

JAIRO MARÇAL

**O ESTATUTO DA LIBERDADE NO INDIVIDUALISMO-HOLISTA DE PHILIP
PETTIT E SEU ALCANCE POLÍTICO NO REPUBLICANISMO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ericson Falabretti

CURITIBA

2018

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

M313e
2018
Marçal, Jairo
O estatuto da liberdade no individualismo-holista de Philip Pettit e seu alcance político no republicanismo / Jairo Marçal ; orientador: Ericson Falabretti. – 2018.
155 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018
Bibliografia: f. 144-155

1. Pettit, Philip, 1945-. 2. Republicanismo. 3. Liberdade. 4. Liberalismo. 5. Democracia. I. Falabretti, Ericson. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 321.86



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 20
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

Jairo Marçal

Aos sete dias do mês de maio de dois mil e dezoito, às catorze horas na sala de defesa no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Jairo Marçal** intitulada: O ESTATUTO DA LIBERDADE NO INDIVIDUALISMO-HOLISTA DE PHILIP PETTIT E SEU ALCANCE POLÍTICO NO REPUBLICANISMO. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Ericson Falabretti, Dr. Cesar Augusto Ramos, Dr. Ricardo Virgílio da Silva, Dr.ª Cristina Foroni Consani e Dr.ª Maria Isabel Limongi. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Ericson Falabretti, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca CONFERIU ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 18 h 15 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Ericson Falabretti – PUCPR			9,5
Prof. Dr. Cesar Augusto Ramos – Externo			9,5
Prof. Dr. Ricardo Virgílio da Silva – UFSC			9,5
Dr.ª Maria Isabel Limongi – UFPR			9,5
Prof.ª Dr.ª Cristina Foroni Consani – UFPR			9,5
MÉDIA FINAL	<u>9,5</u>	CONCEITO	<u>A</u>

CIENTE -

Prof. Dr. Ericson Falabretti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Cesar Ramos, cujo espírito acadêmico e inquietação intelectual, incentivaram essa pesquisa com diálogo, profissionalismo, confiança e amizade.

*O Professor Cesar Ramos aposentou-se da PUCPR antes da defesa, mas já com os trabalhos de orientação concluídos e o Professor Ericson Falabretti gentilmente dispôs-se a assumir a fase final do processo.

À PUCPR, em particular ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pelo ambiente de incentivo à pesquisa e ao debate.

À University College London – UCL, pela receptividade, apoio e disponibilização de sua infraestrutura e ambiente de pesquisa.

À Professora Cécile Laborde, hoje lecionando na Universidade de Oxford, que acolheu o projeto na UCL e fez contribuições assertivas para o seu desenvolvimento.

À Capes, pela política de apoio à pesquisa e pelo suporte financeiro à bolsa sanduíche.

À UniBrasil, em particular aos colegas professores e aos estudantes do curso de Direito, interlocutores no diálogo sobre os temas centrais da tese.

À minha esposa Rosângela e meus filhos Alexandre e Leila, pela compreensão, apoio e pelos instigantes diálogos e debates em torno da liberdade.

Aos amigos Paulo Kohut e Sarah Fox-Davies pela calorosa acolhida em Londres.

RESUMO

Philip Pettit propõe um conceito de liberdade como não-dominação, o qual inscreve-se na tradição do republicanismo. O autor apresenta esse conceito na perspectiva de uma teoria integrada da liberdade – denominada por ele de “individualismo-holista” e que se distingue da perspectiva metodológica do atomismo liberal e do holismo comunitarista ou coletivista – com a intenção de compreendê-la sob o aspecto individual (psicológico) e, ao mesmo tempo, interpessoal (social e político), objetivando estabelecer uma conexão conceitual entre a vontade livre e a liberdade política. A teoria da liberdade de Pettit apresenta-se como alternativa de superação das abordagens negativa e positiva da liberdade. Nossa investigação sobre as três abordagens da liberdade – negativa, positiva e liberdade como não dominação, nos levou à conclusão de que uma teoria da liberdade consequente só pode ser construída na perspectiva da integração das dimensões subjetiva, social e política. Nossa hipótese é que Pettit apresenta um conceito integrado de liberdade, portanto, a investigação sobre o estatuto da liberdade no seu individualismo-holista e o alcance político dessa teoria na tradição do republicanismo, nos pareceu promissora. A liberdade republicana de Pettit visa a proteção contra as interferências arbitrárias, que acabam por se constituir em processos de dominação, de natureza individual, social ou política. Pettit é crítico da tradição liberal que defende exclusivamente a liberdade negativa (não interferência) e, em razão disso, concebe as leis do Estado de Direito como extrínsecas à liberdade e, potencialmente ameaçadoras. De forma oposta Pettit defende que, as leis e a infraestrutura de um estado republicano criam as condições para o exercício da liberdade. No entanto, para que possam existir boas leis que garantam autoridade aos governantes e liberdade aos cidadãos, é fundamental que existam a cidadania ativa (*civitas*) e a democracia – eleitoral e contestatória. Pettit estabelece como condições para a liberdade – a capacidade de pensar, a intencionalidade, a responsabilidade e o controle discursivo, ou seja, a capacidade de raciocinar em conjunto, de participar de debates públicos, com objetivo de resolver problemas e buscar soluções que respeitem o bem comum. É o controle discursivo que caracteriza o individualismo-holista de Pettit e permite a efetivação da liberdade como não dominação. O compromisso com o consequencialismo, é tão fundamental quanto polêmico na filosofia política de Pettit, em razão da oposição ao deontologismo. Enquanto o consequencialismo avalia uma escolha quanto às suas finalidades e consequências, isto é, para saber se a escolha de um agente foi correta, é preciso examinar os efeitos que essa decisão produz no mundo, um método deontológico frequentemente avalia a escolha determinando em que nível ela satisfaz as obrigações e valores do agente. O exame do consequencialismo leva a um confronto entre as teorias do bem *versus* as teorias do justo e, nossa argumentação é que a máxima – *fiat iusticia pereat mundus*, não pode ser aplicada de forma radical na vida política. Alguns críticos apontam um caráter instrumental da liberdade como não dominação, em detrimento de constituir-se por meio de um valor substantivo. Nossa conclusão é que a liberdade como não dominação é um bem comunitário e um valioso instrumento contra as arbitrariedades do *dominium* e do *imperium*.

Palavras-chave: republicanismo, liberalismo, liberdade, não-dominação, democracia, consequencialismo.

ABSTRACT

Philip Pettit proposes a concept of freedom as non-domination, which is inscribed in the republican's tradition. The author presents this concept in the perspective of an integrated theory of freedom – which he calls "individualism-holistic" and which is distinguished from the methodological perspective of liberal atomism and communitarian or collectivist holism – with the intention of understanding it in terms of individual (psychological) and, at the same time, interpersonal (social and political), aiming at establishing a conceptual connection between free will and political freedom. Pettit's theory of freedom presents itself as an alternative to overcoming negative and positive approaches to freedom. Our research proposal on the three approaches of freedom – negative, positive and freedom as non-domination, led us to the conclusion that a consequent theory of freedom can only be built from the perspective of integrating the subjective, social and political dimensions. Our hypothesis is that Pettit presents an integrated concept of freedom, therefore, the research on the statute of freedom in its individualism-holistic and the political reach of that theory in the republicanism's tradition, seemed to us promising. Pettit's republican freedom is aimed at protecting against arbitrary interference, which eventually becomes a process of domination, of an individual, social or political nature. Pettit is critical of the liberal tradition that exclusively defends negative freedom (non-interference) and, for this reason, devises the rule of law as extrinsic to freedom and potentially threatening. Pettit argues that the laws and infrastructure of a republican state create the conditions for the exercise of freedom. However, the good laws that guarantee authority to the governors and freedom to the citizens, depend on the active citizenship (*civitas*) and the democracy – electoral and contestatory. Pettit establishes as conditions for freedom – the capacity to think, intentionality, responsibility and discursive control, that is, the ability to reason together, to participate in public debates, aiming to solve problems and seek solutions that respect the common good. It is the discursive control that characterizes Pettit's individualism-holistic and allows the realization of freedom as non-domination. The commitment to consequentialism, is as fundamental as polemical in Pettit's political philosophy, because of the opposition to deontology. While consequentialism evaluates a choice as to its purposes and consequences, that is, whether the choice of an agent was correct, one must examine the effects that this decision produces in the world, a deontological method often evaluates the choice by determining at what level it satisfies the agent's obligations and values. The examination of consequentialism leads to a confrontation between the theories of the good *versus* the theories of the just, and our argument is that the expression – *fiat iusticia pereat mundus*, cannot be radically applied in political life. Some critics point to an instrumental character of freedom as non-domination, to the detriment of being constituted by a substantive value. Our conclusion is that freedom as non-domination is a communitarian good and a valuable instrument against the arbitrariness of *dominium* and *imperium*.

Keywords: republicanism, freedom, non-domination, liberalism, democracy, consequentialism.

SUMÁRIO

RESUMO	v
ABSTRACT	vi
INTRODUÇÃO	08
1. PRESSUPOSTOS PARA A CONSTITUIÇÃO DE UM CONCEITO REPUBLICANO DE LIBERDADE	
1.1 O individualismo-holista	20
1.2 Crítica à concepção liberal de liberdade	31
2. O CONCEITO DE LIBERDADE COMO NÃO-DOMINAÇÃO	
2.1. Algumas considerações sobre o tema da dominação	49
2.2. Aspectos de uma relação de dominação	54
2.3. Responsabilidade, controle (racional, volitivo, discursivo) e o reconhecimento	63
2.4. Consequencialismo e bem	80
3. A DIMENSÃO POLÍTICA (INSTITUCIONAL) DA LIBERDADE	
3.1 A liberdade republicana e sua relação com o poder institucional e o poder contestatório	90
3.2 A liberdade e as tensões do <i>dominium</i> e do <i>imperium</i>	106
3.3 A igualdade republicana e a justiça social	112
CONCLUSÃO	134
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	144

INTRODUÇÃO

A afirmação da individualidade do ser humano – mediada pela sua capacidade de ser consciente de si mesmo e de manipular, em seu benefício, os bens materiais da realidade que o circunda – representou, sobretudo a partir dos tempos modernos, um desafio, para cuja consecução o princípio da liberdade revelou-se como elemento essencial. Contudo, um dilema se impôs de forma aguda e contraditória: como conciliar o desejo da liberdade individual e a necessidade humana da vida em comunidade? Essa questão foi equacionada e enfrentada por inúmeros pensadores nos tempos modernos, e permaneceu francamente aberta e desafiadora.

Fundamentado no princípio da liberdade individual, o individualismo autorreferente – impulsionado pelo solipsismo dos desejos, paixões e interesses – marcou os projetos de vida dos sujeitos, bem como a convivência social na modernidade. Essa cultura exacerbou-se, colocando em questão o sentido tradicional – na expressão aristotélica - do homem como *zoon politikon*, e contribuiu para enfraquecer e, até mesmo, comprometer vínculos comunitários e o sentido da vida social, gerando impasses para a realização da própria liberdade individual.

O problema que se coloca para os modernos consiste no seguinte: se cada homem é concebido como um átomo e realiza de forma muito particular a sua individualidade, como é possível organizar a vida em sociedade diante dos compromissos que a comunidade reclama? Relembrando a clássica expressão hobbesiana, se “o homem é o lobo do homem” e se “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (HOBBS, 1988, p.75), como ele poderá construir uma vida em sociedade? E, se realmente for essa a sua condição natural, como se organizar em sociedade, garantindo a liberdade sem que a coexistência num mesmo espaço se constitua na guerra de todos contra todos, ou justifique a presença sombria e dominadora de um Leviatã¹?

¹ A imagem descrita por Gerd Bornheim apresenta o dilema do individualismo moderno e contemporâneo e lança uma questão que atinge o ponto central do problema. “A soberania do indivíduo começa a tropeçar de imediato com as suas próprias fronteiras. A questão que logo

Essas questões constituem um desafio para os defensores das teses atomistas e contratualistas, em boa medida assumidas e representadas pelas teses liberais, no sentido de garantir as liberdades individuais. A importância da liberdade individual para a filosofia liberal se atém às chamadas liberdades básicas específicas ou direitos fundamentais previstos numa Constituição - como a liberdade de imprensa, de locomoção, de fala, de culto religioso, etc. É o caso do liberalismo de R. Dworkin, W. Kymlicka, J. Rawls, os quais, entre outros, defendem a tese de que o que importa é dar às pessoas liberdades básicas, específicas, bem como o direito a elas (*right liberties*). A finalidade da justiça social, num sistema de liberdade igual, por todos partilhada - mas que rejeita a uniformidade de tratamento - é diminuir a desigualdade social sem sacrifício destas liberdades básicas. A igualdade consiste no princípio de que todos devem ser igualmente respeitados como pessoas que têm o direito de levar a vida que livremente melhor desejam, sem que ninguém possa julgar que determinadas formas de vida de uns sejam mais estimadas (ou não) que a dos outros.

Se a discussão do sentido da liberdade se atém ao indivíduo, e se a sua liberdade acaba onde começa a do outro, a convivência social tornar-se-ia um fator meramente coadjuvante senão comprometedor - até mesmo da perspectiva da própria materialidade da vida - para a realização dos fins de cada ser humano na perspectiva da sua individualidade e felicidade pessoal. As filosofias políticas que defendem a liberdade na linha de um individualismo autossuficiente, devem dar conta da inevitável sociabilidade da condição humana, dentro da qual a liberdade individual deve ser pensada. Já aquelas que defendem a primazia da sociedade são acusadas de subsumir os indivíduos - numa espécie de holismo social presente nas diversas formas de coletivismo ou comunitarismo - comprometendo a liberdade individual. Mas, em que medida a liberdade, mesmo mantendo-se circunscrita aos domínios da individualidade, pode ser constituída na perspectiva conciliatória com a face da dimensão social?

se coloca está toda nesta pergunta: se a autoafirmação do indivíduo se torna tão soberana quanto autônoma, cabe perguntar pelos limites dessa nova situação; até que ponto se faz de fato tolerável essa expansão do indivíduo, que até passa a equacionar a si próprio simplesmente em termos de universo: o homem - quer-se garantir agora - reflete em seu próprio corpo as proporções do cosmo. (...) Como consegue o indivíduo, finalmente alçado à sua própria excelência, fazer de si mesmo uma realidade social?" (BORNHEIM, 2003, p. 213).

Em nosso entendimento, uma boa teoria da liberdade não pode fugir ao enfrentamento dessa questão, a qual já se mostrou profícua na modernidade. Contemporaneamente ela assumiu uma dinâmica ainda mais instigante, sobretudo nas disputas travadas entre pensadores vinculados às tradições filosóficas do liberalismo e do republicanismo². É importante observar que essas duas tradições têm em comum a defesa da democracia e conseqüentemente do Estado de direito, mas divergem profundamente quanto às concepções de liberdade e quanto às formas de constituição e de funcionamento do Estado e da democracia.

Argumentamos que a liberdade só pode ser pensada e defendida, de forma conseqüente, por teorias que apresentem a possibilidade de unificação entre a dimensão individual e a dimensão social e política, e que também incorporem a questão da igualdade de condições e do princípio de reciprocidade com base no mútuo reconhecimento como temas imprescindíveis. Afinal, a liberdade e a dignidade humana são condições que só podem ser sustentadas e vividas, na medida em que existe, de forma efetiva, o reconhecimento do outro, o que implica que, para pensar a liberdade, é preciso considerar a igualdade. No extenso rol de pensadores que assumem esta perspectiva, vamos discutir uma concepção republicana de liberdade - definida como "não-dominação" - bem como suas implicações políticas, apresentada pelo filósofo Philip Pettit³.

Pettit vincula o fato de uma pessoa ser livre quando ela não vive sob o domínio de outra pessoa, sob a vontade de outrem - seja uma pessoa ou um agente coletivo. A liberdade como "não-dominação" é uma ideia muito antiga, que já se encontra entre os romanos. A *dominatio* é o domínio de um *dominus*,

² O liberalismo, como tradição da filosofia política, se consolida entre os séculos XIX e XX, embora tenha seus precursores já no século XVIII. A corrente foi muitas vezes apresentada como uma continuidade moderna da tradição republicana. Entre seus principais nomes destacam-se Locke, Constant, Adam Smith e Stuart Mill. Já, a tradição filosófica do republicanismo nasce na Roma antiga, associada ao pensamento de Cícero, particularmente com a obra *Da República* e, ressurgue no Renascimento, com destaque para o pensamento de Maquiavel, consolidando-se na modernidade, com nomes como Harrington, Montesquieu, Rousseau, entre outros. Entre os representantes contemporâneos do republicanismo figuram P. Pettit, M. Viroli, Q. Skinner, J-F. Spitz e, os denominados de comunitaristas – A. MacIntyre, M. Walzer, M. Sandel e, sobretudo, C. Taylor – demonstram também afinidades com as ideias republicanas

³ Philip Noel Pettit - Filósofo irlandês, professor na Universidade de Princeton e na Universidade Nacional da Austrália, lecionou também na Universidade de Dublin e na Universidade de Bradford, é representante do republicanismo crítico de matriz neorromana e notabilizou-se pela sua teoria da liberdade e pelo conceito de liberdade como não-dominação.

um senhor ou mestre, e tal representação ocorre quando alguém se sente na frágil condição de estar submetido ao poder de quem tem a prerrogativa de um mando arbitrário. Esse poder de dominação significa a presença, efetiva ou potencial, das mais diversas formas de interferência que impedem ou criam condições impeditivas para o desenvolvimento da pessoa. A partir do pressuposto de que ela necessita da liberdade, bem como da sua proteção institucional ou política na convivência com os outros indivíduos em instituições sociais e políticas, a dominação representa um grave obstáculo para a própria realização do indivíduo.

A construção do conceito republicano de liberdade como não-dominação⁴ na proposta de Pettit opera com dois pressupostos. Um deles se realiza pela incorporação da ideia de que a liberdade deve ser compreendida na linha metodológica de uma forma de holismo social, o qual reclama um modo não disjuntivo de individualismo, de sorte que ele pode ser chamado de individualismo-holista - na expressão que o próprio autor emprega⁵ - e que se distingue do holismo comunitarista ou coletivista. Ao fazer opção por essa forma de holismo, o autor incorpora a premissa da prevalência social do ser humano, mas não abandona as aptidões cognitivas, afetivas e psicológicas do indivíduo para a constituição de um conceito unificado de liberdade. Assim, a posição a ser defendida pelo autor é que a descrição da individualidade exige uma determinada ontologia do social, e que pode ser chamada de individualismo-holístico.

O outro pressuposto para a construção do conceito de liberdade como não-dominação, e que está vinculado ao recurso metodológico do individualismo-holista, refere-se à estratégia de crítica à concepção individualista de liberdade – convenientemente denominada de atomista⁶ - presente nas

⁴ Uma análise detalhada desse conceito de liberdade será apresentada no capítulo 2 - O conceito de liberdade como não-dominação.

⁵ A expressão individualismo-holista (*holistic individualism*) passa a ser empregada por Pettit a partir de *The common mind. An essay on psychology, society and politics*. (1993).

⁶ Philip Pettit utiliza a expressão “atomismo” para referir-se ao individualismo estrito presente na tradição do liberalismo, onde os indivíduos podem exercer suas liberdades e agir de forma independente das relações sociais e políticas nas quais estão inseridos.

teorias políticas do liberalismo⁷. Ao propor um conceito de liberdade como não-dominação, o nosso autor aprecia outras formas de liberdade, e que estão na base do individualismo liberal, - como as chamadas liberdade positiva e negativa, na formulação paradigmática de Berlin -, com o objetivo de avaliar criticamente se elas contemplam o requisito da não-dominação.

Pettit desenvolve o seu conceito de liberdade na perspectiva de uma teoria unificada, denominada por ele de individualismo-holista, com a intenção de compreender a liberdade sob o aspecto individual (psicológico) e, ao mesmo tempo, interpessoal (social e político), estabelecendo uma conexão conceitual entre eles.

O próprio autor apresenta de modo claro a sua posição: “enquanto hostil a toda forma de coletivismo, estou persuadido da verdade do holismo. Sendo individualista na prática, sou resolutamente antiatomista. A posição que defendo pode ser descrita como um individualismo antiatomista ou holista” (PETTIT, 2004 b, p. 8). Com o objetivo de propor uma análise mais abrangente da liberdade, o autor entende que a tradicional dicotomia entre a liberdade positiva (orientada para as discussões sobre a autonomia da vontade) e a liberdade negativa (que se ocupa com a ideia de que uma ação é livre quando se realiza sem interferências ou impedimentos) é por demais esquemática e insuficiente para dar conta de um conceito mais amplo e não disjuntivo de liberdade, e que inclui tanto o lado individual (donde o seu caráter individualista) como social e político (donde a sua dimensão holista).

O termo holismo é usado por Pettit como referência à dimensão social e política, e que na sua interpretação, constitui uma condição prévia à existência e afirmação da individualidade. Pettit afirma que “a posição emergente do individualismo-holista é uma novidade na arena do debate teórico, tanto entre filósofos quanto entre pensadores sociais em geral. Isso levanta questões fascinantes sobre como devemos prosseguir a explicação social e sobre como devemos fazer uma avaliação política”. (PETTIT, 1996, p. 112). A tese que Pettit defende consiste num debate, cujo objetivo é conciliar individualismo e o holismo. Da parte do individualismo, sustenta a ideia de que existem regularidades sociais intencionais, mas elas não são as causas das nossas

⁷ A análise desses dois elementos será desenvolvida no capítulo 1 - Pressupostos para a constituição de um conceito republicano de liberdade.

ações. Da parte do holismo, a afirmação de que uma realidade propriamente humana deve ser necessariamente social, ou seja, um conjunto de relações sociais. O individualismo-holista reconhece, portanto, que as regularidades sociais não são meras ilusões, como não o é a existência de um sujeito autárquico, desde que isso não signifique que a sua intencionalidade deva sempre prevalecer sobre as regularidades sociais. Um individualismo-holista remete à distinção, de um lado, entre individualismo e atomismo; e, de outro, entre holismo e coletivismo.

Segundo Pettit (1997, p. 17), “as discussões sobre a organização social e política estão dominadas por uma distinção que se tornou famosa a partir dos escritos de Isaiah Berlin”, a saber, a distinção entre a liberdade negativa e a liberdade positiva.⁸ Para Pettit (1997, p. 18), essa distinção “prestou um mau serviço ao pensamento político” e, por estarem mal concebidos, esses conceitos geraram confusões e consequências danosas como a divisão ilusória entre a liberdade privada e a liberdade pública. Crítico das noções de liberdade negativa e liberdade positiva, Pettit oferece uma abordagem mais abrangente - a liberdade como não-dominação - com o objetivo de superar a falsa dicotomia fomentada por vários representantes do liberalismo, particularmente Berlin. O fato de a opção conceitual manter o caráter de negação (ausência de) da chamada liberdade negativa – não no sentido de ausência de impedimentos, mas de interferência arbitrária – significa o afastamento de uma concepção essencialista da liberdade, a qual remete à ideia de autodeterminação ou autonomia da vontade. A liberdade não se define pelo recurso a uma instância superior – um eu autorreferencial – senhor dos seus atos, na linha da liberdade positiva.

