

AUTORIDADE E ARGUMENTAÇÃO NUMA ORDEM CONSTITUCIONAL (*)

MIGUEL NOGUEIRA DE BRITO

Assessor do Gabinete dos Juízes do Tribunal Constitucional
Assistente da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa

1. INTRODUÇÃO

Quando se pergunta pelo fundamento da legitimidade material de uma ordem constitucional, a resposta, qualquer que ela seja, dificilmente encontrará apoio na ideia de autoridade. Este é um ponto relativamente ao qual, acredito, não será fácil desencadear, ou sequer manter, uma controvérsia ou um debate sérios. E, no entanto, excluir com estas considerações a relevância da ideia de autoridade numa ordem constitucional afigura-se-me tão perigoso quanto erigi-la, de per si, em fundamento da sua legitimidade. Não pretendo com esta advertência conjurar os perigos de uma “crise da autoridade” ⁽¹⁾,

(*) As páginas que seguem correspondem à versão profundamente revista de um texto que com o título “O Momento Maquiavélico e a Constituição” foi publicado em AA. VV., *20 Anos da Constituição de 1976*, Coimbra, Universidade de Coimbra e Coimbra Editora, 2000, pp. 135-166. O texto original foi elaborado, em resposta a um amável e honroso convite formulado pelo Prof. Doutor José Joaquim Gomes Canotilho, a partir de uma comunicação apresentada no Auditório da Reitoria da Universidade de Coimbra, em 8 de Novembro de 1996, no âmbito das Jornadas de Coimbra — 20 Anos da Constituição de 1976, promovidas pela Faculdade de Direito de Coimbra em colaboração com o Tribunal Constitucional e a Faculdade de Direito de Lisboa. A sessão das referidas jornadas em que se apresentou a comunicação foi presidida pelo Doutor José Manuel Moreira Cardoso da Costa, a quem estas páginas visam agora homenagear.

⁽¹⁾ Na linha de alguns trabalhos de Samuel P. Huntington e outros: cfr. Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven e Londres, 1968, pp. 4-5; idem, *American Politics: The Promise of Disharmony*, Belknap Press,

nem sequer, tão pouco, analisar directamente os desafios colocados pelo exercício da autoridade, e respectiva justificação, à teoria da democracia (2). Estes desafios visam permitir que a autoridade, na medida em que o respectivo exercício envolve sempre uma renúncia da deliberação por parte dos cidadãos que a ele se acham sujeitos e uma limitação da sua autonomia, seja questionada no âmbito do debate público e visam ainda permitir a responsabilização daqueles que a exercem perante os cidadãos. Pelo contrário, a autoridade que nas páginas subsequentes irá ser abordada é, essencialmente, aquela que sobre a qual se estrutura a própria possibilidade de uma democracia constitucional chegar a ser efectiva. Nessa medida, trata-se de uma autoridade que a deliberação pública não pode questionar sob pena de negar as bases da sua existência. A autoridade que tenho em mente é, pois, aquela que preside à fundação e refundação de uma comunidade política e é à luz do pensamento de Maquiavel que ela melhor pode ser compreendida.

Desde os trabalhos de John Pocock sobre o discurso do republicanismo como paradigma alternativo ao liberalismo e sobre o percurso histórico daquele discurso, a partir do pensamento de Maquiavel e outros autores do renascimento, passando por James Harrington até aos começos da Revolução americana, esse mesmo discurso tem sido procurado como fonte de renovação da teoria política e da própria teoria da constituição (3). A ver-

Cambridge-Massachusetts, 1981, p. 219; Samuel Huntington, Michael Crozier e Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy*, New York University Press, Nova Iorque, 1975, pp. 162-163.

(2) Sobre isto, cfr. Joseph Raz, "Authority and Justification", in Joseph Raz (ed.), *Authority*, Blackwell, Oxford, 1990, pp. 115 e ss.; idem, "Authority, Law and Morality", "The Obligation to Obey: Revision and Tradition", "Government by Consent", in Joseph Raz, *Ethics in the Public Domain, Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 194 e ss., 325 e ss., e 339 e ss.; Heidi Hurd, "Challenging Authority", in *The Yale Law Journal*, vol. 100, Abril de 1991, n.º 6, pp. 1611 e ss.; Christopher McMahon, *Authority and Democracy, A General theory of Government and Management*, Princeton University Press, Princeton-new Jersey, 1994, pp. 23 e ss. e 85 e ss.; Mark E. Warren, "Deliberative Democracy and Authority", in *American Political Science Review*, vol. 90, n.º 1, Março de 1996, pp. 46 e ss. O problema subjacente a todas estas análises é, como se sabe, o do conflito entre autoridade e autonomia, susceptível, em algumas visões mais radicais, de conduzir ao anarquismo (cfr. Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism*, Harper Torchbooks, Nova Iorque, 1970), mas já presente no pensamento de Hobbes sobre a justificação do poder punitivo do Estado (cfr. Yves Charles Zarka, *Hobbes et la Pensée Politique Moderne*, PUF, Paris, 1995, pp. 228-250).

(3) Para além dos constitucionalistas americanos adiante discutidos, em cujo contexto cultural a procura referida no texto seria de resto mais natural, atendendo às próprias vicissitudes da evolução do modelo do republicanismo clássico enquanto tradição distinta de pensamento político, tal como esta evolução foi traçada por Pocock, podem ainda referir-se outros

dade, porém, é que aquele discurso se situa, pelo menos no caso de Maquiavel, no plano da *praxis* política (ou, talvez melhor, no plano de uma investigação sobre as condições de ânimo e sobre o espírito necessários para que um indivíduo ou uma comunidade possam aceder à arena política e nela se manterem), essencialmente diferente daquele em que se articulam a teoria política e a teoria da constituição⁽⁴⁾. Nem por isso, no entanto, o discurso republicano deixa de ser relevante para estas, ao pôr a descoberto certas condições que possibilitam a eficácia das suas construções teóricas ao mesmo tempo que delimitam as suas possibilidades de concretização.

Nas páginas que seguem, procurarei, em primeiro lugar, situar e expor o significado e alcance da expressão «momento maquiavélico» de John Pocock. Seguidamente, irei apontar as principais leituras que têm sido feitas da obra política de Maquiavel e tomar posição nesta verdadeira *vexata questio* da história do pensamento político ocidental. Após isso, farei uma breve análise das teses de Bruce Ackerman, Cass Sunstein e Frank Michelman, três dos principais constitucionalistas norte-americanos que

autores: assim cfr. Philip Pettit, *Republicanism, a Theory of Freedom and Government*, Clarendon Press, Oxford, 1997; Maurizio Viroli, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1999; Jean-Fabien Spitz, *La Liberté Politique. Essai de Généalogie Conceptuelle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995; idem, “Républicanisme et Droits de l’Homme”, in *Le Débat*, Novembro-Dezembro de 1997, n.º 97, pp. 48 e ss.; Eloy García, *El Estado Constitucional ante su «Momento Maquiavélico»*, Civitas, Madrid, 2000; Dario Castiglione, “The Political Theory of the Constitution”, in Richard Bellamy e Dario Castiglione (eds.), *Constitutionalism in Transformation: European and Theoretical Perspectives*, Blackwell, 1996, pp. 6 e ss.; Pedro de Vega, “da Democracia como Processo. (Consideraciones en Torno al Republicanismo de Maquiavelo)”, in *Revista de Estudios Políticos*, n.º 120, Abril-Junho de 2003, pp. 7-43; Ricardo Leite Pinto, *O “Moment Maquiavélice” na Teoria Constitucional Norte-Americana — Republicanisme, História, Teoria Política e Constituição*, Ed. da Univ. Lusíada, Lisboa, 1998; idem, “Uma Introdução ao Neo-republicanismo”, in *Análise Social*, pp. 158-159, vol. XXXVI, Primavera-Verão de 2001, pp. 461-485.

(4) Isto mesmo nos demonstra a análise de Eloy García, *ob. cit.*, pp. 84 e ss., quando enumera os três princípios em que, segundo o seu modo de ver, “o republicanismo cívico sustenta a sua concepção da legitimidade democrática: o entendimento do Poder como uma realidade colectiva, o seu ênfase em fazer da liberdade dos antigos um pressuposto ineludível da liberdade dos modernos e a insistência na preservação da *virtù* da cidadania como *conditio sine qua non* da sobrevivência da democracia”. Como se vê, não há aqui propriamente um novo princípio de legitimidade na perspectiva das teorias da política e da constituição ou sequer uma nova proposta concreta de articulação institucional, mas sim uma descrição das condições de ânimo necessárias à sobrevivência da democracia, ou, se se preferir, a descrição de uma ética da democracia, utilizando o termo “ético” como respeitando aos hábitos de vida que devem apresentar os membros de uma comunidade política com vista a sustentar o funcionamento de uma democracia.

expressamente adoptam uma visão republicana da experiência constitucional norte-americana, salientando como nessas teses se encontra presente o conflito entre a autoridade da fundação da república e a deliberação dos cidadãos. Abordarei depois a tentativa de elaborar uma síntese republicana de Habermas, tão teoricamente poderosa quanto incapaz de se sustentar nos seus próprios pés ⁽⁵⁾ sem justamente o apoio daquela autoridade cujo sentido Maquiavel profundamente intuiu, não apenas enquanto fundação de uma comunidade política, mas também, através desse carácter fundacional, enquanto ordem de constrangimento eficaz da *praxis* política. Por último, farei algumas reflexões finais sobre o lugar, tão inelutável quanto necessariamente contido, da autoridade numa ordem constitucional.

2. A TESE DO MOMENTO MAQUIAVÉLICO

Maquiavel é comumente considerado o fundador de uma nova teoria ou uma nova ciência da política, por ter sido o primeiro a romper com a visão clássica da política como arte de estabelecer e preservar uma comunidade boa e justa e a conceber o objectivo da política como a prossecução do poder a qualquer custo.

É certo que Maquiavel não foi o primeiro a revelar os recursos menos nobres que permitem aos políticos a conservação do poder. Como nota Leo Strauss, a consciência de tais recursos pertence a um tipo de pensamento e de prática políticas tão velhos como a própria política. Mas nenhum filósofo antes de Maquiavel tinha apoiado com o seu nome tudo o que pertence a esse tipo de pensamento e de prática, a ponto de esse próprio nome a eles surgir doravante inextricavelmente associado e se ter transformado numa figura clássica do mal ⁽⁶⁾.

⁽⁵⁾ É o próprio Habermas quem afirma que “o republicanismo tem de aprender a sustentar-se nos seus próprios pés” (cfr. Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other, Studies in Political Theory*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1998, p. 117; para uma crítica desta afirmação, cfr. Miguel Nogueira de Brito, “O Patriotismo como Civilidade: Egas Moniz, Maquiavel e as Nações Europeias”, in *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, 2001, vol. XLII, n.º 2, pp. 881 e ss.), embora num contexto algo diverso. Na passagem citada Habermas pretende sustentar que o republicanismo não pode mais pressupor uma população culturalmente homogénea; no texto visa-se apenas salientar que a fundação e refundação de uma república não podem assentar apenas na deliberação democrática porque o funcionamento desta exige uma estabilidade que naqueles momentos justamente não existe.

⁽⁶⁾ Cfr. Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel*, Payot, Paris, 1982, p. 42.

Os reflexos desta ideia no pensamento político que imediatamente lhe sucedeu são sobejamente conhecidos ⁽⁷⁾. No entanto, a esta visão do pensamento de Maquiavel começou a opor-se uma outra logo nos alvares da modernidade na Europa, construída a partir dos *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Assim, segundo James Harrington, autor de *Oceana*, publicado em 1656, o grande feito de Maquiavel foi o de recuperar o ideal republicano da política oposto à sua concepção como arte da tirania. Harrington distingue entre a prudência antiga e a prudência moderna. A primeira, revelada divinamente à humanidade era seguida pelos Gregos e pelos Romanos e sustentava um governo *de jure*, isto é, um governo que era instituído sobre o interesse comum da sociedade e o preservava. Pelo contrário, a prudência moderna consiste na arte através da qual um só homem, ou um grupo restrito de homens, subjagam uma cidade ou uma nação e a governam de acordo com os respectivos interesses privados. Neste governo *de facto*, as leis são feitas para proteger os interesses dos governantes. Ora, segundo Harrington, terá sido aquela prudência antiga que Maquiavel foi o único a tentar recuperar ⁽⁸⁾.

Mais ou menos na mesma época, Algernon Sidney, o qual, para além de John Locke, era considerado por Thomas Jefferson uma das principais fontes da compreensão americana dos princípios da liberdade política e dos direitos do homem, chama Maquiavel em abono da tese segundo a qual a virtude é essencial ao estabelecimento e preservação da liberdade ⁽⁹⁾.

Finalmente, também Rousseau enalteceu os sentimentos republicanos de Maquiavel e o seu amor pela liberdade ⁽¹⁰⁾, e nele se desenha uma tendên-

⁽⁷⁾ Sobre esta interpretação clássica do pensamento de Maquiavel e os seus reflexos no contexto português, cfr. Martim de Albuquerque, *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa*, Instituto Histórico Infante D. Henrique, Lisboa 1974; idem, "Política Moral e Direito na Construção do Conceito de Estado em Portugal", in *Estudos de Cultura Portuguesa*, 1.º vol., IN-CM, Lisboa, 1984, pp. 163 e ss.; Vergílio Taborda, *Maquiavel e Antimaquiavel*, Coimbra, 1939, pp. 51 e ss.

⁽⁸⁾ Cfr. James Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, in J. G. A. Pocock (ed. e introdução), *The Political Works of James Harrington*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 161; igualmente editado e introduzido por J. G. Pocock, pode ainda consultar-se, com maior facilidade, Harrington, *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 9.

⁽⁹⁾ Cfr. Algernon Sidney, *Discourses Concerning Government*, edição de Thomas G. West, Liberty Fund, Indianapolis, 1996, p. 135.

⁽¹⁰⁾ Cfr. Rousseau, *Du Contrat Social*, Livro III, Cap. VI (ed. de Robert Derathé, Gallimard, Paris, 1964, p. 231). J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republic Tradition*, Princeton University Press, Prince-

cia, que haveria de moldar a imagem de Maquiavel no século dezoito, para considerar *O Príncipe* uma obra na qual, para além do seu significado aparente de defesa do poder ilimitado dos governantes, haveria que procurar um outro, só assumido nos *Discursos*. O verdadeiro significado d'*O Príncipe* residiria, nesta perspectiva, numa advertência ao povo contra os tiranos ⁽¹¹⁾.

ton, New Jersey, 1975, p. 504, refere-se a Rousseau como o Maquiavel do século dezoito. Como nota Vergílio Taborda, *Maquiavel e Antimaquiavel*, cit., p. 144, nota 31, Almeida Garrett “fala quase nos mesmos termos [de Rousseau]: «Basta ler os comentários de Maquiavel sobre Tito Lívio — escreve no *Portugal na balança da Europa* — para se conhecer que o *Príncipe* foi escrito debaixo do punhal dos tiranos da sua pátria; e ainda assim quem reflectir nesse famoso livro verá que ele mais denuncia aos povos as artes dos reis do que ensina aos reis as de iludir os povos.» — T. XXIII das *Obras completas*, p. 26, nota 1.

⁽¹¹⁾ Cfr. Hans Baron, “Machiavelli the Republican Citizen and the Author of The Prince”, in *In Search of Florentine Civic Humanism, Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, vol. II, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988, pp. 102 e ss. A esta explicação do século dezoito para as diferenças entre *O Príncipe* e os *Discursos*, Hans Baron, *ob. cit.*, pp. 117 e ss., propõe uma alternativa de índole biográfica para explicar a diferença irreconciliável entre a mensagem republicana dos *Discursos* e *O Príncipe*. Tal diferença seria explicável pelo facto d'*O Príncipe* representar apenas a primeira fase do desenvolvimento de Maquiavel como escritor. Essa primeira fase reflectiria os ensinamentos colhidos na experiência política de Maquiavel, a que se terá seguido um período, correspondente à sua participação no círculo de letrados que se reuniam no *Orti Oricellari* e ao seu afastamento da vida política activa, de maiores contactos com as tradições do humanismo cívico. Referindo-se a este período da vida de Maquiavel sem lhe atribuir, como parece mais correcto, qualquer inversão fundamental de perspectivas no seu pensamento político, cfr. Quentin Skinner, *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford, 1981, pp. 48 e ss.; Maurizio Viroli, *Il Sorriso di Nicolò, Storia di Machiavelli*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 183 e ss.; cfr., ainda, Sebastian de Grazia, *Machiavelli in Hell*, Papermac, Londres, 1996, p. 200. Quentin Skinner e, no seu seguimento, Maurizio Viroli procuram ainda explicar a diferença entre os *Discursos* e o *O Príncipe* como resultado da utilização de linguagens distintas em cada uma das obras: no primeiro caso a linguagem da *arte dello stato*, a arte de *mantenere lo stato*; no segundo caso, a linguagem da política, do *vivere civile* (cfr. Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, pp. 128 e ss.; idem, *Machiavelli*, cit., pp. 31 e ss.; Maurizio Viroli, *Dalla Politica alla Ragion di Stato, La Scienza del Governo tra XIII e XVII Secolo*, Donzelli Editore, Roma, 1994, pp. 94-95 e ss.; Quentin Skinner, “Republican Virtues in an Age of Princes”, in *Visions of Politics*, vol. 2: *Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 143; Michel Senellart, *Les Arts de Gouverner. Du Regimen Médiéval au Concept de Gouvernement*, Seuil, Paris, 1995, p. 214). No entanto, estas explicações das diferentes circunstâncias ou linguagens que estiveram na base da elaboração dos *Discursos* e de *O Príncipe* não são manifestamente aptas, independentemente dos seus méritos próprios, a pôr em causa, por si sós, a possibilidade de encontrar uma unidade substancial nas duas obras de Maquiavel. Como adiante se demonstrará, tal unidade substancial existe ou, pelo menos, existem argumentos que a podem sustentar.

A expressão “momento maquiavélico” foi utilizada por Pocock precisamente para assinalar a recuperação renascentista do ideal republicano da política enquanto arte de instituir e preservar uma comunidade ⁽¹²⁾. O “momento maquiavélico” é uma expressão que deve ser interpretada em dois sentidos: por um lado, a expressão denota o momento em que surgiu o pensamento de Maquiavel, num contexto medieval e pré-moderno em que só existiam certos modos limitados e específicos de tornar inteligíveis os fenómenos seculares ⁽¹³⁾ e em que o humanismo das cidades-estado italianas se compromete com um esquema de valores cívicos activos que necessitam de existir numa *polis* e no tempo; por outro lado, a expressão designa o momento em que a república se vê confrontada com a sua própria natureza finita e procura manter-se moral e politicamente estável numa corrente de eventos irracionais concebida como essencialmente destrutiva de todos os sistemas de estabilidade secular. O “momento maquiavélico” é assim, em larga medida, o momento da irrupção do tempo secular no domínio da política. Mas é também, nestas condições, uma investigação do conceito de virtude. Segundo Pocock, haverá que distinguir dois significados do termo, tendo ambos algo que ver com o tempo e com o conceito aristotélico de forma. Através da institucionalização da virtude cívica, a república ou *polis* mantém a sua própria estabilidade no tempo e desenvolve a matéria prima humana (matéria, chama-lhe Maquiavel) em direcção à vida política concebida como a natureza do homem. Ao lado desta acepção, Pocock detecta em Maquiavel uma noção parcialmente imoral de virtude através da qual o inovador político impõe forma à fortuna, isto é, à sequência de acontecimentos no tempo, desordenados pela própria acção deste ⁽¹⁴⁾. Nesta segunda acepção, a virtude é entendida no contexto da tradição romana, como a qualidade através da qual cada homem impõe, individualmente, forma à sua fortuna. Na primeira acepção, largamente moldada pela filosofia política dos gregos, a ideia de virtude é recorrida no horizonte do humanismo cívico, em que o homem é identificado com o cidadão e a virtude pressupõe uma actuação concertada ⁽¹⁵⁾.

⁽¹²⁾ Nas páginas que seguem reproduzo algo do que escrevi numa recensão ao livro de Ricardo Leite Pinto, *O “Momento Maquiavélico” na Teoria Constitucional Norte-Americana — Republicanismo, História, Teoria Política e Constituição*, Edições da Universidade Lusíada, Lisboa, 1998, in *Estado & Direito*, n.ºs 21/26, 1998/2000, pp. 271-285.

⁽¹³⁾ Cfr. Pocock, *ob. cit.*, p. 49.

⁽¹⁴⁾ Cfr. Pocock, *ob. cit.*, pp. vii-viii, 84 e 183-184.

⁽¹⁵⁾ Cfr. Pocock, *ob. cit.*, p. 157.

