental e sobre a atividade de JL em benefício do desenvolvimento universitário apoia-se no valor do conhecimento e do desenvolvimento integral do homem. Entre outras considerações retornou ao modelo de mestre que é Sócrates para a

sociedade ocidental, cuja aspiração foi a da busca da verdade procurando continuamente o conhecimento, nunca se colocando como o detentor da verdade, mas se manteve em busca dela procurando ser continuamente aprendiz. JL expressa essa ideia ao justificar: “porque o verdadeiro mestre é estudante sempre” (LACERDA, 1963, p.28). Sem sombra de dúvida a questão ontológica universitária se comprovou na orientação de JL sobre a decisiva necessidade do espírito de convivência e de paz ao propor que “existe entidade universitária quando os homens, pela convivência diária, se tornaram real humanidade; e quando essa humanidade, transcendendo-se, se torna a um tempo amor e pensamento”.

## Referências

- ADONIAS FILHO. In.: CORREA, N. (Org). Democracia e Nação: Discursos Políticos e Literários. Rio de Janeiro: Ed. J. Olympio, 1960.
- BENTO XVI, DISCURSO DO SANTO PADRE BENTO XVI PARA O ENCONTRO NA UNIVERSIDADE DE ROMA "LA SAPIENZA". Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_po.html)>. Acesso em 20.06.2008
- BRUNER, J. **Atos de Significação**. 1. ed. Porto Alegre: Artes Médicas. 1997.
- \_\_\_\_\_. **Realidade mental, Mundos Possíveis**. 2. ed. Porto Alegre: Artes Médicas. 2002.
- CASPER, G. Um Mundo sem Universidades? In: KRETSCHMER, J., ROCHA, J.C.C., (Orgs.) **Um Mundo sem Universidades?** Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997.
- CORRÊA, N. In.: CORREA, N. (Org). Democracia e Nação: Discursos Políticos e Literários. Rio de Janeiro: Ed. J. Olympio, 1960.
- \_\_\_\_\_. **Perfis e Retratos em Vários Tons**. In Memoriam. Florianópolis: Ed. UFSC. 1986.
- CPDOC. JORGE LACERDA. <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/lacerda-jorge>> acesso em 25.01.2020.

ESRC - National Centre for Research Methods. **Review Paper:** Approaches to Narrative Research: Corine Squire, Centre for Narrative Research, University of East London, February 2008, NCRM/009.

FRANKL, V. **Um sentido para a vida:** psicoterapia e humanismo. 10 ed. Aparecida: Santuário, 2003

HYVÄRINEN, M. The Conceptual History of the Narrative. Department of Sociology and Social Psychology. University of Jyväskylä, Department of Social Sciences and Philosophy, University of Jyväskylä FINLAND, 2006. (Home Page) Disponível em: <<http://www.jyu.fi/yhtfil/PolCon/coepolcon/Polarts/researchers/hyvarinen.html>>. Acesso em 8.03.2007.

JAMUNDÁ, T. C. De uma noite de junho. In: **Revista Litoral**, 1958. Florianópolis.

LABOV, W. Some Further steps in narrative analysis. **Journal of Narrative and Life History** , 1999, 7: 395-415

LACERDA, C. Entrevista. São Paulo. 2007.

\_\_\_\_\_. Os Trabalhos Iniciais da Cidade Universitária. In: FONTES, H.S. **Pensamentos, palavras e obras (parte I)**. Florianópolis: ed. do autor. 1963. p. 27-28

\_\_\_\_\_. In.: CORREA, Nereu (Org). Democracia e Nação: Discursos Políticos e Literários. Rio de Janeiro: Ed. J. Olympio, 1960.

\_\_\_\_\_. Coletânea de discursos: Governador Jorge Lacerda: 1956-1957. Elaborado por Aderbal Lacerda Rosa. (particular). s/d.

LAVILLE, L., DIONNE, J. **A Construção do Saber:** Manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas. Porto Alegre: Artmed, 1999.

LETRAS E ARTES. Primeiro Congresso de História: **Suplemento. Jornal A Manhã.** 10.110.1948, p. 12.

LITORAL, Revista. N.III, Ano I. 1958. Florianópolis.

MILLAN PUELLES, A. **Ontologia da existencia historica.** Madrid: Rialp, 1955.

ORTEGA Y GASSET, J. A questão fundamental. In: SCHØLLHAMMER, K. E. (Org.) **Missão da Universidade**. Rio de Janeiro: EDUERJ. 1999.

PEDROSA, Letras e Artes. Suplemento de A Manhã. Ed. 16.11.1952, p. 15.

PIAZZA, W. In.: **INVENTÁRIO ANALÍTICO DO FUNDO PRIVADO DO EX GOVERNADOR JORGE LACERDA 1931 a 1973**. Brasília: Edição do Senado Federal, 1993. p. XXII-XXIII.

PIAZZA, Walter. JORGE LACERDA: O homem e sua paixão. In: **REVISTA LITORAL**. Florianópolis. N.III, Ano I. 1958.

POLKINGHORNE, D.E. **Narrative Knowing and the Human Sciences**. Albany: State University of New York Press. 1988.

ROMERO, S. O Brasil social de Euclides da Cunha. In: ANDRADE, Juan C. P. de (org.). Vida e obra de Euclides da Cunha site. Artigos. Acesso em: <3.12.2008>. Disponível em: <http://www.euclides.site.br.com>

SCHEIBE, L. Para Repropor a Prática de Formação de Professores na UFSC. **Perspectiva**, ano 12, nº 21, p. 43-72, 1993.

SCHROEDER, O. B. **Renovação do Ensino Superior**. Florianópolis: Imprensa Universitária, 1969.

SERTEK, Paulo. **Contribuições para a Educação em Discursos e Narrativas de Vida de Jorge Lacerda**-Tese Doutoral, Universidade Federal do Paraná, UFPR, Brasil. 2009. <[http://www.ppge.ufpr.br/teses/Do9\\_sertek.pdf](http://www.ppge.ufpr.br/teses/Do9_sertek.pdf)> Acesso em 31.01.2020.

\_\_\_\_\_ **JORGE LACERDA: Uma luminosa mensagem de cultura**. São Paulo: Cultor de Livros. 2015. (disponível em meio digital <<https://goo.gl/DpKN4b>>)

Skinner, Q. Language and Social Change. In.: James Tully (ed.) **Meaning & Context: Quentin Skinner and His Critics**. Princeton: Princeton University Press. 1988. 119-132.

UNGARETTI, N. Entrevista realizada em 2007.

VELLOSO, João Paulo. Entrevista realizada em 2007.

VELLOSO, João Paulo, **Tempos Modernos**: memórias do desenvolvimento. In. (Org.)  
D'Araújo, C, CASTRO, C. Rio de Janeiro. Ed. FGV. 2004.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**