Mas, esse conceito de liberdade como não-dominação, na articulação dos pressupostos acima referidos, adquire consistência teórica e prática no quadro geral da tradição filosófica do republicanismo, mais especificamente, do

⁸ A liberdade negativa foi definida por Berlin (1969) como ausência de interferência, uma espécie de intervenção mais ou menos intencional, que vai da coerção física de um sequestro ou prisão, à uma ameaça efetiva. Ser livre na perspectiva negativa, na visão defendida por Berlin, significa não sofrer interferência e desfrutar da capacidade de realizar escolhas sem impedimento ou coerção. A liberdade positiva, também de acordo com Berlin, mais do que a não-interferência exige o autodomínio, de modo a superar a condição atomística e “transcender o indivíduo”, integrando-o à comunidade política. Berlin interpretou esse processo de autodomínio e de espírito público como algo sinistro e ameaçador das liberdades individuais.

chamado republicanismo neorromano⁹. É nessa tradição que este conceito opera em torno da ideia da não-dominação, como forma de conciliar tanto o aspecto individual como societário. A teoria de Pettit sobre a liberdade pretende ressaltar uma conexão inerente entre a não-dominação e o republicanismo, ou seja, a forma política (institucional) de realização da liberdade, tal como o autor compreende, é eminente e inseparavelmente republicana. Assim, a tese de que os homens são livres na medida em que não se encontram sob o domínio de outrem, manifestando-se a ausência de condições ou fatores individuais e sociais que produzem a dependência, prejudicam o autorrespeito e a capacidade de ação livre é republicana.¹⁰

A partir da compreensão de que os escritos de Pettit constituem uma instigante contribuição à filosofia política contemporânea, e na medida em que o conceito de liberdade como não-dominação está atrelado à perspectiva política do republicanismo, entendemos ser de grande valia a análise de outros pensadores filiados ou próximos à longa tradição desta mesma perspectiva, como o renascentista Maquiavel e o comunitarista contemporâneo M. Sandel. Mas, como a questão da liberdade também constitui um ponto nuclear para alguns filósofos liberais modernos, sobretudo B. Constant, e contemporâneos, especialmente I. Berlin, pretendemos apresentar algumas diferenças teóricas entre essas abordagens, e, também, o seu alcance político e institucional. Nesse momento, se introduz a relação com a obra de Pettit, não esquecendo que ele próprio mantém um profícuo diálogo com o pensamento liberal.

⁹ Quentin Skinner, Philip Pettit e John Maynor estabeleceram importantes distinções entre as vertentes de interpretação da tradição do republicanismo, a saber, o republicanismo neoateniense e o republicanismo neorromano. Ricardo Silva, “refere-se a uma disputa sobre exato significado do conceito de liberdade que se encontra no núcleo do republicanismo”. (...) Vertente neoateniense: Demanda uma participação política mais forte dos cidadãos. “Para teóricos contemporâneos mais próximos do modelo neoateniense, a liberdade republicana é aquela que surge no instante em que o cidadão transcende os interesses que o aprisionam na esfera privada e dispõe-se a agir em conjunto com seus concidadãos em benefício de toda a comunidade. Um indivíduo livre é, acima de tudo, um cidadão ativo”. (SILVA, 2011, p. 37) Entre os teóricos que se aproximam da vertente neoateniense estão Hannah Arendt, Michael Sandel e Charles Taylor. Vertente neorromana: marcada pela ideia de liberdade como não-dominação, que entende a lei não arbitrária como promotora e asseguradora da liberdade. Ao mesmo tempo em que sustenta a sua ideia de liberdade nos arranjos institucionais e constitucionais, o republicanismo neorromano incentiva a democracia contestatória. Entre os autores dessa vertente estão: Quentin Skinner, Philip Pettit, John Maynor e Maurizio Viroli.

¹⁰ O vínculo da liberdade como não-dominação com uma forma política adequada – o republicanismo - para a sua manifestação e asseguramento será examinada no capítulo 3. A dimensão política (institucional) da liberdade como não-dominação.

O liberalismo interpreta a lei como algo extrínseco à liberdade. Ela constitui um procedimento necessário para regular a vida em sociedade e os conflitos de interesses, mas carrega um potencial risco de ingerência, razão pela qual deve ser vista como um recurso que permite evitar ataques à liberdade. Essa concepção liberal da lei autoriza a pensar que, quando o liberalismo se apega de um lado, ao Estado de direito e, de outro, ao princípio contratualista nos termos da liberdade negativa, o que está se propondo - em síntese - é um procedimento e não um bem comunitário que resulte das boas leis, de uma educação para a virtude cívica e que prepare os cidadãos para exercer a democracia, na forma contestatória que o filósofo irlandês sustenta. Defenderemos durante o texto que, sem esses componentes, a ideia de liberdade torna-se vazia e abstrata, e a possibilidade da sua efetivação uma mera formalidade.

Se o liberalismo arrogou para si a importância da liberdade, o republicanismo fez dela também um ponto central.¹¹ Para Pettit, “tradições como o liberalismo e o republicanismo são identificadas e unificadas, e alguns autores são tomados como representantes e modelos dessas tradições, em função de diversos critérios menos decisivos.” (PETTIT, 2003 c, p. 56). Entretanto, existem questões extremamente relevantes que quando respondidas por essas tradições, as colocam em posições francamente opostas.

O liberalismo e o republicanismo se opõem em dois grandes domínios: a concepção que essas duas correntes têm da liberdade e a maneira pela qual elas imaginam que as sociedades democráticas funcionam e deveriam funcionar. (PETTIT, 2003 c, p. 56).

¹¹ Newton Bignotto tem esse problema em mente quando pontua, com assertividade, a complexidade e o que está em jogo no debate atual sobre a liberdade. Em *Problemas atuais da teoria republicana*, não só coloca o problema às claras, mas também reivindica uma tomada de posição por parte dos envolvidos na discussão. “Pensar o problema da liberdade, hoje, implica considerar em primeiro lugar os termos nos quais o debate é posto, mas também escolher um caminho para fugir das armadilhas montadas por diversos autores cujas crenças não compartilhamos”. BIGNOTTO, N. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO, Sérgio (Org.). *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p.19. Para Bignotto, um primeiro ponto a ser destacado é que não é possível tratar de republicanismo sem falar de democracia, e destaca que se tomarmos em linhas gerais as posições assumidas por liberalismo e republicanismo, entenderemos que não existe divergência entre ambas as correntes.

A partir da identificação dessas diferenças, que anunciam consequências, Pettit propõe que o debate entre as tradições do republicanismo e do liberalismo, pautado em duas questões. A primeira seria “compreender as diferentes consequências institucionais dessas duas perspectivas e comparar o seu sucesso na realização de um equilíbrio refletido”. (PETTIT, 2003 c, p. 62). A segunda, é o desafio que republicanismo e liberalismo devem enfrentar para responder, “até que ponto seus ideais de liberdade e de democracia são institucionalmente aplicáveis; em que medida podemos exigir que as instituições do mundo real realizem esses diferentes ideais e façam deles traços marcantes em nossas vidas sociais”. (PETTIT, 2003 c, p. 62).

Deixando de lado os exageros publicitários protagonizados pelas objeções liberais, bem apontados por Pettit, vamos considerar a crítica de um possível anacronismo do republicanismo, sobretudo porque temos argumentado em favor da importância de se recorrer a essa tradição. Obviamente, não teria cabimento pensar a política atual a partir de uma tentativa de transposição direta dos modelos políticos de Atenas ou de Roma da Antiguidade.

O retorno ao republicanismo pode ser efetivamente interessante, desde que tomadas algumas precauções metodológicas, que nos permitam reatualizar conceitos, como aliás, fizeram os humanistas cívicos italianos do século XIV, quando, ao visitarem os textos da Antiguidade, conseguiram compreender, por exemplo, que a liberdade estava fortemente vinculada à cidadania, que era uma construção social e política e não uma ação voluntária, meramente individual, além de trazerem de volta ao vocabulário da filosofia política temas como a virtude cívica, participação política e corrupção.¹²

Há ainda um outro ponto crítico que merece atenção e análise, que é o risco de o republicanismo transformar-se num mero formalismo conservador. Não podemos desconsiderar que estamos tratando de uma teoria republicana normativa e que precisa, necessariamente, ser pensada em termos críticos, e

¹² A citação do texto de Bignotto demonstra a potencialidade teórica e prática da retomada do humanismo cívico. “O retorno ao humanismo cívico nos ajuda a recolocar o problema da liberdade, enquanto capacidade e possibilidade de se agir na cidade, num contexto em que a concepção liberal da liberdade negativa pretende ter triunfado pelos méritos que lhe foram conferidos pelo desenvolvimento histórico do capitalismo”. (BIGNOTTO, 2004, p. 22).

que o republicanismo precisa refletir sobre as relações entre as prescrições normativas e os fatos sociais.

O ideal de liberdade como não-dominação de Pettit propõe políticas de combate a todas as formas potenciais ou efetivas de dominação. Parece que esse é o propósito do autor ao retomar o debate em torno de conceitos clássicos do republicanismo, como o *dominium*, que corresponde aos atos de dominação que ocorrem entre concidadãos, vinculados ao domínio privado dos recursos e que devem ser evitados em uma sociedade, e o *imperium*, que se refere à ordenação jurídica e ao poder de intervenção estatal que, embora formalmente instituído para promover a justiça e o bem social - se não controlado pelos cidadãos - pode transformar-se num instrumento poderoso de interferência arbitrária.

O Estado republicano deve não apenas tratar de combater as consequências dominadoras do *dominium*; deve também proteger contra a dominação que pode estar associada com o *imperium* do governo; deve preocupar-se com o que o Estado é, bem como com aquilo que ele faz: com as formas e com os objetivos do Estado. (PETTIT, 1997, p. 276).

O conceito de liberdade como não-dominação de Pettit é promissor, sobretudo por lançar de forma original a possibilidade de unificação já citada, caminho pelo qual poucos autores se arriscaram. Mas, se essa pretensão projetou Pettit no cenário internacional, ela também cobra o seu preço, na medida em que abre espaço para questionamentos qualificados, que partem tanto de autores filiados ou simpatizantes com as teses do republicanismo, como de pensadores vinculados ou próximos ao liberalismo. Para evitar algumas críticas a Pettit - sobretudo aquelas que dizem que a teoria da liberdade como não-dominação desconsidera a presença de um bem substancial, e que, portanto, não se afasta do conceito liberal de liberdade negativa - pretendemos investigar o impacto destas críticas para o conceito pettitiano de liberdade.¹³

O autor pretende demonstrar que o seu conceito de liberdade como não-dominação confirma um compromisso intelectual e teórico com a tradição do

¹³ As críticas, tanto de autores simpatizantes das teses do republicanismo, como Bignotto, Laborde e Ramos e, também a de autores filiados a correntes opostas, como Kramer e Larmore, serão abordadas na introdução e nos capítulos 2 e 3.

republicanismo, uma vez que esse conceito indica fortemente a possibilidade de unificação, conciliando as dimensões individual e política da vida humana, objetivo inexecutável pela via das propostas de liberdade positiva e liberdade negativa, ambas excessivamente centradas no indivíduo. Ora, uma concepção de liberdade marcada pelo individualismo-holista não é liberal porque recusa o atomismo que considera a liberdade como um valor deontologicamente atribuído ao indivíduo isolado. Ela é republicana porque é holista, mas não é coletivista porque, se ela só pode ser constituída no seio da sociedade, pois seu estatuto é social, a sua importância consiste justamente em oferecer aos indivíduos as melhores condições para o seu agir nesta sociedade sem dominação. E isso exige uma conformação política voltada para proteger o indivíduo com boas leis, possível apenas no âmbito da comunidade.

Para defender essa tese, faz-se necessário demonstrar que as teorias que tentam mostrar a liberdade pelos caminhos exclusivos do individualismo (teses atomistas) ou aquelas que apostam excessivamente na dimensão coletiva, demonstram ser incompletas ou unilaterais. Assim, nos propomos investigar em que medida a teoria da liberdade de Pettit - fundamentada no conceito de não-dominação na perspectiva de um individualismo-holista - apresenta os elementos teóricos necessários que autorizam considerar a possibilidade dessa unificação no contexto atual de sociedades complexas e pluralistas.

Examinaremos em que medida o individualismo-holista e a teoria da liberdade como não-dominação, aderente a essa forma de individualismo, constituem alternativa capaz de responder às demandas pela liberdade individual e liberdade política em nosso tempo. Pettit sugere que a efetividade de tal projeto só pode vicejar pela via do republicanismo. Considerados esses aspectos, não há dúvida de que o republicanismo está muito melhor equipado do que o liberalismo para atender essas demandas.

Por fim, cabe destacar que, além da sua instigante abordagem sobre a liberdade, outro grande mérito observado na trajetória da filosofia política de Pettit tem sido a sua abertura e disposição ao franco debate com seus leitores críticos, desde a participação em seminários, na edição de livros e artigos¹⁴. Essa

¹⁴ Dois exemplos significativos da metodologia utilizada por Pettit para fazer filosofia política por meio do debate entre autores com posições distintas, são: *Three Methods of Ethics: A Debate*,

cultura dos debates encampada pelo filósofo irlandês tem propiciado uma evolução interessante em seus conceitos e na sua teoria da liberdade, além de trazer contribuições para a filosofia política de modo geral.

Apresentados os pressupostos que constituem o conceito de liberdade como não-dominação de Pettit – a noção do individualismo-holista e sua crítica ao liberalismo, reafirmamos nosso propósito de investigar se a resposta do autor apresenta um tratamento adequado ao dilema da modernidade - as tensões entre o desejo de liberdade e a necessidades de normas e outras formas de regularidades apresentadas pela vida social e política.

publicado em 1997, e que apresenta, como anuncia o próprio título, três concepções distintas da ética e suas relações com a política – a abordagem kantiana, de Marcia Baron; a abordagem consequencialista, defendida por Pettit; e a abordagem da virtude ética apresentada por Michael Slote. Os autores apresentam seus temas, na sequência comentam criticamente às concepções dos colegas e ao final cada autor tem direito à sua réplica. O segundo exemplo é o livro *Philip Pettit: Five Themes from his work*, publicado em 2016, como resultado de um ciclo de debates no Departamento de Filosofia da Westfälische Wilhelms-Universität Münster. O volume inicia um texto do próprio Pettit, apresentando a sua teoria da liberdade. Seguem-se comentadores apresentam suas críticas direcionadas a cinco aspectos da obra de Pettit. Ao final, Pettit apresenta a sua resposta aos comentários. Poderiam ainda ser relacionados diversos artigos escritos por Pettit em resposta aos seus críticos, produções que notadamente alimentam o debate e propiciam importantes revisões conceituais em sua obra. Cabe observar que o autor disponibiliza o acesso a todos os seus artigos em sua página oficial da Universidade de Princeton: <https://www.princeton.edu/~ppetit/papers.htm>

1. PRESSUPOSTOS PARA A CONSTRUÇÃO DE UM CONCEITO REPUBLICANO DE LIBERDADE

1.1 O individualismo-holista

A reconstrução do conceito de holismo social remete, ainda que de modo alusivo, às ideias propostas pela tradição do romantismo, à qual ele associa nomes como Vico, Rousseau e Herder e “talvez acima de todos, Hegel”. (PETTIT, 1998, p. 169)¹⁵. A referência a Hegel é, portanto, inevitável. O filósofo formulou de modo paradigmático uma concepção holística, a qual representa uma referência às teorias sociais que destacam a importância de vínculos societários, incluindo a dimensão maior do Estado e das ações coletivas como realizações de uma forma objetiva de liberdade.¹⁶

Segundo Pettit, o holismo se sustenta em algumas formulações mais ou menos hegelianas, como expressa “o idealista inglês, F.H. Bradley (1876, 173), que escreve: sou eu mesmo compartilhando com os outros, incluindo na minha essência as relações com eles, as relações do estado social”. (PETTIT, 2002 a, p. 119). No esforço de apresentar o holismo social como uma doutrina plausível, Pettit se vale da linha interpretativa hegeliana proposta por Charles Taylor, que ele define como “mais suave” em relação à de Bradley.

E aqui podemos nos valer da sugestão de Charles Taylor (1985, 191), que fornece a seguinte interpretação do holismo. ‘A afirmação é que viver na sociedade é uma condição necessária ao desenvolvimento da racionalidade, em algum sentido desta propriedade, ou de se tornar um

¹⁵ Nessa passagem, Pettit se refere à obra de Isaiah Berlin – Vico e Herder: Berlin, I. (1976), *Vico and Herder*, London: The Hogarth Press.

¹⁶ A questão do holismo em Hegel se aproxima com mais propriedade à ideia de totalidade, na qual se insere a categoria lógica da universalidade como elemento integrador da particularidade. Na *Filosofia do direito*, o caráter da totalidade – e que pode ser interpretado na linha do holismo social - aparece no conceito de *Sittlichkeit* (vida ética ou eticidade) na terceira parte dessa obra, na qual Hegel opera a noção de integração dialética dos três momentos da totalidade da vida social e política da sociedade moderna: a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado. Hegel figura entre os filósofos que criticam a concepção de liberdade limitada à esfera autorreferencial do sujeito, por entendê-la incompleta e frágil, por isso, enfrenta o desafio de pensar a liberdade numa perspectiva mais ampla, que contemple e concilie a dimensão individual (momento subjetivo) e a dimensão das relações intersubjetivas.

agente moral no pleno sentido do termo, ou de se tornar um ser autônomo plenamente responsável'. (PETTIT, 2002 a, p. 119-120).

The common mind – An essay on psychology, society and politics (1993) pode ser considerado o ponto de inflexão na obra de Pettit, pois nesse livro encontram-se expostos, com muita clareza, os argumentos de que a liberdade só pode ser pensada, de maneira consequente, se forem considerados os aspectos de natureza subjetiva (psicológica) e os aspectos sociais. Como afirma A. Berten “a tentativa do livro *The common mind*, tentativa ambiciosa e profundamente original, é de articular uma psicologia inscrita no marco do cognitivismo atual com uma teoria normativa do político”. (BERTEN, 2007, p. 3)

Pettit trata de questões relacionadas à filosofia da mente e à psicologia, como a intencionalidade de um agente livre e os requisitos para o seu pensamento. A essa relação de interação entre o indivíduo e o seu contexto social, determinante para o desenvolvimento do pensamento e da ação humana, Pettit chama de *holismo social*, e sustenta que essa noção não pode ser confundida com o holismo coletivista. Nessa obra ele adota, explicitamente, uma posição antiatomista e antioletivista. Três anos depois do lançamento do livro, no *postscript* da edição de 1996, Pettit reafirma essa distinção entre o holismo social, por ele proposto, e o holismo coletivista, usando a seguinte expressão: “mentes comuns ou compartilhadas – holismo saneado”. (PETTIT, 1996, p. 351). Na terceira parte do livro, o autor (PETTIT, 1996, p. 223) assume a defesa do individualismo-holista, não pela via da liberdade negativa, na abordagem liberal, mas por uma concepção distintiva, fundamentada na tradição do republicanismo romano clássico, revivido no Renascimento, com forte presença no pensamento europeu ocidental até as revoluções francesa e americana. Nesta obra o autor argumenta que “adotar o individualismo-holista, em particular a adoção do holismo é suscetível de chocar-se com as crenças de qualquer liberal, levando a uma concepção distintiva da liberdade negativa. (PETTIT, 1996, p. 223).

Em outra obra a afirmação é ainda mais peremptória.

Tento formular uma teoria que ao mesmo tempo relacione questões da vontade livre com a liberdade política e as conexões entre as duas. Procuro uma teoria que construa a vontade livre de tal modo que ela sustente uma linha defensável como liberdade política e que interprete

esta última de uma maneira que seja compatível com a linha defendida na vontade livre. (PETTIT, 2001 a, p. 3).

Republicanism. A theory of freedom and government (1997) é, segundo o próprio autor, uma continuação de *The common mind*. O autor, portanto, persiste no caminho de considerar simultaneamente os elementos psicológicos e sociais, mas procura esclarecer aspectos que haviam sido pouco explorados, ou que não haviam sido tratados no livro anterior. Essas mudanças foram implementadas em atenção a questões levantadas por leitores críticos, como ele mesmo enfatiza no prefácio da obra, destacadas na citação a seguir.

Em *The Common Mind* (1993, 1996)¹⁷ eu argumentei em favor de uma filosofia social que fosse ao mesmo tempo antioletivista e antiatomista. A filosofia é antioletivista ao rejeitar a ideia de que os indivíduos são os brinquedos das forças sociais agregadas; eles não são números em um jogo de chance histórica, e nem peões em uma marcha para o destino histórico. A filosofia é antiatomista ao insistir que, no entanto, a noção do indivíduo solitário é essencialmente falsa: as pessoas dependem umas das outras, e de maneira mais que casual, pela capacidade de pensar; eles são essencialmente criaturas sociais. (PETTIT, 1997, p. vii).

Em *The common mind*, Pettit já havia defendido a perspectiva do holismo social. Entretanto, ainda não satisfeito com a sua formulação, decidiu analisar mais profundamente a questão. Assim, num artigo publicado em 1998 - *Defining and defending the social holism*¹⁸, Pettit assume, já no próprio título, a tarefa de definir e defender o holismo social, com vistas a fortalecer a dimensão social da sua teoria da liberdade que, nessa fase, para além dos aspectos propriamente conceituais, já apresentava extensões de ordem institucional.

No aludido artigo, Pettit apresenta sua versão mais elaborada do conceito de holismo social, posicionando-se criticamente em relação às

¹⁷ As duas datas se referem à primeira edição (1993) e à segunda edição (1996) acrescida de um *Postscript: A common mind in three sense*.

¹⁸ O artigo foi publicado em 1998 (na Revista *Philosophical Explorations*) e reeditado em 2002 (na coletânea de ensaios *Rules, Reasons and Norms*), portanto, posteriormente à publicação de *Republicanism – A theory of freedom and government* (1997), obra na qual Pettit apresenta uma versão bastante sólida da sua teoria da liberdade, explorando questões como a igualdade republicana, a comunidade e a democracia - tanto em seus objetivos quanto em seus aspectos institucionais. Foi utilizado como referência o texto de 2002, pois nessa segunda versão, Pettit inseriu uma nota sobre um artigo de sua autoria, publicado em 1999, portanto, posterior ao artigo original de 1998.

perspectivas atomistas e coletivistas, pois a primeira corrente apresenta uma concepção autorreferente, negando qualquer relação de dependência entre indivíduo e sociedade e, a segunda por pretender subordinar a liberdade individual aos interesses dos agentes coletivos. A ideia central do holismo social, considerados os dois pontos críticos, é que o ser humano pode buscar a sua autonomia e liberdade individual, entretanto, ela só é possível por meio da convivência e das interações sociais.¹⁹

Pettit assume, já no próprio título, a tarefa de definir e defender o holismo social, com vistas a fortalecer a dimensão social da sua teoria da liberdade, que nessa fase, para além dos aspectos propriamente conceituais, já apresentava extensões de ordem institucional. Vale observar que uma teoria que se pretende unificadora das liberdades individual e social corre o risco de não cumprir seu objetivo, caso não seja precisamente equacionada. É nesse sentido que interpretamos a preocupação de Pettit com ausência de um aporte social mais forte em sua teoria, o que poderia permitir aproximações desconfortáveis com as teses liberais. Por outro lado, as aproximações com linha interpretativa do holismo coletivista, também deveriam ser evitadas.

Na interpretação de Pettit, os defensores do holismo social costumam rejeitar a imagem cultivada por empiristas e racionalistas, na qual “cada indivíduo deve construir seu próprio caminho - seja com base em recursos racionalmente inatos ou empiricamente induzidos - para uma compreensão individualizada no mundo em que vivem” (PETTIT, 2002 a, p. 116), e, por razões associadas, também rejeitam as teses de que “a sociedade nasceu de um contrato ou do surgimento de convenções adequadas, entre essas criaturas epistemologicamente autoconstituídas”. (PETTIT, 2002 a, p. 116). Desse modo, à ideia de que as sociedades seriam formadas por átomos vagamente articulados, tese que despreza a importância das conexões sociais, os defensores do holismo social resgatam e contrapõe a ideia aristotélica do *zoon politikon*, ou do animal político (social).

¹⁹ Essa abordagem também está presente em dois momentos de *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie* (2004), na introdução, quando Pettit critica o atomismo e defende o holismo social e, no capítulo quatro, que é na verdade uma tradução para o francês de *Defining and defending social holism*.

Os românticos argumentaram, ao contrário, que essa noção do indivíduo solitário era uma presunção abstrata e impossível. Eles sugeriram que um indivíduo só pode realizar sua humanidade em comunidade, com os outros: nesse sentido a comunidade vem primeiro e os seres humanos individuais em segundo lugar. (PETTIT, 2002 a, p. 116).

Considerado esse ponto de partida, é possível dizer que a intenção de Pettit é reformular o conceito de holismo social para que este possa se tornar satisfatório e persuasivo, deixando bem claras as distinções em relação ao holismo coletivista. Para levar a cabo essa tarefa o autor

levanta uma série de questões referentes ao conteúdo da noção de dependência social expostas a seguir.