Ao atribuir a Maquiavel estes dois significados do conceito de virtude, Pocock revela-nos a sua compreensão quanto ao problema da articulação entre *O Príncipe* e os *Discursos*. Na verdade, Pocock afirma que Maquiavel, n' *O Príncipe*, cujo tema, afinal, consiste na inovação política, no derube de um regime político estabelecido, adopta a noção romana de virtude e questiona se através dela o inovador, isolado da sociedade moral, pode impor forma à sua fortuna e se existe alguma qualidade moral em tal virtude ou nas consequências políticas que podem resultar do seu exercício (16). Pelo contrário, nos *Discursos* a virtude é retratada no comportamento dos indivíduos e grupos de cidadãos entre eles, mais do que no domínio solitário de um príncipe, e por isso o seu conteúdo ético e social tem forçosamente de ser maior (17).

Para além da equação individual ou colectiva da virtude, a diferença entre *O Príncipe* e os *Discursos* reflecte-se também na diversidade de perspectivas temporais adoptadas em cada uma destas duas obras. Enquanto o novo príncipe, como encarnação do princípio abstracto da inovação política, se move necessariamente no presente (18), os cidadãos de uma república praticam a virtude no sentido em que estabelecem, mantêm e desenvolvem estruturas de relações políticas e éticas. Talvez por isso, Maquiavel inicia os *Discursos* com a sua versão da teoria de Políbio sobre a ascensão e declínio dos regimes políticos e propõe também a adopção de uma forma mista de regime republicano como único meio de evitar a corrupção inerente à rotação dos ciclos políticos (19). Simplesmente, quando revela as suas razões para sustentar que uma constituição mista é a mais adequada à promoção da virtude e à consolida-

(16) Cfr. Pocock, *ob. cit.*, p. 157.

(17) Cfr. Pocock, *ob. cit.*, p. 194. De algum modo esta interpretação das duas obras de Maquiavel aproxima-se da de Louis Althusser, a qual, embora elaborada a partir de quadros teóricos completamente diversos, sustenta a existência de uma unidade profunda de sentido entre o tema de *O Príncipe*, o poder absoluto do fundador do Estado, e o tema dos *Discursos*, o das formas através das quais o poder do Estado se difunde no povo através das leis e o torna capaz de se expandir, quer no tempo, quer no espaço. As duas obras tratam de dois momentos na vida do Estado (cfr. Louis Althusser, *Machiavelli and Us*, Verso, Londres, 1999, pp. 65 e 120).

(18) Cfr. Pocock, *ob. cit.*, pp. 160, 172, 175-176 e 179.

(19) Cfr. Niccolò Machiavelli, *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio*, Livro I, Capítulo II, pp. 64 e ss. (utilizo a edição de Gennaro Sasso e Giorgio Inglese, Biblioteca Universale Rizzoli, Milão, 1996). Sobre este aspecto, cfr. Pocock, *ob. cit.*, p. 189; Quentin Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, cit., p. 187.

ção da liberdade, Maquiavel diverge radicalmente da visão convencional dos humanistas. Ao contrário dos clássicos que sustentavam que a vivência política republicana dependia da preservação da paz e da concórdia no seu seio, Maquiavel advogava a necessidade de se adoptarem leis que estabelecessem um equilíbrio entre as forças sociais opostas por forma a manter todas envolvidas no governo e permitir assim o seu controlo mútuo ⁽²⁰⁾. E, na verdade, como salienta Pocock, da desunião entre patrícios e plebeus emergiu a constituição admirada por Políbio e suficientemente estável para permitir aos romanos a conquista do mundo conhecido na época ⁽²¹⁾.

Continuando a acompanhar a análise de Pocock, um terceiro aspecto permite diferenciar, e ao mesmo tempo articular, as perspectivas assumidas por Maquiavel n' *O Príncipe* e nos *Discursos*. Trata-se da importância de que se reveste a figura do fundador e do legislador nas duas obras ⁽²²⁾. N' *O Príncipe*, a figura do legislador constitui o modelo ideal do novo príncipe. Ambos têm em comum um exercício isolado da virtude. Mas enquanto o legislador, de que Maquiavel aponta como exemplos Moisés, Teseu, Rómulo e Ciro, impõe a forma da constituição ao corpo dos cidadãos e cria por isso as condições para o exercício conjunto da virtude por parte destes, o novo príncipe apenas impõe forma à sua fortuna ⁽²³⁾. O legislador nada deve à fortuna para além da ocasião, que lhe dá matéria em que pode introduzir a forma que mais lhe convier: da sua acção nas-

⁽²⁰⁾ Cfr. *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, Livro I, Capítulo IV (pp. 70 e ss.). Cfr., ainda, Quentin Skinner, *Machiavel*, Oxford University Press, Oxford, 1981, pp. 65-67; Maurizio Viroli, "Machiavelli and the Republican Idea of Politics", in Gisela Bock, Quentin Skinner e M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 157 e ss.

⁽²¹⁾ Cfr. Pocock, *ob. cit.*, p. 189.

⁽²²⁾ É claro que a importância atribuída à fundação de um corpo político por Maquiavel pode ter outras explicações, para além daquela que é perfilhada por Pocock. Assim, Pierre Manent, *Histoire Intellectuelle du Libéralisme: Dix Leçons*, Calmann-Lévy, Paris, 1986, p. 40 — numa análise confessadamente inspirada por Leo Strauss mas que não deixa de ter alguns pontos de contacto com a perspectiva adoptada no texto (como se verá) —, afirma que o objecto predilecto do estudo de Maquiavel é constituído por aquilo a que ele chama as «situações extremas»: as fundações das cidades, as mudanças de regime, as conspirações. Segundo Manent, Maquiavel, em oposição a Aristóteles, descreve a vida política na perspectiva dos seus começos ou das suas origens — muitas vezes violentos e injustos — e já não na perspectiva dos seus fins.

⁽²³⁾ Cfr. Pocock, *ob. cit.*, pp. 168 e ss.

cem *nuovi ordini e modi* (24). Diferentemente, o novo príncipe dificilmente encontra, pela própria natureza da sua intervenção, a matéria sobre que vai actuar na condição anómica que fornece a ocasião ao legislador e por isso a sua sujeição à fortuna é maior. Exemplo desta sujeição, é a acção política de César Borgia, analisada por Maquiavel no capítulo sétimo d’*O Príncipe*. Segundo Maquiavel não se podem dar melhores conselhos a um novo príncipe que os baseados nas acções de César Borgia e se estas não aproveitaram ao próprio, isso deveu-se apenas a uma “extraordinária e extrema malignidade da fortuna” (25).

O legislador e o novo príncipe pertencem ambos à classe dos inovadores políticos e distinguem-se do ponto de vista do grau de dependência da respectiva *virtù* relativamente à acção desordenada da fortuna (26). No caso do legislador essa dependência é mínima e consiste apenas, como acima referi, na ocasião. Como afirma Maquiavel, sem a ocasião a virtude é desperdiçada, mas sem esta a ocasião ocorre em vão (27). Pelo contrário, a acção do novo príncipe está sempre sujeita aos reveses da fortuna, precisamente porque esta lhe nega a ocasião (28).

Segundo Pocock, a figura do legislador reveste-se de menor importância nos *Discursos*, porque no contexto desta obra tem menos significado a sua *virtù* isolada do que os processos sociais e educacionais que o mesmo desencadeia e irão permitir a actuação virtuosa do conjunto dos cidadãos. Ao diminuir o papel do legislador, e ao assumir que os homens não precisam dessa figura sobre-humana para se tornarem cidadãos, podendo realizar a cidadania no mundo do tempo e da fortuna, Maquiavel teria dissociado o ideal cívico do ideal da redenção na construção do corpo político. Para Pocock, esta é sugestão mais subversiva contida nos *Discursos*, mais do qualquer outra que possa ser encontrada n’*O Príncipe* (29).

Na análise de Pocock, Roma é o equivalente republicano do novo

(24) Cfr. Niccolò Machiavelli, *Il Principe, Scritti Politici*, Cap. 6, p. 44 (edição de Luigi Fiorentini, Muria, Milão, 1969).

(25) Cfr. *Il Principe*, Cap. 7, p. 49. Cfr., ainda, M. Viroli, *Il Sorriso di Niccolò*, cit., pp. 69-75.

(26) Cfr. Pocock, *ob. cit.*, p. 172.

(27) Cfr. *Il Principe*, Cap. 6, p. 44.

(28) Cfr. *Il Principe*, Cap. 7, p. 49: “chi non fa e fondamenti prima, li potrebbe com gran virtù farli poi, ancora che si faccino com disagio dello architetto e periculo dello edifizio”.

(29) Cfr. Pocock, *ob. cit.*, pp. 193-194.

príncipe⁽³⁰⁾. A adopção do ideal romano da militarização da cidadania confirma o carácter moralmente mais subversivo do *Discursos* relativamente a *O Príncipe*. Nesta perspectiva, se é certo que o novo príncipe deve saber “usare la bestia e l’uomo”⁽³¹⁾, não é menos certo que as suas possibilidades de defrontar com sucesso a fortuna residem em adoptar como modelo a figura do legislador, de que depende a possibilidade de inculcar a virtude cívica no conjunto dos cidadãos. Pelo contrário, a virtude cívica de uma república depende ela própria da medida em que essa república se disponha a usar “la bestia e l’uomo” nas suas relações com os outros povos⁽³²⁾.

Se Roma pode ser considerada o equivalente republicano do novo príncipe, caberá perguntar se não existe um equivalente republicano da figura do legislador. Com efeito, Pocock parece dissociar o menor relevo da figura do legislador nos *Discursos*, relativamente a *O Príncipe*, da importância que naquela obra assume o tema do retorno aos princípios. E, no entanto, esta importância visa precisamente compensar aquele menor relevo. Se é plausível, como pretende Pocock, que a figura do legislador se apague quando o que está em causa é o exercício colectivo da virtude cívica, é igualmente plausível que o papel fundacional exercido pelo legislador seja agora desempenhado pela ideia de retorno aos princípios.

Assim, mesmo os regimes cuja fundação foi efectuada com êxito necessitam de ser preservados através de um retorno aos princípios iniciais, o que não significa um novo começo ou a possibilidade de reversão do ciclo polibiano, mas a prevenção da corrupção inerente ao decurso do tempo através de uma reafirmação do vigor inicial⁽³³⁾.

O pensamento de Maquiavel, expresso nos seus *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, utiliza o ideal da cidadania, do *vivere civile*, como forma de resolver o problema da existência de uma comunidade política no tempo secular. É precisamente esta secularização da política, no duplo sentido de libertação da política da esfera do religioso e de confrontação do corpo político com o problema da sua limitação temporal,

(30) Cfr. Pocock, *ob. cit.*, p. 198.

(31) Cfr. *Il Principe*, Cap. 18, p. 88.

(32) Cfr. Pocock, *ob. cit.*, p. 213. Sobre este aspecto, cfr. Markus Fischer, *Well-Ordered License, On the Unity of Machiavelli's Thought*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2000, pp. 159 e ss. e 201 e ss.

(33) Cfr. *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio*, Livro III, Capítulo I, pp. 461 e ss.

que permite compreender a diversidade de entendimentos quanto ao significado do pensamento de Maquiavel (34).

3. LEITURAS DE MAQUIAVEL

Muito mais haveria a dizer, sem dúvida, sobre as ideias de Maquiavel, não só na perspectiva da recuperação do ideal republicano no contexto do pensamento político florentino, como também na da compatibilização das duas principais interpretações, referidas logo no início do ponto anterior deste trabalho, a que essas ideias têm sido sujeitas ao longo da história. Limitar-me-ei, no entanto, a algumas observações, com o propósito de delimitar o tema que me proponho abordar. Conforme há pouco referi, o “momento maquiavélico” designa o momento em que a república se vê confrontada com a sua natureza finita. O que se pretende aqui equacionar é a relevância desse momento, conceptualizado por Pocock, relativamente à constituição. Por outras palavras, trata-se de averiguar se faz sentido, ou não, falar de um momento maquiavélico em relação à constituição, no sentido de momento em que a constituição se vê confrontada com a sua natureza finita e a ela reage.

Em meu entender, o grande mérito de Pocock consiste em ter posto a descoberto a multiplicidade das origens intelectuais da concepção secular

(34) Assim, para defensores, como Leo Strauss, do direito natural clássico, o maquiavelismo significa a admissão do terror como forma de acção política; para outros autores, o pensamento de Maquiavel encara pela primeira vez o problema da manutenção da república em face da corrupção do tempo, do movimento incessante da roda da fortuna. Estas formas antitéticas de encarar o pensamento do autor florentino têm, como resulta do texto, o seu reflexo hermenêutico na leitura d'*O Príncipe* e dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Para autores como Strauss, existe uma unidade fundamental entre estas duas obras (cfr. L. Strauss, *Pensées sur Machiavel*, Payot, Paris, 1982; idem, “Niccolo Machiavelli”, in *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, pp. 210 e ss.; cfr., ainda, Markus Fischer, *Well-Ordered License*, cit., pp. 20-21); pelo contrário aqueles que valorizam o ideal republicano no pensamento de Maquiavel realçam a diferença dos valores básicos em torno dos quais são construídas as duas obras: no caso d'*O Príncipe* a segurança, no caso dos *Discursos* a liberdade política de um povo que se governa a si próprio (cfr., embora com pontos de vista nem sempre coincidentes, como se disse na nota 11 *supra*, Hans Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism*, cit., pp. 116 e ss.; Quentin Skinner, *Foundations...*, vol. I, cit., pp. 128 e ss.; idem, *Machiavelli*, cit., pp. 31 e ss.; Maurizio Viroli, “Machiavelli and the Republican Idea of Politics”, cit., pp. 156-157; idem, *Dalla Politica alla Ragion di Stato*, cit., pp. 83 e ss.).

da política⁽³⁵⁾. Segundo Pocock essas origens residem ainda no entendimento clássico da política, mas um entendimento já desprovido das garantias do pensamento escolástico medieval ou da filosofia clássica. A narrativa de Pocock é assim construída como alternativa dialéctica relativamente ao liberalismo nascente.

Pelo contrário, muitos outros autores consideram Maquiavel como o introdutor da modernidade no domínio da política. Neste âmbito se terão de incluir todos aqueles que, no seguimento de Leo Strauss, interpretam Maquiavel à luz da sua ruptura com a filosofia clássica⁽³⁶⁾. Nesta perspectiva, não só a análise de Maquiavel sobre a cidade deixa de estar centrada sobre o bem que a mesma se destinaria a realizar, como se perde definitivamente a ideia de uma hierarquia de bens que presidia à relação entre a filosofia e a cidade. Ou seja, a ideia de que o bem visado pela cidade, e apenas passível de ser atingido nas condições mais favoráveis, faz apelo a um bem superior e último que apenas o filósofo pode alcançar na sua contemplação, é substituída pela visão do corpo político como totalidade fechada que surge graças à violência fundadora, relativamente à qual o filósofo se situa «de fora»⁽³⁷⁾.

No entanto, a apropriação de Maquiavel para a construção da narrativa da modernidade é também levada a cabo por alguns dos mais ilustres

⁽³⁵⁾ Neste mesmo contexto, não podem deixar de ser referidos os nomes de Hans Baron e Felix Gilbert. A importância de Hans Baron reside precisamente no estudo da recuperação renascentista da *vita civilis*, muitas vezes com maior consistência do que a dos modelos grego e romano disponíveis, contra o ideal medieval da *vita contemplativa* (cfr. H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism, Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, vol. I, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988, pp. 94 e ss. e 134 e ss.). Por seu turno, Felix Gilbert salienta a importância que a história adquire na compreensão renascentista da política (cfr., do autor, *Machiavel et Guichardin, Politique et Histoire à Florence au XVI Siècle*, Seuil, Paris, 1996).

⁽³⁶⁾ Cfr. Pierre Manent, *Naissances de la Politique Moderne: Machiavel/Hobbes/Rousseau*, Payot; Paris, 1977, p. 37; idem, *Histoire Intellectuelle du Libéralisme*, cit., p. 40; Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's Virtue*, The University of Chicago Press, Chicago e Londres, 1996, pp. 37-38, 109 e ss., 258 e ss.; Thomas L. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, The University of Chicago Press, Chicago e Londres, 1988, pp. 28 e ss.; idem, *The Ennobling of Democracy: The Challenge of the Postmodern Age*, The John Hopkins University Press, Baltimore e Londres, 1992, pp. 134 e ss.

⁽³⁷⁾ Cfr. Pierre Manent, *ob. cit.*, pp. 44-47; cfr., também, Ted V. McAllister, *Revolt Against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas, Lawrence, Kansas, 1996, p. 104.

cultores dela na actualidade. Para Habermas, Maquiavel surge, na transição entre a doutrina clássica da política e a filosofia social a que Hobbes procurou dar o estatuto de uma ciência, como um agente de ruptura com a tradição e a sua obra cumpre a tarefa de lançar as bases de uma nova forma de pensar a política, cujas implicações não são ainda, no entanto, inteiramente visíveis no seu interior⁽³⁸⁾. Segundo Habermas, Maquiavel operou o divórcio entre a política e a moral, mas desconhecendo ainda o método científico de Descartes, “reduz o conhecimento prático da política a uma questão de perícia técnica”⁽³⁹⁾. Maquiavel seria assim um precursor da razão instrumental.

3.1. A solidão de Maquiavel

Mas para além destes dois modos, alternativo ou fundacional, de situar Maquiavel em relação ao liberalismo, existe ainda um outro, que é aliás tributário de ambos. Numa terceira perspectiva, a importância de Maquiavel decorre não apenas de ter sido o primeiro a “andare drieto alla verità effettuale della cosa”⁽⁴⁰⁾, mas precisamente do facto de, depois dele, nin-

⁽³⁸⁾ Cfr. Habermas, *Theory and Practice*, Polity Press, Cambridge, 1988, esp. pp. 56-57; no mesmo sentido, cfr. Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press, Cambridge, 1995, pp. 8-10.

⁽³⁹⁾ Cfr. Habermas, *ob. cit.*, pp. 54 e 59; salientando também, embora a partir de pontos de vista distintos, o erro consistente em se atribuir a Maquiavel uma atitude propriamente científica relativamente à política, tanto mais que o desenvolvimento das ciências da natureza é posterior à época histórica de Maquiavel, cfr., ainda, Pierre Manent, *Histoire Intellectuelle du Libéralisme*, cit., p. 46; Roger D. Masters, *Machiavelli, Leonardo, and the Science of Power*, University of Notre Dame Press, Notre Dame e Londres, 1996, esp. pp. 161 e ss.; Maurizio Viroli, *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 1-10. Também Hannah Arendt, “What is Authority?”, in *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, 1968, pp. 136-137, considera exagerada a atribuição de um carácter científico ao pensamento de Maquiavel. Mas enquanto em Hannah Arendt esta observação serve para diferenciar Maquiavel dos modernos, os outros autores citados utilizam-na para considerar Maquiavel um precursor da modernidade. Como salienta Anthony Parel não é possível sustentar uma continuidade ideológica entre Maquiavel, Bacon e Descartes porque o primeiro adopta ainda uma visão astrológica da natureza, na qual funda a sua antropologia, e que permite explicar, por exemplo, a sua análise da fortuna e a sua concepção do retorno aos princípios [cfr. Anthony Parel, “The Question of Machiavelli’s Modernity”, in *The Review of Politics*, vol. 53, Primavera de 1991, n.º 2, pp. 320 e ss.; idem, “Ptolémée et le chapitre 25 du Prince”, in Gérald Sfez e Michel Senellart (eds.), *L’Enjeu Machiavel*, PUF, Paris, 2001, pp. 15 e ss.].

⁽⁴⁰⁾ Cfr. *Il Principe*, Cap. 15, p. 81.

guém mais o ter feito abertamente ⁽⁴¹⁾. O significado do pensamento de Maquiavel residiria não (ou não essencialmente) na continuação do republicanismo clássico por outros meios (Pocock), na ruptura com a visão da política como domínio subordinado à filosofia enquanto ideal de vida (Strauss) ou na prefiguração técnica de uma conceptualização científica da política (Habermas), mas no facto de constituir o interregno entre o direito natural clássico e o direito natural moderno, entre o universalismo medieval e o universalismo liberal, entre uma relação de coexistência ordenada da teoria e da prática e a negação de autonomia a esta última ⁽⁴²⁾. Podemos mesmo falar, no seguimento de Louis Althusser, da solidão de Maquiavel, isolado entre as tradições clássica e cristã, por um lado, e moderna, por outro lado, do direito natural ⁽⁴³⁾.

Qual é o significado deste interregno? Antes de mais, significa um modo único de articular teoria e prática. Como nota Harvey Mansfield, enquanto Aristóteles sustenta uma relação ordenada entre a virtude moral e a virtude intelectual, assinalando a esta última a função de orientar a primeira, Maquiavel, ao subordinar a virtude moral ao domínio da necessidade, exclui qualquer distinção entre a prudência, centrada na virtude, e a astúcia, sem qualquer relação com ela. Todavia, ao mesmo tempo que se distancia dos antigos, Maquiavel separa-se também dos modernos, na medida em que para ele o emprego da razão não é suficiente para levar a cabo, de modo eficaz, uma acção prudente. Torna-se ainda necessário que exista ânimo de espírito, a matéria prima da virtude ⁽⁴⁴⁾.