A primeira questão levantada por Pettit (2002 a, p. 117) diz respeito à natureza da dependência social, ou seja: que tipo de atributo é necessário para que se caracterize tal dependência, de forma que o holismo social possa ser considerado necessário e verdadeiro? A segunda questão se dirige ao significado dessa dependência: a dependência social é de ordem causal ou não causal? A terceira questão explora qual o tipo de dependência teria um indivíduo para tomar posse e usufruir de um atributo – ele depende da simples existência dos outros ou depende também da interação com eles?

Pettit responde a primeira questão considerando inicialmente que, algumas propriedades essenciais que caracterizam um indivíduo, como ser humano, dependem necessariamente da presença de outros.

Dependo da presença de outros para o gozo de uma variedade de características (atributos), como a de ser irmão, ou ser de altura média, ou de desfrutar de um certo grau de *status* ou poder. Nenhuma dessas características pode ser possuída pelo indivíduo inteiramente solitário; isso pressupõe uma comunidade de mais de um. (PETTIT, 2002 a, p. 117).

Pettit observa que o argumento da dependência da presença dos outros, para que um indivíduo possa desenvolver determinada propriedade e usufruí-la, ainda não é suficiente para justificar plenamente o holismo social.

Na resposta à segunda questão, Pettit afirma que a dependência causal existe quando há influência ativa dos outros. Quando não existe tal influência, a dependência é de ordem não-causal.

Eu dependo de forma causal da presença de outros para a posse de uma vasta gama de características: digamos, para a capacidade de falar inglês, desde que eu tenha aprendido esse idioma na convivência com meus pais, colegas e professores. Eu dependo de forma não-causal de outros, para a posse de todas aquelas qualidades que envolvem uma referência comparativa oculta ou uma referência indexada à comunidade em geral: é somente em virtude da presença de outros que posso ser alto ou rico, ou bem-sucedido, por exemplo, mesmo quando ninguém mais tem uma responsabilidade causal pelo meu desenvolvimento de tais características. (PETTIT, 2002 a, p. 117-118).

Pettit observa que a propriedade do pensamento foi amplamente considerada como determinante para o desenvolvimento humano. Entretanto, chama a atenção para um desdobramento de grande importância que acontece “onde o pensamento exige mais do que apenas a formação de crenças e outros estados intencionais: envolve também a capacidade de realizar o ato intencional de raciocínio.” (PETTIT, 2002 a, p. 120). A defesa desse “ato intencional de raciocínio”, demonstra que a dependência causal não é suficiente para a busca da verdade do holismo social e, portanto, é necessário incorporar a dependência não-causal. Isso não significa que Pettit negue a dependência de ordem causal, seja nos aspectos biológicos que herdamos dos nossos pais, ou mesmo na causalidade inerente à interação social, mas insiste, como já haviam feito os holistas românticos, que o fator decisivo para o holismo social é mesmo a dependência de tipo não-causal. Nesse ponto Pettit argumenta que para o holismo social o pensamento é o atributo mais importante para o desenvolvimento do indivíduo humano, e que, mesmo em graus de importância distintos, a capacidade de pensar se dá por meio da dependência causal e não-causal. A propriedade de pensamento exige a presença de relações sociais e seguir, normativamente, regras para além do espaço privado não anula o fato de estarmos inseridos num contexto coletivo de regularidade social, estrutural – tal como se apresenta o intercâmbio linguístico - com o qual interagimos como sujeitos intencionais.

A resposta de Pettit ao problema levantado na terceira questão, a saber, se o pensamento depende apenas da existência dos outros ou também da interação com eles, indica que, mais uma vez, o autor considera as duas proposições, porém, novamente estabelece graus de importância diferentes.

Eu posso depender da presença de outros para o gozo de uma determinada propriedade, no sentido de depender de sua existência – em particular, da sua existência no meu contexto social – ou no sentido de depender de usufruir da interação com eles: em particular, o tipo de interação que envolve a formação de opinião das pessoas, umas sobre as outras, o que, nesse sentido, tem um caráter social. Dependo da existência de outros para ser de estatura média. Dependo da interação com eles para usufruir de um certo grau de *status* ou de poder. (PETTIT, 2002 a, p. 118).

No exemplo acima, Pettit considera a dependência de um indivíduo para com os outros envolvidos causalmente na sua estatura, como sendo um tipo de dependência mais ou menos passiva. Já no que se refere ao usufruto de uma certa quantidade de *status* e de poder, a dependência seria mais ativa, justamente porque extrapola a existência dos outros e, entra em jogo a formação de opinião e crenças, acrescidas de suas influências mútuas e da capacidade de agir.

Quando os holistas clássicos falavam da dependência do pensamento na linguagem e em outras instituições sociais, eles claramente tinham em mente a reivindicação de que sou capaz de pensar apenas na medida em que me relaciono com os outros, como falante de uma língua comum. Eles não estavam simplesmente registrando o fato de que ser capaz de pensar, ou ser de estatura média, pressupõe que haja uma classe de comparação relevante disponível no contexto local. (PETTIT, 2002 a, p. 121).

Assim, embora Pettit leve em consideração os dois níveis de dependência citados, ele assume, se valendo novamente da fundamentação oferecida pelos holistas clássicos, que “a dependência a ser postulada deve ser a do tipo ativo, como ilustrada nos exemplos do usufruto do *status* e do poder”. (PETTIT, 2002 a, p. 121). Os sujeitos “dependem uns dos outros para serem capazes de raciocinar e pensar individualmente” (PETTIT, 2004, p. 7). Portanto, há uma dimensão fundamental da intencionalidade de cada um deve ser considerada também de um ponto de vista holista. A ideia de holismo de Pettit está ligada à tese de que o uso da linguagem de um sujeito pressupõe a capacidade de seguir regras, e seguir regras é uma propriedade eminentemente possível apenas em sociedade.

Pettit apresenta ainda duas questões referentes, não mais ao conteúdo da dependência social, mas ao seu *status*. A primeira traz a dúvida sobre o *status*

de necessidade ou de contingência do holismo social. Se o holismo social é verdadeiro, então isso significa que um atributo relevante de um indivíduo deve ser “socialmente dependente por uma questão de necessidade; ou será socialmente dependente nas circunstâncias reais sob as quais todos os seres humanos vivem”? (PETTIT, 2002 a, p. 119). O segundo questionamento é se

o holismo social deve ser o tipo de doutrina “defendida com base em uma análise *a priori* de nossos conceitos, acrescidos de certos pressupostos de fundo, ou será suficiente que a doutrina se desenvolva por meio de descobertas puramente empíricas?” (PETTIT, 2002 a, p. 119).

A posição assumida por Pettit vai na defesa de que o holismo social será verdadeiro se considerar que “a capacidade de pensar é socialmente dependente no mundo real, e não em todos os mundos possíveis (...), e deve ser estabelecida por um argumento *a priori* ou relativamente *a priori*” (PETTIT, 2002 a, p. 119), e não de forma empírica.

Uma vez apresentada a definição de holismo social, Pettit se ocupa em apresentar e examinar os elementos que ele considera mais relevantes e persuasivos para a defesa do holismo como uma doutrina verdadeira e factível. Pettit insiste na ideia de que o holismo social precisa atender certas condições para ser verdadeiro. O argumento de Pettit (2002 a, p. 125) pode ser resumido na capacidade que um sujeito tem de representar as coisas, voluntariamente, como ele acredita que elas são. Para representar uma propriedade, quem pensa deve ser capaz de identificá-la, de lhe atribuir predicados, mas o pensamento exige que se tenha consciência da possível falibilidade dessa representação. Pettit diz que um sujeito que pensa pode, em princípio, usar versões idealizadas dessa disposição predicativa, o que autorizaria, em princípio a possibilidade do pensador solitário. Mas, lembremos que, a defesa do holismo social de Pettit se estrutura na construção social do pensamento e, portanto, ele chama a atenção para o fato de que, mesmo que se admita de forma abstrata a existência do pensador solitário, no mundo real, “os pensadores humanos (...) usam uma disposição socialmente compartilhada e predicativa como critério de identificação” (PETTIT, 2002 a, p. 125).

O holismo social tem que ser verdadeiro para atribuir sentido a como conseguimos ter um conhecimento mais ou menos imediato e confiável dos significados das palavras uns dos outros. Tem que ser verdadeiro

para explicar a possibilidade, não estritamente da nossa capacidade de pensar, mas da nossa capacidade, como já escrevi em outro lugar²⁰, para o pensamento comum: isto é, a possibilidade de nossa capacidade de pensar conteúdos que possamos ser imediatamente acessíveis aos outros. O holismo social é uma verdade profunda, embora contingente, sobre os seres humanos. (PETTIT, 2002 a, p. 134).

Em sua análise e reformulação do conceito de holismo social, Pettit admite ter seguido por caminhos modestos e sinuosos, mas, ao mesmo tempo, atrativos e persuasivos o suficiente para confirmar e fortalecer a sua posição de que as pessoas não podem ser dominadas por forças superiores, mesmo sob a promessa de liberdade, tal qual preconizaram, segundo ele, alguns pensadores sociais, e argumenta que elas podem desfrutar da sua autonomia. Mas, ainda que sejam autônomos nesse sentido, “dependem uns dos outros para obter o pré-requisito básico da sua autonomia individual; eles só podem realizar essa autonomia na companhia uns dos outros”. (PETTIT, 2002 a, p. 134).

Diante dessas evidências, Pettit critica a perspectiva atomista e se coloca a favor de um individualismo-holista capaz de propiciar uma liberdade que procura integrar as dimensões subjetivas, sociais e políticas, argumentando que,

(...) os indivíduos dependem de maneira constitutiva ou não causal de suas relações com os outros para a posse de uma capacidade humana particularmente importante, por exemplo, eles dependem uns dos outros para serem capazes de raciocinar e pensar individualmente. (...) A sociedade precede a individualidade – é uma pré-condição da individualidade. (PETTIT, 2004, p. 7).

O seu compromisso com a elaboração de uma teoria integrada de liberdade, exige que ele também se volte, com igual rigor crítico, para os problemas inerentes às teorias coletivistas. O individualismo significa que “somos tais que aparecemos a nós mesmos. Somos "centros de pensamento, de sentimento e de ação" e "não peões ou brinquedos manipulados por forças coletivas" (PETTIT, 2004, p. 3). O problema é que esse coletivo pode obliterar a percepção que temos de nós mesmos, anulando a nossa capacidade individual de sermos sujeitos intencionais voltados para as nossas próprias crenças e desejos. Essa forma de compreender a individualidade, e que representa uma

²⁰ Pettit se refere ao capítulo 4 de *The common mind*.

negação do atomismo, mas não do individualismo, é reforçada pelo fato cognitivo de que somos sujeitos dotados de intencionalidade.

A questão da intencionalidade foi desenvolvida por Pettit, particularmente em *The common mind*, quando o autor assume a tarefa de analisar as potencialidades de pensamento de um agente. “O que significa ser um agente intencional e, em particular, o que significa ser um agente com capacidade de pensamento”. (PETTIT, P. 1996, p. vii). Pettit está interessado tanto no aspecto psicológico, explorado pela filosofia da mente e pela filosofia da psicologia, como nas influências das relações sociais na construção do pensamento de um agente intencional, objeto da filosofia política.

Pettit se refere a duas “reivindicações de dependência” para justificar seu interesse pela análise do agente intencional nas dimensões psicológica e social.

A primeira é que não podemos esperar para traçar os caminhos de explicação social ou avaliação política a menos que tenhamos uma visão global das pessoas e da sociedade: a menos que tenhamos um quadro orientador da natureza dos indivíduos e da diferença que a vida social faz aos indivíduos. A segunda alegação é que também não podemos esperar para desenvolver uma visão de conjunto tão grande de pessoas e da sociedade a menos que tenhamos um retrato de sua constituição psicológica, um retrato do que é ser psicologicamente equipado à maneira dos seres humanos. (PETTIT, 1996, p. viii).

Os agentes intencionais são definidos por “condições que são do interesse de um agente e que seus estados intencionais devem cumprir” e “de forma consistente com o ser intencional de um agente, que pode ou não agir intencionalmente, a fim de verificar se atende essas condições”. (PETTIT, 1996, p. 54). O cumprimento dessas condições é fundamental, pois define as fronteiras entre um sujeito pensante e um não pensante. Nas palavras de Pettit, “o sujeito pensante faz as coisas de um modo intencional, a fim de que satisfaçam as condições em questão. O sujeito não pensante não executa tais ações; ele não tem as capacidades necessárias”. (PETTIT, 1996, p. 54).

Segundo Pettit, um sujeito intencional se mobiliza por crenças e desejos, mas ambos devem atender condições de racionalidade para que esse sujeito possa ser definido como sujeito intencional pensante. Mais especificamente, é do interesse do agente intencional que as suas crenças sejam sustentadas por

uma racionalidade indutiva ou dedutiva e seus desejos amparados por crenças verdadeiras.

A crença é verdadeira se, e somente se, seu conteúdo for verdadeiro e racional, se e somente se, seu conteúdo for bem suportado; e um desejo é verdadeiramente fundado se, e somente se, a correspondente conveniência em conteúdo for verdadeira, e racional se, e somente se o conteúdo correspondente for bem suportado. (PETTIT, 1996, p. 67).

Explicadas as condições de racionalidade que fundamentam as crenças e desejos de um agente intencional, Pettit se dedica à distinção entre o sujeito pensante e o não pensante, a partir de requisitos que um sistema de intencional deve atender para ser capaz de pensamento, a saber, a ascensão intencional e a exigência de seguir regras.

Para que um sujeito intencional possa chegar a ser um agente de pensamento, ele “deve ser capaz de fazer julgamentos sobre proposições ou cenários; e ele deve ser capaz de tratar essas proposições ou cenários como regras”, não pode ser um solitário, necessita das relações vividas em sociedade. (PETTIT, 1996, p. 96).

Nesse sentido, Pettit destaca a necessidade de interação que a capacidade de pensamento requer.

O sujeito pensante deve interagir com outros temas, ou pelo menos, ele deve interagir com os seus eus passados. (...) Assim, o sujeito puramente solipsista, o sujeito isolado da sociedade de passado e presente, seria incapaz de pensamento. (PETTIT, 1996, p. 106).

Para Pettit, o principal ponto de divisão entre individualistas e coletivistas está na psicologia intencional comum, que é de alguma forma prejudicada pelas agências coletivas: regularidades agregadas e forças. Já entre os atomistas e holistas, a distinção se estabelece pelo fato de que “são individualmente dependentes de nossas relações uns com os outros pela posse de capacidades humanas essenciais, em especial a capacidade de pensar”. (PETTIT, 1996, p. ix).

1.2 Crítica à concepção liberal de liberdade

Na análise do segundo pressuposto, este de ordem crítica, vamos considerar, por um lado, que a ideia de uma liberdade circunscrita à individualidade paga o preço de assumir o reducionismo disjuntivo, que a coloca sob desconfiança de ser ideológica e inexequível, sobretudo por negar ou desprezar a dimensão social que é, inegavelmente, constituinte do ser humano; por outro, precisamos levar em conta também se a concepção de liberdade pensada no contexto das relações intersubjetivas (sociais e políticas), não compromete a face individual da liberdade, que se caracteriza como uma ideia central da modernidade.

Na análise do individualismo, Pettit vai discutir a questão da liberdade, a qual tornou-se um atributo essencial do indivíduo na modernidade. Antes da apresentação do conceito pettitiano de liberdade, cabe discorrer sobre duas análises significativas da liberdade individual – a Benjamin Constant no século XIX e a de Isaiah Berlin, no século XX. O primeiro porque tematiza de modo comparativo a liberdade dos modernos e a liberdade dos antigos – questão que, de certo modo, repõe o debate individualismo *versus* holismo -, o segundo, porque elaborou de modo paradigmático duas formas de liberdade – a liberdade positiva e a liberdade negativa, cuja distinção remete, também, ao debate acima referido. Cumpre notar que Pettit vê com mais pertinência a distinção berliniana, para, a partir de uma análise crítica, equacionar o seu conceito de liberdade como não-dominação.

Benjamin Constant interpretou a liberdade individual como uma das mais importantes conquistas da modernidade, ao mesmo tempo em que identificou formas de arbitrariedades estatais, como fontes concretas de ameaças a essa liberdade. Daí o seu entendimento e defesa de que a liberdade individual não pode prescindir de uma dimensão política, traduzida em termos de garantias e mecanismos institucionais, capazes de efetivar e preservar as liberdades individuais.

No célebre discurso intitulado *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*²¹, Constant critica a liberdade dos antigos, apresentando-a como uma espécie de anacronismo, tão distante quanto indesejável para os tempos modernos, e exalta a liberdade dos modernos como a possibilidade do pleno exercício das prerrogativas da liberdade individual sem abandonar, no entanto, a vigilância sobre o poder estatal.

Segundo Constant, a liberdade dos modernos,

(...) é para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferem, seja simplesmente para preencher seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações, com suas fantasias. Enfim, é o direito, para cada um, de influir sobre a administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por representações, petições, reivindicações, às quais a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração. (CONSTANT, 1985, p. 10-11).

Por outro lado, a liberdade dos antigos, na leitura de Constant,

(...) consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo em que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Não encontrareis entre eles quase nenhum dos privilégios que vemos fazer parte da liberdade entre os modernos. Todas as ações privadas estão sujeitas a severa vigilância. (CONSTANT, 1985, p. 12).

²¹ O discurso de Constant foi pronunciado no Athénée Royal de Paris e publicado em 1819. A comparação de Constant entre a liberdade dos antigos e a dos modernos inspirou Berlin em sua clássica distinção entre a liberdade positiva e liberdade negativa.

Muito embora gregos e romanos, por caminhos distintos tenham inventado a esfera pública e conseguido torná-la, em maior ou menor escala, um bem participável, no âmbito da vida privada, na avaliação crítica de Constant sobre a liberdade dos antigos, o despotismo teria se mantido como forma de poder determinante em ambas as culturas. Segundo o pensador francês, tanto para os gregos como para os romanos, a liberdade correspondia à participação na vida pública. No domínio privado, doméstico ou relacionado às atividades econômicas, ela estava necessariamente subordinada à vida política.

Constant critica as formas de participação política direta dos gregos que exigiam um investimento de tempo muito grande para os padrões da modernidade. Já os cidadãos modernos estão envolvidos com seus interesses e atividades privadas e não podem e não querem dedicar-se integralmente à vida pública. Além disso, o resultado de uma participação política forte propiciaria um nível de interferência da esfera pública sobre a vida privada, incompatível com os novos ideais da liberdade moderna.

Em contrapartida, o autor apresenta a liberdade moderna como uma alternativa bem adaptada às exigências dos novos tempos, por oferecer a perspectiva sedutora do exercício pleno das prerrogativas privadas. O seu entusiasmo pela liberdade individual – a verdadeira liberdade - vem acompanhado da preocupação com as garantias referentes à preservação dessa liberdade.

A liberdade individual repito, é a verdadeira liberdade moderna. A liberdade política é a sua garantia e é, portanto, indispensável. Mas pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro de afastá-los da primeira, com as consequências de que, feito isso, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada. (CONSTANT, 1985, p. 21).

Constant condiciona a liberdade individual à diminuição de uma participação política forte e direta, fortalecendo desta maneira a esfera dos interesses privados e enfraquecendo a substância da esfera pública. Constant escreve que, “quanto mais o exercício de nossos direitos políticos nos deixar tempo para nossos interesses privados, mais a liberdade nos será preciosa”. (CONSTANT, 1985, p. 23).

Em várias passagens do seu discurso, o autor deixa transparecer seu liberalismo econômico, manifestando a crença de que a liberdade individual é, em grande parte, a liberdade para a realização dos negócios sem a interferência da autoridade política, e que o comércio é a fonte inspiradora da liberdade individual.

Finalmente, o comércio inspira aos homens um forte amor pela independência individual. O comércio atende a suas necessidades, satisfaz seus desejos, sem a intervenção da autoridade. Essa intervenção é quase sempre, e não sei por que digo quase, esta intervenção é sempre incômoda. Todas as vezes que o poder coletivo quer intrometer-se nas especulações particulares, ele atrapalha os especuladores. (CONSTANT, 1985, p. 14).

A proposta de Constant, conduz a uma subordinação da liberdade política à liberdade individual, o que implica numa redução da política à condição de mero instrumento externo à sociedade, mas cujo controle se exerceria por meio de um sistema de representação política²². Ora, se por um lado a tese de Constant se apresenta como alternativa viável para os tempos modernos, por outro lado, parece aprofundar a separação entre a sociedade civil e o Estado, criando uma lacuna que pode representar um risco para as suas pretensões liberais. Entretanto, Constant acredita que a sua proposta pode evitar dois perigos. O primeiro refere-se à liberdade antiga, quando os cidadãos, na tentativa de garantir a soberania da sociedade através da participação política

²² Essa liberdade necessita de uma organização diferente da que poderia convir à liberdade antiga. Nesta, quanto mais tempo e forças o homem consagrava ao exercício de seus direitos políticos, mais ele se considerava livre; na espécie de liberdade a qual somos suscetíveis, quanto mais o exercício de nossos direitos políticos nos deixar tempo para nossos interesses privados, mais a liberdade nos será preciosa. Daí vem, Senhores, a necessidade do sistema representativo. O sistema representativo não é mais que uma organização com a ajuda da qual a nação confia a alguns indivíduos o que ela não pode ou não quer fazer. Os pobres fazem, eles mesmos seus negócios, os homens ricos contratam administradores. É a história das nações antigas e das nações modernas. O sistema representativo é uma procuração dada a um certo número de homens pela massa do povo que deseja ter seus interesses defendidos e não tem, no entanto, tempo para defendê-los sozinho. Mas, salvo se forem insensatos, os homens ricos que têm administradores examinam, com atenção e severidade, se esses administradores cumprem seu dever, se não são negligentes, corruptos ou incapazes; e, para julgar a gestão de seus mandatários, os constituintes que são prudentes mantêm-se a par dos negócios cuja administração lhes confiam. Assim também os povos que, para desfrutar da liberdade que lhes é útil, decorrem ao sistema representativo, devem exercer uma vigilância ativa e constante sobre os seus representantes e reservar-se o direito de, em momentos que não sejam demasiado distanciados, afastá-los, caso tenham traído suas promessas, assim como o de revogar os poderes dos quais eles tenham eventualmente abusado. (CONSTANT, 1985).

forte, acabavam por abdicar dos direitos e garantias individuais²³. O segundo perigo diz respeito à liberdade moderna, na qual os indivíduos absorvidos pelo desejo da independência privada acabam por renunciar ao direito de participação no poder político e, com isso, colocam em risco a sua própria liberdade individual. Em seu discurso, Constant demonstra grande preocupação com as garantias institucionais para a liberdade individual, por isso, como já foi dito, é tão enfático quanto à necessidade da participação política, mas não mais ao estilo antigo, e sim, numa perspectiva que possa atender as necessidades e expectativas da modernidade, que ele traduz nos termos de um sistema representativo.

Poderíamos ser felizes através de regalias, se essas regalias fossem separadas das garantias? Ou encontraríamos essas garantias se renunciássemos à liberdade política? Renunciar a ela, Senhores, seria uma loucura semelhante à do homem que, sob pretexto de habitar no primeiro andar, pretendesse construir sobre a areia um edifício sem fundações. (...) Longe, pois, Senhores, de renunciar a alguma espécie de liberdade de que vos falei, é preciso aprender a combiná-las. As instituições, como diz o célebre autor da história das repúblicas na Idade Média, devem realizar os destinos do gênero humano; elas cumprem tanto mais esse objetivo quanto mais elevam o maior número possível de cidadãos à mais alta dignidade moral. (CONSTANT, 1985, p. 24-25).