Maquiavel assumiria talvez a premissa da resolução contextual dos problemas, própria da filosofia prática aristotélica e contrária à existência

⁽⁴¹⁾ Cfr. L. Althusser, *Machiavelli and Us*, cit., p. 123: “Maquiavel é só porque *permaneceu isolado*; ele permaneceu isolado porque, muito embora tenha havido sempre inúmeras disputas sobre o seu pensamento; *ninguém pensou no seu pensamento*. E ninguém o fez por razões que têm que ver com a natureza do seu pensamento, mas também por razões relacionadas com o pensamento em que outros pensaram depois dele. Como todos sabem, a partir do século dezassete a burguesia elaborou uma filosofia do direito impressiva, a filosofia do direito natural, que excluiu tudo o resto, incluindo naturalmente Maquiavel” (em itálico no original; cfr., ainda, Louis Althusser, *Solitude de Machiavel et Autres Textes*, edição preparada e comentada por Yves Sintonier, PUF, Paris, 1998, pp. 311 e ss.).

⁽⁴²⁾ Para um elenco mais completo das diversas leituras de Maquiavel, cfr. Markus Fischer, *Well-Ordered License*, cit., pp. 1-9.

⁽⁴³⁾ Cfr. L. Althusser, *Machiavelli and Us*, cit., p. 116.

⁽⁴⁴⁾ Cfr. Harvey C. Mansfield, *ob. cit.*, pp. 39-40.

de leis naturais à maneira de Hobbes, mas já não a premissa, igualmente aristotélica, da ordenação e hierarquização das faculdades humanas com base na aceitação de um bem humano inteligível (45). Com efeito, Maquiavel inverte a relação entre saber teórico e saber prático, ou prudência, que caracterizava a filosofia grega clássica (46).

Esta articulação única entre teoria e prática causa uma certa perplexidade na apreciação do pensamento de Maquiavel. No Capítulo 15 d' *O Príncipe* afirma-se que “aquele que deixa aquilo que se faz por aquilo que se deve fazer contribui mais para a sua ruína do que para a sua preservação” (47). Mas, por outro lado, como nota Strauss, Maquiavel não se interessa com o modo como os homens vivem apenas para o descrever; a sua intenção consiste antes em, na base do conhecimento sobre o modo como os homens vivem, ensinar aos príncipes o modo como devem governar e até o modo como devem viver. Assim, continua Strauss (e é particularmente significativo que seja Strauss a dizê-lo), Maquiavel reescreve a ética aristotélica. Também para ele os homens são obrigados a viver virtuosamente no sentido aristotélico, apenas com a diferença de que esse viver virtuoso deixa de ter a felicidade como objectivo (48), e passa a perseguir a glória do homem político. Ou seja, aquilo que à primeira vista pode parecer uma máxima de acção que antecede a lei de Hume (49), significa afinal uma recuperação retórica da ética aristotélica, que agora surge invertida na hierarquização que opera entre contemplação e acção. Hannah Arendt fala da “inversão da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*” como uma das características da modernidade, acompanhada pela inversão, no seio da *vita activa*, entre o lugar do *homo faber* e do *homo politicus*, este último doravante infra-ordenado em relação àquele, ao contrário do que sucedia na antiguidade. Estas alterações profundas são apenas possíveis porque a acção e a contemplação deixam de ser encaradas

(45) Cfr. Stephen G. Salkever, *Finding the Mean, Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1990, pp. 135 e ss.

(46) Roger D. Masters, *ob. cit.*, p. 193 e nota 85 [p. 339], salienta este aspecto, citando as *Histórias Florentinas*, Livro V, Capítulo I.

(47) Cfr. *Il Príncipe*, Cap. 15, p. 81.

(48) Cfr. Leo Strauss, “Niccolo Machiavelli”, in *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago e Londres, 1986, p. 214.

(49) Neste sentido, cfr. José de Sousa e Brito, “Le Droit comme Juste Délimitation de la Justice”, in Jacques Poulain (directção), *Qu'Est-ce que la Justice? Devant l'Autel de l'Histoire*, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 1996, p. 100.

como formas de vida e, por essa razão, a inversão da modernidade ocorre mais propriamente, como salienta Arendt, entre o pensar e o fazer ⁽⁵⁰⁾. Não é esse, em todo o caso, o sentido do pensamento de Maquiavel: para ele a acção política é ainda pensada como uma forma de vida, justamente a forma de vida mais elevada, cuja justificação deixa de consistir em tornar possível a contemplação, como acontecia na filosofia clássica.

A especificidade do uso retórico da virtude apresenta-se como uma das características das mais recentes interpretações do pensamento de Maquiavel ⁽⁵¹⁾, onde não deixa de estar presente a influência de Pocock. Segundo Eugene Garver, da inter-relação entre as *performances* textuais de Maquiavel e o sistema da ética aristotélica resulta a própria possibilidade de uma história da prudência. Maquiavel ocupa, para este autor, uma posição na história da prudência análoga à de Descartes na história da razão teórica e da reflexão na ciência natural. Descartes, ao proclamar a autonomia de uma razão teórica emancipada das restrições do costume e da crença, situa-se no início de uma história cujo motor tem sido identificado com a expansão das luzes e com a remoção progressiva do preconceito. Maquiavel situa-se também no início da história da razão prática, na medida em que estabeleceu a respectiva autonomia em relação às restrições que a tradição impunha ao comportamento imoral e rompeu com a subordinação da vida activa à vida contemplativa enquanto ideal de vida. Precisamente por isso, a evolução subsequente da ética e da política tem sido sempre marcada por uma grande ambivalência, como refere Gar-

⁽⁵⁰⁾ Cfr. Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago e Londres, 1958, pp. 289 e ss.

⁽⁵¹⁾ Cfr. Eugene Garver, *Machiavelli and the History of Prudence*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1987; Victoria Kahn, *Machiavellian Rhetoric, From the Counter-Reformation to Milton*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, p. 19; Maurizio Viroli, *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford, 1998, pp. 73 e ss.; Nancy Struever, *Theory as Practice, Ethical Inquiry in the Renaissance*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, pp. 147 e ss. Markus Fisher, *Well-Ordered License*, cit., pp. 7-9, 14 e 18, salienta, correctamente a meu ver, que a utilização de expedientes retóricos na escrita de Maquiavel não significa que este considerasse a realidade humana como susceptível de ser transformada pelo discurso e pela persuasão moral. Na minha perspectiva, o interesse da “abordagem retórica”, como a designa Fischer, não é propriamente o de sustentar que a ordem política em Maquiavel se sustenta na persuasão, nem me parece que seja esse o propósito unívoco de tal abordagem, mas antes o de salientar que a sua obra visa sobretudo apelar à acção. A abordagem retórica é assim de uma utilidade apenas preparatória na discussão do pensamento de Maquiavel.

ver ⁽⁵²⁾. Talvez se possa mesmo afirmar que enquanto o esquema narrativo subjacente à história da razão teórica tem sido o do progresso, o esquema narrativo subjacente à história da razão prática é, a partir da Maquiavel (mas, precisamente, ainda não em Maquiavel), o da libertação do momento da fundação ética e política de uma comunidade. Por outras palavras, Maquiavel coloca a razão prática no plano da história, ao atribuir-lhe uma autonomia que antes não tinha, mas, por outro lado, a sua recusa de qualquer universalismo leva-o a não construir um sentido evolutivo para essa história. Paradoxalmente, Maquiavel cria a possibilidade de uma história da razão prática e simultaneamente recusa atribuir-lhe uma possibilidade de evolução racional. A razão prática de Maquiavel é uma razão do razoável, da astúcia e da prudência, hostil ao logicismo da “acção racional”. Aqui reside a importância do mito do legislador no pensamento de Maquiavel.

3.2. Entre a ética e a moral

A situação ímpar de Maquiavel no contexto da razão prática revela-se de forma privilegiada se virmos o seu pensamento na perspectiva da distinção entre ética e moral. Como é sabido, desde a crítica hegeliana ao conceito kantiano de moral ⁽⁵³⁾ e desde a distinção efectuada por Henry Sidgwick entre as duas formas do valor moral fundadas na noção de direitos, própria da modernidade, e na noção do bem, característica da antiguidade ⁽⁵⁴⁾, é crescente a consciencialização de uma fractura no domínio da ética, ou da moral, em sentido amplo, ao ponto de a adopção de um uso indiferenciado destas duas palavras ter hoje de ser expressamente mencionada. Mais importante do que a consciencialização, nas condições das sociedades pluralistas modernas, desta fractura entre a noção moral de direitos e a noção ética do bem, entre uma moral de regras e uma ética da pessoa, é a aceitação generalizada de uma impotência para a superar, sem que tal superação se faça à custa de nenhum dos termos da difícil equação entre direitos e bem.

⁽⁵²⁾ Cfr. Eugene Garver, *ob. cit.*, pp. 3 e 165-166.

⁽⁵³⁾ Cfr. Habermas, “Morality and Ethical Life: Does Hegel’s Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?”, in *Moral Consciouness and Communicative Action*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 195 e ss.

⁽⁵⁴⁾ Cfr. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7.^a ed. (reimpressão), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1981, pp. 105-106; Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 19 e ss.

Habermas considera que as questões éticas não implicam de modo algum um corte com uma perspectiva egocêntrica; a orientação de tais questões em cada momento emana do *telos* da vida de cada um. Deste ponto de vista, as outras pessoas, as outras histórias de vida e as outras estruturas de interesses adquirem importância apenas na medida em que se relacionam com a minha identidade, com a minha história de vida, com os meus interesses no esquema de uma forma de vida intersubjectivamente partilhada. Enquanto as questões éticas se referem ao meu auto-respeito ou ao respeito que me é devido no contexto do meu projecto de vida, as questões morais pressupõem o igual respeito de todos por todos, um respeito simétrico que todos devem acatar em relação à integridade das outras pessoas⁽⁵⁵⁾. É evidente que esta noção de questões éticas se distancia da ideia de ética dos gregos na medida em que a noção de bem deixa agora de estar suportada por uma visão estritamente hierarquizada das diversas formas de actividade humana. Ou seja, o domínio da ética deixa de estar ordenado em relação às faculdades metafísicas de conhecimento. Simplesmente, esse facto é compensado pela existência de uma moral universalista que convive, nem sempre pacificamente, com aquele domínio.

Uma noção de ética que inverte a visão hierarquizada e ordenada das faculdades humanas próprias da filosofia clássica e, ao mesmo tempo, se desacompanha do suporte do universalismo moral dos modernos, ou seja, uma concepção a que é ainda estranha a distinção entre ética e moral que tenho vindo a referir, é que verdadeiramente caracteriza o pensamento de Maquiavel. Nesta noção são, afinal, facilmente reconciliáveis o conceito ético de virtude dos *Discursos* e o conceito imoral de *virtù d'O Príncipe*. Um exemplo desta reconciliação é a ideia do bom uso da crueldade, abordada no Capítulo 8 d'*O Príncipe*, onde se refere que a crueldade pode ser bem usada (Maquiavel questiona retoricamente se é lícito dizer bem de um mal) quando é desempenhada de uma só vez, por razões de auto-preservação⁽⁵⁶⁾.

(55) Cfr. Habermas, "On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason", in *Justification and Application*, MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1993, p. 6.

(56) Cfr. *Il Principe*, Cap. 8, p. 59. Sobre o assunto, cfr. Victoria Kahn, *Machiavellian Rhetoric*, cit., pp. 31-32; M. Viroli, *Machiavelli*, cit., pp. 92 e ss.; Fischer, *Well-Ordered License*, cit., pp. 85 e ss.

3.3. Maquiavel e a liberdade republicana

A ideia de que o pensamento de Maquiavel representa um interregno entre o universalismo medieval e o universalismo liberal, interregno esse que é tematizado por uma invocação selectiva da antiguidade⁽⁵⁷⁾, tem ainda um afloramento na distinção, aliás não desprovida de ligações com a separação da ética e da moral, entre liberdade positiva e liberdade negativa. Como é sabido, esta distinção foi objecto de um estudo famoso de Isaiah Berlin, em que a liberdade positiva surge associada à auto-realização política dos membros de uma comunidade e a liberdade negativa à área de não interferência do poder político que a cada um desses membros, na medida em que tal seja compatível com a própria existência da comunidade política em que se integram, deve ser reconhecida e no âmbito da qual não podem ser obrigados a prestar contas da suas actividades. Enquanto a liberdade positiva responde à questão de saber quem me governa, a liberdade negativa preocupa-se com saber até que ponto sou governado. A tese de Berlin é, pois, a de que o conceito negativo de liberdade se identifica mais com as preocupações liberais do pluralismo e da tolerância, enquanto a visão positiva se adequaria mais às concepções racionalistas e monistas do bem patentes na Grécia clássica⁽⁵⁸⁾.

(57) Como questiona Louis Althusser, *Machiavelli and Us*, cit., p. 122, “Foi prestada atenção ao facto de, nas suas obras, onde constantemente invoca a antiguidade, não é a antiguidade das letras, filosofia e artes, da medicina e do direito, que é corrente em todos os intelectuais, que Maquiavel invoca, mas uma *antiguidade bem diferente*, uma antiguidade que não é discutida por mais ninguém, a antiguidade da prática política? Foi prestada atenção suficiente ao facto de nessas obras que falam constantemente da política dos antigos, *existirem quase nenhuma referências aos grandes teóricos políticos da antiguidade*, nenhuma discussão de Platão e Aristóteles, Cícero e os Estóicos? Foi prestada atenção ao facto de nessas obras não existir qualquer traço de influência da tradição política Cristã ou do idealismo dos humanistas?” (itálico no original).

(58) Cfr. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, pp. xxxvii e ss. e 119 e ss.; John Gray, *Isaiah Berlin*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, pp. 5 e ss. [sobre a distinção de Berlin, cfr. ainda Philip Pettit, *Republicanism*, cit., pp. 17 e ss.; Jean-Fabien Spitz, *La Liberté Politique*, cit., pp. 83 e ss.; a expressão “liberdade negativa” já havia sido formulada por Bentham, conforme nota Pettit, *ob. cit.*, p. 44, e o interesse da análise de Berlin consiste sobretudo em relacionar a distinção entre liberdade positiva e negativa com a tradição anterior de diferenciar a liberdade dos antigos e dos modernos (sobre este ponto, cfr. Isaiah Berlin, *ob. cit.*, pp. 161 e ss.; António de Araújo, “Introdução”, in Benjamin Constant, *A Liberdade dos Antigos Comparada à Liberdade dos Modernos*, Tenacitas, Coimbra, 2001, pp. XXXV-XXXVI)]. Ber-

O próprio Pocock parece sustentar-se num modelo semelhante, quando afirma que o vocabulário republicano, utilizado pelos teóricos políticos florentinos como Maquiavel e Guicciardini, articulava um conceito positivo de liberdade e sustentava que a natureza do homem, enquanto animal político, apenas se podia considerar realizada na vida política activa. Deste modo, a cidade deveria possuir liberdade no sentido de *imperium* e o cidadão deveria participar no *imperium* por forma a poder ao mesmo tempo governar e ser governado. Só um sistema político estruturado sobre estas bases poderia ser considerado uma excepção à regra de que o governo constitui uma forma de dominação violenta. Pelo contrário, ainda segundo Pocock, a liberdade definida pela tradição liberal onde se inserem Hobbes e Locke atribui direitos ao cidadão, mas tende a excluí-lo de qualquer participação no *imperium*, ou seja, o direito discrimina entre a liberdade que garante aos cidadãos e o *imperium* do príncipe ou magistrado que administra a lei ⁽⁵⁹⁾.

lin não deixou, aliás, de pensar a distinção referida no texto em relação ao pensamento de Maquiavel. Assim, criticando a tese de Benedetto Croce segundo a qual a originalidade de Maquiavel consistiria em ter autonomizado a política da moral, Berlin sustenta que a mesma pode ser sustentável se por moral se entender a moral estóica, cristã, kantiana, ou até alguns tipos de utilitarismo, em que o critério e fonte do valor é a palavra de Deus, a razão eterna, ou um sentido interior do bem e do mal, isto é, “vozes que falam directamente à consciência individual com absoluta autoridade”. Se por moral se entender, no entanto, a ética da *polis* grega, tal como exposta por Aristóteles, isto é uma ética impregnada de um forte sentido de comunidade, então não será já correcto pretender que Maquiavel tenha separado a moral da política, pois se ele rejeitou a ética cristã fê-lo a “favor de um outro sistema, outro universo moral — o mundo de Péricles ou de Cipião, uma sociedade em que os homens lutam e estão dispostos a morrer por fins (públicos) que perseguem em si mesmos. Ao fazê-lo não estão, no entanto, a escolher um domínio dos meios (chamado política) oposto a um domínio dos fins (chamado moral), mas a optar por uma moral (Romana ou clássica) rival, um domínio alternativo dos fins” (cfr. Isaiah Berlin, “The Originality of Machiavelli”, in idem, *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*, edição de Henry Hardy e Roger Hausheer, Chatto & Windus, Londres, 1997, pp. 297-299; cfr. ainda a crítica de Genaro Sasso, *Niccolò Machiavelli, I — Il Pensiero Politico*, nova edição, Il Mulino, Bologna, 1993, pp. 473-477, salientando correctamente que se Croce não viu que não se pode falar em autonomia quando “a relação entre as «autonomias» se torna, *in actu exercito*, reduzida à permanência de um só dos termos”, Berlin não compreendeu como para Maquiavel a política é assumida como “horizonte exclusivo e total da vida e da existência”, o que Aristóteles estaria longe de admitir).

⁽⁵⁹⁾ Cfr. J. G. A. Pocock, “Virtues, Rights, and Manners: A Model for Historians of Political Thought”, in *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 41 e ss.

A adopção de uma concepção negativa de liberdade é explícita no *Leviatã* de Hobbes, quando este aí afirma que o facto de se encontrar escrita a palavra *libertas* na torre da cidade de Luca, em grandes letras, não impedia essa mesma cidade de exercer uma soberania absoluta sobre as vidas dos seus cidadãos ⁽⁶⁰⁾. Harrington criticou expressamente este argumento no seu *The Commonwealth of Oceana*, afirmando que “dizer que um cidadão de Luca não tem maior liberdade ou imunidade das leis de Luca do que um Turco em relação às de Constantinopla e dizer que um cidadão de Luca não tem maior liberdade e imunidade pelas leis de Luca do que um Turco pelas de Constantinopla, são coisas muito distintas. A primeira pode ser dita de quaisquer governos, a segunda dificilmente poderá ser dita de quaisquer dois; muito menos destes, sendo sabido que enquanto o maior dos sátrapas é um vassalo, tanto da sua cabeça como dos seus domínios, à mercê do seu senhor, o mais humilde cidadão de Luca que possua terra é senhor de ambos, e não pode ser controlado senão pela lei” ⁽⁶¹⁾. Mas estará ainda aqui verdadeiramente em causa uma concepção positiva de liberdade, tal como ela era concebida no seio da *polis* grega? A reacção de Harrington à posição de Hobbes parece indiciar uma ideia de liberdade republicana cuja essência não reside propriamente na participação política, entendida como parte de uma concepção ética que hierarquiza as diferentes formas de vida numa visão única do bem, e é essa precisamente a via que tem sido explorada por alguns historiadores das ideias republicanas nos alvares da modernidade.

Na verdade, para além da influência do aristotelismo e do modelo da *polis* grega na evolução do republicanismo ⁽⁶²⁾, Quentin Skinner veio salientar a importância, talvez até maior do que a de Aristóteles, dos historiadores e moralistas romanos no pensamento político da Renascença, em que Maquiavel se integra ⁽⁶³⁾. É precisamente no contexto desta cha-

⁽⁶⁰⁾ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatã*, Parte II, Capítulo XXI, IN-CM, Lisboa, 1995, p. 178.

⁽⁶¹⁾ Cfr. James Harrington, “The Commonwealth of Oceana”, in J. G. A. Pocock (ed. e introdução), *The Political Works of James Harrington*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, pp. 170-171.

⁽⁶²⁾ Levando ao extremo a influência grega, com base numa reconstrução algo artificial do conceito de *aretê*, cfr. Terence Ball, “Machiavelli and Moral Change”, in *Reappraising Political Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 74 e ss.