São pertinentes algumas das observações de Constant sobre o anacronismo dos paradigmas da liberdade antiga em tempos modernos, o que para ele torna irreiteráveis os ideais políticos das repúblicas e democracias antigas. Mas, se queremos tornar as ações do Estado mais transparentes e democráticas, restituir à esfera política a sua dignidade enquanto um bem

²³ Hannah Arendt e Hanna Pitkin apresentam concepções alternativas e divergentes daquela defendida por Benjamin Constant. Hannah Arendt escreve em favor coexistência entre dimensão política e a dimensão individual dos cidadãos atenienses: “Pertencer aos poucos iguais (*homoioi*) significava ter a permissão de viver entre pares; mas a esfera pública em si, a *polis*, era permeada de um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha constantemente que se distinguir de todos os outros, demonstrar, através de feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos (*aien aristuein*). Em outras palavras, a esfera pública era reservada à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram. Em benefício dessa possibilidade, e por amor a um corpo político que a propiciava a todos, casa um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos negócios públicos. (ARENDR, 1987, p. 51). Hanna F. Pitkin, argumenta que “mesmo a compreensão plebeia da *libertas* não era, como na *eleutheria* ateniense, uma extensão mais ampla da igualdade, posição e poder para todos. A plebe romana lutava não pela democracia, mas pela proteção, não pelo poder público, mas pela segurança privada. É claro que eles buscavam garantias públicas, institucionalizadas dessa segurança”. (PITKIN, 1988, p. 534).

participável por todos, se, realmente desejamos a liberdade individual e a liberdade política, esse objetivo não nos parece realizável fora de uma esfera que admita a exposição das desigualdades, os espaços de litígios onde elas possam se materializar e se fazer reconhecer e, essa esfera só pode ser a vida política na democracia. E se, aceitarmos essas ideias, ficam evidentes as lacunas do pensamento de Constant, que não deixa claro, por exemplo, quem seriam os membros da sua sociedade civil.

Em *Princípios da Política*²⁴, publicado antes de “*Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*”, Constant já deixava clara a sua preocupação com a garantia das liberdades individuais, expressa em seus termos como o “objetivo de toda a associação humana” (CONSTANT, 2005, p. 153). Ao mesmo tempo, ele critica uma espécie de abstracionismo jurídico, que marcou profundamente as constituições francesas anteriores à de 1814, na medida em que, pela ausência de mecanismos institucionais eficientes, permitiram que as liberdades individuais fossem violadas.

Todas as Constituições que foram dadas à França garantiam igualmente a liberdade individual e, sob o império dessas Constituições, a liberdade individual foi violada sem cessar. É que uma simples declaração não basta: são necessários corpos suficientemente poderosos para empregar em benefício dos oprimidos os meios de defesa que a lei escrita consagra. (CONSTANT, 2005, p. 153).

No mesmo texto Constant exalta a Constituição de 1814, por ser “a única que criou essas salvaguardas e investiu bastante poderio nos corpos intermediários” (CONSTANT, 2005, p.153), capazes de impedir as arbitrariedades. Constant observa que as ações arbitrárias são geradoras de insegurança, afetam e abalam de forma indelével a moralidade pública e privada, comprometendo a liberdade individual.

A arbitrariedade é incompatível com a existência de um governo considerado sob o aspecto da sua instituição, porque as instituições políticas não são apenas contratos. A natureza dos contratos é estabelecer marcos fixos; ora, como a arbitrariedade é o exato oposto do que constitui um contrato, ela mina na base toda e qualquer instituição política. A arbitrariedade é sempre perigosa para um governo, porque, muito embora, precipitando sua marcha, ela às vezes

²⁴ Obra publicada em 1815.

Ihe dê aparência da força, sempre retira da sua ação a regularidade e a duração. (CONSTANT, 2005, p. 155).

A ideia de arbitrariedade apresentada por Constant, sugere uma certa parcialidade, uma vez que ele se refere apenas às arbitrariedades, potenciais ou concretas, exercidas pelo Estado e, não faz qualquer referência às inúmeras possibilidades de arbitrariedade, para além da esfera estatal. Ora, se aceitarmos a tese de que o todo poder é potencialmente dominador, temos que considerar que arbitrariedades não acontecem apenas na esfera estatal, mas que estão presentes também na esfera privada, quer nas relações sociais e intersubjetivas. Não há dúvida de que Constant conseguiu captar o espírito da modernidade, e que parte das suas críticas à liberdade dos antigos é pertinente, além do que, ele ofereceu alternativas razoáveis para o dilema moderno das relações entre a necessidade da lei e a aspiração à liberdade individual. Contudo, na abordagem de Constant, a razão utilitária do ativista político liberal parece ter obnubilado a razão do filósofo que mesmo manifestando certo apreço pelo republicanismo, desconsiderou um pressuposto fundamental - a liberdade republicana não pode prescindir da igualdade republicana.

Não há dúvida de que Constant captou o espírito da modernidade na exaltação do indivíduo e do seu inseparável componente – a liberdade. Parte das suas críticas à liberdade dos antigos é pertinente, sobretudo no que se refere aos riscos de excessos de interferência e de dominação pelo Estado. É preciso considerar que ele teve o mérito de chamar a atenção para o dilema moderno, que confronta a necessidade da lei e a aspiração à liberdade individual. Mas, a ortodoxia das suas críticas à uma esfera pública forte - críticas que visavam particularmente a filosofia política de Rousseau – obscureceram uma possível análise, distante das preocupações de Constant, do poder privado, e que é também um grande inimigo da liberdade.

O texto de Berlin - *Dois conceitos de liberdade* (1969) - apresenta os conceitos de liberdade negativa e liberdade positiva, e pode ser considerado uma atualização dos conceitos liberdade dos antigos e dos modernos propostos por Constant e permaneceu durante muito tempo como uma espécie de ponto de convergência no debate sobre a liberdade.

Segundo Berlin, a liberdade negativa é a expressão da não-interferência, seja de um homem ou de um grupo, nas atividades que alguém é capaz de fazer. “A liberdade política nesse sentido, é simplesmente a área na qual um homem pode agir sem sofrer a obstrução por outros.” (BERLIN, 1969, p. 122). A liberdade é definida como ausência de obstáculos ou impedimentos – daí o fato dela ser negativa – isto é, não estar impedido para fazer, escolher ou deixar de fazer ou escolher isto ou aquilo). Berlin argumenta que, o impedimento da realização de uma atividade para a qual estou capacitado, mas que deixo de fazê-la somente porque sou impedido por outrem, chama-se coerção ou escravidão.

Coerção implica a deliberada interferência de outros seres humanos na área em que eu poderia atuar. Só existe ausência de liberdade política ou de liberdade individual quando alguém é impedido de atingir um objetivo por outros seres humanos. A mera incapacidade para atingir tal objetivo, não se constitui ausência de liberdade política. (BERLIN, p. 122).

O critério de opressão é o papel que acredito estar sendo representado por outros seres humanos, direta ou indiretamente, com ou sem a intenção de fazê-lo, quando frustram meus desejos. Ser livre neste sentido, em minha opinião, significa não sofrer interferência de outros. Quanto mais ampla a área de não-interferência, mais ampla a minha liberdade. (BERLIN, 1969. p. 123).

Já a liberdade positiva é definida como o desejo de autonomia do indivíduo, como o desejo de ser senhor e não ser escravo, de ser sujeito e não objeto. E, nesse sentido ele afirma que a liberdade positiva e a liberdade negativa

(...) parecem conceitos sem uma grande distância lógica um do outro - não mais do que formas negativas e positivas de dizer a mesma coisa. No entanto, as noções ‘positiva’ e ‘negativa’ de liberdade desenvolvem-se historicamente em sentidos divergentes, nem sempre através de passos logicamente respeitáveis, até que ao final do caminho, entraram em conflito direto entre si. (BERLIN, 1969, p. 131-132).

Na definição do limite mínimo da área de não-interferência, Berlin não hesita em evocar o catálogo tradicional do liberalismo. Seja no direito objetivo natural, nos direitos subjetivos naturais, no uso de um imperativo categórico ou do contrato social, a defesa da liberdade individual é sempre a contraposição à interferência, e isso, pouco ou nada tem a ver com a dimensão política, como

demonstra a surpreendente expressão: “a liberdade neste sentido, não está logicamente relacionada com a democracia ou com o autogoverno” (BERLIN, 1969, p. 129-130), tarefa essa mais próxima, segundo Berlin, do ideal de liberdade positiva. Esta forma de liberdade formula a questão – “Quem me governa?” (p.130), na tentativa de preservar o desejo de autogoverno, já a liberdade negativa perguntaria – “Até que ponto o governo interfere comigo?” (p. 130), visando dar limites à interferência.

Curiosamente, a ideia de liberdade negativa, que fundamenta até hoje o ideário liberal, foi desenvolvida por um pensador não liberal - Thomas Hobbes. No *Leviatã*, o filósofo inglês argumenta que a “liberdade, ou independência significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendo por oposição os impedimentos externos ao movimento)”, e complementa que, “um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer”. (HOBBS, 2003, p.129).

Em *Do Cidadão*, Hobbes também apresenta a ideia de liberdade negativa, como ausência de impedimento.

A liberdade, podemos assim definir, nada mais é que a ausência dos impedimentos e obstáculos ao movimento; portanto, a água represada num vaso não está em liberdade, porque o vaso a impede de escoar; quebrado o vaso ela é libertada. E todo homem tem maior ou menor liberdade, conforme tenha mais espaço ou menos para si (...). (HOBBS, 2002, p. 148-149).

O ponto essencial da argumentação de Hobbes, é que uma pessoa só pode ser considerada livre quando não houver interferência ou impedimento nas coisas que é capaz de fazer, quando não existir uma força externa que a controle ou determine as suas ações. Trata-se, portanto, de uma abordagem da liberdade que destaca a não-interferência e, também a individualidade do agente.

De forma distinta, a ideia de liberdade positiva se constitui, não pela negação de uma interferência, mas como uma afirmação do sujeito que se fundamenta na autodeterminação ou na autonomia da vontade. Trata-se, portanto, de uma forma de liberdade caracterizada pela capacidade do agente em constituir o seu próprio *nomos*, pela vontade de não se submeter à

heteronomia. A liberdade positiva é, portanto, o desejo de ser senhor de si mesmo, de se dar as suas próprias leis e, por isso, demanda do agente a obrigação da compreensão e participação na dimensão política.

Assim, a grande questão sobre a qual Berlin se debruça, é a existência e a preservação de uma área de não-interferência, onde a liberdade individual possa, de fato, se efetivar. Segundo Berlin, filósofos políticos clássicos como Hobbes e Bentham, firmaram o entendimento que tal área de não-interferência não pode ser ilimitada, pois uma liberdade natural e sem controle ofereceria o sério risco de levar a sociedade ao caos. Há um certo consenso de que uma alternativa viável para evitar a violência e o caos, é limitar a área de ação livre por meio da lei. Entretanto, no que se refere à extensão dessa área e, sobretudo, quanto à forma como esse espaço pode se delinear, surgem as divergências. É nesse contexto que Berlin traz para o debate, sob o rótulo de “partidários do livre arbítrio”, os filósofos ingleses Locke, Mill, e os franceses Constant e Tocqueville, que na sua interpretação são consensuais na defesa de que,

(...) deveria haver uma certa área mínima de liberdade pessoal que não deve ser violada em hipótese alguma, pois, se seus limites forem invadidos, o indivíduo passará a dispor de uma área demasiado estreita, mesmo para aquele desenvolvimento mínimo das suas faculdades naturais que, por si só, torna possível perseguir, e mesmo conceber, os vários fins que os homens consideram bons, corretos ou sagrados. (BERLIN, 1969. p.124).

O caminho escolhido por Berlin é o da necessidade de “se traçar uma fronteira entre a área privada e a autoridade pública. Onde deve ser traçada essa fronteira é questão para se argumentar, ou mesmo para regatear”. (BERLIN, 1969, p.124). É importante registrar que assim como a maioria dos liberais, Berlin reconhece que a liberdade sem controle de alguns, particularmente dos mais fortes, pode implicar em prejuízos, e ironiza que “a liberdade do tubarão é a morte das sardinhas”²⁵, concluindo que “a liberdade de alguns deve depender da restrição de outros”. (BERLIN, 1969, p. 124). Em decorrência do argumento apresentado no parágrafo anterior, a questão das diferenças e carências sociais e econômicas aparece no horizonte das reflexões de Berlin sobre a liberdade

²⁵ No texto original, Berlin se refere a peixes do hemisfério norte: “Freedom for the pike is death for the minnows”.

individual. Contudo, elas não podem comprometer o conceito de liberdade, pois mesmo aqueles que têm problemas de acesso a bens materiais básicos - consequentemente, estão distantes de outros bens de natureza espiritual - quando superam tais carências, passam a ocupar-se de questões referentes às suas liberdades individuais, tal qual aqueles que se encontram em situação de normalidade ou mesmo de privilégio.

Nessa linha de raciocínio, Berlin identifica uma espécie de trauma nas consciências liberais do ocidente, derivadas do reconhecimento de que os extensos níveis de liberdade individual conquistados por uma minoria, são decorrentes da exploração da vasta maioria que não é livre. De forma decepcionante do ponto de vista republicano - porém, coerente com os princípios liberais - Berlin busca a saída para o problema pela via da moralidade acionada pela consciência individual, esquivando-se de enfrentar a questão do ponto de vista social ou político.

Igualdade de liberdade para todos, não tratar os outros como eu não gostaria de ser tratado, pagar minha dívida para com aqueles que, sozinhos, possibilitaram minha liberdade, minha prosperidade, minha formação, e justiça, no sentido mais simples e mais universal do termo - são esses os fundamentos da moralidade liberal. (BERLIN, 1969, p. 125).

Ora, o autor escreveu no século XX. Não poderia, portanto, simplesmente deixar de lado a existência de desigualdades sociais e econômicas e as consequentes supressões das liberdades que atingem grandes contingentes de pessoas nas sociedades contemporâneas. Entretanto, ele acusa aqueles que argumentam em favor da vinculação entre a liberdade e a igualdade de condições de cometerem uma inútil confusão de termos. Em defesa da liberdade negativa, ele sustenta que qualquer sacrifício pessoal em nome da igualdade, da justiça ou do amor, significa a abdicação da liberdade individual, com riscos inevitáveis.

Todo apelo em favor das liberdades civis e dos direitos individuais, todo o protesto contra a exploração e a humilhação, contra a invasão da autoridade pública, da hipnose em massa dos costumes ou da propaganda organizada, decorrem dessa concepção individualista. Ao circunscrever a ideia de liberdade à perspectiva negativa, que acaba por se definir pela mera não-interferência ou pela não frustração de uma escolha, ao furtar-se de expor essa dimensão da

liberdade ao confronto com as dimensões sociais e políticas, Berlin, assim como a expressiva maioria dos liberais, torna o seu conceito de liberdade incompleto e instável, e esses aspectos de fragilidade serão alvo das críticas de vários autores vinculados ao republicanismo.

Na análise de Pettit (1997), Berlin fez a liberdade negativa parecer atraente, ao mesmo tempo em que apresentou a liberdade positiva como ameaçadora; e foi além disso, insinuando que os pensadores modernos, com mais senso de realidade, teriam pensado a liberdade em sua perspectiva negativa, enquanto a construção do conceito de liberdade positiva estava associada a fontes, segundo Berlin, tão anacrônicas quanto suspeitas.

Vamos nos deter um pouco mais na análise de Pettit, sobre os conceitos de liberdade negativa e liberdade positiva a partir da sua leitura do texto “*Dois conceitos de liberdade*”, de Berlin.

Segundo Pettit, o conceito de liberdade negativa, tal como concebido por Berlin, está relacionado à

ausência de interferência, onde interferência é uma intervenção mais ou menos intencional, do tipo que poderia ser exemplificado não apenas como uma coerção física de um sequestro ou de um encarceramento, mas também a coerção de uma ameaça efetiva (‘Sua bolsa ou sua vida’; ‘Sua bolsa ou o oficial de justiça’). Eu sou livre negativamente até o ponto em que nenhum ser humano interfere na minha atividade, até o ponto em que desfruto de uma capacidade de escolha livre, sem coerção. (PETTIT, 1997, p. 17).

De acordo com Pettit, o conceito de liberdade positiva na formulação de Berlin,

requer mais do que a ausência de interferência, mais do que apenas ser deixado em paz pelos demais. Ele requer que os agentes tomem parte ativa no controle e no domínio de si próprios: o eu com o qual eles se identificam deve tomar para si o controle dos eus menores e mais parciais que se escondem dentro de cada indivíduo. Eu sou livre no sentido positivo na medida em que alcanço o autodomínio, o que sugere um homem dividido e contra si mesmo. (PETTIT, 1997, p. 17).

Philip Pettit apresenta com muita clareza as diferenças entre os conceitos de liberdade negativa (ou liberdade como não-interferência), liberdade positiva (liberdade como autonomia da vontade) e liberdade como não-dominação. A liberdade negativa

(...) é ser livre da ingerência do outro na busca de atividades que se é capaz, em uma dada cultura, de exercer sem ajuda do outro. É ser livre para pensar o que se quer, de dizer o que se pensa, de ir aonde se quer, de se associar com quem se quer que esteja disposto a fazê-lo e, assim por diante no que se refere às liberdades tradicionais. A liberdade positiva é mais do que isso: ela pode ser a liberdade de participar da autodeterminação coletiva da comunidade, como na imagem que Constant fornece da liberdade dos antigos; é estar liberto dos obstáculos internos que são a fraqueza, o instinto e a ignorância, assim como os obstáculos externos que imponham a ingerência do outro. (PETTIT, 2003 c, p.56).

Em *The instability of freedom as non-interference: the case of Isaiah Berlin*, Pettit observa que Hobbes define a liberdade de forma negativa, como a não frustração de uma preferência ou de uma escolha, e que, sem essa condição, a liberdade deixaria de existir. Porém, quando existe a obstrução de uma opção que não seja aquela da sua preferência ou da sua escolha, não se caracteriza a frustração. Só haverá frustração se uma preferência ou uma escolha for obstruída. E de acordo com Hobbes, você poderá desfrutar da liberdade em qualquer escolha na qual você for capaz de evitar a frustração. (PETTIT, 2011, p. 697).

Segundo Hobbes, se houver interferência na escolha de uma opção preferida, mas não houver interferência na opção adotada, não se caracterizará a frustração e, portanto, a liberdade de escolha terá sido preservada. Pettit se contrapõe a esse argumento, afirmando que,

A interferência pode ser o inimigo da liberdade, mas não é apenas na condição de uma interferência frustrante, como na imagem oferecida por Hobbes. O fato de você sofrer uma interferência no ato da escolha de outra opção, mesmo que você não sofra interferência na opção que vier adotar, comprometerá igualmente a sua liberdade de escolha. A liberdade como não-interferência, como podemos expor sua reivindicação, requer mais do que a liberdade como não frustração. (PETTIT, 2011, p. 698-699).

Berlin utiliza a metáfora da porta (aberta ou fechada) para explicar que a liberdade negativa se realiza apenas quando não existe interferência em nossas escolhas: “A extensão da liberdade negativa de um homem se dá, por assim dizer, em função das portas, e de quantas estão abertas para ele, sobre que perspectivas estão abertas e como elas estão abertas”. (BERLIN, 1969, p. xlviii). Pettit confronta a posição de Berlin quando argumenta que mais

interessante do que a simples possibilidade de que a porta que você empurra seja aberta, é ter a garantia de que todas as portas estejam abertas, incluindo aquelas que poderíamos ter tentado abrir, mas não o fizemos. (PETTIT, 2011, p. 698).

Segundo Pettit, o caminho percorrido por Berlin, a partir da sua ruptura com o conceito hobbesiano de liberdade como não frustração, parecia indicar uma aproximação com a perspectiva republicana. Entretanto, Berlin permaneceu preso a uma ideia fraca de liberdade negativa, a uma espécie de alternativa instável entre a liberdade como não frustração de Hobbes e a ideia republicana de liberdade como não-dominação.

O meu ponto de vista é que, quando o ideal republicano de pessoa livre é universalizado para todos os cidadãos, ele apoia necessariamente um programa amplamente igualitário de formulação de políticas domésticas, uma imagem contestatória da democracia e um ideal de povos indignados e bem ordenados na esfera das relações internacionais. Não sei se Berlin poderia ter convivido com tais implicações. Ele teve motivos para endossar premissas com base nas quais eu acho que elas podem ser apoiadas, mas ele poderia ter tomado essas implicações para mostrar que tais premissas precisariam ser revisadas. Meu *modus ponens* poderia ter sido o seu *modus tollens*. (PETTIT, 2011, p. 716).

Se, Pettit aceita inicialmente as críticas de Constant e Berlin a um holismo exacerbado, posteriormente responde com seu conceito de holismo individual, com o claro objetivo de criticar o individualismo dos dois autores. A ideia de liberdade como não-interferência, não equaciona de forma satisfatória e, tampouco resolve o problema da liberdade, porque, mesmo sob uma suposta não-interferência, poderá subsistir um jogo de dominação e, uma pessoa que esteja submetida à dominação, ainda que potencial, não poderá ser considerada livre, uma vez que o detentor do poder de dominação poderá, arbitrariamente, exercer a opressão e a manipulação em diversos níveis. Skinner (1999, p. 77) também rebate o argumento clássico do liberalismo, de que a liberdade só é ameaçada pela força, pela coerção e, defende a tese do republicanismo neorromano de que “viver numa condição de dependência é sim uma forte forma de constrangimento”. Na mesma linha, Laborde (2008, p. 153) afirma que a dominação acontece “quando somos privados da capacidade de formar nossa própria perspectiva (doutrinados, manipulados, socializados em papéis

submissos)”. Ainda nessa linha das críticas às inconsistências do projeto liberal, sobretudo quanto ao desprezo a ações efetivas de resistência e combate às formas de dominação, Ricardo Silva destaca um aspecto importante do republicanismo de Pettit.

De acordo com Pettit, ao ater-se apenas a interferências *efetivas*, a perspectiva liberal desobriga-se de encaminhar soluções para as estruturas de dominação em que a interferência arbitrária não é plenamente visível, existindo apenas como *potencial* – um potencial que pode efetivar-se a qualquer momento, de acordo com o arbítrio do agente dominante – e ao apresentar toda e qualquer forma de interferência intencional como antagônica à liberdade, ela inibe qualquer tipo de consideração sobre a lei como um meio para reduzir os níveis de dominação existentes na sociedade. (SILVA, R. 2007, p. 207).

Fazendo jus à sua orientação neorromana, Pettit remonta à retórica da liberdade da Roma antiga para demonstrar a necessária oposição entre liberdade e escravidão, e o faz por entender que o ideal liberal de liberdade limitado à ausência de impedimento ou interferência, permite níveis de submissão contrários ao espírito da liberdade. “A escravidão se caracteriza essencialmente pela dominação e não pela ingerência efetiva: mesmo que o senhor seja inteiramente inofensivo e permissivo, ele continua a dominar o escravo”. (PETTIT, 2003 c, p. 57).

Na Roma antiga, uma pessoa livre (*liber*) deveria ser necessariamente um cidadão (*civis*). É pela abordagem do republicanismo neorromano que Pettit constrói seu argumento de que só é possível fazer a oposição entre liberdade e escravidão por meio da ideia de liberdade como ausência de dominação.

Num diálogo com Norberto Bobbio, em torno das grandes questões da república, Maurizio Viroli identifica potencialidades, mas também limites, dificuldades e contradições que se impõem duramente às pretensões do liberalismo em se estabelecer como fundamento teórico hegemônico de um estado democrático, sobretudo, em razão do caráter atomista (individualista) da ideia de liberdade negativa, que se encontra no âmago do projeto liberal.

Quem ama a verdadeira liberdade do indivíduo *não pode não ser um liberal*, mas não pode ser *apenas um liberal*. Deve também estar disposto a apoiar programas políticos que tenham por finalidade reduzir

os poderes arbitrários que impõem a muitos homens e mulheres uma vida em condição de dependência”. (BOBBIO; VIROLI, 2002, p. 34).

Nesse mesmo diálogo, Viroli argumenta com Bobbio que independência e autonomia não são sinônimos, porque o primeiro termo se refere a uma condição jurídica, social ou política, enquanto o segundo, está relacionado à ideia de governar-se a si mesmo, diz respeito à ideia de liberdade positiva, à autonomia do sujeito. O que Viroli quer demonstrar é a importância de se pensar um conceito unificado de liberdade, em termos de não-dominação.

A independência e a autonomia caminham sempre juntas: a pessoa que vive em condição de *independência jurídica* (não é escrava ou serva); *política* (não é súdito de um soberano absolutista ou de um déspota); *social* (não deve seu sustento ou bem-estar aos outros) é, com frequência uma pessoa autônoma”. (BOBBIO; VIROLI, 2002, p. 38).

Para Bobbio (2002, p. 51), a liberdade negativa denota a ausência de algo, ou seja, “agir livremente é agir *sem que ...*”; já a liberdade positiva refere-se à presença de algo, ou seja, “de um atributo específico de meu querer, que é precisamente a capacidade de se mover para uma finalidade sem ser movido”, ele ainda afirma que a liberdade negativa está vinculada à ideia da liberdade para agir e a liberdade positiva à liberdade de querer.

Até aqui o filósofo italiano não se distancia da tradição da filosofia política nas definições de liberdade negativa e positiva. Entretanto, quando ele define a liberdade positiva no sentido de autodeterminação e de autonomia, nos chama a atenção a seguinte observação:

Na verdade, costuma-se chamar de *liberdade* também esta situação, que poderia ser chamada mais apropriadamente de *autonomia*, na medida em que, em sua definição, faz-se referência não tanto ao que existe mas ao que falta, como quando se diz que autodeterminar-se significa não ser determinado por outros, ou não depender dos outros para as próprias decisões, ou determinar-se sem ser, por sua vez determinado. Levando às extremas consequências essa observação, caberia dizer que – sendo a *liberdade* um termo que indica, na multiplicidade de suas acepções próprias, falta de algo – a expressão *liberdade positiva* é contraditória. (BOBBIO, 2002, p. 51).

O autor toma como exemplo Rousseau, fortemente vinculado à ideia de liberdade positiva e, “para quem a liberdade no estado civil consiste no fato de o

homem, enquanto parte do todo social, como membro do *eu comum*, não obedecer a outros e sim a si mesmo” (BOBBIO, 2002, p. 53), para mostrar que a face positiva da liberdade, mobilizada pela vontade, pelo querer, não deixa de se apresentar positivamente na negação de algo. Na mesma linha de abordagem, ele também cita Kant, em sua retomada do conceito de liberdade positiva defendido por Rousseau, quando na *Fundamentação da metafísica dos costumes* define a liberdade jurídica como “a faculdade de não obedecer a outra lei que não aquela à qual os cidadãos deram o seu consentimento”. (BOBBIO, 2002, p. 52).

As observações de Bobbio não podem ser tomadas como uma tentativa de dissolução das diferenças entre os dois conceitos de liberdade negativa e liberdade positiva; muito pelo contrário, o filósofo italiano se esforça por esclarecer a necessidade da distinção entre as duas formas de liberdade, como em suas considerações sobre a relação entre liberdade de agir (liberdade negativa) e a liberdade de querer (liberdade positiva).

Quando digo que sou livre no primeiro sentido, quero dizer que uma determinada ação minha não é obstaculizada e, portanto, posso realizá-la; quando digo que sou livre no segundo sentido, quero dizer que meu querer é livre, ou seja, não é determinado pelo querer do outro, ou, de modo mais geral, por forças estranhas ao meu próprio querer. (BOBBIO, 2002, p. 53).

Quando Bobbio estabelece a distinção entre o agir e o querer, ele pretende mostrar que, no caso da liberdade negativa (liberdade de agir) uma ação livre é aquela que ocorre sem que haja obstáculos e, que ela pode acontecer independentemente de ter sido desejada por uma vontade livre. “Gozo da liberdade religiosa mesmo que não tenha escolhido livremente a religião que livremente professo”. (BOBBIO, 2002, p. 54). No que se refere à liberdade positiva (liberdade de querer), a vontade livre é aquela que se determina por si mesma. Entretanto, a ação que dela possa derivar, não é necessariamente livre. “Não é de modo algum contraditório dizer que escolhi livremente a religião que professo, mas que não sou livre para professá-la porque vivo num Estado confessional”. (BOBBIO, 2002, 54).

Os argumentos e os exemplos de Bobbio corroboram o conceito de liberdade como não-dominação de Pettit, que em nossa interpretação não

desdenha das ideias de liberdade negativa e de liberdade positiva, mas tenta corrigir suas limitações e riscos e, só pode fazê-lo por meio de um terceiro conceito – a liberdade como não-dominação.

Na formulação proposta por Philip Pettit, ser livre no sentido negativo significa, “(...) ser livre para pensar o que se quer, de dizer o que se pensa, de ir para onde se quer, de se associar com quem quer que esteja disposto a fazê-lo, e assim por diante no que se refere a todas as liberdades tradicionais”. (PETTIT, 2003 c, p. 56).

Ao definir a liberdade positiva, Pettit, coerente com a sua proposta de unificação, não descarta e tampouco negligencia a liberdade negativa, mas deixa claro que,

A liberdade positiva é mais do que isso. Ela pode ser a liberdade de participar da autodeterminação coletiva da comunidade, como na imagem que Constant fornece da liberdade dos antigos; é estar liberto dos obstáculos internos que são a fraqueza, o instinto e a ignorância, assim como dos obstáculos externos que imponham a ingerência do outro; isso pode até ser a realização de uma certa perfeição moral. (PETTIT, Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, 2003 c, p. 56).

Neste ponto, Pettit parece reconhecer a superioridade da liberdade positiva em relação à liberdade negativa, sobretudo porque essa forma de liberdade expressa a autonomia da vontade e fortes vínculos com a virtude, no sentido republicano do termo, elementos que não estão presentes na ideia de liberdade negativa. Contudo, ficam mantidas as suas críticas ao caráter predominantemente atomista da liberdade negativa e aos riscos de um coletivismo autoritário na liberdade positiva.

Diante da constatação de que as duas abordagens são insuficientes, Pettit dedica-se à elaboração do seu conceito de liberdade como não-dominação que, por carregar o prefixo “não”, tem levado alguns críticos ao entendimento de que o seu conceito é apenas mais uma forma de apresentação da liberdade negativa, ideia com a qual não compartilhamos.

Nosso objetivo, nas páginas que se seguem, é demonstrar por que e como o conceito pettitiano de liberdade como não-dominação leva a bom termo a unificação entre liberdade individual e liberdade política, desafios que, em nosso entendimento, não foram superados pelos defensores das abordagens disjuntivas.

2. O CONCEITO DE LIBERDADE COMO NÃO-DOMINAÇÃO

2.1 Algumas considerações sobre o tema da dominação

A etimologia da palavra dominação (*dominatio*) vincula-se à ideia de soberania e poder absoluto, e a tradição do pensamento republicano agregou a esse significado a ideia de arbitrariedade, portanto, para o republicanismo, estar sob dominação é estar sujeito ao poder arbitrário de um agente individual ou coletivo, ou seja, de um agente capaz de interferir, potencial ou efetivamente, de forma arbitrária na vida de quem está sob seu domínio, com a intenção deliberada de aniquilar a força, a vontade e de causar prejuízo.

Diversas formas de dominação estão presentes em todas as sociedades do passado e do presente, e têm se constituído em tema central de pesquisa e debate em muitas filosofias políticas e teorias sociais modernas e contemporâneas.

A seguir apresentaremos algumas abordagens sobre o tema da dominação em momentos distintos da história da filosofia, com o simples objetivo de demonstrar que a preocupação com esse tema data de longa data, mas sem a pretensão de esgotar o problema ou aprofundar o debate nos autores citados.

Em *A general theory of domination and justice*, Frank Lovett categoriza algumas formas de dominação que vão de regimes a relações intrafamiliares:

A prática da escravidão, onde e quando apareceu, tem sido descrita como uma forma de dominação. Os regimes de discriminação sistemática de minorias – como, por exemplo, os regimes que certamente no passado e até certo ponto ainda hoje, vêm desfavorecendo judeus, afro-americanos e homossexuais em quase toda a parte. Despotismos, totalitarismos e regimes colonialistas (...). Modos de produção, em sua totalidade - feudal, capitalista e assim por diante - têm sido descritos como formas de dominação, assim como métodos mais pontuais de organização econômica (por exemplo, trabalho assalariado não regulamentado no século XIX). Estruturas institucionais como encarceramento criminal ou sistemas de saúde mental – sobretudo na forma que essas instituições assumiram nos últimos dois séculos no Ocidente. Algumas relações intrafamiliares (entre marido e mulher, pais e filhos, etc.), especialmente quando são efetivas ou potencialmente abusivas (...). (LOVETT, 2010, p. 1-2).

A filosofia clássica, que produziu as mais belas páginas sobre a liberdade, em tantas oportunidades naturalizou a escravidão, como nos escritos de Platão, que criticou a escravização de gregos mas legitimou a dos bárbaros (PLATÃO, 2001, V, 469 b-c), e nos de Aristóteles, quando considerou as controvérsias sobre a questão, mas assumiu ser “óbvio, então, que uns são livres e outros escravos por natureza, e que para estes, a escravidão é não só adequada, mas também é justa”. (ARISTÓTELES, 1998, I, 5, 1255 a 1-2).

Na avaliação de Drescher (2003, p. 555-560), a escravidão foi legitimada e institucionalizada desde a Antiguidade, da Mesopotâmia aos hebreus, passando pela a cultura greco-romana até o século XVIII, quando surgem as primeiras manifestações antiescravagistas, embora estivessem mais vinculadas às mudanças de concepção do modo de produção do que propriamente às preocupações morais. Entretanto, o historiador destaca “o reconhecimento universal da autonomia individual como ponto de partida da avaliação da condição humana”, o que incluía o debate sobre a escravidão. (DRESCHER, 2003, p. 557).

O debate sobre as formas de dominação, sobretudo da escravidão, marca o trabalho de diversos filósofos modernos e contemporâneos, e com o objetivo de melhor situar a tese central de Pettit, apresentaremos algumas abordagens.

O problema da escravidão e da perda da liberdade, constitui o tema central do quarto capítulo de *O contrato social* de Rousseau, tema, aliás recorrente em outras obras do autor. Para Rousseau, “afirmar que um homem se dá gratuitamente constitui uma afirmação absurda e inconcebível; tal ato é ilegítimo e nulo, tão-só porque aquele que o pratica não se encontra no completo domínio de seus sentidos” (ROUSSEAU, 1987, p. 27). O autor critica duramente as posições assumidas por Grotius²⁶, que tenta justificar a origem do pretense direito à escravidão nas derrotas em guerra, estabelecendo a diferença entre o direito natural e a justiça das gentes. Para Rousseau, a escravidão é incompatível com a natureza humana, na medida em que reduz a pessoa à uma

²⁶ Rousseau se refere às passagens do livro III, capítulos VII e X, de *Direito da guerra e da paz*, de Grotius. Locke, de *Dois tratados sobre o governo* (Livro II, Cap. IV), também argumenta em favor da liberdade natural, mas acaba por justificar a condição de escravidão em estado de guerra.

coisa e, portanto, impossibilita o desenvolvimento de relações morais entre o senhor e o escravo.

No *Discursos sobre a origem da desigualdade*, Rousseau considera que a negação do pleno reconhecimento a um ser humano, pode se caracterizar como um ato de dominação e escravidão, promovido por aquele que nega tal reconhecimento e, de outro lado, aquele que é submetido, não consegue vivenciar a sua humanidade de forma plena. O autor aprofunda essa questão na perspectiva da dominação econômica e dos decorrentes processos de sujeição dos pobres para obter a graça e favores dos ricos e, analisa também as distinções de hierarquia na sociedade, como exigências do amor próprio (*amour-propre*), que acabam por condicionar a negação de reconhecimento de uns relação aos outros, estabelecendo relações de dependência.

Os temas da dominação e escravidão nos remetem de pronto à clássica passagem da dialética do senhor e do escravo na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, quando o autor evidencia os momentos de oposição e desigualdade na relação entre duas consciências e seus desdobramentos.

(...) assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o *senhor*, outra é o *escravo*. (HEGEL, 2008, §189, p. 147).

Se, por um lado, a filosofia hegeliana defende o processo constitutivo da consciência de si vinculado a ações de reconhecimento, por outro, admite o risco potencial de insucesso nessa relação de alteridade. Assim, quando uma das consciências renuncia à condição de igualdade e tenta se impor, alçando-se à suposta condição de consciência superior, o reconhecimento deixa de ser mútuo e só pode se efetivar de modo unilateral e assimétrico, pela via da dominação e da coerção. O caráter paradoxal dessa forma de dominação reside, na formulação de Hegel, no fato de que o reconhecimento da liberdade do senhor, passa necessariamente pelo assentimento do escravo. “Se o escravo, por medo, temor ou repressão, acaba por reconhecer o domínio do senhor, para este o reconhecimento é maculado na sua origem: ele se manifesta por meio de uma consciência escrava”. (RAMOS, 2016, p. 215), assim, o escravo acaba por tornar-se, em certa medida, senhor do seu senhor.

A obra de Marx, desde a época do jornalismo político (Gazeta Renana), passando pelos manuscritos de Kreuznach, manuscritos de Paris, até os *Grundrisse* e *O capital*, embora tenha passado por fases distintas, se caracteriza pelas fortes preocupações com as questões da opressão e da exploração - produzidas pelo Estado, pelo modo de produção capitalista e pela associação entre ambos, e claro, com a emancipação humana. Quando Marx se refere à emancipação, o termo sugere libertação em relação a algo, no caso, a emancipação humana face às imposições e determinações de formas alienantes da verdadeira essência comunitária do ser humano, e nesse sentido pode-se dizer que o filósofo de Trier se aproxima da concepção republicana de liberdade como não-dominação. Nessa perspectiva Miguel Abensour observa que nos textos da juventude de Marx, “a essência da política não se reduz ao polo exclusivo da relação senhor-escravo, mas ao contrário, consiste na prática da união entre os homens, na instituição *sub specie rei publicae* de um estar-junto orientado para a liberdade”. (ABENSOUR, 1998, p. 76).

Para Foucault, a busca da compreensão dos processos de dominação, não deve partir de uma teoria geral da soberania como fonte dos poderes, tal como no *Leviatã* de Hobbes, mas de uma teoria da dominação. Foucault também não parte do sujeito dominado e, tampouco, do questionamento dos por quês da aceitação da sujeição, mas tem por objetivo explorar a compreensão dos aspectos factuais e efetivos da dominação (na psiquiatria, no direito, na sexualidade, etc.), que acabam por determinar essa sujeição - “são as relações de sujeição que fabricam sujeitos”. (FOUCAULT, 1999, p. 51). Se Foucault afirma não estar interessado na busca da fonte da soberania, está claramente interessado em descobrir quais são as técnicas de poder que permitem que a soberania e a dominação se exerçam com sucesso, como em sua análise do direito (entendido não apenas como as leis, mas as instituições que as aplicam) enquanto instrumento de veiculação de relações de dominação e procedimentos de sujeição.

E, com dominação, não quero dizer o fato maciço de “uma” dominação global de um sobre os outros, ou de um grupo sobre o outro, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer no interior da sociedade: não, portanto, o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas; não a soberania em seu edifício único,

mas as múltiplas sujeições que ocorreram e funcionam no interior de um corpo social. (FOUCAULT, 1999, p. 31-32).

Foucault busca a compreensão das técnicas de produção da dominação, mas, não deixa de se ocupar das formas de resistência. A abordagem do poder, realizada por Foucault, não tem a perspectiva jurídico-filosófica, pois “não se limita a tomar como ponto de partida o sujeito portador de direitos ou o sujeito filosófico constituinte da verdade (...), deixa de deduzir o poder de *formas* terminais para situá-lo como efeito da correlação entre *forças germinais*” (CANDIOTTO, 2010, p. 89), caracterizadas pela pluralidade e heterogeneidade e, também pela estratégia, mobilidade e instabilidade. Sua perspectiva nominalista não reconhece o poder de maneira geral, como uma instituição, inversamente, procura demonstrar a existência de uma microfísica do poder e da sujeição, fenômeno observável também na pluralidade das formas de resistência. Entretanto, para que a resistência possa ter lugar, é preciso que exista alguma correlação de poder, assim, havendo a escravidão, ou uma forma de dominação absoluta, por exemplo, não haverá resistência.

O tema da dominação também é objeto de análise do historiador da filosofia, Quentin Skinner. Segundo o autor, a concepção de liberdade, na perspectiva da relação de dependência que se estabelece entre senhor-escravo é significativa para a concepção republicana de liberdade, na medida em que pode ser conceitualmente estendida a outras formas de dominação, a exemplo da servidão social ou econômica e todas as demais, que possam, de alguma maneira, prejudicar ou impedir o direito de todo ser humano ser senhor de si mesmo. Skinner (1999, p. 43) caracteriza a essência da servidão, referindo-se ao *Digesto (De status hominis)*, é “a distinção entre aqueles que não estão, *sui iuris*, dentro da sua própria jurisdição ou direito”, e mesmo que em alguma circunstância possam agir à vontade, “permanecem por todo o tempo *in potestate domini*, dentro do poder de seus senhores”.

Na mesma linha, Viroli comenta que para o republicanismo clássico, a liberdade política era inspirada no princípio do direito romano que define “o status de uma pessoa livre como aquela que não está sujeita à vontade arbitrária de outra pessoa - em contraste com um escravo, que é dependente da vontade de

outra pessoa”. (VIROLI, 2002, p. 8) A perspectiva de análise de Pettit segue o padrão neorromano de Skinner e Viroli.

2.2 Aspectos de uma relação de dominação

Feitas as considerações sobre os pressupostos do conceito de liberdade como não-dominação e uma brevíssima apresentação de algumas abordagens clássicas sobre a dominação, cabe agora uma análise mais detalhada sobre a questão da dominação em Pettit.

Para Pettit, três aspectos definem uma relação de dominação: “colocando os aspectos claramente e, sem acrescentar comentários, alguém tem poder de dominação sobre o outro, alguém domina ou subjuga outro, na medida em que,

1. tem a capacidade para interferir
2. de modo arbitrário
3. em certas escolhas que o outro possa fazer”. (PETTIT, 1997, p. 52).

Com relação ao primeiro aspecto que caracteriza a dominação, Pettit afirma que a ideia de interferência, por si só, não representa uma dificuldade, mas torna-se um problema quando um agente, individual ou coletivo, interfere no sentido de piorar a condição de alguém e não de melhorá-la. A interferência dominadora é intencional, portanto, interferências não intencionais ou acidentais, não se caracterizam como atos de dominação. A interferência dominadora se caracteriza por um amplo leque de condutas, que pode incluir:

a coerção física ou corporal, no sentido de uma restrição ou obstrução; a coerção da vontade, como no caso de um castigo, como no caso de um castigo ou da ameaça de castigo; e para adicionar uma categoria não priorizada em séculos anteriores, a manipulação: esta é normalmente encoberta e, pode consistir em coisas tais como a predeterminação de uma agenda política, a formação enganosa ou não racional das crenças ou desejos das pessoas, ou o ludíbrio das consequências das ações das pessoas. (PETTIT, 1997, 53).

Na sequência da análise, Pettit complementa que a dominação ou subjugação se caracterizam pela existência de: “1) um agente pessoal ou

corporativo; 2) o qual é capaz (realmente capaz) de exercer; 3) influência intencional; 4) de tipo negativo, danoso; 5) no sentido de contribuir para moldar ou modelar o que as outras pessoas fazem”. (PETTIT, 1997, p. 79).

Os recursos, em virtude dos quais uma pessoa pode ter poder sobre outra são extremamente variados: compreendem recursos de *força física*, a *vantagem tecnológica*, a *influência financeira*, a *autoridade política*, os *contatos sociais*, o *prestígio na comunidade*, o *acesso a informações*, a *posição ideológica*, a *legitimação cultural*, e outros. (PETTIT, 1997, p. 59).

Pettit observa ainda que todas as interferências coercitivas ou manipuladoras, por serem intencionais, são concebidas com o propósito de prejudicar as escolhas do agente que sofre a interferência, seja pela alteração do leque de opções disponíveis, ou pela alteração dos benefícios esperados, ou mesmo assumindo o controle dos resultados produzidos pelas escolhas e, conseqüentemente, controlando os benefícios reais que delas possam resultar. É claro que, quanto mais estrito for o leque de opções de escolha de um agente, mais eficiente e danosa se torna a interferência dominadora.

Pettit considera que o contexto é sempre relevante para determinar se uma ação interferente piora ou não a escolha de alguém, na medida em que o contexto define o ponto de partida em relação ao qual podemos fazer a avaliação do efeito de uma ação. Ele usa como exemplo o caso de “um farmacêutico que sem uma boa razão se recusa a vender um medicamento que se necessita com urgência, ou um juiz que maldosamente se recusa a disponibilizar uma opção de sentença envolvendo serviço comunitário, em vez da prisão”. (PETTIT, 1997, p. 53). Não há dúvidas de que as condutas dos personagens do exemplo interferem na vida daqueles que são prejudicados por suas decisões. Com o intuito de aprofundar a análise do contexto de interferência, Pettit cogita a possibilidade de o farmacêutico do exemplo anterior decidir-se pela venda do medicamento, porém, não praticando o preço usual do mercado, mas cobrando um valor extorsivo. Considerando o contexto e pontos de referência habituais, fica evidente que esse nível de interferência piora as opções de escolha e os prováveis benefícios decorrentes de uma situação de normalidade, ou seja, sem interferência.

Outro ponto esclarecido por Pettit é que, a interferência não está necessariamente relacionada a uma conduta condenável do ponto de vista moral, entretanto, mesmo que se trate de uma conduta usualmente aceita, ela sempre terá como traço fundamental a coerção.

Pettit estabelece a importante distinção entre uma capacidade virtual e capacidade real de interferência. Se existe apenas uma capacidade virtual de interferência e, não efetiva, não se configura o quadro de uma dominação real. O que não significa dizer que uma interferência potencial não deva ser acompanhada, pois ela pode se converter numa dominação real.

O segundo aspecto que caracteriza a interferência dominadora é a arbitrariedade. Segundo Pettit, “um é ato perpetrado em bases arbitrárias, podemos dizer, se estiver sujeito apenas ao *arbitrium*, à decisão ou julgamento, do agente, se o agente está em posição de escolher ou não escolher, ao seu bel-prazer”. (PETTIT, 1997, 55). Uma ação que caracterize a interferência na vida de outra ou outras pessoas, é considerada arbitrária porque pode ser perpetrada de forma unilateral, ou seja, sem deliberação ou anuência da parte que será afetada. Além disso, a caracterização da arbitrariedade não tem vinculação necessária com a geração substantiva de consequências contra os interesses e juízos das pessoas afetadas, pois isto fica ao arbítrio do agente dominador.

Pettit observa que a dominação pode acontecer em regimes de caráter despótico, nas relações entre o senhor e o escravo, mas, obviamente podem ocorrer também em sociedades governadas por regras.

O marido que pode bater na sua esposa por desobedecer suas instruções, sujeito quando muito à tímida censura dos vizinhos; o empregador que pode despedir caprichosamente os seus empregados, sem sofrer qualquer constrangimento por fazê-lo; o professor que pode castigar seus alunos sem necessidade de pedir desculpas ou mesmo pretensas desculpas; o carcereiro que pode transformar em um inferno as vidas dos detentos, sem a preocupação de dissimular seus atos: todos esses personagens desfrutam de graus de poder arbitrário sobre as pessoas a eles sujeitas. (PETTIT, 1997, 57).

O terceiro ponto da caracterização da dominação apresentado por Pettit, parece relativizar de alguma forma a dominação, quando ele afirma que a dominação arbitrária pode se exercer em determinadas escolhas, mas não em todas as escolhas. Mas afinal, o que Pettit quer dizer com isso? Retomando

alguns exemplos já citados, Pettit registra que “o marido pode dominar a esposa no contexto do lar, o empregador pode dominar o empregado no local de trabalho, porém, essa dominação não vai além – ao menos, com o mesmo nível de intensidade”. (PETTIT, 1997, 58). Na análise consequencialista de Pettit, o caráter não absoluto da dominação, expresso justamente na “variação do seu alcance e intensidade, tem grande importância, na medida em que é melhor estar dominado em poucas áreas do que em muitas” (PETTIT, 1997, p. 58). No olhar estratégico de Pettit, atos de dominação que atinjam áreas e atividades menos centrais, serão menos prejudiciais do que aqueles que por ventura possam atingir atividades centrais.²⁷

Caracterizadas as condições da dominação e suas consequências, Pettit elenca algumas premissas empíricas, de conhecimento comum entre os envolvidos no processo de dominação, e que possibilitam que uma pessoa possa exercer seu poder arbitrário e dominador sobre a outra.