⁽⁶³⁾ Cfr. Quentin Skinner, “Machiavelli’s *Discorsi* and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas”, in Gisela Bock, Quentin Skinner e Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, cit., pp. 121 e ss.; idem, “The Rediscovery of Republican Values”

mada de atenção para a importância dos escritos de autores romanos como Cícero, Tito Lívio e Salústio sobre os ideais da liberdade e da cidadania na formação do pensamento republicano, que Quentin Skinner questiona a ideia de que a concepção clássica da liberdade positiva constitua uma das traves desse pensamento. Este autor começa por isolar dois aspectos do pensamento republicano que à partida apenas pareceriam poder ser articulados na ideia clássica de liberdade positiva. O primeiro relaciona a liberdade com o autogoverno e conseqüentemente associa, de forma aparentemente paradoxal, as ideias de liberdade pessoal e de serviço público. O segundo aspecto prende-se com a tese de que podemos ser forçados a ser livres, relacionando de modo ainda mais paradoxal as ideias de liberdade individual e de coerção. Estes dois aspectos parecem incompatíveis com o entendimento liberal clássico da liberdade negativa, podendo apenas, à primeira vista, ser acomodados de forma coerente no contexto do conceito posi-

e “Lorenzetti and the Portrayal of Virtuous Government”, in *Visions of Politics*, vol. 2: *Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, esp. pp. 37-38 e 92, onde se sustenta ser maior, por intermédio da influência da acção dos *dictatores*, ou professores de retórica das faculdades de direito italianas, desde meados do século treze em diante, a dívida da teoria política do Renascimento para com Roma do que em relação à Grécia. Richard Tuck salienta como as diferenças entre os moralistas romanos e Aristóteles em torno das virtudes intelectuais, que os primeiros justificavam (atenta a sua simpatia pelo cepticismo) em função da sua utilidade para a república e o segundo considerava um meio de alcançar a verdade sem necessidade de qualquer justificação adicional, se projectaram nas rivalidades entre os escolásticos e os autores humanistas, explicando a tendência daqueles em explorar os textos de Aristóteles à margem da tradição retórica latina e a destes em, pelo contrário, interpretar Aristóteles à luz dos moralistas romanos [cfr. R. Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 10 e ss.; para uma crítica de Skinner e da separação entre Aristóteles e os moralistas romanos no pensamento dos humanistas do Renascimento, cfr. Paul Rahe, “Situating Machiavelli”, in James Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 275 e ss. Paul Rahe, *ob. cit.*, p. 284, critica Skinner com base no entendimento de que as noções de liberdade negativa e positiva não são mutuamente exclusivas, pois se é possível adoptar a primeira e rejeitar a segunda, um partidário da liberdade positiva não pode fazer o inverso; deste modo um proponente aristotélico da participação política preocupar-se-ia em assegurar as condições de liberdade negativa tanto quanto um seu oponente maquiavélico, na interpretação de Skinner. Todavia, para Skinner, a questão não é tanto a de saber se há alguma diferença na perspectiva desta preocupação, mas sim discutir em que medida o ideal da participação política, presente numa concepção positiva da liberdade, se encontra também presente no ideal “neo-romano” de liberdade; por outro lado, Rahe não discute os méritos, no plano estritamente histórico, da tese de Skinner quanto às vias da recepção do republicanismo pelos autores humanistas].

tivo de liberdade próprio do pensamento aristotélico e da tradição da *polis* grega ⁽⁶⁴⁾.

Maquiavel subscreve sem dúvida os dois aspectos do pensamento republicano que atrás mencionei, no seguimento de Skinner. Para ele a liberdade, o *vivere libero*, implica o autogoverno ⁽⁶⁵⁾ e o retorno aos princípios afasta os cidadãos da corrupção e força-os a ser livres ⁽⁶⁶⁾. Mas, ao mesmo tempo, segundo Skinner, Maquiavel define a liberdade de modo negativo, ao afirmar nos *Discorsi* que se um pequeno número pretende a liberdade para comandar, a maioria deseja-a para viver em segurança ⁽⁶⁷⁾. O que diferencia Maquiavel da interpretação do conceito negativo de liberdade que por influência de Hobbes haveria de alimentar largamente o ideário liberal, é facto de ele recusar a deslocação do centro de gravidade do conceito de liberdade para a esfera privada, em que é definida como a simples ausência de interferência na prossecução dos objectivos de cada um. Segundo Hobbes, a liberdade significa a ausência de oposição, ou ausência de coacção, e é por isso apenas natural que no contexto desta referência da liberdade aos indivíduos se possa afirmar que, “quer o Estado seja monárquico, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma” ⁽⁶⁸⁾. Mas para Maquiavel a definição monárquica ou democrática do regime não resolve por si só o problema da liber-

⁽⁶⁴⁾ Cfr. Quentin Skinner, “The Republican Idea of Political Liberty”, in Gisela Bock, Quentin Skinner e Maurizio Viroli (eds.), *ob. cit.*, pp. 293 e ss.; idem, “Machiavelli on Virtù and the Maintenance of Virtue” e “The Idea of Negative Virtue: Machiavellian and Modern Perspectives”, in *Visions of Politics*, vol. 2: *Renaissance Virtues*, cit., pp. 160 e ss. e 186 e ss.

⁽⁶⁵⁾ Cfr. *Discorsi*, Livro II, Cap. II, pp. 296-297; *Il Principe*, Cap. 5, pp. 41-42.

⁽⁶⁶⁾ Cfr. *Discorsi*, Livro III, Cap. I, p. 463.

⁽⁶⁷⁾ Cfr. *Discorsi*, Livro I, Cap. XVI, p. 105; cfr., ainda, *Discorsi*, Livro II, Cap. II, p. 300.

⁽⁶⁸⁾ Cfr. *Leviatã*, Parte II, Cap. XXI, pp. 175-178. A diferença entre as posições de Hobbes e Maquiavel quanto ao conceito de liberdade negativa é reinterpretada por Skinner nas suas obras mais recente como uma diferença entre a tradição liberal clássica da liberdade negativa (em que Hobbes se incluiria) e a tradição neo-romana dessa mesma liberdade (que abrange Maquiavel). A designação de tradição “neo-romana” em vez de tradição “republicana” visa abranger, não apenas aqueles autores que eram republicanos no sentido estrito de repudiarem a instituição da monarquia, mas também aqueles que sustentavam a compatibilidade da teoria da liberdade exposta no texto com formas reguladas de governo monárquico (cfr. Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 22-23, nota 67). Todavia, a oposição entre Hobbes e Maquiavel como expoentes de cada uma dessas tradições mantém-se (cfr. Skinner, *ob. cit.*, pp. 10, 26, 60-62 e 85-86).

dade e isso explica-se porque o seu conceito de liberdade é diferente do de Hobbes. Para Maquiavel a liberdade pressupõe a existência de leis a que todos os membros de uma comunidade se achem submetidos, como forma de escapar aos perigos da corrupção subjacentes à fundação dessa liberdade na mera promoção dos interesses egoístas de cada um, impedindo comportamentos arbitrários na aplicação das regras que governam uma comunidade política ⁽⁶⁹⁾. A liberdade não é já entendida como ausência de interferência, *de facto*, mas como impossibilidade de interferência, *de iure*, fora das formas prescritas na lei, ou como ausência de domínio ⁽⁷⁰⁾. A questão que a análise de Skinner coloca é então a de saber se, apesar de tudo, a determinação dos cidadãos de acordo com as exigências da virtude cívica é ainda exigida como uma forma de desenvolver o ideal participativo próprio de uma concepção positiva de liberdade, isto é, como um fim em si mesmo, ou antes como um meio de preservar a liberdade de cada pessoa prosseguir os fins e objectivos por si escolhidos ⁽⁷¹⁾. Para Skinner, o *vivere civile* é um meio e já não um fim. Segundo ele, Maquiavel resgata os dois

⁽⁶⁹⁾ Cfr. Skinner, "Machiavelli on Virtù and the Maintenance of Liberty", in *Visions of Politics*, vol. 2: *Renaissance Virtues*, cit., pp. 173 e ss.

⁽⁷⁰⁾ Cfr. Jean-Fabien Spitz, *La Liberté Politique*, p. 215 (importa, no entanto, salientar que Spitz, à semelhança de Pocock e ao contrário de Quentin Skinner e Philip Pettit, tende a caracterizar a liberdade republicana como um conceito positivo de liberdade e a valorizar a importância da participação política nesse âmbito).

⁽⁷¹⁾ Cfr. Skinner, *Liberty before Liberalism*, cit., pp. 70, 84 e 119. Conforme o autor reconhece, a sua análise na obra citada é decididamente influenciada pelo pensamento de Philip Pettit (cfr. *ob. cit.*, p. 70, n. 27, e ainda pp. 22, n. 66, e 37, n. 114), ao considerar que entre as tradições neo-romana e liberal clássica existe uma verdadeira divergência quanto ao significado da liberdade e ao excluir da concepção de liberdade da tradição neo-romana quaisquer vestígios do ideal participativo da *polis* grega. Verifica-se, assim, uma evolução no pensamento de Skinner que deixa de considerar, como chegou a fazer em escritos menos recentes, que a tradição neo-romana partilha com a tradição liberal o mesmo entendimento quanto ao significado da liberdade, apenas divergindo dela quanto às condições que devem verificar-se para a salvaguarda da liberdade. Em ambos os casos, a concepção de liberdade adoptada não é uma concepção positiva, mas enquanto no caso da tradição neo-romana (ou republicana, como a designa Pettit) a liberdade é entendida como ausência de domínio, a tradição liberal pensa-a como ausência de interferência. A ausência de domínio pode ser definida como a condição sob a qual se vive na presença de outras pessoas, mas à mercê de nenhuma delas; a ausência de interferência significa pura e simplesmente a não sujeição a qualquer forma de coacção no mundo real. Assim, de acordo com o ideal da ausência de domínio apenas se é livre num Estado livre, entendido como aquele em que ninguém se sujeita a quaisquer formas de exercício arbitrário do poder, mas todos se submetem apenas à lei. O acento tónico é posto, pois, mais no objec-

traços do pensamento republicano, atrás mencionados, no contexto de um conceito de liberdade em que esta é entendida como ausência de domínio. Ao analisar a constituição da república romana no Livro I dos *Discursos*, Maquiavel refere que “a fome e a pobreza fazem os homens industriais, e as leis fazem-nos bons” (72). O carácter supostamente paradoxal dos dois traços do pensamento republicano, em relação à ideia de liberdade, dissolve-se afinal nas palavras de Cícero: “somos todos servos das leis, a fim de podermos ser livres” (73).

O trabalho de autores como Pocock e Skinner veio questionar a imagem que temos do liberalismo enquanto longa e coesa tradição intelectual. É, de facto, duvidoso que o liberalismo possa ser considerado como um processo intelectual contínuo, em que se inserem pensadores tão diferentes como Locke e Mill (74). A crítica a que foi sujeita esta tese foi a

tivo de evitar a dependência do que em alcançar a participação. A importância desta para a liberdade não é negada; simplesmente a questão da participação não é identificada com a questão da liberdade, antes é subordinada e ela [cfr. Philip Pettit, *Republicanism*, cit., pp. 27-31 e, ainda, pp. 45 e ss.; 80 e ss.; para uma crítica do pensamento de Skinner sobre o conceito neo-romano ou republicano de liberdade expresso nos seus escritos anteriores a *Liberty before Liberalism*, cfr. Jean-Fabien Spitz, *La Liberté Politique*, pp. 167 e ss. (este autor, *ult. ob. cit.*, pp. 215-216, aponta também as vias de superação da sua crítica ensejadas pelo pensamento de Pettit, sem que no entanto seja possível afirmar que na sua visão da liberdade republicana a virtude e a participação política surgem como um simples instrumento de protecção das liberdades: cfr. *ob. cit.*, pp. 254 e ss.)].

(72) Cfr. *Discorsi*, Livro I, Cap. III, p. 70; sobre este aspecto, cfr. Skinner, “The Republican Idea of Political Liberty”, cit., p. 305.

(73) Cfr. Cícero, *Defesa de Cluêncio*, 53.156, cit. em Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, II vol.: *Cultura Romana*, 2.ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 372.

(74) É precisamente esta imagem do liberalismo que nos é dada por autores como Macpherson e a sua teoria do individualismo possessivo. Segundo Macpherson, a concepção do homem como consumidor insaciável de utilidades, da sociedade como um conjunto de relações de mercado e do governo como mecanismo destinado a proteger a propriedade que cada indivíduo tem na sua pessoa, capacidade de trabalho e contratos, pode ser encontrada nos escritos de Thomas Hobbes, dos Niveladores, James Harrington, John Locke, David Hume, Edmund Burke, Jeremy Bentham e James Mill. Estes autores teriam desenvolvido um conjunto de ideias que legitimavam a sociedade de mercado possessiva, as quais deram corpo a uma ideologia que substituiu a visão “tradicional” vinda da Idade Média e a uma tradição de pensamento político consistente chamada “Liberalismo inglês”. Cfr. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1962, p. 3; para uma crítica desta teoria, cfr. James Tully, “After the Macpherson Thesis”, in *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 76-78.

de questionar que todos os filósofos usualmente identificados com o liberalismo sustentassem a aquisição ilimitada numa sociedade capitalista, demonstrando-se que tinham em mente problemas diferentes no contexto de uma grande variedade de linguagens e vocabulários políticos. O ênfase deixa de estar na identidade e passa a estar na diversidade. Surge assim uma concepção da história das ideias políticas, largamente moldada pelos trabalhos de Pocock, influenciada pela noção de paradigmas de Thomas Kuhn e pelo desenvolvimento da filosofia da linguagem ⁽⁷⁵⁾. Todavia, o programa teórico anunciado, em que se coloca o ênfase na descontinuidade, acaba por ser atraído, sobretudo na prática historiográfica de Pocock, por uma demasiado rígida separação entre um “paradigma” liberal e um “paradigma” republicano.

Na verdade, a separação entre uma linguagem liberal dos direitos e uma linguagem republicana da virtude cívica é por vezes demasiado artificial. Em relação à tentativa de Skinner em distinguir uma versão republicana e uma versão liberal do conceito de liberdade, a primeira articulando liberdade e lei e a segunda aproximando liberdade e licenciosidade, basta pensar na afirmação de Locke segundo a qual “o fim do direito não é o de abolir ou restringir, mas o de preservar e alargar a liberdade (...) onde não há direito não há liberdade” ⁽⁷⁶⁾. E, no entanto, ninguém dúvida em considerar Locke um pensador liberal. O trabalho de autores como Pocock e Skinner tem o grande mérito de revelar as tensões internas do liberalismo e a diversidade das suas origens intelectuais, mas a construção de dois paradigmas em torno das ideias liberais e republicanas imprime-lhes muitas vezes aquela falsa coesão que se criticava no modelo anterior. Isso não significa, no entanto, que a oscilação entre as duas linguagens não constitua uma trave mestra do pensamento político ocidental moderno e o problema da sua articulação a verdadeira questão central desse pensamento.

⁽⁷⁵⁾ Cfr. Pocock, *Politics, Language and Time*, The University of Chicago Press, Chicago e Londres, 1989 [1971], pp. 3 e ss. e 273 e ss.; cfr., ainda, James Tully (ed.), *Meaning and Context, Quentin Skinner and his Critics*, Polity Press, Cambridge, 1988, esp. pp. 29-132.

⁽⁷⁶⁾ Cfr. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. de Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, *The Second Treatise*, Cap. VI, § 57, p. 306; sobre este aspecto, cfr. Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 124-125.

4. MAQUIAVEL E A MODERNIDADE

Independentemente do que acaba de ser dito, a verdade é que a excessiva conotação da tradição republicana da liberdade com a visão clássica da política (seja ela a visão da *polis* grega, seja a visão dos moralistas e historiadores romanos) tende a subvalorizar dimensões do pensamento de Maquiavel já decididamente estranhas a essa visão clássica ⁽⁷⁷⁾. E, no entanto, podemos hoje apreciar essas dimensões, pelo menos em parte, justamente graças ao trabalho desenvolvido por autores como Pocock e Skinner. O primeiro, na medida em que questionou a modernidade de Maquiavel, admitindo, no entanto, que o conceito maquiavélico de *virtù* encerra um significado parcialmente imoral ⁽⁷⁸⁾; o segundo, porque dissocia o conceito republicano ou neo-romano de liberdade adoptado por Maquiavel de qualquer ideal de participação política como modo de aperfeiçoamento da natureza humana. Os ensinamentos destes autores realçam ainda mais a importância da figura do fundador e do legislador no pensamento de Maquiavel, isto é, a importância que no seu pensamento adquire o pro-

⁽⁷⁷⁾ Skinner admite que a *virtù* de Maquiavel exige uma certa rudeza, uma determinação em desconsiderar as exigências da justiça quando tal se torne necessário para assegurar o bem comum. Mas acrescenta que as restantes virtudes cardeais a que aludiam os moralistas e historiadores romanos (coragem, temperança e prudência) permanecem intocadas. Deste modo “no centro da teoria política de Maquiavel há assim uma mensagem puramente clássica, composta com as mesmas palavras que os antigos teóricos haviam explorado. Se perguntarmos em virtude de que qualidades, que talentos ou habilidades podemos esperar assegurar a nossa própria liberdade e contribuir para o bem comum, a resposta é: em virtude das virtudes” (cfr. Skinner, “The Idea of Negative Virtue: Machiavellian and Modern Perspectives”, cit., p. 210). Skinner profere esta afirmação, mesmo depois de reconhecer (cfr. *ob. cit.*, p. 207) que Maquiavel “apaga a qualidade da justiça, a qualidade que Cícero no *De Officiis* havia descrito como o coroar do esplendor da virtude”, mas é precisamente esse apagamento que justificaria a devolução de “uma mensagem puramente clássica” do centro para a periferia da teoria política de Maquiavel, sendo esta talvez melhor caracterizada como uma visão da política que sem ser já uma visão clássica, não é ainda moderna, como se defende no texto.

⁽⁷⁸⁾ Como afirma Pocock, no pós-escrito à mais recente edição de *The Machiavellian Moment*, “Maquiavel — esta é a razão em virtude da qual existe uma tal coisa como ‘o Momento Maquiavélico’ — tinha insistido que o cidadão armado era o único homem verdadeiramente livre, mas não tinha pensado que ele era necessariamente um homem bom” (cfr. *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, With a New Afterword by the Author*, Princeton University Press, Princeton e Oxford, 2003, p. 555).

blema da fundação política e o conceito de autoridade que essa fundação exprime. Na verdade, como se vincula o inovador político que impõe forma à sua fortuna? Quem cria as condições para que seja efectiva a liberdade republicana se esta nem sequer pressupõe, desde logo, a participação política?

“Toda a teoria deve ser feita para poder ser posta em prática e toda a prática deve obedecer a uma teoria (...) a teoria não é senão uma teoria da prática e prática não é senão uma prática da teoria” (79). Estas palavras de Fernando Pessoa sintetizam admiravelmente a relação de integração entre teoria e prática própria da modernidade. Nas condições da modernidade deixa de fazer sentido a relação de ordenação e hierarquização dos dois domínios, própria da filosofia clássica, que os fazia corresponder a duas formas de vida distintas (80), na medida em que a prática perde a autonomia que lhe era conferida pela *phronesis* aristotélica. Maquiavel ocupa um lugar único nesta evolução. Na sua perspectiva, o saber prático da política não é, como será a partir de Hobbes, uma questão de aplicação de uma teoria cujas premissas podem ser verificadas empiricamente, a ponto de se tornar problemática a distinção entre prática e técnica (81). A perspectiva de Maquiavel pressupõe a prudência, a temperança e a coragem (mas já não o sentido de justiça) dos líderes e o seu desejo de glória, a existência da *vita activa politica* enquanto forma de vida específica e, por isso, assente na desigualdade social. Inversamente, ao sentido de igualdade que caracteriza o pensamento político a partir de Hobbes não é estranha a redução da prática à aplicação de uma construção teórica, que deixa de formular quaisquer exigências quanto aos diferentes modos de vida, todos eles assentes no princípio de auto-preservação individual. Maquiavel adopta assim uma visão da prática como forma de vida, própria da antiguidade, mas sem estabelecer qualquer relação entre ela e a vida contemplativa, própria da filosofia antiga (82) e sem uma compreensão do *vivere libero* como

(79) Fernando Pessoa, *Obra Poética e em Prosa*, introduções, organização, bibliografia e notas de António Quadros, vol. III, Lello & Irmão — Editores, Porto, 1986, p. 1172.

(80) Refiro-me evidentemente à *vita activa* e à *vita contemplativa* ou à oposição entre *bios politikos* e *bios theorêtikos*. Chamando a atenção para esta dimensão de correspondência entre a filosofia antiga e uma forma de vida própria, totalmente ausente da modernidade, cfr. Pierre Hadot, *Qu’Est-ce que la Philosophie Antique?*, Gallimard, 1995.

(81) Cfr. Roger D. Masters, *ob. cit.*, pp. 202-203.

(82) Num volume recente sobre a relação entre teoria e prática no domínio da política, a forma como o problema é posto não dá conta desta fundamental divergência entre antigos e modernos. Para os primeiros, a questão não era a de determinar a maior ou

modo de aperfeiçoamento da natureza humana, dirigida, através do exercício da razão e da virtude, ao estabelecimento de uma ordem justa. A *virtù* não é já uma qualidade moral, mas também não se tornou ainda uma expressão sem sentido no contexto de uma concepção da política entendida como domínio de actuação da razão instrumental. A *virtù* maquiavélica significa, afinal, a posse de energia ou capacidade de actuar com o objectivo de alcançar a glória política. Em última análise, é nesta posição única de Maquiavel que reside a chave do seu pensamento, ao mesmo tempo que a sua solidão.