O vigor físico, a vantagem tecnológica, a cobertura financeira, a autoridade política, os contatos sociais, o prestígio na comunidade, o acesso à informação, a posição ideológica, a legitimação cultural, etc. Também estão incluídos recursos tais quais, ser alguém – digamos, o único médico ou o único policial do lugar -, cuja ajuda e boa vontade para com os outros, pode ser necessária em caso de emergência. Incluem ainda o recurso relativo à fama de ser implacável – no limite a fama de irracionalidade – que permite a alguém negociar estando na posição de comando. (PETTIT, 1997, 60-61).

No prólogo de *Just freedom - A moral compass for a complex world* (2014), Pettit cita como exemplo de relação de dominação potencial a peça *A doll's house*, de Henrik Ibsen, que foi a público na Europa, ao final do século XIX. Os personagens principais são Torvald, um jovem e bem-sucedido banqueiro e sua esposa, Nora.

Sob as leis do século XIX Torvald tem um enorme poder sobre como a sua esposa pode agir, mas ele a mimia e não lhe nega nada – nada,

²⁷ C. Laborde, assumindo a perspectiva de Pettit, observa que a dominação “(...) envolve negação (sistemática e intencional) da capacidade de uma pessoa para a autonomia mínima. Quando somos dominados, somos privados da capacidade de formar nossa própria perspectiva (doutrinados, manipulados, socializados em papéis submissos) ou, somos impedidos de usar uma capacidade que possuímos (somos silenciados, humilhados, ameaçados)”. (LABORDE, 2008, p. 153-154).

pelo menos, de acordo os parâmetros definidos para a vida da esposa de um banqueiro. É verdade que ele proíbe os biscoitos de amêndoas, que ela tanto aprecia. Mas mesmo essa negação não significa uma grande restrição, já que ela pode esconder os biscoitos de amêndoas sob as saias. Quando se trata das ações ordinárias da vida cotidiana, Nora tem carta branca. (PETTIT, 2014, p. xiv).

Pettit questiona se, mesmo tendo privilégios e benefícios que poderiam causar inveja a muitos, mesmo sem a interferência do marido, Nora desfruta realmente a liberdade? Ela goza de liberdade na sua relação com Torvald? O tratamento de não-interferência adotado pelo marido é suficiente para garantir à jovem esposa a condição de um agente livre? Na análise de Pettit, se a liberdade consiste apenas em não-interferência, como querem os filósofos liberais, devemos admitir que ela é livre. Entretanto, Pettit se opõe a esse julgamento. Para o filósofo irlandês, “Nora vive sob o polegar de Torvald. Ela é a boneca na casa de bonecas e não uma mulher livre”. (PETTIT, 2014, p. xiv).

Feitas essas considerações, importa saber o que significa então liberdade. A passagem a seguir, extraída das páginas iniciais de *A theory of freedom*, apresenta as conotações da liberdade.

Predicar a liberdade de um agente, em particular, de alguma coisa que o agente fez, é sugerir que ao menos três diferentes tipos de coisas acontecem. A primeira é que o agente pode ser justamente responsabilizado por algo que tenha feito; se a ação foi livre, nada nos impede de afirmar que esse indivíduo tenha que responder por ela. A segunda é que a ação escolhida livremente é uma ação que o agente pode possuir, pensando: isto leva a minha assinatura, isto sou *eu*. E a terceira é que a escolha do agente não tenha sido totalmente determinada por uma certa gama de antecedentes, não tenha sido totalmente determinada, por exemplo, por uma sugestão hipnótica, um complexo inconsciente ou um condicionamento infantil. Qualquer descrição do conceito de liberdade deve levar em conta essas conotações de responsabilidade, controle dos nossos atos carência de condicionamento, e perguntar qual delas, se existir alguma, é a maior determinante básica da forma em que aplicamos o conceito. (PETTIT, 2001 a, p. 6-7). (...) O conceito de liberdade se aplica, em primeira instância, ao indivíduo, o que nos permite falar de ações livres, *se/ves* livres e pessoas livres e, em segunda instância, ao ambiente de oportunidades nos quais se exercem as ações livres. (PETTIT, 2001 a, p. 30).

A constatação de que a dominação é um fato sociológico e político, isso Pettit não discute. O que interessa ao autor é em que medida a presença da dominação restringe, compromete ou aniquila a liberdade. A questão da “ausência de dominação”, e não da “dominação”, aparece em sua crítica a Berlin,

que na análise da liberdade também assume uma perspectiva de negação (liberdade como não-interferência). Pettit entende que a análise da liberdade pode ser feita também pelo viés da ausência, ou seja, da não-interferência, contudo, a interferência só se constitui num problema para a liberdade quando é arbitrária (dominadora).

Para demonstrar o alcance prático e a efetividade da liberdade como não-dominação, Pettit (2012 b, p. 72 - 92) recorre ao teste dos 'olhos nos olhos': o nível de liberdade de um cidadão pode ser mensurado conforme a sua capacidade de andar de cabeça erguida e olhar diretamente outros, sem medo, sem servilismo e sem estratégias de adulação. Ora, essa atitude é possível apenas para quem é livre e não está submetido, real e virtualmente, a relações de dominação arbitrária do outro. O próprio Pettit (2012 b, p. 84-85) observa que a recorrência ao teste prático "olho no olho" é um recurso figurativo, mas que retrata o fato de que as pessoas tenham essa capacidade, pois a sua ausência denotaria "deferência racional ao medo". Em suma, Pettit argumenta que, "o efeito do teste dos olhos nos olhos é exigência de um certo patamar de recursos e proteção que devem ser assegurados para todos no domínio das liberdades básicas". (p. 85).

Caracterizada a dominação, em diversas abordagens, mas todas convergentes para a ideia de que se trata de um processo que implica na desumanização ou em prejuízos àquele que sofre tal interferência arbitrária, vamos tratar, finalmente, do conceito de liberdade como não-dominação apresentado por Pettit.

É fundamental frisar que, a proposta de Pettit não se filia a nenhuma das duas concepções clássicas da liberdade (negativa ou positiva), mas se apresenta como um terceiro conceito - a liberdade como não-dominação.

A teoria de Pettit propõe a construção da liberdade pela incorporação e superação dos limites existentes nos conceitos de liberdade negativa e positiva e, pela reconciliação entre as dimensões pública e privada. Na concepção neorromana de Pettit, a liberdade é uma construção que só pode se efetivar por meio da existência das leis da república.

Na análise de Pettit, "o ideal de não-dominação não resulta atrativo apenas porque reconhece a possibilidade de um Estado não arbitrário ou não tão arbitrário" (PETTIT 2001 a, p. 140), mas se apresenta atento ao risco de ser

prejudicado por estar exposto a um poder de interferência arbitrária, que não precisa ser exercido efetivamente. Alguém que viva sob o poder arbitrário de outro, não terá controle sobre o seu discurso, portanto, não será considerado livre.

Para o filósofo irlandês, um indivíduo só é livre na medida em que não se submete ao poder arbitrário de alguém – liberdade como não-dominação. E, para que essa condição seja alcançada, é necessário o reconhecimento de que o Estado e as leis são condições necessárias para a garantia das liberdades individuais, salvaguardadas as condições inerentes e necessárias ao exercício pleno da cidadania.

Nessa linha argumentativa, é importante lembrar que Norberto Bobbio, em sua *Teoria do ordenamento jurídico*, discute o problema do “espaço jurídico vazio” e compara a liberdade não jurídica ou liberdade não protegida com a liberdade jurídica ou liberdade protegida.

Pois bem, se por liberdade protegida se entende a liberdade garantida contra o impedimento dos outros, por liberdade não protegida (aquilo que deveria constituir a esfera do que é juridicamente irrelevante e do espaço jurídico vazio) dever-se-ia entender uma liberdade não garantida contra o impedimento dos outros. Isso quer dizer que o uso da força por parte de um terceiro para impedir o exercício daquela liberdade seria lícito. Brevemente: *liberdade não protegida* significa *licitude do uso da força privada*. (BOBBIO, N. 1999, p. 131).

Ao definir a sua ideia de não-dominação como um ideal político de liberdade, Pettit apresenta três vantagens sobre a ideia de liberdade (negativa) como não-interferência. A primeira é que a não-dominação promove a ausência de insegurança. A segunda é a ausência da necessidade de submeter-se, ainda que estrategicamente, à opinião dos poderosos. A terceira vantagem diz respeito à ausência da necessidade de uma subordinação social.

Matthew H. Kramer (2008) apresenta uma crítica ao conceito de liberdade como não dominação de Pettit. Sua crítica se concentra basicamente na distinção que Pettit faz entre a improbabilidade da dominação e a impossibilidade da dominação²⁸. Ele apresenta três objeções a essa distinção. A primeira objeção de Kramer é que “somente em uma fantasia utópica o surgimento da

²⁸ Kramer se refere e até cita a passagem de PETTIT, 1997, p. 88.

dominação e seus efeitos podem ser estritamente descartados”. (KRAMER, in: LABORDE; MAYNOR, 2008, p. 45). Ele observa que mesmo com os desdobramentos institucionais propostos por Pettit, o que se pode alcançar é a minimização da dominação, mas nunca a sua redução a zero. A observação de Kramer é razoável, entretanto, em nossa leitura o que Pettit está defendendo é um conceito de liberdade capaz de fazer tal distinção e garantias institucionais que possam minimizar radicalmente o potencial de dominação, o que é bem diferente de se apostar na mera improbabilidade da dominação. Nas palavras de Pettit - “o fato de que seja improvável que outra pessoa interfira em minha vida, só porque não mostra interesse algum em interferir, é compatível com a possibilidade que essa outra pessoa mantenha acesso à opção de interferir em minha vida” (PETTIT, 1997, p. 88).

Em sua segunda objeção Kramer não discorda de que aqueles que pretendem minimizar as probabilidades de exercício de dominação trabalhem com a ideia de minimização de acúmulo de poder por parte de alguns indivíduos ou grupos. Mas, se pretendem minimizar ou tornar a dominação impossível deveriam ser menos tolerantes quanto a atribuição de poderes, mesmo àqueles que não apresentam características dominantes. Kramer certamente está aludindo ao poder do Estado defendido pelo republicanismo.

Assim, se o objetivo é reduzir ao máximo a probabilidade de prejuízos da liberdade de cada pessoa, deve-se geralmente resistir ao estabelecimento da posição de dominação - mesmo que se acredite que alguns ocupantes específicos dessas posições sejam escrupulosamente não-assertivos no exercício de seus poderes. Tal tolerância (seja devido à benignidade ou à indiferença) raramente é encontrada entre os detentores de poder, com o que os próprios republicanos cívicos sinceramente concordariam. (KRAMER, in: LABORDE; MAYNOR, 2008, p. 46-47).

Os pontos levantados por Kramer não passaram despercebidos na teoria de Pettit, aliás, como têm sido objeto de preocupação para vários autores do republicanismo crítico, desde Maquiavel. Pettit trata exaustivamente das formas de controle do poder, e não só pelas vias institucionais, mas sobretudo, pelo exercício da democracia contestatória, apresentadas e analisadas no terceiro capítulo desta tese.

A terceira objeção de Kramer,

diz respeito às raras circunstâncias em que as pessoas capazes de explorar e maltratar sistematicamente outras pessoas não estão totalmente inclinadas a fazê-lo. Em qualquer dessas circunstâncias, em que a probabilidade de invasões sérias da pessoa dominante sobre a liberdade geral de seus contemporâneos é praticamente nula, devemos reconhecer isso em nossas medidas de liberdade. (KRAMER, in: LABORDE; MAYNOR, 2008, p. 47).

Num exemplo curioso, Kramer evoca a figura de um *gentle giant*, um homem que apesar de seu tamanho, força e inteligência muito superiores que a dos demais membros da comunidade, o que lhe daria, naturalmente, a condição do exercício de algum tipo de tirania, tem como traço de personalidade a tranquilidade, a busca da harmonia e da paz, sem qualquer interesse no exercício da dominação. Segundo Kramer, ainda que circunstâncias como a aventada no exemplo sejam raras, elas não devem ser desprezadas e, por isso, “não devemos caracterizar o estado de subordinação como um estado de não-liberdade, (...) e a inclinação republicana de Pettit ao equiparar dominação e falta de liberdade não esclarece tais situações”. (KRAMER, in: LABORDE; MAYNOR, 2008, p. 49).

Ao vincular subordinação e não-dominação, Pettit estaria negando o reconhecimento da situação peculiar do *gentle giant*, que pode como deseja Kramer, não promover atos de dominação, mas isso não significa que não exista uma potencialidade para a dominação e, conseqüentemente para a perda de liberdade de quem a ele esteja subordinado. Pois, sendo portador de um enorme poder, não controlado por ninguém além dele próprio, esse gigante poderia deixar de ser gentil e ativá-lo da forma que quisesse e quando bem entendesse. A análise de Pettit sobre os personagens Nora e Torvald, da peça “*A doll’s house*”, é suficiente para resolver o problema apresentado por Kramer.

O problema da crítica de Kramer reside numa certa insistência em tomar o conceito de liberdade como não-dominação de forma isolada, quando Pettit já em *Republicanism* (1997) articula as dimensões conceitual e institucional e, em *A Theory of freedom* (2001), essa abordagem se fortalece e se consolida, para dar a forma plena da sua teoria da liberdade. Kramer chega a citar a dimensão institucional da teoria de Pettit, porém, não investe na sua análise. Mesmo

naquilo que Kramer denomina a “moderna teoria da liberdade negativa”, a consideração da dimensão institucional e dos compromissos políticos que ela demanda, parecem não ser relevantes, mas para o republicanismo crítico, são elementos essenciais.

2.3 Responsabilidade, controle (racional, volitivo, discursivo) e reconhecimento

Numa passagem de *A theory of freedom*, na qual Pettit analisa a liberdade como aptidão para ser considerado responsável, ele exemplifica que se “uma pessoa está totalmente adequada para ser considerada responsável por uma escolha, então ela tem de reconhecer as opções disponíveis para a escolha e ser capaz de reconhecer os padrões do certo e do errado e aplicá-los a si própria”. (PETTIT, 2001 a, p. 31).

Nesse momento nos interessa esclarecer a argumentação de Pettit na defesa da responsabilidade atrelada à liberdade, bem como dos vínculos entre a liberdade e os níveis de controle racional, volitivo e discursivo. Os dois primeiros vínculos estão claramente mais ligados à subjetividade e o terceiro às relações intersubjetivas, sociais e políticas.

No exame da liberdade no agente, Pettit procura especificar necessárias implicações que acompanham o exercício da liberdade. A primeira, é a responsabilidade. Isso porque a liberdade do agente implica a ideia de imputação: ele pode ser diretamente responsabilizado por aquilo que ele, como *self* livre, quis fazer, na medida em que a ação escolhida é de sua autoria, isto é, não foi determinada por terceiros ou por causas estranhas à sua vontade.

Um agente será uma pessoa livre na medida em que a sua posição em relação aos outros lhe permite escolher, de tal forma que ele é plenamente responsável por aquilo que faz. Um agente será um *self* livre na medida em que a sua constituição – a sua relação com a sua própria psicologia – lhe permita escolher, de tal forma que ele é plenamente responsável por aquilo que faz. E uma ação será ela mesma livre na medida em que ela se materializa em uma forma que permita ao agente ser plenamente apto para ser considerado responsável (PETTIT, 2001 a, p. 21).

A responsabilidade implica a capacidade de controle que o agente deve ter para que o seu *self* esteja livre de coerções não legítimas (*hostis*) ou de pressões indevidas para o pleno exercício da liberdade. As decisões tomadas, e que conduzem à ação, são consistentes com o fato de se considerar o agente como autor. Pensamos e agimos no pressuposto de que temos a aptidão para sermos considerados responsáveis tanto quanto atribuímos aos outros essa mesma expectativa, reconhecendo-os como pessoas igualmente livres e responsáveis.

Do ponto de vista do agente como pessoa, ele não é totalmente livre se está sujeito a situações que tornem impossível ou particularmente difícil reivindicar a opção A ou B como algo que ele livremente escolheu fazer. Também não será livre se for vítima de uma forma de coação não desejada. Estas circunstâncias eximem ou reduzem a responsabilidade, pois o sujeito é um agente livre se sua ação é o resultado da capacidade de fazer escolhas que ele como pessoa aceita, porque encontra-se em uma situação adequada (não é vítima de uma pressão indesejada de coerção) para que possa ser responsabilizado.

Alguém estará apto para ser considerado responsável por fazer A em vez de B em circunstância C – e como é livre pode, entretanto, fazer A – somente se encontrarmos um número de condições distinguíveis e que são preenchidas (...) O agente deve ter conhecimento das opções, deve ter os recursos para avaliá-las e deve ser capaz de responder a uma avaliação formulada. O agente deve ser um *self* que seja possível ver que, o que ele faz, é feito em seu nome e é algo que ele pode aprovar como seu. E o agente deve ser uma pessoa quando o que ela faz não está sujeito à pressão ou coerção de outros. (PETTIT, 2001 a, p. 13-14).

O tema da coerção é importante para Pettit, na medida em que ela pode revelar formas de restrição da liberdade, a partir das quais é possível dimensionar os tipos de controle que estão presentes, e que eximem relações de dominação. A ideia de controle significa o recurso que o sujeito utiliza, mediante o qual ele é capaz de resistir à coerção que lhe é imposta, assegurando de forma controlada as ações como sendo de sua autoria – porque estão sob o seu controle –, nas quais ele se sente livre e diante das quais ele se responsabiliza.

Quando descrevemos as pessoas como livres, frequentemente temos duas coisas em mente. Primeiramente, dizemos que nas suas ações como pessoas – nas ações a elas permitidas, segundo suas posições relativas às outras – podem ser consideradas responsáveis, e não agem sob pressão, ameaça ou coerção, ou qualquer outra coisa similar. Em segundo lugar, podemos sugerir que elas estão aptas a serem consideradas responsáveis em relação ao ambiente de escolhas que torna significantes as numerosas e diferentes opções disponíveis. (PETTIT, 2001 a, p. 65-66).

Pettit relaciona e analisa três possibilidades de controle: a liberdade como controle racional, volitivo e discursivo. O objetivo é saber se esses controles atendem a exigência conceitual da unidade da liberdade do agente nos três domínios acima aludidos: a liberdade de ação, do *self* e da pessoa.

O controle racional vincula-se à ação livre, mediante o qual o agente atua de forma intencional a partir da análise do seu agir que ele antecipa como algo racionalmente adequado e exigível. Esta forma de controle caracteriza-se pela ação livre e intencional de um agente que analisa previamente o seu agir e o adequa às exigências de critérios racionais, podendo ou não exercer o poder de coerção racional. Mediante uma ação submetida a essa forma de controle, a ação é livre na medida em que resulta do controle operado por um agente que tem o poder de coerção racional. Mas, ainda que seja um expediente necessário para a liberdade, o controle racional é insuficiente. A limitação refere-se ao fato desse controle ser apenas uma capacidade cognitiva circunscrita ao agente na apreciação das possibilidades de escolha em função de uma análise racional que controla a ação na busca daquela que é mais adequada.

Pettit define o controle racional pela sua vinculação à ação livre e intencional do agente, num ato de escolha e de adequação da sua ação, restrita, contudo a ele próprio. O controle racional demonstra-se impotente frente às influências sofridas em nível psicológico e, tampouco se expande às relações interpessoais. Limitada à esfera da racionalidade subjetiva do agente, o controle racional mostra-se insatisfatório, mas ainda assim, necessário à liberdade. O autor explica ainda que “é difícil pensar um agente como adequado para ser considerado responsável em qualquer escolha ou adequado em geral para ser responsável pelas escolhas, caso não possua a medida de controle racional”. (PETTIT, 2001 a, p. 47).

A segunda forma de controle - o volitivo – está centrada na figura da pessoa, e se estende, depois, para a ação e para o *self*. Esse controle ocorre quando o elemento controlador repousa sobre a vontade da pessoa relativamente ao feito que ela realizou. E alguém realiza algo de forma livre quando o eu (mais precisamente a vontade) assim decidiu como resultado de um desejo superior de “segunda-ordem”, na terminologia de H. Frankfurt, com o qual a vontade do agente se identifica.²⁹ Mediante esse mecanismo volitivo de identificação, o agente vincula-se responsabilmente aos seus atos, com aquilo que é feito ou decidido.

O problema desta forma de controle consiste na possibilidade de aprovação arbitrária dos desejos de segunda-ordem por parte do eu que opera como um espectador privilegiado. “Se os meus desejos de primeira-ordem, como tais, são fenômenos que eu posso ver como um observador ou espectador, sem estar implicado como autor, o mesmo não pode ser verdadeiro em relação às minhas volições de segunda-ordem e me encontrar no mesmo impasse em relação a elas?” (PETTIT, 2001 a, p. 51).

Para Frankfurt, “a diferença essencial entre os seres humanos e outras criaturas encontra-se na estrutura da vontade de uma pessoa” (FRANKFURT, 1998, p. 12). O autor explica que desejos, motivações e a capacidade de fazer escolhas são comuns entre humanos e outras espécies, observando que algumas espécies demonstram inclusive a capacidade de deliberação, o que implica na tomada de decisão baseadas em algum tipo de pensamento prévio. Nada de novo até aqui. Entretanto, Frankfurt destaca uma característica peculiar dos seres humanos – os *desejos de segunda ordem*. Os desejos de primeira ordem, que podem ser observados também em outras espécies, constituem-se na capacidade de fazer uma ou outra coisa, mas, “apenas os seres humanos parecem mostrar a capacidade de autoavaliação reflexiva que se manifesta na formação dos desejos de segunda ordem”. (FRANKFURT, 1998, p. 12).

A noção de vontade, segundo a estou empregando, não é extensiva à noção de desejos de primeira ordem. Não é a noção de algo que

²⁹ Pettit explicitamente refere-se à teoria de H. Frankfurt. “A ideia de Frankfurt é que os agentes se identificarão com uma ação A, vendo-a como representante das suas vontades livres, na medida em que eles têm uma ‘volição de segunda ordem’ para fazer A e, também, na medida em que eles querem ser controlados pelo desejo de A; eles querem que este desejo seja aquele que, efetivamente, os move a agir.” (PETTIT, 2001 a, p. 51).

simplesmente inclina um agente, em certo grau, a agir de certa maneira. Ao contrário, é a noção de um desejo *efetivo*, que mobiliza (mobilizará ou mobilizaria) a pessoa a levar a cabo a sua ação. (FRANKFURT, 1998, p. 14).

A noção de vontade livre apresentada por Frankfurt, a partir da exposição das diferenças entre os desejos de primeira e segunda ordem, parece mesmo ser a capacidade humana para orientar os desejos, impulsos e paixões e, aprová-los antes de agir efetivamente. O controle volitivo acontece quando a pessoa realiza livremente uma vontade, que foi decidida como resultado de um “desejo superior de segunda ordem”, para usar a expressão de Frankfurt (1998, p. 12).

Na avaliação de Pettit, o controle volitivo apresenta um problema, o qual consiste na possibilidade de aprovação arbitrária dos desejos de segunda-ordem por parte de um eu que opera na condição de um espectador privilegiado.

Se os meus desejos de primeira-ordem, como tais, são fenômenos que eu posso ver como um observador ou espectador, sem estar implicado como autor, o mesmo não pode ser verdadeiro em relação às minhas volições de segunda-ordem e me encontrar no mesmo impasse em relação a elas?” (PETTIT, 2001 a, p. 51).

Pettit observa que o padrão volitivo que orienta a vontade do agente é, tanto quanto o controle racional, autorreferente pois, a vontade, enquanto controladora da ação, não deve recorrer a nenhum outro controle senão àquele que ela mesma forneceu. O controle volitivo é semelhante ao racional quanto ao recurso a certas ordens superiores em relação àquilo que o agente faz; enquanto na primeira forma de controle, o modelo a ser seguido é racional, no segundo são as volições de segunda-ordem.

Supondo que alguém que se encontra seriamente ameaçado ou coagido a fazer algo prejudicial para ela ou para o outro, e que, portanto, deve obedecer aos ditames de quem a está coagindo, e supondo, ainda, que a pessoa ceda de forma bastante racional à ameaça, ou que a sua decisão seja razoável nas circunstâncias, pode-se concluir, a partir da tese compatibilista, que a pessoa agiu de acordo com o seu desejo – identificou-se com um desejo de segunda-ordem – agiu racionalmente, e por consequência pode ser considerada livre, ainda que tenha sido coagida. O compatibilismo, como defendido por Frankfurt,

não endossa a afirmação de que as ações simplesmente coagidas não sejam livres, pelo menos na concepção de liberdade que ele defende. Frankfurt argumenta que a coerção ocorre apenas quando o desejo da vítima ou o motivo para evitar a punição com a qual ela é ameaçada é tão poderoso que ela não pode impedir de fazer aquilo que a ameaça exige. A ameaça deve ser irresistível, do contrário, a submissão à coerção não é desculpável. Pettit rejeita essa tese, pois, considera que uma ação coagida em condições arbitrárias, não pode, simplesmente, ser uma ação livre.