A autonomização da vida e acção políticas é que permite a Maquiavel descobrir o significado das experiências políticas centrais dos romanos tal como elas se apresentaram originalmente, isto é, igualmente removidas da piedade cristã e da filosofia grega. Segundo Hannah Arendt, é nesta descoberta que reside a grandeza de Maquiavel, na medida em que pensou ele próprio aquelas experiências que os romanos não conceptualizaram, mas antes exprimiram em termos de filosofia grega vulgarizada para esse propósito. Tal como afirma Arendt, Maquiavel apercebeu-se de que toda a história romana assenta na experiência da fundação e faz desta experiência a acção política central ⁽⁸³⁾.

O carácter único do pensamento de Maquiavel na articulação entre teoria e prática permite ainda atribuir um relevo especial a outras considerações de Hannah Arendt, igualmente produzidas, tal como as que acabei de referir, no contexto da sua reconstrução do conceito de autoridade, que afirma estar intimamente ligado às ideias de tradição e religião, os quais, conjuntamente, caracterizaram o mundo ocidental durante séculos ⁽⁸⁴⁾. A hierarquização da teoria e prática própria da filosofia antiga explica o facto, notado por Arendt, de a persuasão ser o único recurso admissível na *polis* para a resolução das questões políticas. De igual modo, a integração entre teoria e prática da modernidade considera novamente, ao tender a desva-

menor relevância da teoria para a prática, uma vez que esta relevância era assumida num contexto em que o que estava em causa era situar ambos os domínios, a que correspondiam formas de vida próprias, numa escala valorativa comum. Cfr. Ian Shapiro e Judith Wagner DeCew (eds.) *Theory and Practice*, NOMOS, vol. XXXVII, New York University Press, Nova Iorque e Londres, 1995, e especialmente as contribuições, divergentes, de Jeremy Waldron e Martha Nussbaum, pp. 138 e ss.

⁽⁸³⁾ Cfr. Hannah Arendt, "What is Authority?", cit., pp. 136 e ss.

⁽⁸⁴⁾ Cfr. Hannah Arendt, *ob. cit.*, p. 92. A preocupação de Hannah Arendt não é, pois, a de analisar a natureza e a essência do conceito de "autoridade em geral", tal como faz, por exemplo, Joseph Raz, mas a de analisar a tradição da autoridade.

lorizar este último domínio, assimilando-o à mera técnica, a persuasão como o modo normal de actuação política. Mas, enquanto na *polis* a persuasão era uma argumentação naturalmente determinada pelo bem comum, nas condições da modernidade a persuasão é antes de mais uma negociação de interesses privados. O que importa salientar agora é o facto de em ambos os casos se assistir ao domínio da teoria. Pelo contrário, a primazia da prática permite atribuir um relevo próprio à autoridade, revelada antes de mais na importância da fundação política, como instância privilegiada da determinação segundo o interesse público.

Com efeito, a autoridade é precisamente definida por Arendt como a expansão (do verbo latino *augere*, aumentar, deriva a palavra *auctoritas*, como nota Arendt) da fundação⁽⁸⁵⁾. A autoridade não se confunde assim com o poder, porque aquela tem as suas raízes no passado enquanto este significaria uma capacidade de actuação concertada, necessariamente presente⁽⁸⁶⁾. Ora, é precisamente o conceito de autoridade que as filosofias

(85) Sobre o conceito romano de *auctoritas*, cfr. Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, cit., pp. 353 e ss.; Rafael Domingo, *Auctoritas*, Editorial Ariel, Barcelona, 1999, pp. 13-49.

(86) Estou-me evidentemente a referir ao conceito de poder segundo Hannah Arendt (cfr. H. Arendt, "On Violence", in *Crises of the Republic*, Harcourt Brace, Nova Iorque, 1972, pp. 105 e ss.). A precisão é importante porque, como notam Ricoeur e Habermas [cfr. Paul Ricoeur, "Pouvoir et Violence", in AA. VV., *Politique et Pensée, Colloque Hannah Arendt*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1996, p. 159; Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", in Lewis P. Hinchman e Sandra K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt, Critical Essays*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 211 e ss.], Hannah Arendt contraria a quase totalidade dos autores, incluindo Max Weber, para os quais o poder político consiste numa relação de dominação entre governantes e governados. Também Habermas adopta um conceito comunicativo de poder. Todavia, como nota Jean-Marc Ferry, *Habermas, L'Éthique de la Communication*, PUF, Paris, 1987, pp. 75 e ss., enquanto para Arendt o poder político é homogéneo, no sentido de todo ele assentar na acção comunicativa, para Habermas o poder político é heterogéneo, pois ao lado daquela há ainda a considerar a acção estratégica (sobre estes conceitos falarei adiante). A distinção entre estes dois domínios permite a Habermas, ao contrário de Arendt, admitir as categorias do verdadeiro e do falso a propósito da política. É assim necessário um critério que permita distinguir as convicções comuns que são meras ilusões e aquelas que o não são e esse critério consiste na universalizabilidade, através da discussão pública e da argumentação racional, dos interesses envolvidos. Enquanto o pensamento de Hannah Arendt opõe os conceitos de verdade e de política, de razão e de legitimidade, o de Habermas une-os. Hannah Arendt retoma o princípio *auctoritas non veritas facit legem*, expurgando-o do seu cariz absolutista e atribuindo-lhe um pendor democrático, na medida em que a legitimidade política não se mede pela verdade da razão, mas pela intersubjectividade da opinião.

políticas de Platão e de Aristóteles, ao procurarem um fundamento para a relação entre governantes e governados, não conseguem captar, como demonstra convincentemente Arendt. E não conseguem, desde logo, porque a autoridade pertence ao discurso prático e não ao discurso teórico.

Hannah Arendt afirma ser a autoridade incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera através de um processo de argumentação: “Quando os argumentos são usados, a autoridade é deixada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, a qual é sempre hierárquica. Se a autoridade pode ser definida deve ser por oposição (...) à persuasão através de argumentos” (87). Curiosamente, a instância actual mais próxima deste conceito de autoridade é, para Hannah Arendt, representada pelos tribunais, aos quais compete “aumentar” as decisões políticas tomadas pelos parlamentos detentores do poder, tal como ao Senado romano cabia expandir as decisões do povo: *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit* (88). Mas, ao mesmo tempo, os tribunais são também considerados os centros privilegiados de tomada de decisões segundo processos argumentativos (89). Este exemplo aponta para a importância do reconhecimento da necessidade de coexistência entre a autoridade, pertencente ao discurso prático, e a decisão política resultante da argumentação, enquanto ideia reguladora própria de um discurso teórico sobre o poder, na conformação da realidade política (90).

Como nota Paul Ricoeur, a utopia política de Hannah Arendt consiste num retomar moderno da experiência romana da fundação no espírito de Maquiavel, mas sem recaídas na violência. O fundamento real desta utopia assenta na observação segundo a qual um regime político durável necessita de uma fundação anterior que “aumente” e, desse modo, autorize o consentimento dos sujeitos políticos (91). Seja como for, autoridade e argumentação são sem dúvida duas forças presentes, embora sujeitas a

(87) Cfr. Hannah Arendt, *ob. cit.*, p. 93.

(88) Cfr. Hannah Arendt, *ob. cit.*, pp. 122-123.

(89) Basta pensar na proposta de Rawls, *O Liberalismo Político*, Editorial Presença, Lisboa, 1996, pp. 225 e ss., em considerar o Supremo Tribunal dos Estados Unidos como paradigma da razão pública.

(90) A orientação do pensamento de Hannah Arendt para a prática política e as suas diferenças em relação ao discurso teórico-crítico sobre a política adoptado por Habermas, são justamente salientadas por Ricoeur, *ob. cit.*, pp. 170 e ss. Criticando o conceito de prática de Hannah Arendt, cfr. Habermas, *ob. cit.*, p. 225.

(91) Cfr. Ricoeur, *ob. cit.*, p. 176.

valorações diferentes e até opostas, em toda a evolução política posterior a Maquiavel. A primeira como instância da retórica da cidadania, a segunda como ideia reguladora do processo deliberativo político. Como adiante espero demonstrar, enquanto a presença da autoridade é mal tolerada por um discurso teórico sobre a política, o ideal da argumentação é, no âmbito desse mesmo discurso, facilmente minado pela ameaça da negociação puramente privada dos conflitos políticos.

A abertura à autoridade é, sem dúvida, uma importante decorrência de se pensar os escritos de Maquiavel como essencialmente orientados para a prática política. Todavia, o problema essencial que ele afrontou não foi apenas o da autoridade da fundação, que preocupou Hannah Arendt, mas também o problema prévio da fundação da autoridade. Fundar a autoridade não significa o mesmo que aumentá-la. O problema político assumido por Maquiavel foi também, como brilhantemente demonstrou Louis Althusser, o da fundação do Estado nacional italiano⁽⁹²⁾, e para a realização desse programa são insuficientes os conceitos de autoridade e poder pressupostos por Arendt, por que estes assentam em instituições políticas previamente existentes.

Este facto leva-nos a reflectir sobre o verdadeiro alcance da herança maquiavélica. Entender que a política se deixa apenas apreender pelas categorias da argumentação e da negociação equivale a repudiar essa herança naquilo que ela talvez encerre de mais profundo. Num trabalho recente, Miguel Vatter distingue duas heranças concorrentes da modernidade, entendida, na linha de Hans Blumenberg, como a “auto-asserção” do homem⁽⁹³⁾. Ambas as heranças assumem o papel central da liberdade como “auto-asserção”, mas enquanto uma dessas heranças, geralmente identificada com o discurso de Kant, identifica a liberdade com a autonomia moral, a outra, que Vatter designa como o “legado maquiavélico à modernidade”, identifica a liberdade com a *virtù* política⁽⁹⁴⁾, num sentido próximo àquele que vimos Pocock atribuir a Maquiavel.

(92) Cfr. Louis Althusser, *Machiavelli and Us*, cit., pp. 10, 25 e 121.

(93) Sobre o conceito de “auto-asserção” em Hans Blumenberg, cfr. Miguel Nogueira de Brito, *A Constituição Constituinte, Ensaio Sobre o Poder de Revisão da Constituição*, Coimbra Editora, Coimbra, 2000, p. 51.

(94) Cfr. Miguel E. Vatter, “The Machiavellian Legacy: Origins and Outcomes of the Conflict Between Politics and Morality in Modernity”, *Department of Political and Social Sciences of European University Institute Working Paper SPS*, n.º 99/2, Badia Fiesolana, San Domenico, 1999, p. 6.

Ora, enquanto a herança kantiana, que aqui não vou discutir, convive com uma concepção deliberativa da política e até parece impô-la, a herança maquiavélica, por razões já parcialmente apontadas, não tem sido suficientemente compreendida. Para além da já apontada “solidão” de Maquiavel, as razões desta incompreensão prendem-se justamente com o facto de muitas vezes se tender a julgar o seu pensamento à luz dos cânones impostos pela herança kantiana ⁽⁹⁵⁾. A herança kantiana, desde logo porque representa um dos cúmes da tradição do direito natural moderno, reforça a solidão de Maquiavel.

Como salienta Miguel Vatter, enquanto a herança kantiana procura na noção de autonomia uma nova fundação da ordem moral, a herança maquiavélica “questiona a primazia da ordem moral em nome da liberdade e vê uma tensão irreconciliável entre as pretensões da liberdade e as da moral”. Isto acontece, segundo Vatter, porque a herança de Maquiavel desenvolve um discurso sobre a liberdade que coloca o ênfase na respectiva “facticidade”, entendida como denotando os aspectos da experiência que funcionam como a “condição incondicionada de qualquer determinação teórica da experiência”, e oposta à ideia de “validade”, a qual assume que apenas determinações racionais podem fornecer uma condição incondicionada da experiência. Por outras palavras, enquanto a herança kantiana considera não existirem factos que não sejam sustentados pela teoria, a herança maquiavélica salienta as condições “fáticas”, e não factuais (isto é, respeitantes à “facticidade”, por oposição à factualidade), da vida humana, como a morte e o tempo, as quais não podem ser experimentadas como objectos da experiência, mas sem as quais nem sequer haveria experiência. Neste sentido, a “facticidade” da liberdade revela-se simultaneamente no seu carácter historicamente situado e na potencialidade que encerra para transcender a situação histórica através da sua alteração. A partir deste diagnóstico do conteúdo da herança de Maquiavel, Vatter salienta a incomensurabilidade entre a liberdade no sentido de “facticidade” e o discurso moral, e considera o empenhamento na liberdade nesse sentido como acompanhado, no contexto de tal herança, de um relativismo moral e de uma ética da responsabili-

⁽⁹⁵⁾ Neste sentido, cfr. Markus Fischer, *Well-Ordered License*, cit., pp. 27, 192 e ss. Fischer não atenta suficientemente, quanto a mim, no facto de o problema da fundação de um poder político estável delimitar externamente a filosofia política de Kant. Pelo contrário, esse problema é central nos escritos de Maquiavel.

dade ⁽⁹⁶⁾. Com base na elaboração do conteúdo das duas heranças da modernidade, e do contraste estabelecido entre elas, Miguel Vatter distingue entre as interpretações liberal e republicana da situação política moderna. Para a interpretação liberal, a situação a que a política visa responder e ordenar não pertence ao domínio da facticidade, mas, em vez disso, é uma situação que se subsume a certas normas necessárias e universais, é uma situação fora da história, um “estado de natureza”. Pelo contrário, para a interpretação republicana, a situação que a política deve encarar é uma situação histórica que o homem procura alterar. Por isso mesmo, “em virtude do seu potencial transgressivo, o momento republicano opõe-se a toda tentativa liberal de pôr ordem na situação política, de pacificar a discórdia entre regra e não-regra, de dar substância à liberdade” ⁽⁹⁷⁾.

Vatter assume o relativismo, o niilismo e o historicismo como decorrências necessárias da herança de Maquiavel. Autores como Louis Althusser e Antonio Negri, partindo de uma abordagem semelhante do carácter único pensamento de Maquiavel enquanto essencialmente orientado para a prática política, consideram-no o primeiro materialista histórico ⁽⁹⁸⁾. Não posso aqui desenvolver estas leituras de Maquiavel, questionáveis nas suas conclusões, mas não quero deixar de salientar a importância do potencial transgressivo que assinalam ao momento republicano ⁽⁹⁹⁾. Esse potencial transgressivo, deixado no esquecimento, quer por Hannah Arendt (embora constitua o lado reverso do seu conceito de autoridade, ou precisamente por essa razão), quer pelo republicanismo norte-americano, quer pela síntese republicana de Habermas, constitui afinal uma decorrência irrenunciável de alguns dos traços do “momento maquiavélico” segundo Pocock: a consciencialização da natureza finita da república, a irrupção do tempo secular na política, a ruptura entre esta e a moral.

⁽⁹⁶⁾ Cfr. Miguel Vatter, *The Machiavellian Legacy*, cit., pp. 5-6 e 10.

⁽⁹⁷⁾ Cfr. Miguel Vatter, *The Machiavellian Legacy*, cit., pp. 32 e ss., esp. p. 37.

⁽⁹⁸⁾ Cfr. L. Althusser, *Machiavelli and Us*, cit., p. 103; sobre Antonio Negri, cfr. Miguel Nogueira de Brito, *A Constituição Constituinte*, cit., pp. 100 e ss.

⁽⁹⁹⁾ Igualmente questionável nas suas conclusões últimas, mas também particularmente lúcida no modo como salienta a orientação de Maquiavel para a prática política e as suas implicações, é a análise de Carl Schmitt, “Machiavelli” (1927), in Günter Maschke (ed.), *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlin, 1995, pp. 102-105, esp. p. 103.

5. O REPUBLICANISMO NO CONSTITUCIONALISMO AMERICANO

A narrativa de Pocock sobre o “momento maquiavélico” culmina numa abordagem do papel das ideias do humanismo cívico no pensamento político americano. A visão da Revolução Americana havia já sofrido, antes de Pocock, uma alteração radical com as obras de Bernard Bailyn e Gordon Wood⁽¹⁰⁰⁾. Contra a concepção estabelecida que via na Revolução Americana a consagração do liberalismo político e económico, tal como era entendido em meados do século XX, e de uma visão pluralista da sociedade, estes autores vieram sustentar que a ideologia republicana clássica constituiu um elemento central do projecto revolucionário. No entanto, ao contrário de Gordon Wood, para o qual a Revolução constituiu o fim da política em sentido clássico⁽¹⁰¹⁾, Pocock considera que a ideologia republicana se transformou ao mesmo tempo que se americanizou e que as teses e as antíteses da virtude e da corrupção persistiram na cultura política americana até à actualidade⁽¹⁰²⁾.

A corrupção continuou a ser vista pelos americanos como a ameaça central à estabilidade do regime republicano, mas deixou de existir lugar para a concepção clássica do governo baseado numa mistura das ordens sociais. Desde logo, o colonialismo nunca foi propício à criação de uma aristocracia hereditária independente, o que tornava impossível a institucionalização de uma aristocracia (*classical few*) em moldes análogos à Câmara dos Lordes. No entanto, o facto de o povo americano ser claramente uma massa indiferenciada, em vez da combinação de ordens sociais própria da teoria republicana, não levou Pocock a concluir pelo fim da

⁽¹⁰⁰⁾ Cfr. Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of American Revolution*, Belknap, Cambridge, Massachusetts, 1967; Gordon Wood, *The Creation of the American Republic*, Norton, Nova Iorque, 1972; idem, *The Radicalism of the American Revolution*, Vintage Books, Nova Iorque, 1991. Sobre o republicanismo no constitucionalismo norte-americano, cfr. Ricardo Leite Pinto, *O “Momento Maquiavélico” na Teoria Constitucional Norte-Americana: Republicanismo, História, Teoria Política e Constituição*, Edições da Universidade Lusíada, Lisboa, 1998, pp. 37 e ss.

⁽¹⁰¹⁾ Cfr. Gordon Wood, *The Creation of the American Republic*, cit., pp. 606 e ss.

⁽¹⁰²⁾ Cfr. Pocock, *ob. cit.*, p. 527. Não deixa de ser curioso notar que Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel*, cit., p. 45, afirmava precisamente o contrário: para ele “os Estados Unidos podem ser considerados o único país do mundo cuja fundação foi feita em oposição explícita aos princípios maquiavélicos”.

política em sentido republicano. O reconhecimento, não só da inexistência de uma aristocracia hereditária, como também da inexistência de condições para a formação de uma aristocracia natural foi assumido como um problema no interior da teoria republicana. A resposta a esse problema consistiu em considerar a virtude mais como um atributo do sistema político do que de cada indivíduo ⁽¹⁰³⁾. O princípio representativo plasmado na Constituição permitia abranger uma maior extensão de território e, por isso mesmo, absorver os interesses conflitantes das diversas facções e grupos e preservar o entendimento republicano da política.

Por outro lado, a deslocação da fronteira permitia absorver as tensões criadas pelos interesses comerciais e dessa forma tornar-se uma fonte de estabilidade republicana ⁽¹⁰⁴⁾. Mas precisamente porque a terra havia de acabar, a expansão da virtude deixaria de se articular com o comércio e o processo de corrupção instalar-se-ia. Por isso, Pocock conclui, também na América a república se confronta com o problema do seu carácter finito, e da respectiva virtude, no espaço e no tempo ⁽¹⁰⁵⁾.

O trabalho de historiadores como Wood e Pocock acabou também por se reflectir na forma como os juristas americanos concebem a Constituição. Neste contexto revelam especial interesse as ideias de Bruce Ackerman, Frank Michelman e Cass Sunstein. A importância destes autores reside no facto de todos eles tentarem integrar numa construção única aspectos dos modelos liberal e republicano que atrás referi.

Bruce Ackerman propõe uma leitura do constitucionalismo americano que escape à dicotomia entre liberalismo e republicanismo, e à necessidade de optar de modo definitivo entre eles, com base n' *O Federalista* ⁽¹⁰⁶⁾.

N' *O Federalista*, n.º 40, Madison assume o facto de que a Convenção de Filadélfia havia actuado ilegalmente à luz do direito constitucional então vigente e sublinha, aproveitando a prática das *constitutional conventions*, que a forma de expressão política suprema não se encontra nos corpos legislativos existentes, mas em assembleias, ainda que irre-

⁽¹⁰³⁾ Cfr. Terence Ball, *Transforming Political Discourse*, Basil Blackwell, Oxford, 1988, p. 72.

⁽¹⁰⁴⁾ Cfr. Pocock, *ob. cit.*, p. 534. Pocock, *ibidem*, p. 539, afirma mesmo que o abandono da virtude individual implícito na Constituição é mais do que compensado pela *virtù* da fronteira.

⁽¹⁰⁵⁾ Cfr. Pocock, *ob. cit.*, p. 541.

⁽¹⁰⁶⁾ Cfr. Bruce Ackerman, *We the People, I — Foundations*, Belknap, Cambridge, Massachusetts, 1991, p. 29.

gulares, eleitas popularmente para fins específicos de legislação constitucional, garantindo dessa maneira um acesso ao povo (*to the people themselves*) (107).

Mas se nestes momentos constitucionais, conforme a expressão utilizada por Bruce Ackerman, a palavra final deverá pertencer ao próprio povo, foi a importância dada pelos Federalistas ao princípio da representação que esteve na base das suas propostas relativas à organização do poder político. Esta importância foi sublinhada por Madison, numa outra passagem d'*O Federalista*, quando ao comparar o governo americano com o exercício das funções políticas nas democracias directas da Grécia antiga, afirmou que “a verdadeira distinção entre estas e o governo Americano reside na total exclusão do povo na sua capacidade colectiva de qualquer intervenção no último e não na total exclusão dos representantes do povo da administração das primeiras” (108).

Segundo Bruce Ackerman, os dois excertos d'*O Federalista* que acabam de ser citados exprimem uma concepção dualista da democracia. Essa concepção leva implícito o reconhecimento de que o empenhamento político que caracterizou a Revolução americana não pode prolongar-se numa forma de governo estável, sem deixar de assumir explicitamente que o acto de fundação desse sistema estável deve privilegiar a autenticidade do assentimento popular sobre a regularidade formal. Assim, poderia falar-se de uma “política constitucional” (*constitutional politics*) caracterizada pelos Federalistas por um apelo ao bem comum e à mobilização de todos os cidadãos, os quais exprimiriam a sua vontade através de formas institucionais extraordinárias. Apesar de ser considerada a forma mais elevada de expressão política, esta *constitutional politics* apenas deveria dominar a vida nacional nos raros períodos em que existe uma elevada consciência política. Pelo contrário, nos longos períodos que se sucedem entre estes momentos constitucionais deveria prevalecer uma segunda forma de actividade e expressão políticas, a que Bruce Ackerman chama a política de todos os dias (*normal politics*) (109).

(107) Cfr. James Madison, Alexander Hamilton, John Jay, *The Federalist Papers*, ed. Isaac Kramnick, Penguin Books, 1987, p. 264.

(108) Cfr. *The Federalist*, cit., n.º 63, p. 373.

(109) Cfr. Bruce Ackerman, “Neo-Federalism?”, in Jon Elster e Rune Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 162-163; idem, *We the People, I — Foundations*, cit., p. 173-199.

Madison reconhece que “deve permanecer aberto, em certas ocasiões extraordinárias, um caminho constitucional para a decisão do povo” (110). Todavia, a preocupação dos Federalistas não seria tanto a teorização da política constitucional (*constitutional politics*), mas antes a formulação dos mecanismos constitucionais através dos quais poderia fluir a política de todos os dias (*normal politics*) sem trair a herança da Revolução. Ao estabelecer este dualismo, os Federalistas não consideravam estar a introduzir uma novidade, mas apenas a aproveitar um princípio já conhecido do público a que se dirigiam. Conforme referia Madison, “a importante distinção, tão bem conhecida na América, entre a Constituição estabelecida pelo Povo e inalterável pelo governo e a lei estabelecida pelo governo e alterável pelo governo, parece ter sido mal compreendida e ainda menos observada em todos os outros países” (111). O problema que os Federalistas se propunham resolver era o de, reconhecendo essa distinção, estabelecer um sistema capaz de atingir por si os resultados que o Povo consegue alcançar apenas nos raros momentos constitucionais em que os cidadãos são mobilizados e actuam segundo um espírito de virtude pública. Para os Federalistas é bem claro que o apelo à virtude pública não poderia nem deveria constituir o único sustentáculo do sistema político. A virtude não poderia ser o suporte constante do sistema político mas antes o seu impulso inicial e o resultado do seu funcionamento. Deste modo, na leitura do pensamento dos Federalistas efectuada por Ackerman, cada cidadão encontra-se dividido, actuando por vezes como “*cidadão privado*” dedicado à coisa pública e outras vezes como “*cidadão privado*” ocupado com os seus próprios assuntos (112).

A representação política, e não o apelo popular à virtude pública, é que permitiria solucionar racionalmente o problema do governo republicano. Só a representação política permitiria estabelecer um regime susceptível de compatibilizar milhões de pessoas com religiões e interesses económicos diferentes. Mas se nesse longos períodos da *normal politics* o apelo ao povo não é susceptível de fundar em bases estáveis o funcionamento do sistema político, nem por isso a institucionalização da representação pode ceder à tentação de tomar a parte pelo todo: “os representantes do povo nas

(110) Cfr. *The Federalist*, n.º 49, p. 313.

(111) Cfr. *The Federalist*, n.º 53, p. 327.

(112) Cfr. Bruce Ackerman, “Neo-Federalism?”, in Jon Elster e Rune Slagstad (eds.), *ob. cit.*, pp. 175-177; idem, *We the People, I — Foundations*, cit., pp. 232-235.

assembleias populares parecem por vezes tomar-se pelo próprio povo” (113). A única forma eficaz de contrariar essa tendência consiste na proliferação de instituições representativas previstas na Constituição. Assim, a Câmara dos Representantes “representa” o povo num sentido, enquanto resulta da eleição directa de todos os cidadãos; o Senado “representa” o povo noutra forma, ao ser composto por membros eleitos pelas assembleias legislativas dos estados; o Presidente “representa” o povo em ainda outro sentido, através do Colégio Eleitoral (114). A proliferação dos modos de representação política tem ainda o efeito de os diversos poderes se controlarem mutuamente e, dessa forma, tornarem o todo mais representativo do que as partes.

A concepção dualista que tem vindo a ser referida exprime um dado da história constitucional americana e é constitutiva do pensamento político dos Federalistas, como o próprio Ackerman reconhece (115). A grande novidade do pensamento de Ackerman consiste, assim, não tanto em separar aquilo a que ele chama os momentos constitucionais da política de todos os dias, como em considerar esses dois momentos como expressões da tensão entre republicanism e liberalism na experiência política americana. Assim, ao distinguir entre uma política constitucional e uma política de todos os dias, Ackerman não diferencia apenas a produção de normas de nível constitucional (*higher law-making*) da produção legislativa ordinária, mas caracteriza a primeira através da mobilização da cidadania e da virtude cívica e a segunda através de uma maior concessão ao jogo do pluralismo político e económico.

Durante os períodos da política de todos os dias, a proliferação de canais de representação política concorrentes garante o balanço dos poderes e os tribunais impede que sejam postos em causa os resultados dos momentos constitucionais anteriores (116). Nesses momentos constitucio-

(113) Cfr. *The Federalist* (Hamilton), n.º 71, p. 410.

(114) Cfr. B. Ackerman, *We the People, I — Foundations*, cit., p. 184; através desta proliferação de modos de representação, refere o mesmo autor, *ob. e loc. cit.*, “No small group can ever be transubstantiated into the People by virtue of legal form. The constitutional forms are only a device to ameliorate the unavoidable evils of normal politics”.

(115) Assim, por exemplo, cfr. R. R. Palmer, *The Age of Democratic Revolution*, I, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, p. 215, exprime já claramente essa concepção: “There were two levels of law, a higher law or constitution that only the people could make or amend, through constitutional conventions or bodies similarly empowered; and a statutory law, to be made and unmade, within the assigned limits, by legislators to whom the constitution gave this function”.

(116) Cfr. Bruce Ackerman, *We The People, I — Foundations*, cit., pp. 260-261.

nais entram em acção os sistemas de produção normativa superior (*higher law-making system*). Tais sistemas de produção normativa exigem, por um lado, uma mobilização dos cidadãos e um grau de participação política que ultrapassam o limiar da função meramente electiva característica da representação política da *normal politics*. Por outro lado, os órgãos políticos instituídos que lideram essa mobilização asseguram uma legitimidade que não poderá com facilidade ser posta em causa pelos tribunais.

Deste modo, o Supremo Tribunal funciona como garante do legado constitucional do passado nos períodos de estabilidade política e depositário desse legado em relação ao futuro nos momentos constitucionais. No primeiro caso, o Tribunal representa o Povo ausente em face da classe política, avaliando a produção legislativa ordinária à luz dos princípios constitucionais existentes, no segundo caso, o Tribunal deve submeter-se à nova expressão da vontade constitucional. Nesta perspectiva, salienta Bruce Ackerman na sequência dos ensinamentos contidos n' *O Federalista*, o exercício retrospectivo de interpretação do Supremo Tribunal torna-se um aspecto fundamental da concretização da soberania popular, enquanto empresa orientada para o futuro ⁽¹¹⁷⁾.

A questão que se coloca, no entanto, é a de saber quem é esse povo situado no passado. Com efeito, os participantes no momento constitucional de 1787 não incluíam as mulheres, os escravos e todos os não-proprietários. Ackerman poderia responder a esta objecção dizendo que o que está em causa não é o universalismo da participação, mas a qualidade da vida política subjacente aos momentos constitucionais. Se assim for, surgem várias dificuldades. Em primeiro lugar, se o que importa é a qualidade da participação, pareceria admissível procurá-la fora da comunidade nacional em causa, questionando assim a respectiva continuidade. Em segundo lugar, ao projectar a política constitucional no passado, Ackerman cria um problema de interpretação constitucional, uma vez que os únicos instrumentos de que os juízes dispõem para aceder aos momentos constitucionais passados são os da história. Em terceiro lugar, a intervenção dos cidadãos da política de todos os dias na comunidade republicana é reduzida a um consentimento tácito, com todas as dificuldades inerentes ⁽¹¹⁸⁾.

⁽¹¹⁷⁾ Cfr. Bruce Ackerman, *We The People, I — Foundations*, cit., p. 264.

⁽¹¹⁸⁾ Cfr. Paul W. Khan, "Community in Contemporary Constitutional Theory", in *The Yale Law Journal*, vol. 99, n.º 1, Outubro de 1989, pp. 24 e ss.

O segundo autor, como atrás ficou dito, a conceber o constitucionalismo americano à luz das ideias do republicanismo cívico é Frank Michelman. Este autor segue as pisadas de Ackerman ao considerar a visão republicana do autogoverno como fundamento do direito constitucional. No entanto, os autores dessa visão empenhada da política não são os membros da comunidade nacional, mas sim os membros do Supremo Tribunal Federal. Para Michelman a alternância entre momentos constitucionais e a política normal de todos os dias significa, por um lado, que a comunidade republicana e activamente situada na política se situa sempre, ou quase, no passado, e, por outro lado, significa ainda que no presente os cidadãos se encontram as mais das vezes subordinados à autoridade judicial. Na verdade, como ficou dito atrás, o Supremo Tribunal Federal surge na visão de Ackerman como o guardião dos momentos constitucionais do passado. É contra esta visão que Michelman se insurge. O facto de não existir uma comunidade nacional republicana, isto é, uma comunidade mobilizada composta por cidadãos politicamente activos, para além dos raros momentos constitucionais, não quer dizer que não exista um lugar permanente no sistema constitucional americano para a prática discursiva que, no entender de Michelman, constitui o autogoverno republicano ⁽¹¹⁹⁾. Por outras palavras, o modelo republicano de Michelman pretende superar os problemas de continuidade, interpretação e revisão que minam a descrição de Ackerman ⁽¹²⁰⁾.

Michelman começa por identificar republicanismo com autogoverno e autogoverno com liberdade. Mas a liberdade que está aqui em causa não é a liberdade negativa que define o liberalismo clássico do século dezanove. Pelo contrário, o que está em causa é a liberdade positiva ligada à ideia de que as normas de uma determinada comunidade política devem ser formadas através do diálogo público de todos os envolvidos. O republicanismo é assim, segundo Michelman, a expressão da liberdade positiva enquanto doutrina política.

Para Michelman, no entanto, a liberdade positiva não tem a aspiração universal da ética kantiana, no contexto da qual a lei moral objectiva só é

⁽¹¹⁹⁾ Cfr. Frank Michelman, "The Supreme Court, 1985 Term — Foreword: Traces of Self-Government", in *Harvard Law Review*, vol. 100, Novembro de 1986, n.º 1, pp. 65 e 74.

⁽¹²⁰⁾ Cfr. Khan, *ob. cit.*, p. 29.

dada à custa da negação da identidade histórica única do sujeito. O conceito de universal não pode radicar numa qualquer visão da natureza humana. Tal visão radicaria sempre numa perspectiva abstracta, que em lugar de universal e inclusiva acaba por ser parcial e exclusiva, ou numa qualquer perspectiva concreta sobre a essência da natureza humana, tornada insuportável pelo lugar que apesar de tudo a ideia de liberdade negativa tem na nossa vivência política ⁽¹²¹⁾. A objectividade de uma norma pode apenas ser fundada no diálogo de uma comunidade particular. A ideia de universal é sempre pensada a partir de uma comunidade particular de discurso ⁽¹²²⁾.

O segundo aspecto da argumentação de Michelman prende-se com a negação de que o autogoverno republicano seja possível na política a uma escala nacional ou que a Constituição possa instituir um modelo republicano de governo participativo no processo político nacional. Significa isto que os princípios de acordo com os quais a constituição americana concebeu o processo político se subordinam a uma lógica representativa e não participativa ⁽¹²³⁾. Conforme nota Michelman, os republicanos perderam o debate constitucional de 1787. Os Antifederalistas opuseram-se à Constituição precisamente porque esta envolvia a criação de um governo representativo e a concomitante perda de contacto dos cidadãos com a deliberação pública necessária à manutenção de um autogoverno positivo.

É precisamente sobre estas contradições existentes entre doutrina política republicana e constitucionalismo que Michelman baseia o seu modelo republicano. A Constituição não estabelece as condições necessárias para uma cidadania republicana, mas estabelece um Supremo Tribunal republicano, ou, pelo menos, com condições para desenvolver um discurso republicano. Julgar, não é, antes de mais, uma actividade consistente em aplicar a lei ao caso concreto, mas uma actividade de autogoverno no âmbito da comunidade constituída pelo próprio tribunal. O Supremo Tribunal simboliza assim a possibilidade de autogoverno ao assumir como uma das suas funções o exercício da liberdade positiva que se encontra fora do alcance dos cidadãos comuns.

A análise realista de Michelman quanto às possibilidades de existência política de uma comunidade nacional de cidadãos em moldes republi-

⁽¹²¹⁾ Cfr. Michelman, *ob. cit.*, pp. 25 e ss.

⁽¹²²⁾ Cfr. Kahn, *ob. cit.*, p. 31.

⁽¹²³⁾ Cfr. Michelman, *ob. cit.*, p. 57.

canos contrasta com o irrealismo da sua visão do Supremo Tribunal como salvaguarda da possibilidade de autogoverno. A redenção discursiva do Tribunal parece estar tão longe da realidade quanto a das outras instituições representativas e dos próprios cidadãos. Por outro lado, existe um evidente problema de legitimidade na tese de Michelman, consistente em implicar a aceitação da liberdade positiva de um conjunto de nove juízes à custa da liberdade negativa de milhões de cidadãos ⁽¹²⁴⁾. Ou seja, para responder aos problemas de continuidade que caracterizavam a teoria de Ackerman, Michelman terá criado um problema insolúvel de elitismo republicano ⁽¹²⁵⁾.

É também este o problema do modelo republicano proposto por Cass Sunstein, o último dos autores que atrás referi. Para Sunstein, a possibilidade de uma comunidade republicana só pode ser realizada pelo Congresso ⁽¹²⁶⁾.

Sunstein apoia esta tese num conjunto de argumentos. Antes de mais, num argumento de carácter histórico, extraído d'*O Federalista*, n.º 10, que Sunstein não vê como uma concessão da visão liberal pluralista à retórica da virtude clássica, mas como uma apropriação efectuada por Madison dos argumentos dos Antifederalistas relativamente aos perigos das facções, isto é, aos interesses dos grupos de interesses privados e à necessidade de uma acção política baseada na deliberação e no debate.

A introdução do governo representativo n'*O Federalista*, a partir da extensão do princípio da representação política, era concebida como um "substituto para a reunião de cada um dos cidadãos em pessoa" ⁽¹²⁷⁾. Mas não se tratava do substituto possível; a representação política abre perspectivas sem precedentes para um governo republicano. Na verdade, só através da representação é possível alcançar o bem comum sem intromissão dos interesses particulares, ou facções, intromissão essa que a democracia directa não impede ⁽¹²⁸⁾. Uma facção consiste num deter-

⁽¹²⁴⁾ Cfr. Kahn, *ob. cit.*, p. 36.

⁽¹²⁵⁾ Cfr. Kahn, *ob. cit.*, p. 37.

⁽¹²⁶⁾ Cfr. Cass Sunstein, "Beyond the Republic Revival", in *The Yale Law Journal*, vol. 97, n.º 8, Julho de 1988, pp. 1539 e ss.; idem, "The Enduring Legacy of Republicanism", in Stephen L. Elkin e Karol Edward Soltan (eds.), *Designing Political Institutions for a Good Society*, Chicago University Press, Chicago, 1993, pp. 174 e ss.

⁽¹²⁷⁾ Cfr. *The Federalist* (Madison), n.º 52, p. 324.

⁽¹²⁸⁾ Na realidade, conforme nota Cass Sunstein, "The Enduring Legacy of Republicanism", in Stephen L. Elkin e Karol E. Soltan (eds.), *A New Constitutionalism, Designing Political Institutions for a Good Society*, p. 183, Madison entendia que o problema posto

minado “número de cidadãos, quer integrando a maioria do todo, quer a minoria, que se unem e actuam de acordo com um impulso ou uma paixão comum, ou de acordo com um interesse, contrários aos direitos dos outros cidadãos, ou aos interesses permanentes e agregados da comunidade” (129). Ora, um governo baseado na representação “promete a cura” para estes malefícios, pois a representação “actua como uma espécie de filtro que refina e alarga as perspectivas do interesse público, fazendo-as passar por um corpo escolhido de cidadãos, cuja sabedoria melhor poderá discernir os verdadeiros interesses do seu país e cujo patriotismo e amor da justiça será menos facilmente sacrificado por considerações parciais e temporárias” (130). Todavia, nem sempre se poderão encontrar representantes com estas qualidades. Nesta perspectiva, não só a representação permite a uma república abranger uma maior extensão de território, como essa maior extensão dará origem a uma multiplicidade e diversidade de interesses que tornarão menos provável, mesmo na ausência de representantes “esclarecidos”, a respectiva articulação, dificultando-se assim uma actuação eficaz das facções (131). O próprio sistema dos freios e contrapesos (*checks and balances*) foi pensado com base nestas considerações (132). O princípio representativo visava não apenas instituir um governo popular, isto é, resultante de eleições, mas sobretudo responder ao problema da virtude e do combate à corrupção (133).

Um segundo argumento de Sunstein não é já de carácter histórico e consiste na possibilidade de através do direito constitucional se rejeitar de forma consistente o modelo pluralista da política dos grupos de interesses.

pelas facções era especialmente acentuado numa democracia directa, pois aí as paixões da maioria deixam as minorias sem protecções; pelo contrário numa república a multiplicidade de interesses impede a opressão das minorias: uma república constituída num território extenso é, em si mesma, contrária à tirania das facções (cfr. as palavras de Madison no *The Federalist*, n.º 10, p. 126: “uma democracia pura, a qual defino como uma sociedade composta por um pequeno número de cidadãos que pessoalmente se reúne e administra o governo, não permite ultrapassar os males das facções”).

(129) Cfr. *The Federalist* (Madison), n.º 10, p. 123.

(130) Cfr. *The Federalist* (Madison), n.º 10, p. 126.

(131) Cfr. *The Federalist* (Madison), n.º 10, pp. 125-128.

(132) Cfr. *The Federalist* (Madison), n.º 51, pp. 318-322, e, ainda, Cass Sunstein, “The Enduring Legacy of Republicanism”, in Stephen L. Elkin e Karol E. Soltan (eds.), *A New Constitutionalism, Designing Political Institutions for a Good Society*, p. 186.

(133) Cass Sunstein, “Beyond the Republic Revival”, in *The Yale Law Journal*, vol. 97, 1988, pp. 1558-1564;

O denominador comum das diversas normas constitucionais consiste na imposição de que a legislação seja justificada com base no interesse público, o que é diferente do interesse privado politicamente mais forte. Assim, a própria Constituição é encarada como uma forma de impedir que as maiorias se envolvam numa conduta tendenciosa e imprudente, sendo os direitos constitucionais encarados como a protecção de preferências de segundo grau, isto é, aquelas que resultam do facto de os representados, através das deliberações dos seus representantes, se vincularem a si próprios a não fazerem as escolhas que fariam na ausência do processo deliberativo público. No fundo, o que está em causa é questionar as concepções pluralistas do direito público que vêem o estado como um conjunto de mecanismos de agregação de preferências privadas predeterminadas, através da ideia segundo a qual o sistema jurídico não considera e não deve considerar essas preferências como variáveis exógenas. O processo deliberativo envolve assim a escolha de fins e não apenas a prossecução de fins em si mesmos considerados irrelevantes ⁽¹³⁴⁾.