Quando eu sou ameaçado por um assaltante com violência física, a menos que eu dê meu dinheiro, uma escolha me é dada – não sou simplesmente impedido ou forçado – e posso exercer o controle racional e volitivo ao fazer esta escolha. Portanto, parece que posso manter minha liberdade como controle racional e minha liberdade como controle volitivo. Ainda assim, meu relacionamento com o coator é inconsistente com o fato de eu ser considerado totalmente responsável em tal caso e então isso teria que significar que eu conto com menos liberdade. (PETTIT, 2001 a, p. 73).

Ainda que estes dois controles sejam necessários – o controle racional é importante para demonstrar a exigência da racionalidade das ações e o controle volitivo aponta para a necessidade de volições de ordem superior emanadas do sujeito – Pettit entende que eles são insuficientes porque, basicamente, o exercício destes controles recai totalmente sobre o sujeito que olha os seus desejos e ações como um “*self* espectador esquivo”: uma instância interior que se distancia de tudo, na convicção de que pode avaliar com segurança e certeza a adesão voluntária e racional às formas insidiosas e, até mesmo, declaradas de coerção. Apegada à sua identidade autorreferente, torna-se presa fácil do solipsismo da razão ou das patologias da vontade. Ambos podem ensejar situações de coerção, uma vez que não representam uma barreira suficiente em relação ao fato de o agente ser submetido a ameaças coercivas por terceiros.

No que se refere à liberdade da pessoa, a maior limitação do controle racional, se dá em razão do agente se “submeter a ameaças coercivas por parte de outros” (PETTIT, 2001 a, p. 64). Por sua vez, o controle volitivo fracassa em assegurar a liberdade da pessoa, porque se esta estiver exposta à ação coerciva de outros, pode vir a simular um desejo que não expresse a sua vontade, mas que vise atender uma necessidade imposta e contrária ao seu desejo.

Por mais que o indivíduo possa ter o controle racional ou volitivo ele não consegue isoladamente impedir situações de dominação por outrem. O limite do controle racional que inviabiliza a liberdade do *self* é a sua própria identificação com o *self*, “observando seus desejos e ações como um espectador e não como um autor” (PETTIT, 2001 a, p. 64). Também no caso do controle volitivo, a convergência desse com o *self* e, os desejos, ainda que sejam de segunda ordem, podem induzi-lo à condição de observador.

O padrão referencial de ambas as formas de controle está no modo recursivo com que eles operam: o apego a um eu superior (racional ou volitivo) a quem se recorre como critério para avaliar a ação livre, no pressuposto da incontestável legitimidade do seu poder de árbitro; mas que, afinal, pode ser insuspeitamente arbitrário, ingenuamente obediente ou ilusoriamente permissivo.

As críticas de Pettit parecem ser pertinentes ao seu propósito, de maneira que nem controle racional, nem controle volitivo, reúnem condições de se sustentar na teoria da liberdade como não-dominação. Por isso, argumenta em favor de uma alternativa complementar que possa garantir, “em primeiro lugar a liberdade da pessoa e, apenas por extensão, a liberdade do *self* e da livre ação”. (PETTIT, 2001 a, p. 65). Essa alternativa ele denomina como controle discursivo, cuja área de ação pretende alcançar as dimensões psicológica, social e política. O controle discursivo permite superar as limitações dos controles racional e volitivo, circunscritos ao âmbito da subjetividade. O controle discursivo insere a dimensão da sociabilidade.

Um agente se identificará com um ato de julgamento ou de aprovação, ou mesmo com um estado de crença ou desejo, na medida em que ele é admitido e respeitado em um intercâmbio discursivo, isto é, na medida em que o agente assume o ato ou o estado envolvido e consegue viver de acordo com eles. (PETTIT, 2001 a, p. 87).

O controle discursivo opera com o aspecto fundamental da pessoa livre: a sua relação com outrem em relações intersubjetivas de manifestação da liberdade ou de coerção; e, por extensão, se desenrola depois como uma teoria do *self* livre e da ação livre. Esta forma de controle introduz a questão das relações interpessoais que demandam o racionar conjunto e considerações argumentativas comuns, mediadas pelo reconhecimento recíproco.

Se as pessoas desfrutam do status discursivo *vis-à-vis* uma com outra e são incorporadas nas relações de discurso amigável [...], isso tem que ser um assunto de reconhecimento comum entre elas, de maneira que cada uma seja capaz de intervir no discurso como um parceiro pleno e igual, cada um tendo todos os recursos raciocinativos e relacionais requeridos. (PETTIT, 2001 a, p. 101).

Pettit explica que existe uma extensa gama de relações possíveis entre as pessoas, e cada qual é “caracterizada pelo seu próprio padrão distinto de poder e vulnerabilidade, autoridade e responsabilidade, e pelo reflexo desse padrão nos pressupostos compartilhados entre as partes”. (PETTIT, 2001 a, p. 66). Assumindo que as relações estão estabelecidas nessas bases, e parece ser razoável concordar com isso, é possível questionar se a liberdade da pessoa pode ser compatível com qualquer tipo de relação. Segundo Pettit, se uma pessoa se posiciona em relação a outras na condição de pessoa livre, então ela deve se posicionar com suficiente força para impedir a interferência arbitrária nas suas escolhas, bem como para inibir qualquer forma coercitiva de relação. “Significa que qualquer relacionamento entre pessoas envolvidas, tanto as influenciadas quanto as que influenciam, detém um título completo e igual para serem consideradas responsáveis?” (PETTIT, 2001 a, p. 66). A interação discursiva é apresentada pelo filósofo, como a melhor forma de relação para garantir a liberdade.

Há um tipo de interação e um tipo de influência que satisfaz, paradigmaticamente, o requisito expresso. É a interação que ocorre quando as pessoas tentam resolver um problema comum, discursivo - para tornar-se uma mente comum - por meios comuns e discursivos. (PETTIT, 2001 a, p. 67).

Pettit observa que a origem etimológica latina da palavra discurso (*discursus*) significa correr para lá e para cá, o que “conota uma espécie de exercício social no qual partes diferentes se revezam na troca entre si”. (PETTIT, 2001 a, p. 67). O autor nos lembra ainda que a palavra conversação tem conotação semelhante, e deriva da ideia de virar as coisas (*con-versare; vertere*). Para Pettit, a palavra discurso se refere a um tipo de revezamento social, cuja tentativa é a resolução de um problema, e para tanto, as partes apresentam considerações relevantes. Nesse sentido, “discursar é raciocinar e, em particular, raciocinar com os outros”. (PETTIT, 2001 a, p. 67). E tal tipo de

interação pode se dar com assuntos de natureza teórica ou prática, com um número variado de participantes e nos mais diversos contextos, desde uma mesa de jantar informal, a seminários e debates práticos, às vezes sob significativa pressão, diz Pettit.

A interação discursiva envolve o elemento da influência na tomada de decisões, já que todo ato de argumentação implica, necessariamente, num processo de tentativa de persuasão. Entretanto, é razoável supor que nem todos os participantes do discurso têm o mesmo poder de influência. Diferentemente do controle racional e volitivo que operam apenas com fatores puramente internos (psicológicos, cognitivos e volitivos) da própria pessoa – tornando compatível a liberdade do sujeito com coerções externas, desde que controladas ou assimiladas por ele - o controle discursivo tem tanto o aspecto psicológico (na dimensão do *self* e na consideração da pessoa que não está alienada de si mesma e nem submetida a patologias comportamentais) como social (das interações intersubjetivas). Por isso mesmo, esse controle permite não só discriminar a possibilidade de que certas formas de coerção, baseadas em interações discursivas amigáveis não sejam hostis, bem como discernir aquelas que são proibidas, pois, representam formas de intervenção dos outros que “restringem, minam ou coloquem em dano o discurso, e a coerção hostil certamente figurará em qualquer lista de tais intervenções”. (PETTIT, 2001 a, p. 73) A coerção amigável é, portanto, consistente com o controle discursivo e com a liberdade, uma vez que o recurso a este tipo de coerção visa à proteção dos interesses do coagido.³⁰

O relacionamento discursivo amigável existe quando é permitida a mútua influência entre os agentes que discursam, estando vetado qualquer tipo de obstrução, restrição a essa potencial influência. De outro lado, a coerção hostil é considerada por Pettit como inimiga do discurso, uma vez que transforma sua natureza e configuração, quando interfere no relacionamento dos envolvidos, colocando-os na posição de dominador e dominado e, portanto, coibindo a liberdade da ação, do *self* e da pessoa. Trata-se de relacionamentos especiais, nos quais, “cada um de nós se submete às influências dos outros, sem que isso

³⁰ O exemplo ao qual Pettit sempre recorre é o clássico relato literário de Ulisses que pede para ser amarrado ao poste para não se deixar seduzir pelo canto da sereia. A ação coatora dos marinheiros ao amarrar Ulisses não é hostil, e é compatível com a sua liberdade.

comprometa a nossa aptidão para sermos considerados responsáveis e, tampouco a nossa liberdade entre as pessoas. (PETTIT, 2001 a, p.70).

Em resumo, a interação discursiva parte de um problema comum, que exige um tipo de raciocínio conjunto, a constituição de uma mente comum (*common mind*), e tem por objetivo a resolução discursiva de um problema.

A liberdade das pessoas identifica-se naturalmente com o controle que elas gozam nos relacionamentos discursivo-amigáveis.

Os agentes serão pessoas livres na medida em que tenham a capacidade de discursar e tenham acesso ao discurso que é fornecido em tais relacionamentos. Que alguém seja livre nesse sentido será coerente com o fato de estar sob a influência discursiva dos outros. Mas isso, certamente, não é um problema. (PETTIT, 2001 a, p. 70).

O controle discursivo tem um duplo aspecto - “o raciocinativo e relacional”. (PETTIT, 2001 a, p. 92) O agente desenvolve a capacidade de raciocínio quando toma parte de um discurso e, ao mesmo tempo, a capacidade relacional, pois o discurso acontece na companhia e com a interação de outros, pois, como já foi afirmado, o controle discursivo só ocorre quando não existe a coerção hostil, mas sim relacionamentos discursivos amigáveis.

É fundamental esclarecer que fiel à sua proposta de uma teoria integrada, Pettit apresenta a liberdade como atributo do indivíduo, mas não o faz numa perspectiva atomista e autorreferencial, mas pensa um indivíduo que transcende a sua condição subjetiva e, em meio à comunidade da linguagem, desenvolve a capacidade de manter relações intersubjetivas, sociais e políticas. Compreendida dessa maneira, a liberdade só é possível no âmbito da comunidade, a partir de ações comunicacionais mediadas por normas definidas pelos partícipes e, as relações entre o indivíduo e as esferas social e política são mediadas pelo reconhecimento mútuo.

A constatação de que a liberdade é um atributo do indivíduo não autoriza uma visão atomista do sujeito, limitando-o ao campo autorreferencial da sua autonomia e das formas subjetivas de controle. O fato de o sujeito possuir pensamento, desejos e fins faz com ele tenha a aptidão para seguir regras e capacidade para entender e orientar normativamente a sua ação. Contudo, seguir regras não se reduz à atribuição autorreferente do sujeito, mas revela uma disposição social, intersubjetiva. O elemento mediador para a constituição desse

normativismo é a linguagem. Assim, a liberdade deve ser concebida apenas no seio da sociedade mediante ações comunicacionais. Se a sociabilidade da liberdade for pensada na malha das interações sociais, isso decorre do fato de que a presença dos outros pode ou não obstruir a liberdade do agente, no sentido de que ela pode ser perturbada por constrangimentos decorrentes de uma situação de dominação.

A presença do tema do reconhecimento nos autores vinculados ou próximos ao republicanismo se dá no contexto das críticas às insuficiências apresentadas pela doutrina liberal no que concerne à dimensão intersubjetiva da liberdade. Portanto, mesmo que se leve em consideração que os seus principais autores, desde a modernidade, com Locke, até a contemporaneidade com nomes como Berlin e Rawls, a corrente liberal sempre apresentou a liberdade individual como prioridade na sua planilha de interesses, relegando as questões referentes às relações sociais e políticas à uma condição de complementaridade, quase sempre mais formal do que efetiva. Entretanto, para autores vinculados ou próximos do republicanismo, e que valorizam a dimensão intersubjetiva da liberdade, sem a qual não poderiam defender as suas teses, o tema do reconhecimento ocupa lugar de destaque.

Em *The consequentialist can recognise rights* (1988), Pettit apresenta o conceito de reconhecimento na perspectiva do consequencialismo, observando que ele é um direito que “não pode acontecer apenas para endossar um padrão institucional, sob o qual se dá ao direito o apoio de sanção legal ou civil”. (PETTIT, 1988, p. 47). O filósofo encaminha a questão para um segundo nível de abordagem, observando que também não se pode restringir o reconhecimento a uma simples questão de infração, ainda que ela se relacione, não mais ao aspecto jurídico, mas ao comportamento pessoal de um sujeito.

O reconhecimento não se refere apenas à questão de saber se o consequencialista não infringe algo como o direito a X no seu comportamento pessoal. Ele poderia respeitar o direito neste sentido comportamental, porém, sem dar a ele qualquer reconhecimento sério. Ele poderia respeitá-lo neste sentido, sem sequer perceber que havia um suposto direito que ele não violou. (PETTIT, 1988, p. 47 – 48).

A conclusão de Pettit, na defesa de uma atitude consequencialista, é que o reconhecimento de um direito não pode ser um episódio mais ou menos

acidental, e tampouco definir-se como um comportamento de obediência tácita a regras jurídicas ou morais, mas sim porque o agente tem razões que justificam adequadamente essa atitude – “Deve se respeitar o direito, porque é um direito” (PETTIT, 1988, p. 48).

Na apresentação e justificativa do controle discursivo, que como vimos se constitui como elemento fundamental para a liberdade como não-dominação, Pettit dá novos contornos à sua ideia de reconhecimento. Um sujeito é livre quando é reconhecido por seus pares como alguém que possui as prerrogativas raciocinativas e relacionais que o habilitam a integrar uma comunidade discursiva em condição de igualdade com os demais membros e, ao mesmo tempo reivindica, efetivamente, que os demais lhe outorguem tal reconhecimento.

Nem todos se incorporarão a todos os grupos discursivos que atuam em uma sociedade, é claro; nem todos serão competentes para participar de todos os grupos, já que muitos deles necessitarão de conhecimentos especializados. Porém, a incorporação a um grupo qualquer, será suficiente, em princípio, para ser reconhecido por todos os demais. Haverá um entendimento comum entre os membros daquele grupo de que o agente (indivíduo) em questão satisfaz as condições requeridas. E haverá um entendimento comum entre os membros da sociedade de que qualquer pessoa incorporada com êxito em tal grupo deve satisfazer essas condições. (PETTIT, 2001 a, p. 72).

A importância do reconhecimento para Pettit está implícita no conceito de intencionalidade do comportamento humano como uma forma de relacionamento social que envolve a necessidade de avaliar a atitude dos outros. Se cada um tem um modo próprio de agir e de pensar, mas que necessita do olhar dos outros; e se, sobretudo, a manifestação desta autoconsciência sob a forma de um agir livre, depende do modo como o outro pode ou não controlar esta ação, então a ideia do reconhecimento da forma de agir de um sujeito livre representa um conceito importante nas relações humanas na sociedade. Quando os sujeitos são reconhecidos como pessoas livres, eles desfrutam da condição de agentes a quem se destina a relação discursiva recíproca.

Desfrutar do controle discursivo é, portanto, contar com a garantia de que ele não será silenciado, ou ignorado, ou recusado em uma audiência, ou negada a última palavra das nossas próprias respostas.

Ao contrário, é ser reconhecido como um sujeito discursivo com voz e ouvidos próprios. (PETTIT, 2001 a, p. 140).

A liberdade não pode ser vista apenas no seu aspecto restritivo e limitador como mera escolha de opções ou alternativas que se colocam diante do sujeito, mas, sobretudo, na dinâmica do reconhecimento que opera como elemento constituinte da liberdade. A ação de um sujeito livre deve ser explicada como o resultado de uma pessoa que é reconhecida prioritariamente como livre no seu *status* e na sua capacidade de fazer escolhas. Há necessidade, portanto, do reconhecimento público de que todos, como cidadãos, dispõem da liberdade de se opor à ação dos outros e às tentativas de dominação por parte de terceiros.

Ou seja, a fruição da liberdade como valor e a consciência desse valor devem ser compartilhados socialmente. O seu reconhecimento como um valor essencial para a vida das pessoas é uma ação comunitária, de tal sorte que a liberdade passa a ter a dimensão de um status social igualitário.³¹ Assim, a própria liberdade, embora individual, está atrelada à presença constitutiva e positiva de outrem numa relação de reciprocidade, pois a ausência de arbítrio implica o reconhecimento da liberdade do outro. Na medida em que a dimensão do controle discursivo envolve o aspecto tanto social quanto pessoal, a categoria do reconhecimento é decisiva na avaliação da importância e do exercício da liberdade nos agentes para além do mero controle racional e volitivo.³²

³¹ Ramos entende que o conceito de liberdade como não-dominação, na sua dimensão dialógica (controle discursivo), quando o “eu” se relaciona com o “outro”, de forma não hostil, é compatível com o conceito hegeliano da liberdade “de estar consigo mesmo no seu outro”. Entretanto, diferentemente de Hegel, registra que a liberdade como não-dominação de Pettit tem um caráter puramente instrumental. Ainda que a liberdade como não-dominação não possa ser vista como um bem substantivo, mas apenas instrumental, cuja realização permite trazer outros bens, os cidadãos livres possuem a capacidade de se relacionarem uns com os outros numa consciência mutuamente compartilhada para gozar a liberdade no mútuo reconhecimento das boas consequências que esse bem (social) produz na sociedade. (RAMOS, 2016, p. 202).

³² A formulação hegeliana da categoria do reconhecimento, e de como ela acentua a relação entre identidade do eu a sua liberdade, por meio das relações intersubjetivas e práticas sociais permite uma aproximação interessante com o conceito de holismo social de Pettit. O que está subjacente na teoria hegeliana é a ideia de que o vínculo entre identidade e liberdade é algo que pode ser atribuído ao sujeito, não propriamente por causa do estatuto normativo de pertencimento da sua natureza como ser racional livre que se identifica individualmente com os seus atributos e características, mas em condições de interação com os outros, mediante práticas sociais de reconhecimento. (RAMOS, 2016, p. 187).

Ainda no contexto do controle discursivo, Pettit trata da liberdade dos agentes coletivos e do dilema discursivo presente no contexto da democracia deliberativa.

De um modo geral as abordagens sobre a liberdade referem-se aos indivíduos e às suas relações sociais e políticas. Pettit, como vimos preocupa-se ao assumir a perspectiva do individualismo-holista e propõe a integração entre a liberdade individual e a liberdade política, considerando como elementos fundamentais para essa liberdade a capacidade de pensamento e a imputação da responsabilidade. O autor amplia o seu conceito de liberdade com a presença do controle discursivo que “habilita o sujeito individual a realizar ações livres, ser um *self* livre e conectar-se a outros sujeitos como uma pessoa livre.” (PETTIT, 2001 a, p. 104). Pettit surpreende ao não limitar esse conceito de liberdade aos sujeitos individuais, estendendo-o, sem reservas, aos agentes coletivos. Segundo Pettit, “tudo o que dissemos em relação à liberdade do indivíduo, se aplica de forma paralela aos agentes coletivos, frequentemente constituídos pelos indivíduos”. (PETTIT, 2001 a, p. 104).

Em sua justificativa, o autor apresenta duas exigências para que um sujeito coletivo possa ser considerado livre: ele deve estar apto a ser considerado responsável e ser capaz de controle discursivo. Os agentes coletivos, segundo Pettit, são as organizações políticas ou o Estado, na medida em que assumem, eles próprios, a tarefa de aumentar a fruição da liberdade entre os cidadãos³³.

Pettit também critica a filosofia política por omitir-se da discussão sobre esse tema, observando que é muito comum fazermos referência às propriedades mentais e às ações de agentes coletivos, nos termos que as utilizamos para os agentes individuais e, que ao nos referirmos aos agentes coletivos, estamos nos referindo, indiretamente, aos seus integrantes individuais.

O tema do agente coletivo livre é interessante, mas suscita, de pronto, uma questão - na medida em que atribuímos predicados a um sujeito coletivo

³³ O tema é aprofundado em “*Group agency. The possibility, design and status of corporate agents*” (2011), obra na qual List e Pettit defendem a possibilidade lógica de agentes de grupo; discutem também os desafios que surgem no desenho organizacional de agentes de grupo e sugerem algumas estratégias gerais para enfrentar esses desafios; discutem ainda o *status* normativo dos agentes coletivos, abordando questões como sua responsabilidade, personalidade e papel nos processos de identificação.

estamos, ainda que indiretamente, nos referindo aos seus integrantes individuais, por que precisaríamos então admitir a existência de tal sujeito? Aliás, é possível sustentar sua existência real? Não seria ele apenas a somatória dos indivíduos que o integram?

O argumento de Pettit (2001 a, p. 106) é que a realidade dos sujeitos coletivos começa a partir de um dilema – o dilema discursivo, que as coletividades frequentemente enfrentam. A tentativa de resposta a esse dilema passa, segundo Pettit por duas possibilidades com as quais as coletividades têm que lidar – a individualização da razão ou a coletivização da razão. As coletividades que assumem a segunda opção, constituem sujeitos coletivos.

O dilema discursivo é uma versão generalizada do paradoxo doutrinal que tem sido recentemente identificada em círculos jurisprudenciais. Esse paradoxo surge quando uma corte, constituída por vários membros, deve tomar uma decisão sobre a base de uma doutrina legal recebida, referente às considerações que devem determinar a solução de um caso, ou seja, sobre a base de uma sequência conceitual dos assuntos a serem decididos. Acontece que a prática padrão, mediante a qual os juizes tomam suas decisões individuais sobre o caso e depois agregam seus votos, pode conduzir a um resultado diferente daquele que poderiam alcançar se, ao contrário, tivessem votado a partir das condições relevantes obtidas e, permitindo que os votos ditassem como o caso deveria ser resolvido.³⁴ (PETTIT, 2001 a, p. 106).

O próprio Pettit observa que a melhor forma de compreender o dilema é ilustrando-o, e nos fornece um exemplo, o qual reproduziremos a seguir, incluída a tabela demonstrativa.

O exemplo apresenta um caso bastante simples, no qual uma corte de três membros deve decidir se o réu é responsável da acusação de quebra de contrato.

³⁴ As principais referências de Pettit para o tema do dilema discursivo apresentadas por Pettit, são trabalhos de pesquisadores ligados à área jurídica, como Kornhauser, L. A. (Modelling collegial courts. II. Legal doctrine. *Journal of Law, Economics and Organization*, 8: 441-70, (1992); Kornhauser, L. A. and L. G. Sager. The one and the many: adjudication in collegial courts. *California Law Review* 81: 1-59 (1993); Chapman, B. Law, incommensurability, and conceptually sequenced argument. *University of Pennsylvania Law Review* 146: 1487-582 (1998). O tema também é desenvolvido por Pettit no artigo - *Deliberative democracy, the discursive dilemma and republican theory*, in James Fishkin and Peter Laslett, eds., *Philosophy, Politics and Society*, Vol. 7, New York, Cambridge University Press. (2003 b). p. 138-62.

Conforme a doutrina legal, a corte deve se posicionar contra o réu se, e somente se, acharse que: 1) existe um contrato válido em vigor; 2) o comportamento do réu foi tal que quebrou o cumprimento do contrato. Agora imagine que os três juízes, A, B e C, votam da seguinte forma, sobre os temas em discussão e sobre o assunto doutrinariamente vinculado de se o réu é, sem qualquer dúvida, responsável. (PETTIT, 2001 a, p. 107).