No entanto, para além de argumentos de ordem descritiva que tenho vindo a referir, tornar-se-ia ainda necessário demonstrar a superior qualidade das normas emanadas de um corpo legislativo que se vê a si próprio como uma comunidade de diálogo. Ora, uma vez que a comunidade de discurso tenha sido deslocada para o Congresso, as ideias de liberdade positiva e de autogoverno terão muito pouco poder persuasivo fora da elite composta pelos membros de tal instituição ⁽¹³⁵⁾. É certo que para defender o valor normativo de um Congresso republicano, Sunstein procura alicerçar este sobre um conceito de bem comum objectivamente aferível. Assim Sunstein afirma que o republicanismo se caracteriza por um empenhamento no universalismo, isto é, na crença da possibilidade de mediação entre diversas perspectivas sobre questões políticas ou diferentes visões do bem comum através da discussão e do diálogo. O processo de mediação visa alcançar soluções substancialmente correctas através do critério do acordo e consenso entre aqueles que são politicamente iguais ⁽¹³⁶⁾. Mas é precisamente aqui que a sua teoria revela as maiores dificuldades.

⁽¹³⁴⁾ Cfr. Cass Sunstein, "Legal Interference with Private Preferences", in *The University of Chicago Law Review*, vol. 53, n.º 4, 1986, pp. 1138 e ss.

⁽¹³⁵⁾ Cfr. Kahn, *ob. cit.*, p. 39.

⁽¹³⁶⁾ Cfr. Sunstein, "Beyond the Republic Revival", *cit.*, p. 1554.

Com efeito, uma vez que a teoria de Sunstein implica uma localização institucional da comunidade de discurso, parece existir um abismo intransponível entre a perspectiva do bem comum que é alcançada entre os membros do Congresso e a de todos os outros cidadãos que não participam nessa comunidade de discurso. Por outro lado, Sunstein oferece poucas indicações sobre quais os critérios a que deverá obedecer a comunidade de discurso para que dela possa emergir o bem comum, como resultado do processo deliberativo. Bastará, para o efeito, que uma votação no Congresso seja precedida de discussão ⁽¹³⁷⁾?

O problema de Sunstein reside assim no facto de querer reconhecer simultaneamente a autoridade do Congresso e o poder da ideia de uma comunidade de diálogo. O problema, no fundo, como nota Paul Kahn, consiste em articular o ideal da comunidade republicana e a realidade da vida não-republicana da maioria. Sunstein e Michelman equacionaram esse problema de forma institucional, Ackerman fê-lo em termos temporais, também estes traduzíveis numa forma institucional, pois o que está em causa é um problema de interpretação de um acto passado de “nós o povo” ⁽¹³⁸⁾. Nenhum dos modelos republicanos referidos resolve, no entanto, o problema da autoridade, no sentido de que todos eles procuram oferecer uma imagem de autogoverno no âmbito de uma comunidade de diálogo, mas não iludem o contacto dos cidadãos com a autoridade temporal e institucional do direito constitucional ⁽¹³⁹⁾.

6. A PROCURA DE UMA SÍNTESE REPUBLICANA

Os modos como os diversos constitucionalistas americanos que tenho vindo a referir equacionam a viabilidade do modelo republicano nos dias de hoje deparam com problemas dificilmente superáveis. Com efeito, a concretização institucional de uma comunidade discursiva é sempre, por definição, exclusiva relativamente àqueles que não a integram, mas não deixam de ser afectados pelas decisões a que se chegue no seio de tais instituições.

⁽¹³⁷⁾ Cfr. Kahn, *ob. cit.*, p. 41.

⁽¹³⁸⁾ Cfr. Kahn, *ob. cit.*, pp. 42-43.

⁽¹³⁹⁾ Cfr. Paul Kahn, *Legitimacy and History, Self-Government in American Constitutional Theory*, Yale University Press, New Haven e Londres, 1992, p. 189.

Poder-se-ia dizer que sobre todos eles paira a “sombra de Maquiavel”, do sugestivo título do livro de Martim de Albuquerque atrás citado, pois apesar de todos reclamarem a adesão a uma concepção deliberativa da política, nenhum escapa à dimensão autoritária da tradição republicana, articulada melhor do que ninguém por Maquiavel, simbolizada pela figura clássica e heróica do Fundador e do Legislador ⁽¹⁴⁰⁾.

O problema de fundo subjacente aos diversos modelos republicanos que até agora brevemente analisei reside no diferente modo como se relacionam os paradigmas republicano e liberal já por várias vezes referidos ao longo deste trabalho. A tensão entre os dois paradigmas caracteriza simultaneamente o constitucionalismo americano e o constitucionalismo que irrompeu da Revolução Francesa. Enquanto no primeiro caso essa tensão se exprimiu desde o início através de uma relação dialéctica diádica, em que os dois modelos sempre foram diferenciáveis do ponto de vista teórico e estiveram simultaneamente presentes desde o início da Revolução Americana, no segundo caso, a tensão entre os dois paradigmas efectuou-se através de uma relação dialéctica triádica, caracterizada por a elaboração intelectual política visar a superação de ambos os paradigmas e pelo facto de as tentativas da articulação institucional de cada um tenderem a efectuar-se de forma tendencialmente exclusiva. Isto acontece, desde logo, porque o potencial transgressivo que caracteriza a interpretação republicana da política se encontra presente de forma muito mais marcante na Revolução Francesa do que na Revolução Americana ⁽¹⁴¹⁾.

Paradoxalmente estes diferentes modos de exprimir a tensão entre os paradigmas liberal e republicano explicam simultaneamente o sucesso do constitucionalismo americano e as rupturas do constitucionalismo continental saído da Revolução Francesa, por um lado, e a dificuldade do pensamento americano em articular uma síntese republicana, presente no pensamento continental desde Rousseau até Habermas, por outro lado. Pode ainda extremar-se o paradoxo, se se pensar que uma das condições de possibilidade da síntese republicana consiste justamente na efectivação do potencial transgressivo do “momento maquiavélico” subjacente àquelas rupturas. A diferença entre o constitucionalismo americano e o constitucionalismo europeu é precisamente a diferença entre um discurso marcado

⁽¹⁴⁰⁾ Cfr. Michelman, “Law’s Republic”, in *The Yale Law Journal*, vol. 97, 1988, p. 1515.

⁽¹⁴¹⁾ Cfr. Miguel Nogueira de Brito, *A Constituição Constituinte*, cit., pp. 55 e 60-61.

pela autoridade prática da fundação e um discurso que procura a fundação teórica da autoridade e por isso nunca chega a estabelecê-la definitivamente.

O problema do republicanismo norte-americano é, pois, o do difícil convívio entre um modelo deliberativo da política e a presença incontornável da autoridade da fundação política. Pelo contrário, o problema do constitucionalismo europeu é o do confronto entre esse mesmo modelo deliberativo e discursivo e as condições externas da sua instituição que necessariamente desmentem os pressupostos desse modelo. No primeiro caso, a fundação do corpo político foi bem sucedida e por isso a autoridade da fundação impõe-se a uma concepção deliberativa e discursiva da política e, ao mesmo tempo, limita a sua pureza teórica. No segundo caso, o que avulta é a dificuldade de instituir um modelo deliberativo obedecendo apenas aos pressupostos deste último. Em qualquer caso, o que está em causa são as assimetrias entre duas ordens diferentes do discurso: o discurso prático da fundação da autoridade e da autoridade da fundação, o discurso teórico que visa submeter a acção política a categorias universais de argumentação.

As dificuldades da articulação entre estas duas ordens de discurso é aliás sugerida pela evolução do pensamento de um dos autores que atrás abordei, Frank Michelman. Numa reformulação do seu pensamento, Michelman afirma que a reconciliação das duas premissas do constitucionalismo — do governo do povo pelo povo e do governo do povo pelas leis — assenta na “possibilidade de um processo político jurígena (*juris-generative politics*) capaz de imbuir o seu produto legislativo com um 'sentido de validade' enquanto o 'nosso' direito”. Ou seja, tanto o processo político como as suas elocuições legislativas têm de ser estruturados por forma a que todos aqueles que se encontrem sujeitos a tais elocuições possam ver-se a si próprios como concordando efectivamente com elas enquanto verdadeiros actos legislativos. Ora, a estruturação do processo político no respeito de tais condições esbarra com a tensão existente entre o republicanismo clássico, o qual pressupunha um elevado grau de consenso ético entre os membros de uma comunidade, e as modernas sociedades liberais e pluralistas, das quais está ausente um tal consenso. Considerando o fundamental dissenso pré-político das sociedades modernas, parece que nenhuma condições procedimentais seriam suficientes por si sós para assegurarem a referida validação do direito, pelo menos se se partir do pressuposto de que as compreensões políticas e sociais dos participantes no processo político devem ser perspectivadas como prévias e

impermeáveis à persuasão do processo político. Nesta base, um processo político pode considerar-se como apto a justificar a validade dos actos normativos por si gerados desde que se verifiquem as seguintes condições: a participação no processo resulta numa alteração ou ajustamento nas concepções relevantes de alguns participantes; existem estruturas procedimentais e sociais que impedem que a referida alteração seja considerada coerciva ou castradora da identidade de qualquer um dos participantes; tais estruturas prevalecem no processo discursivo. Segundo Michelman, uma concepção republicana moderna da liberdade política faz do pluralismo e da diversidade uma virtude com base na capacidade individual para a reconsideração crítica e reflexiva dos fins e compromissos que definem cada pessoa. Poder-se-ia, assim, falar num “constitucionalismo dialógico”.

O modelo republicano que agora é proposto por Michelman destina-se a clarificar as condições sob as quais um constitucionalismo republicano é possível numa sociedade liberal moderna. Neste contexto, Michelman assume como ponto de partida a experiência problemática do duplo empenhamento no autogoverno e no governo das leis e desse duplo empenhamento pretende derivar a ideia normativa de um constitucionalismo dialógico consistente, pelo menos, com essa experiência. Tal derivação resulta nas três condições atrás referidas, sendo a segunda a essencial. No entanto, o respectivo estatuto não é o de uma asserção relativa a uma experiência actual ou sequer possível. Pelo contrário, trata-se de uma inferência que temos de considerar como possível desde que não se queira desistir da ideia americana de constitucionalismo ⁽¹⁴²⁾. Michelman abandona assim a ideia da articulação institucional do ideal republicano e introduz aquilo a que se poderia chamar uma verdadeira pressuposição pragmática constitucional. A sua noção de cidadania republicana é agora uma noção não-institucionalmente ancorada ⁽¹⁴³⁾, e passa a ser considerada como uma ideia regulativa. Mas nem por isso Michelman deixa de estar consciente de um acto fundacional que permita aos cidadãos o exercício da sua autoria constitucional, sob pena de nos enredarmos numa regressão infinita de pretensões de validade ⁽¹⁴⁴⁾.

⁽¹⁴²⁾ Cfr. Michelman, *ob. cit.*, pp. 1527-1528.

⁽¹⁴³⁾ Michelman, *ob. cit.*, p. 1531, fala numa “non-state centered notion of republican citizenship”.

⁽¹⁴⁴⁾ Cfr. Michelman, “Constitutional Authorship”, in Larry Alexander (ed.), *Constitutionalism, Philosophical Foundations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 91; idem, “How Can the People Ever Make the Laws? A Critique of Deliberative

Este desenvolvimento das ideias de Michelman apresenta grandes afinidades com as teses de Habermas sobre a democracia e o direito⁽¹⁴⁵⁾. E, com efeito, o pensamento mais recente de Habermas é determinado pela procura de uma síntese entre os paradigmas liberal dos direitos e republicano da soberania, construindo-os, no entanto, por forma a deixar de fora quaisquer marcas de pura *praxis* política.

Dada a sua complexidade posso apenas aqui percorrer de forma tematizada as ideias de Habermas sobre estas questões e na medida do estritamente necessário para o desenvolvimento do tema que me propus abordar.

Antes de mais, importa abordar a síntese proposta por Habermas entre os paradigmas republicano e liberal, correspondentes, respectivamente, às ideias de soberania popular ou autogoverno colectivo e de direitos humanos. Segundo Habermas, as teorias políticas lockeanas concebem os direitos humanos como a concretização da autonomia moral e consideram-nos anteriores à soberania popular, enquanto as tradições republicanas concebem a soberania popular como a expressão de uma auto-realização ética de um povo e conferem prioridade a esta última sobre os direitos humanos. Ambas estas ideias, a autonomia moral e a auto-realização ética, conhecem uma formulação distintamente moderna e própria de um pluralismo incompatível com os modos tradicionais de legitimação. Com efeito, sobretudo a partir do século dezoito, mas já antes com o advento do contratualismo moderno, a acção deixa de ser legitimada pela autoridade da tradição e passa a reclamar a necessidade de uma justificação racional, caracterizada pelo facto de o indivíduo desenvolver uma consciência moral estruturada sobre princípios e orientar a sua acção através da ideia de autodeterminação. Todavia, o que esta autolegislação ou autonomia moral constitui na esfera da conduta pessoal corresponde, na esfera política, às ideias contratualistas de liberdade e justiça em termos de uma autolegislação democrática de cidadãos livres e iguais. Assim, a autonomia moral integra um elemento

Democracy”, in James Bohman e William Rehg, *Deliberative Democracy, Essays in Reason and Politics*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, pp. 162 e ss.

⁽¹⁴⁵⁾ A aproximação entre as ideias de Michelman, nesta segunda fase do seu pensamento, e as de Habermas ficou bem patente na conferência realizada, sobre o pensamento político-jurídico deste último, na *Benjamin N. Cardozo School of Law* em 20 e 21 de Setembro de 1992: cfr. Frank Michelman, “Family Quarrel”, e Habermas, “Reply”, in Michel Rosenfeld e Andrew Arato (eds.), *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*, University of California Press, Berkeley, 1998, pp. 309 e ss. e 389 e ss., respectivamente.

de imparcialidade que postula o estabelecimento de leis universais expressando interesses generalizáveis e um elemento de autodeterminação de acordo com o qual os cidadãos apenas devem obediência às leis que se deram a si próprios. Por outro lado, a referida correspondência impôs uma articulação entre a lógica das questões éticas e das questões morais, a qual não ilude, no entanto, as mencionadas afinidades existentes entre os conceitos de soberania popular e auto-realização ética de um lado, e direitos humanos e autonomia moral do outro. É precisamente esta articulação que se acha ausente do pensamento de Maquiavel, como se atrás se viu.

Na visão liberal é atribuído um estatuto secundário ao ideal de auto-realização, o qual apenas se aplica aos privados aptos a prosseguirem os seus diferentes planos de vida nos limites dos respectivos direitos civis. Nesta perspectiva é atribuída primazia à igual distribuição de liberdades negativas de acordo com as leis gerais. Os ideais morais de justiça e autonomia são veiculados através de direitos abstractos e postulam a prioridade dos direitos humanos, por forma a que estes possam garantir as liberdades pré-políticas do indivíduo e constranger a vontade soberana do legislador. Pelo contrário, a visão republicana salienta o valor intrínseco da auto-organização cívica e o exercício público da autonomia política como um processo contínuo de um empreendimento comum. Todavia, e aqui reside a importância do argumento de Habermas, os dois modelos não são dois elementos da mesma noção de autonomia, susceptíveis de arranjos internos diversos: a noção republicana de auto-legislação não constitui uma noção moral mas uma noção ética que aponta para a auto-realização da vontade colectiva de uma particular comunidade e apela à virtude cívica dos cidadãos orientados para o bem comum. Por essa razão, o paradigma liberal não esgota o sentido profundo da autonomia de uma cidadania soberana, pois introduz os direitos humanos como constrangimentos do processo democrático e, deste modo, não realiza o elemento de autodeterminação constitutivo dessa autonomia; por seu turno, o paradigma republicano não dá conta da dimensão universalista dos direitos humanos, pois vincula o processo democrático à prévia auto-compreensão partilhada de uma particular comunidade ética. Nos termos dos dois paradigmas, correspondentes nas suas versões mais depuradas a modelos ideais, os direitos fundamentais e a soberania popular não se complementam mas antes competem entre si.

Nenhum dos dois paradigmas, liberal e republicano, estabelece uma conexão interna entre os direitos fundamentais e a soberania popular. Aliás, a integração destes dois últimos conceitos tornada possível pelo

princípio moderno de autonomia não é ainda captada por Kant e Rousseau, aos quais se pode atribuir a paternidade de tal princípio. O primeiro efectua uma leitura da autonomia política centrada sobre o paradigma liberal e o segundo sobre o paradigma republicano. Assim, Rousseau intuiu que a referida conexão reside no conteúdo normativo de um modo de exercício da autonomia política, mas concebeu esse modo de exercício como um acto existencial de transformação social de indivíduos isolados em cidadãos orientados pelo bem comum de uma comunidade ética através da produção de leis gerais e descurou os processos de formação discursiva da vontade e da opinião ⁽¹⁴⁶⁾. Kant, pelo contrário, sustentou que a vontade racional apenas se pode constituir no sujeito individual. No primeiro caso, uma vez que a vontade racional apenas se constitui no povo ou na nação, a autonomia política deve ser entendida como auto-realização da substância ética de uma determinada comunidade e a autonomia privada apenas pode ser protegida dessa autonomia política através de leis gerais. No segundo caso, a autonomia moral dos indivíduos é concebida de modo independente da formação da vontade política. Diferentemente, segundo Habermas, uma vontade política racionalmente justificada pode constituir-se a si própria apenas a partir de uma rede de discursos éticos e morais. Revela-se deste modo uma conexão interna entre direitos fundamentais e soberania popular assente no facto de os primeiros estabelecerem as condições sob as quais podem ser legalmente institucionalizadas as formas de comunicação necessárias para um actividade legislativa politicamente autónoma. Tais condições não constituem simples restrições mas as próprias possibilidades do exercício da soberania popular ⁽¹⁴⁷⁾.

Um segundo aspecto que induz a síntese apresentada consiste na noção de esfera pública e a sua evolução no pensamento de Habermas. No seu livro *Transformação Estrutural da Esfera Pública*, Habermas traça a emergência de uma esfera pública burguesa que se apresentava como um espaço apto a efectuar uma mediação entre Estado e sociedade, legitimando, por um lado, as forças do primeiro e providenciando, por outro lado, um fórum para o debate público, para a deliberação e para a transforma-

⁽¹⁴⁶⁾ Cfr. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, MIT Press, 1996, p. 102.

⁽¹⁴⁷⁾ Cfr. Habermas, "Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions", in *Ratio Juris*, vol. 7, n.º 1, Março de 1994, pp. 1 e ss.; idem, *Between Facts and Norms*, cit., pp. 94 e ss., 454 e ss. e 472 e ss. Cfr., ainda, Miguel Nogueira de Brito, *A Constituição Constituinte*, cit., pp. 200 e ss., 367 e ss.

ção discursiva dos interesses privados no contexto da segunda. A esfera pública burguesa, radicada nas condições sociais e económicas do capitalismo liberal aparece referida àquelas instituições socio-culturais que surgiram no século dezoito em oposição aos poderes absolutistas do Estado: os salões literários, as sociedades culturais, as academias, as casas editoriais, a imprensa. Estas instituições, no seu conjunto, constituíam um espaço público de pessoas privadas que utilizam o seu raciocínio, parcialmente assegurado pela posterior consagração dos direitos constitucionais. As condições de possibilidade da própria existência desta esfera pública, cuja ideia foi tematizada por Kant no seu opúsculo “O Que é o Iluminismo?”, decorriam da sua independência em face, quer da esfera privada do mercado e da família, quer do poder político do Estado. Precisamente por isso, quando essa independência deixou de se verificar em resultado do próprio desenvolvimento interno do liberalismo e do capitalismo e das desigualdades sociais implícitas nesse desenvolvimento, a esfera pública burguesa ficou ameaçada. A distinção entre Estado e sociedade através da instituição de uma sociedade civil surge assim como uma condição social necessária relativamente à existência de uma esfera pública, e por essa razão o seu destino é incerto no contexto do estado de bem-estar ⁽¹⁴⁸⁾.

A partir da introdução do conceito bipartido de sociedade como sistema e como “mundo-da-vida”, efectuada a partir da *Teoria da Acção Comunicativa*, Habermas abre novas perspectivas quanto à possibilidade de distinção entre Estado e sociedade. A distinção entre sistema e “mundo-da-vida” é apresentada por Habermas como uma distinção entre duas perspectivas analíticas que o cientista social pode adoptar e como uma distinção real entre dois tipos diferentes de ordens institucionais existentes nas sociedades modernas. A sociedade como “mundo-da-vida” refere-se às instituições integradas através de normas consensualmente aceites, nas quais avulta uma disposição interactiva adoptada entre pessoas que procuram comunicar; a sociedade como sistema refere-se às instituições definidas pela sua capacidade de resposta aos requisitos funcionais impostos pelo meio ambiente que as rodeia e reflecte uma disposição intervencionista em relação a sistemas que se procura controlar. Esta distinção é entendida por Habermas como crucial para a sua análise das crises presentes nas sociedades modernas, na medida em que permite com-

⁽¹⁴⁸⁾ A evolução aludida no texto admiravelmente descrita por Rogério Soares, no seu livro *Direito Público e Sociedade Técnica*, Atlântida Editora, Coimbra, 1969, pp. 45 e ss.

preender as patologias que ocorrem quando as tentativas de responder aos requisitos de manutenção dos sistemas sociais extravasam para os domínios do “mundo-da-vida”, cuja possibilidade de integração assenta apenas na base de interações consensuais.

Um outro aspecto da distinção entre sociedade como sistema e como “mundo-da-vida” tem a ver com o facto de esta distinção permitir identificar dois aspectos diferentes do processo de racionalização social. Ao lado do aspecto da racionalização social caracterizado pela expansão da razão formal ou instrumental a novas dimensões da vida social, surge a abertura do “mundo-da-vida” à razão prática, à possibilidade de formação de consenso entre indivíduos autónomos à luz de pretensões de validade criticáveis por todos os participantes. O “mundo-da-vida” surge assim como um conjunto de instituições informais que constituem outras tantas bases para uma esfera pública que se opõe tanto ao sistema económico, com a sua vida capitalista própria, como ao sistema político e a sua lógica burocrática. É precisamente sobre este conceito reconstruído de sociedade civil como “mundo-da-vida” que se abrem, segundo Habermas, possibilidades para uma noção de democracia deliberativa.

Finalmente, e este é o terceiro aspecto do pensamento de Habermas que me proponho abordar, interessa também salientar a distinção entre acção estratégica, baseada na força, e acções comunicativas, baseadas na possibilidade de oferecer razões aceitáveis para as pretensões de validade avançadas por cada um ⁽¹⁴⁹⁾. Segundo Habermas, a orientação para alcançar o entendimento constitui o modo original do uso da linguagem, relativamente ao qual são parasíticos outros modos como a manipulação e o engano ⁽¹⁵⁰⁾. A base para esta afirmação de Habermas reside na análise efectuada por Austin sobre os actos de linguagem e a elaboração do conceito de actos performativos. De qualquer forma, para Habermas, o sucesso dos usos estratégicos da linguagem depende de assumirem uma forma comunicativa. O sucesso de uma mentira exige que o destinatário do acto de linguagem aceite este como genuíno, isto é, como uma pretensão que o seu autor esteja disposto a defender.

⁽¹⁴⁹⁾ Cfr. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, Polity Press, 1986, pp. 87 e ss., 286 e ss. Sobre a distinção entre acção comunicativa e acção estratégica no pensamento de Habermas, cfr., também Stephen K. White, *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 44 e ss.

⁽¹⁵⁰⁾ Cfr. Habermas, *ob. cit.*, p. 288.

Habermas distingue três diferentes instâncias em que podem ser questionadas as pretensões de validade envolvidas num acto de fala: a verdade proposicional, em que o locutor se refere a algo existente no mundo objectivo (entendido como totalidade de estados de coisas existentes); a justeza normativa, em que o locutor se refere a algo partilhado no mundo social (como totalidade de relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social); a veracidade, em que o locutor se refere a algo do seu próprio mundo subjectivo (como totalidade das experiências a que o próprio tem acesso privilegiado). Enquanto no terceiro caso a redenção da pretensão de validade em causa se efectua através de uma actuação consistente (uma pessoa pode convencer outra de que quis dizer aquilo que disse apenas através de acções), nos dois primeiros a redenção da pretensão de validade do acto de fala faz-se discursivamente, isto é, aduzindo razões ⁽¹⁵¹⁾.

A justificação discursiva integra, no entanto, uma lógica de argumentação informal, oposta a uma lógica formal. Esta última restringe-se a inferências lógicas e não pode motivar o acordo racional sobre qualquer assunto que não decorra já das premissas do argumento; a primeira assenta num conteúdo substancial e como este pode ser interpretado de formas diferentes, tal conteúdo pode não conseguir o assentimento do destinatário do acto de fala. Qual é, pois, neste caso, a condição do acordo racional?

É neste ponto que Habermas introduz a noção de situação ideal de fala. Ao tentarem alcançar um acordo sobre uma norma de acção, os participantes na discussão devem fazer certas pressuposições pragmáticas sobre a estrutura da própria comunicação e estas pressuposições têm um conteúdo normativo. Assim, os participantes devem supor que a estrutura da comunicação exclui todos os constrangimentos susceptíveis de distorcer as suas conclusões, tais como a ameaça de sanções, desigualdades na distribuição de poder no âmbito da comunicação, medo ou força. Devem ainda supor que todos os participantes estão motivados apenas pela preocupação de chegar a um acordo e que podem ser persuadidos pela argumentação. Estas pressuposições revestem evidentemente um carácter contrafactual. No entanto, a negação destas pressuposições pragmáticas envolve uma contradição performativa: se alguém quiser negar que a comunicação orien-

⁽¹⁵¹⁾ Cfr. Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1990, pp. 58-59.

tada para a compreensão não tem esta estrutura pragmática teria mesmo assim de a pressupor ao pretender tal negação ⁽¹⁵²⁾.

Todo o modelo de Habermas tem subjacente a afirmação de que uma democracia deliberativa se encontra ligada à possibilidade de realizar as pressuposições normativas da acção comunicativa atrás referidas em espaços públicos não coincidentes necessariamente com a formação institucionalizada da vontade popular nos parlamentos. Deste modo, uma prática deliberativa de autodeterminação pode apenas ser desenvolvida na articulação entre, por um lado, a formação da vontade parlamentar institucionalizada e, por outro lado, a formação de opinião política em círculos informais de política comunicativa. Existe assim uma diferença entre um “público forte” e um “público fraco”, este com responsabilidade central na identificação e interpretação de problemas sociais, aquele com a responsabilidade pela filtragem de razões através de procedimentos parlamentares formalizados e com a responsabilidade pela decisão política ⁽¹⁵³⁾.

O discurso teórico-crítico, ou meta-discurso, sobre as possibilidades da cidadania de Habermas parece assim excluir a autoridade que atrás vimos caracterizar os modelos republicanos de diversos constitucionalistas americanos. Todavia, algumas questões ficam em aberto. Em primeiro lugar, como assegurar que as associações autónomas que integram a sociedade civil são elas próprias organizadas de forma democrática? Em segundo lugar como podem as instituições informais que integram o “mundo-da-vida” evitar a absorção pelos sistemas sociais económico e administrativo ou a reprodução dos problemas das facções no seu seio? Nos seus trabalhos mais recentes, Habermas parece indicar três princípios de respostas ⁽¹⁵⁴⁾: em primeiro lugar, as instituições informais da sociedade civil devem procurar exercer um auto-controlo em relação ao Estado e ao mercado ⁽¹⁵⁵⁾; em segundo lugar, o sistema político deve, através da sua forma territorial de representação, desenvolver mecanismos de decisão apropriados que levem em conta o interesse comum da república como um todo; em terceiro lugar, o poder judicial deve desenvolver uma interpretação dos direitos constitucionais que proteja os domínios comunicativamente estruturados

⁽¹⁵²⁾ A noção de contradição performativa foi desenvolvida por Karl-Otto Apel, cfr. Habermas, *ob. cit.*, pp. 79 e ss.

⁽¹⁵³⁾ Cfr. Jürgen Habermas, *Between facts and Norms*, cit., pp. 306 e ss.

⁽¹⁵⁴⁾ Cfr. Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism, Kant, Rawls, and Habermas*, State University of New York Press, Albany, 1992, pp. 178-181.

⁽¹⁵⁵⁾ Cfr. Jürgen Habermas, *Between facts and Norms*, cit., pp. 371-372.

da acção contra as tentativas de colonização pelo mercado ou pelo Estado administrativo ⁽¹⁵⁶⁾.

Habermas aponta assim para uma procedimentalização do conceito de soberania popular de Rousseau, em que a noção de uma corpo soberano localizado é substituída por uma rede anónima de processos de comunicação integrados pelas associações autónomas, pelos meios de comunicação independentes e outras instituições informais da esfera pública ⁽¹⁵⁷⁾. No entanto, o reconhecimento da impossibilidade, implícita nos princípios de respostas atrás mencionados, de prescindir do “público forte” coloca a questão de saber se será possível ou desejável prescindir também do conceito prático de autoridade a que alude Hannah Arendt quando se trate de instituir “universos sociais onde, como na República ideal segundo Maquiavel, os agentes tenham interesse na virtude, no desinteresse, na dedicação ao serviço público e ao bem comum” ⁽¹⁵⁸⁾.

7. O MOMENTO AUTORITÁRIO E A ORDEM CONSTITUCIONAL

Conforme referi atrás, a tradição republicana encerra uma dimensão autoritária, simbolizada pelo mito do Fundador e do Legislador. Este mito descreve uma história da república em que houve um só, e sempre haverá, acto de originalidade político-moral, em que toda a liberdade política pertence para todo o tempo a um só indivíduo heróico, ou uma geração e em que o único acto de valor político que permanece para os cidadãos da posterioridade consiste no regresso aos princípios da fundação. Maquiavel afirmava que a única renovação admissível consiste em regressar ao princípio vital. Conforme referi também, nenhum dos modelos republicanos de Ackerman, Michelman (pelo menos na primeira fase) e Sunstein exclui por completo esta dimensão autoritária da tradição republicana. Mas o mito descreve também a liberdade irrenunciável e solitária de estabelecer uma nova fundação.

A presença da autoridade, entendida no sentido que lhe atribuiu Hannah Arendt, não significa uma subordinação da legitimidade à tradição.

⁽¹⁵⁶⁾ Cfr. Jürgen Habermas, *Between facts and Norms*, cit., pp. 238 e ss.

⁽¹⁵⁷⁾ Cfr. Habermas, “Popular Sovereignty as Procedure”, in *Between Facts and Norms*, cit., pp. 463 e ss.

⁽¹⁵⁸⁾ Cfr. Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques, Sur la Théorie de l'Action*, Seuil, Paris, 1994, p. 243.

Como nota Paul Ricoeur, não se pode falar, a propósito de Arendt, de uma autoridade da tradição, mas de uma tradição da autoridade. Ou seja, a eficácia de uma definição comunicativa do conceito de poder enquanto rede de discursos depende da inserção destes numa prática estável que os antecede. Por isso, não pode existir consentimento sem fundação e esta não pode ser feita em cada momento do desenvolvimento de uma experiência constitucional, mas apenas repetida. Trata-se daquilo a que, na esteira de Paul Ricoeur, podemos chamar o paradoxo da fundação de um corpo político ⁽¹⁵⁹⁾, ou o valor constantemente renovado da própria fundação ⁽¹⁶⁰⁾.

A síntese liberal-republicana operada por Habermas pretende, no entanto, excluir a ideia de autoridade, no sentido que lhe temos vindo a atribuir, ou pelo menos ignora-a. Mas vimos também como Habermas distingue entre argumentação e negociação, ou entre acção comunicativa, destinada a procurar o entendimento entre os participantes e a dar substância a uma ideia de bem comum, e a acção estratégica, destinada a alcançar o sucesso segundo os interesses egoístas dos agentes envolvidos e apoiada sobre a força. Esta distinção sobrepõe-se largamente à distinção entre o domínio do poder exercido nos sistemas sociais do mercado e da administração e o domínio da esfera pública. A questão que se coloca é pois a de saber se a construção do domínio da política sobre a base da argumentação e a exclusão da autoridade não se fará à custa de uma abertura excessiva ao desenvolvimento da negociação nesse mesmo domínio.

Em meu entender, é a partir da consciência da presença simultânea e irreduzível na política das duas dimensões da autoridade e da argumentação, pertencentes a duas ordens diferentes de discursos, que podem ser entendidas e criadas condições institucionais com capacidade de constranger as práticas políticas a estratégias de universalização.

As categorias da argumentação e da negociação foram aplicadas por Jon Elster ao constitucionalismo, com base nas ideias de Habermas atrás referidas. O objectivo de Elster consiste na compreensão dos processos de formação constitucional à luz daqueles dois tipos de actos de linguagem, usando como exemplos a Convenção de Filadélfia e a Assembleia Constituinte de Paris de 1789 ⁽¹⁶¹⁾.

⁽¹⁵⁹⁾ Cfr. Paul Ricoeur, *ob. cit.*, p. 177.

⁽¹⁶⁰⁾ Cfr. Frank Michelman, "Law's Republic", *cit.*, p. 1536.

⁽¹⁶¹⁾ Cfr. Jon Elster, "Argumenter et Négociier dans Deus Assemblées Constituentes", in *Revue Française de Science Politique*, vol. 44, n.º 2, Abril de 1994, pp. 187 e ss. Sobre o modelo proposto por Jon Elster, cfr. António de Araújo e Miguel Nogueira de Brito,

Admitindo embora que nem a utilização estratégica de argumentos imparciais, nem a negociação têm uma superioridade evidente uma sobre a outra em matéria de eficácia, Elster sustenta, no entanto, ser possível afirmar que a argumentação, mesmo quando puramente estratégica e determinada por interesses egoístas, tem tendência a produzir resultados mais equitativos que a negociação ⁽¹⁶²⁾. Mas, ao mesmo tempo, é difícil deixar de ver na ideia de uso estratégico da argumentação uma forma elaborada de retomar o famoso dito de François de La Rochefoucauld, segundo o qual “a hipocrisia é uma homenagem que o vício presta à virtude” ⁽¹⁶³⁾. Resta saber, como afirma Pierre Bourdieu, se queremos centrar as nossas atenções na hipocrisia ou, de forma mais realista, na homenagem prestada à virtude. Para que exista moral na política é necessário assumir uma política da moral, uma *Realpolitik* da moral, que simultaneamente se esforce por enredar os agentes políticos no seu próprio jogo de acção estratégica comunicativa, na armadilha da definição pública das suas próprias funções públicas, e que eleve o custo do esforço de dissimulação necessário para mascarar a distância entre o interesse privado realmente determinante da acção dos agentes políticos e o interesse público invocado para consumo externo. Ora, este trabalho maquiavélico de desmistificação só pode ser levado a bom termo, como nota Bourdieu, se for ele próprio feito em nome dos valores que norteiam o desmascarar de uma realidade em contradição com as normas, oficialmente professadas, definidoras da virtude e se identificam com elas ⁽¹⁶⁴⁾. As observações de Bourdieu levam-nos a questionar se não se deverá admitir, para além das categorias discutidas por Elster, um uso argumentativo da estratégia, em que os agentes políticos actuam de acordo com uma convicção moral, mas conscientes de que não a podem seguir cegamente, sob pena de a ameaçarem em vez de contribuírem para a sua realização ⁽¹⁶⁵⁾. Neste caso, a

“Argumentar e Negociar em Debates Constitucionais: A Revisão Constitucional de 1997”, in Jorge Miranda (org.), *Perspectivas Constitucionais, Nos 20 Anos da Constituição de 1976*, vol. III, Coimbra Editora, Coimbra, 1998, pp. 117 e ss.

⁽¹⁶²⁾ Cfr. Jon Elster, *ob. cit.*, p. 248; António de Araújo e Miguel Nogueira de Brito, “Argumentar e Negociar em Debates Constitucionais: A Revisão Constitucional de 1997”, *cit.*, p. 129.

⁽¹⁶³⁾ Cfr. François, duc de La Rochefoucauld, *Máximes et Réflexions Diverses*, Librairie Larousse, Paris, 1972, n.º 218.

⁽¹⁶⁴⁾ Cfr. Pierre Bourdieu, *ob. cit.*, pp. 243-244.

⁽¹⁶⁵⁾ António de Araújo e Miguel Nogueira de Brito, “Argumentar e Negociar em Debates Constitucionais: A Revisão Constitucional de 1997”, *cit.*, p. 143. Não deixam de

acção política escapa por completo aos ditames da razão comunicativa e apenas pode ser apreendida à luz da herança deixada por Maquiavel à liberdade dos modernos, atrás discutida, e de uma “ética da responsabilidade” (166). Não é, pois, possível pensar a política numa ordem constitucional apenas com recurso a uma ideia de racionalidade argumentativa, mas, ao mesmo tempo, esse reconhecimento não pode significar um retomar puro e simples da ideia schmittiana de autonomia da política, como pura *praxis* não submetida a considerações normativas. Simultaneamente, é numa ordem constitucional que a consciência da presença irreduzível destas duas dimensões se torna crítica.

Considerações semelhantes às que antecedem levaram Ruth Grant a identificar um paradoxo da democracia, consistente na circunstância de esta, ao identificar-se com um ideal igualitário, no âmbito do qual a política é conduzida abertamente e sem manipulações, tender a rejeitar a hipocrisia como um vício; mas, ao mesmo tempo, atendendo a esse mesmo igualitarismo, que exige que as decisões políticas reünam o apoio de uma maioria, a democracia cria condições para a manutenção da hipocrisia. Tal não acontece em regimes não democráticos, uma vez que aí quem decide não precisa de mobilizar o apoio de uma maioria para cada tomada de decisão. Ora, o pensamento de Maquiavel constitui, como justamente refere Ruth Grant, um desafio a quaisquer tentativas de racionalizar por completo a vida política, seja através da redução da política a um esquema de racionalidade económica, seja através das tentativas da sua redução a um esquema de racionalidade discursiva. A eliminação da manipulação e da hipocrisia poder-se-ia fazer, sem dúvida, através do reconhecimento de uma maior autonomia aos políticos ou, em alternativa, através da diminuição do discurso moral no domínio da vida política. Simplesmente, no primeiro caso, pôr-se-ia em causa o próprio carácter democrático do sistema;

estar presentes nas reflexões vertidas no texto alguns ecos da compreensão lipsiana da prudência, justamente postos em relevo por Martim de Albuquerque (cfr. *Um Percorso de Construção Ideológica do Estado. A Recepção Lipsiana em Portugal: Estoicismo e Prudência Política*, Quetzal, Lisboa, 2002, esp. pp. 36-46). Simplesmente, enquanto no pensamento de Justo Lúpsio o recurso à fraude se fazia ainda no contexto de uma linguagem política dominada pela ideia de virtude, as considerações do texto têm por cenário uma linguagem em que essa ideia desapareceu.

(166) É interessante salientar que Vatter utiliza esta expressão weberiana para caracterizar aquilo que designa pelo legado de Maquiavel à modernidade: cfr. “The Machiavelian Legacy ...”, cit., p. 6.

no segundo, tornar-se-ia difícil a distinção entre democracia e populismo, com evidentes riscos para as minorias políticas (167). Tal como a própria possibilidade de submeter a vida política de uma comunidade a categorias racionais e morais de argumentação assenta na arte política da fundação, cuja compreensão não é completamente atingida através do recurso a essas categorias, também o desenvolvimento da vida política com base nas mesmas categorias não dispensa a arte essencialmente política da persuasão, incluindo o reconhecimento da necessidade de compromisso e da pressão do recurso à hipocrisia. Mas precisamente o reconhecimento desta pressão e daquela necessidade não pode significar o puro e simples abandono da arena política à negociação e à manipulação, como atrás se procurou demonstrar (168). Por outro lado, o acto de fundação, ao qual Maquiavel atribui uma importância decisiva, como se viu, funciona também como ordem de constrangimento da prática política, através da ideia do retorno aos princípios.

Como é bom de ver, as considerações que precedem dirigem-se, não tanto à compreensão de uma determinada norma constitucional, ou conjunto de normas, mas sobretudo visam delinear o travejamento de uma certa pré-compreensão que deveria presidir à interpretação e aplicação dessas normas por parte de todos os seus destinatários. Porque é, em última análise, nessa pré-compreensão que reside a própria possibilidade de continuar um projecto constitucional. Para além disso, não está apenas em causa a ordem do discurso político, mas também o problema da fundação, a necessidade de “recentrar” periodicamente a ordem política (169). Gomes Canotilho põe, sem dúvida, o dedo na ferida quando afirma que pode haver um momento extraordinário ou um momento maquiavélico sem revolução (170). Para que isso aconteça é necessário conseguir que a construção da identidade política de um povo se faça no interior do edifício consti-

(167) Cfr. Ruth W. Grant, *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago e Londres, 1997, pp. 53-54.

(168) Ruth Grant, *ob. cit.*, p. 55, afirma como a hipocrisia e a integridade se podem afinal conciliar quando a primeira é usada no domínio das relações políticas, sem pôr em causa a autonomia dos que a ela recorrem. A hipocrisia maquiavélica seria assim usada não para a promoção de interesses meramente privados, mas ainda como instrumento de acção política, com fins políticos.

(169) A expressão é de Gomes Canotilho, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 5.ª ed., Almedina, Coimbra, 2002, p. 204.

(170) Cfr. Gomes Canotilho, *ob. cit.*, p. 207.

tucional, a partir da consciência de que esse edifício não se sustenta nos delicados equilíbrios entre o interesse público e os interesses privados que normalmente caracterizam o funcionamento do poder político, mas na autoridade da fundação, sem a qual esses equilíbrios não poderiam sequer existir. A perda dessa consciência fornece a ocasião à actuação do novo Príncipe, que apenas aguarda que a comunidade política se encontre “rimasa come sanza vita”, “tutta pronta e disposta a seguire una bandiera, pur che ci sia uno che la pigli” (171).

Abril de 2003

(171) Cfr. Machiavelli, *Il Principe*, Cap. XXVI (in Niccolò Machiavelli, *Opere*, I, edição de Corrado Vivanti, Einaudi-Gallimard, Turim, 1997, p. 190).