	Contrato?	Quebra?	Responsável?
A	Sim	Não	Não
B	Não	Sim	Não
C	Sim	Sim	Sim

Matriz 1 (PETTIT, 2001 a, p. 107)

De acordo com a narrativa de Pettit (2001 a, p. 107), a corte poderia tomar a sua decisão seguindo, em princípio, dois caminhos. No primeiro, os juízes fariam seus raciocínios individuais sobre o caso e depois agregariam seus votos conclusivos – a discussão sobre a responsabilidade (última coluna da tabela) – com base na maioria. Nesse caso o réu seria liberado (2 x 1). O segundo caminho que a corte poderia seguir para a tomada de decisão, seria fazer com que os juízes emitam seus votos sobre as premissas individuais – o contrato e sua quebra - e deixe que apenas os julgamentos coletivos sobre as duas premissas determinem a decisão do tribunal. Placar referente à existência de contrato (2 x 1) e, placar referente à quebra do contrato (2 x 1). Considerando que cada uma das premissas demanda o apoio da maioria, o réu seria declarado culpado. “O paradoxo doutrinário, como apresentado na literatura jurisprudencial, consiste no fato de que os dois procedimentos analisados produzem resultados diferentes”. (PETTIT, 2001 a, p. 107).

É importante observar que o paradoxo apresentado não se limita a regras determinadas pela doutrina legal e, portanto, prévias à discussão. O paradoxo também terá lugar em discussões nas quais um grupo de pessoas discusse com o objetivo de formar uma opinião sobre determinado assunto que, de forma racional esteja conectado com outras discussões. Nessa situação, os envolvidos na discussão “se deparam, então, com uma difícil escolha entre ser sensíveis às razões de cada indivíduo, o que pode permitir uma irracionalidade coletiva, ou forçar a racionalidade coletiva, reduzindo assim a sensibilidade às razões individuais”. (PETTIT, 2001 a, p. 123). Uma coletividade pode, portanto, individualizar a razão (se atender à primeira premissa) ou coletivizar a razão (se

escolher a segunda premissa), mas não tem a possibilidade de escolher as duas formas.

O dilema discursivo se apresenta também diante do ideal da democracia deliberativa, que sustenta que os eleitores devem votar de maneira a refletir os seus julgamentos deliberativamente informados sobre questões consideradas relevantes para o bem comum. O problema é que as teorias de democracia deliberativa pouco ou nada dizem sobre como os votos devem ser agregados em processos coletivos de escolha. Da mesma forma, a coletividade que assumir a responsabilidade e os objetivos de um processo de deliberação, enfrentará o dilema discursivo. O que Pettit quer demonstrar é que “a realidade de um sujeito coletivo pode ser descontínua em relação aos agentes individuais que as compõem”. (PETTIT, 2001 a, p. 123).

Alguém poderia garantir que julgamentos coletivos são maximamente sensíveis às decisões individuais, mas nesse caso pode se colocar em risco a racionalidade das decisões coletivas. O outro caminho seria garantir a racionalidade do julgamento coletivo, reduzindo, porém, a capacidade de resposta desses julgamentos às concepções individuais. Assim, um caminho preservaria o aspecto democrático do ideal e comprometeria a deliberação; o outro preservaria a deliberação e comprometeria a democracia. (PETTIT, 2003 b, p. 138).

Seguindo a mesma linha utilizada para definir um agente livre individual - pessoa, *self*, ações, Pettit (2001 a, p. 124) conclui que um agente coletivo será pessoa livre na medida em que desfrutar do controle discursivo nas suas relações com outras pessoas, sejam elas individuais ou institucionais. Será um *self* livre na medida em que seja capaz de assumir responsabilidades e compromissos e não se esquivar deles de forma sistemática. Finalmente, suas ações serão livres na medida em que estejam controladas virtualmente ou ativamente, por considerações discursivas relevantes.

Em nossa interpretação, a abordagem de Pettit sobre os agentes coletivos - a apresentação das condições que justificam a existência real de agentes coletivos (que não se resumem à simples somatória de agentes individuais) incluída a possibilidade de serem reconhecidos como agentes livres - permite

que se constitua um processo de reconceitualização de algumas perspectivas do mundo social, particularmente em relação às agências do Estado, aos partidos políticos e associações, o que pode nos ajudar a desmistificar algumas visões que temos dessas coletividades e das formas como elas realizam suas tomadas de decisão.

2.4 Consequencialismo e bem

A teoria do consequencialismo talvez seja o compromisso metodológico mais polêmico de Pettit, e tem gerado debates, os quais vêm se estendendo ao longo de sua trajetória intelectual. Considerando a importância do tema para a defesa da liberdade como não-dominação, vamos apresentar e discutir as relações entre o consequencialismo de Pettit e a ideia de bem.

O consequencialismo é uma teoria cujo fundamento tem origem na teleologia grega (*télos* - fim ou objetivo), e cuja ideia central consiste em buscar as melhores consequências possíveis para uma determinada escolha. Assim, para saber se a escolha de um agente foi correta é preciso examinar os efeitos que essa decisão produz no mundo.

O termo consequencialismo começou a ser usado em questões relacionadas à responsabilidade, mas hoje em dia é habitualmente usado para uma teoria acerca do correto e do incorreto. O termo foi criado por Elizabeth Anscombe no ensaio *Modern moral philosophy* (1958) para defender a tese de que um agente é responsável tanto pelas consequências intencionais de um ato, como pelas não intencionais, quando previstas. Uma ação é justa (adequada, correta) se, e somente se, o seu resultado total for o melhor possível – do ponto das alternativas de escolha que o agente tem diante de si - segundo uma obrigação ditada para promover o bem.

Na definição de Pettit,

o consequencialismo é a teoria que estabelece que, para determinar se um agente teve razão de fazer tal escolha particular, convém examinar as consequências dessa decisão, seus efeitos no mundo. (...) Enquanto o consequencialismo avalia uma escolha examinando suas consequências, um método deontológico avaliaria geralmente essa

escolha determinando em que medida ela satisfaz as obrigações que incumbem ao agente.” (PETTIT, 2003 c, p. 327).

Pettit adota o consequencialismo como uma teoria que avalia as consequências não segundo o bem, mas segundo o que é correto (justo), de tal modo que a opção mais justa diante de diversas escolhas é aquela que produz as melhores consequências. Para o consequencialista, a relação entre o bem e o justo (uma ação correta) não diz respeito a uma avaliação substantiva que ao agente faz desse ou daquele bem, mas meramente instrumental. Uma ação terá as melhores consequências se ela for correta, isto é, se ela promover o bem (qualquer que ele seja). Para o deontólogo, em contrapartida, a relação entre o bem e a ação correta não é uma relação instrumental. A ação é considerada correta se ela, por si só, reputa o bem em questão como aquele que merece a estima do agente, mesmo que, ao honrá-lo, não se tenha como consequência a sua promoção.

Para Pettit, a escolha da alternativa certa, ou da melhor alternativa possível, é “uma função promocional do bem” (PETTIT, 2012 c, p. 43), na medida em que tal escolha, “(...) maximiza o bem esperado, de acordo com uma função de probabilidade contextualmente adequada.” (PETTIT, 2012 c, p. 43). Na perspectiva deontológica, que se opõe ao consequencialismo, em lugar do exame das consequências, a avaliação da escolha deve considerar se ela leva em conta as obrigações e valores morais que, deixando de lado qualquer apreciação das vantagens ou ganhos para o agente, sem maiores compromissos com as suas consequências.

Na medida em que o autor adota a tese de que uma opção só será admitida como a opção certa quando for reconhecida como contendo propriedades valoráveis, o que importa, mediante ações adequadas, é promover ou recomendar o fomento destes valores, o que é diferente da perspectiva deontológica moral do respeito. Assim, é possível até mesmo fomentar um valor deontológico, como por exemplo, o respeito moral ou a lealdade às pessoas, na medida em que esse valor induz a uma escolha, considerada a mais adequada (justa), pois produz o melhor resultado (consequência) de um ponto de vista impessoal (geral). Se um agente julga uma opção conveniente para si, ele deve

admitir que essa escolha deve ser maximizada para outro agente se colocado na sua posição.

Consequencialistas e deontologistas podem compartilhar de uma teoria do bem: uma visão a respeito de quais propriedades universais são valiosas, tornando-as desejáveis para os seus portadores. Onde eles têm que divergir é na teoria do direito, a teoria do que torna um, entre um conjunto de opções, o correto para ser escolhido. Os consequencialistas dizem que a opção certa, em qualquer escolha, é aquela que promove a realização das propriedades valiosas relevantes. Os deontologistas negam isso. Eles dizem que, ao menos em alguns casos, a opção certa é aquela que honra um valor relevante, exemplificando o respeito por ela neste caso particular, se honrar ou não o valor dessa maneira promove sua realização global. (PETTIT, 1989, p. 117).

O embate entre as perspectivas deontológica e consequencialista não é algo novo, pode-se dizer que já está presente na Grécia antiga,³⁵ mas ganha contornos bastante interessantes no confronto contemporâneo entre as teses do liberalismo e do republicanismo.

Desde já, é importante considerar que Pettit considera a liberdade como não-dominação como o bem que traz as melhores consequências, e que, portanto, deve ser maximizado. Contudo, não pode ser considerado como um bem absoluto, o sumo bem, no sentido deontológico, como faz o liberalismo, por exemplo, ao referir-se ao princípio autorreferente da liberdade como algo peremptório em si mesmo, e que não pode ser avaliado ou mensurado segundo as consequências que ele, eventualmente, pode trazer. Na observação de Berten,

a teoria de Pettit é consequencialista (não deontológica) no sentido de que se a liberdade como não-dominação é um 'bem', e um bem que deve ser maximizado, ela não pode ser considerada como um valor

³⁵ Em Platão, a relação entre o bem e suas consequências não deixa de ser considerada, como se observa no livro II da República. Ao ser questionado por Gláucon, sobre em qual das espécies de bem colocaria a justiça, Sócrates responde: "acho que na mais bela, a que deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz". (PLATÃO, 2001, 357 a – 357 d). Na metafísica aristotélica, a realidade, sobretudo as ações humanas, opera com um duplo componente: um de ordem consequencialista - quando, na apreciação do reino dos fins a perspectiva de realização do melhor fim (a causa final) é aquele que se traduz como a melhor consequência. Mas, esse fim último possui um sentido deontológico, pois retrata a ideia de bem, o qual por sua excelência, por assim dizer, atrai o processo de realização das coisas e das ações humanas em direção do bem. Por exemplo, se os homens se reúnem na cidade por necessidade e por interesse, mas essa não é principal finalidade, a verdadeira causa final da cidade é promover a vida boa aos cidadãos, e esse é o melhor dos bens.

absoluto, uma vez que a sua maximização implica às vezes o seu não respeito (parcial ou provisório, como a maximização da paz pode implicar em certas circunstâncias de fazer a guerra).[...] Essa perspectiva significa que a liberdade como não-dominação não é o 'bem supremo', o 'sumo bem' (entendido num sentido deontológico, ou em valor). É uma crítica que se pode fazer a algumas formas do liberalismo quando afirma que a liberdade (como não-interferência) é o valor supremo (BERTEN, 2007, p. 9).

Como é possível atribuir à liberdade a qualidade de um bem de natureza consequencialista? Um primeiro ponto que precisa ser considerado é que o mundo real, particularmente a política, extrapola o domínio dos conceitos e estruturas concebidos idealmente e nos coloca diante de contingências que exigem posicionamentos e tomadas de decisão não previstas no âmbito das abstrações. Como lidar com essas situações? Qual a melhor resposta? Para Pettit (2012), ao menos nas questões que dizem respeito à vida política, relacionadas ao compromisso com o bem público, o consequencialismo é inescapável. Por vezes, diante de uma circunstância, é preciso derrogar alguns princípios, o que não significa abandoná-los.

Para exemplificar a diferença de concepção da ideia de bem entre o consequencialismo e o deontologismo, Pettit lembra que Bertrand Russell fora preso, como tantos outros, durante a primeira guerra mundial por suas manifestações pacifistas, e que, durante a segunda guerra, embora não tivesse abdicado de seus princípios, diante das circunstâncias adota uma postura diferente.

Havia uma diferença entre Russell e alguns dos seus amigos pacifistas, que só apareceu no transcurso da Segunda Guerra Mundial. Enquanto seus amigos continuaram adotando uma atitude pacifista em 1939, opondo-se à entrada dos países aliados na guerra, Russell assumiu a posição de que aquela guerra estava justificada: em particular, estava justificada pelo fato de que a causa da paz estaria para sempre comprometida caso não se fizesse oposição a Hitler. (PETTIT, 1997, p. 98).

Para Pettit, a posição de Russell foi consequencialista, porque, ainda que não tivesse abdicado dos seus princípios, compreendeu que, para proteger o valor da paz, seria necessário derrogar, momentaneamente, o seu princípio pacifista.

Os críticos da teoria da liberdade de Pettit questionam o seu fundamento consequencialista a partir de um referencial teórico deontológico ou da ética das virtudes, acusando-o de não apresentar um bem expressivo, e, por isso, sua teoria conformar-se-ia à uma condição meramente instrumental, cujos cálculos utilitaristas, além da irrelevância dos valores éticos das sociedades, na prática seriam inexecutáveis para as tomadas de decisão. Outros críticos observam que o consequencialismo leva a um reducionismo procedimental, de maneira que a teoria da liberdade como não-dominância não passaria de uma mera tentativa de realização de objetivos já apresentados pelas teses liberais, portanto, uma inócua apropriação pelo republicanismo.

Note-se que o consequencialismo assumido por Pettit é uma espécie de consequencialismo restrito e diferencia-se do utilitarismo pleno e hedonista, como na elaboração de Bentham, ou do utilitarismo social e mais sutil de Mill, por exemplo.³⁶ Em “*The inescapability of consequentialism*” (2012), Pettit reitera sua defesa do seu consequencialismo restritivo “como um recurso normativo inescapável”. Se, por um lado, pondera que, quando se trata da filosofia moral propriamente dita, é possível levar em consideração algumas teses não consequencialistas; por outro, sustenta que quando o assunto é filosofia política, “o consequencialismo é o único jogo da cidade” (PETTIT, 2012 c, p. 42), assumidas as implicações decorrentes dessa condição e que precisam ser esclarecidas e discutidas.

Pettit alerta que demonização do consequencialismo empreendida pelos seus detratores vem trazendo perdas significativas para o debate em torno das relações entre a moral e a política.

O consequencialismo (ou teleologia) foi demonizado entre uma variedade de pensadores éticos recentes; tornou-se objeto de um desprezo estilizado entre os deontologistas e os kantianos, os contratualistas e os teóricos da virtude. Eu acho que é uma grande

³⁶ Utilitarismo de ato é a concepção de que uma ação moralmente correta em qualquer situação de escolha é aquela que, dentre as alternativas disponíveis, produz a maior utilidade no todo. Aqui se encaixa Jeremy Bentham, com sua versão plena (ou forte) do utilitarismo de cunho hedonista. Existe também a chamada versão histórica, que defende a tese de que a utilidade que torna as ações boas (ou más) é simplesmente o prazer ou a felicidade que elas produzem (em contraste com a dor e a infelicidade). John Stuart Mill apresenta uma versão revisada e mais sutil do utilitarismo de ato hedonista. Utilitarismo de regra é uma tentativa de dar respostas às críticas que afirmam que o utilitarismo, ao se conformar ao seu princípio, desencadearia atos condenáveis, como violações da justiça. (BONJOUR, BAKER, 2010, p. 392-393).

pena. A demonização dessa abordagem reflete uma incapacidade de apreciar plenamente as restrições pelas quais o raciocínio moral é responsável. E isso muitas vezes conduz, como creio, a uma trivialização do ponto de vista moral. (in: BARON, PETTIT, SLOTE, 2008, p. 93).

A crítica deontológica ao consequencialismo parte do pressuposto de que a política deve subordinar-se ao bem moral superior, cuja incondicionalidade não admite o seu julgamento pela avaliação das melhores consequências. Um dos momentos mais representativos dessa crítica foi proporcionado pela interpretação conservadora da filosofia política de Maquiavel, que apresenta o filósofo florentino como inventor de uma fórmula que separou inexoravelmente a moral e a política, criando consequências danosas para a vida em sociedade.

Bobbio observa que a aspiração de reduzir a política à moral é recorrente na filosofia política e, com o intuito de elucidar esse problema complexo, apresenta três tentativas de justificação para os contrastes entre as duas perspectivas em foco. (BOBBIO, 2002 b, p. 85-99).

A primeira tentativa de justificação se refere à famosa tese de que *os fins justificam os meios*, que pode ser definida pela *distinção entre o imperativo categórico (fins) e os imperativos hipotéticos (meios)*.³⁷ Neste caso, com a preponderância dos segundos sobre o primeiro.

A conduta política é guiada pela máxima de que os fins justificam os meios, e o fim da política – a conservação do Estado, o bem público, o bem comum ou coletivo, como se queira chamar – é tão superior ao bem dos indivíduos singulares que acaba por justificar a violação das regras morais fundamentais que valem para os indivíduos e nas relações entre eles. (BOBBIO, 2002 b, p. 94-95).

A segunda tentativa de justificação tem por base as *teorias da razão de Estado*,

(...) segundo as quais a política deve estar subordinada à moral, mas podem existir situações excepcionais em que se torna legítima uma derrogação dos princípios. Nenhum princípio moral tem valor absoluto, vale sem exceções. Até mesmo a norma “não matar” pode ser excepcionalmente violada, um desses casos está previsto em todo código penal, que é o da legítima defesa. (BOBBIO, 2002 b, p. 95).

³⁷ Trata-se dos conhecidos conceitos kantianos. KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução e notas de Guido Antonio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009. (Edição bilíngue).

A terceira justificação se pauta pela separação entre a moral e a política a partir da contraposição entre *ética dos princípios* (deontologismo) e a *ética dos resultados* (consequencialismo ou teleologia).

O moralista se pergunta: “Que princípios devo observar?”. O político: “Que consequências decorrem da minha ação?” (...) O moralista também pode aceitar a máxima “*Fiat iusticia perezat mundus*”, “Faça-se a justiça ainda que o mundo pereça”, mas o político age no mundo e para o mundo. Não pode, por isso, tomar uma decisão que comporte a consequência “que o mundo pereça”. (BOBBIO, 2002 b, p. 97).

Segundo Bobbio, é impossível não reconhecer a separação entre moral e política, mas é fundamental que as exigências de ambas não percam força inteiramente, e conclui que somente num regime democrático pode-se esperar que a política respeite os ideais morais de uma boa sociedade.

Em *The robust demands of the good* (2015), Pettit analisa as objeções que se apresentam ao consequencialismo, algumas, aliás, merecedoras de atenção. Destacamos aqui o questionamento de que mesmo um consequencialismo que se proponha associar uma ação correta à uma ação que maximiza o bem esperado, teria problemas para determinar o que é certo a se fazer diante de qualquer situação, uma vez que a decisão depende das probabilidades, e essas pertencem ao futuro, portanto, as consequências são incertas. Pettit responde a esse questionamento argumentado que a

Incerteza é um fato da vida e qualquer teoria, consequencialista ou não, deveria admitir isso. Mas uma teoria consequencialista que reconhece os bens fortemente exigentes de apego, virtude e respeito entre os bens relevantes para a retidão, está em posição de argumentar que a extensão em que esses bens são os principais valores relevantes em qualquer situação, não precisa haver grande incerteza quanto ao que é certo fazer; ou pelo menos não há grande incerteza decorrente da dificuldade de determinar prováveis consequências. Sendo constitutivamente mais do que causalmente gerado, as consequências de manter ou agir por apego, virtude e respeito não serão inescrutáveis como muitas consequências causais destacáveis o são. (PETTIT, 2015, p. 235).

Para finalizar esse tópico, ressaltamos que o consequencialismo de Pettit, cuja pretensão é implementar-se enquanto ideal normativo para a moral e,

sobretudo, para a política, não pode ser reduzido à ação de um sujeito autônomo e autorreferente, mas só pode ser pensada por meio das relações intersubjetivas, num esforço social e político, cujo procedimento passa pelo exercício do controle discursivo no processo de discussão dos interesses sustentados publicamente, com a finalidade da consecução de bens expressivos.

3. A DIMENSÃO POLÍTICA (INSTITUCIONAL) DA LIBERDADE COMO NÃO-DOMINAÇÃO

O alcance político da teoria republicana da liberdade de Pettit mostra sua potencialidade na medida em que ele desenvolve os aspectos institucionais da liberdade como não-dominação. Neste momento, o autor deixa claro o papel reservado ao Estado democrático na promoção e garantia da igualdade e da liberdade como não-dominação, por meio das leis e da infraestrutura. Para que republicanismo de Pettit se apresente como um republicanismo crítico, factível e apto a enfrentar as demandas de um mundo moderno, ele precisa enfrentar os problemas das tensões do *dominium* e do *imperium*, a necessidade de propor conceitos de igualdade republicana e de justiça social, sem os quais a discussão sobre a liberdade se torna uma discussão limitada, se não estéril. Nesse ponto Pettit constrói, com clara inspiração no pensamento constitucional maquiaveliano, a relação entre o poder institucional e o poder contestatório, elementos fundamentais para a democracia e para a liberdade.

Como vimos, para o liberalismo a defesa da liberdade individual como não-interferência é preponderantemente disjuntiva. Faz sentido, portanto, que o liberalismo projete um Estado capaz de abstrair o fato de que as pessoas tenham afiliações comunitárias e culturais distintas – um Estado neutro em relação a tais compromissos – e que trate de forma imparcial todos os indivíduos. Já o comunitarismo vincula-se aos ideais de virtude, cidadania ativa e bem público e, “concebe um Estado profundamente inserido no modo de vida da comunidade, custe o que custar em termos de neutralidade, e que vai gerar um sentido de pertencimento e compromisso em seus cidadãos” (PETTIT, 1997, p. 120). Na análise crítica de Pettit, o comunitarismo “se concentra em bens comunitários, supondo que esses ideais estão invariavelmente ligados a concepções particulares, sectárias, de como as pessoas deveriam viver” (PETTIT, 1997, p. 120).

Contudo, o autor (1997, p. 121) considera que um bem pode se tornar um ideal comunitário quando agrega as características – de ser um bem social e um bem comum. O que caracteriza um bem como social é a “existência de um número de pessoas que mostrem atitudes intencionais e talvez atividades intencionais” relacionadas à solidariedade e ao fluxo das interações

estabelecidas entre as pessoas. E um bem será comum “na medida em que não possa ser ampliado (ou reduzido) para nenhum membro do grupo relevante, sem ser ao mesmo tempo ampliado (ou reduzido) para outros membros do grupo”.

Na concepção de liberdade defendida por Pettit, um indivíduo só é livre na medida em que não se submete ao poder arbitrário de alguém, razão pela qual a liberdade é definida como não-dominação. E, para que essa condição seja alcançada, é necessário o reconhecimento de que o Estado e a lei são condições necessárias para a garantia dessa forma de liberdade. Para Pettit, o sistema político que deve conformar o Estado para realizar esse escopo é o republicanismo.

Pettit dedicou o quarto capítulo de *Republicanism - A Theory of Freedom and Government* à discussão da liberdade, igualdade e comunidade e das relações que esses temas estabelecem entre si. Seu principal argumento é que “a não-dominação pode servir de ideal orientador do sistema político” (PETTIT, 1997, p. 110), na medida em que se constitui como um valor humano fundamental, um bem que deve concernir à comunidade política. Esse ideal é, segundo Pettit, “distintivamente igualitário e comunitário e vem em apoio ao vínculo estabelecido pelos franceses entre *liberté*, de um lado e, *égalité* e *fraternité*, de outro”. (PETTIT, 1997, p. 110).

A realização da liberdade como não-dominação exige algo que já é bem conhecido da tradição política do republicanismo – o envolvimento mútuo e a interação intencional. Pettit não utiliza o termo fundação da esfera pública, mas, poderíamos dizer que é disso que ele está falando - da construção de um projeto comum de sociedade. Portanto, às teses liberais que promovem e advogam o individualismo, Pettit contrapõe a liberdade republicana, a liberdade como não-dominação, e a apresenta como um bem comunitário, deixando muito claro os vínculos entre liberdade, igualdade e comunidade: “Para querer a liberdade republicana, você tem que querer a igualdade republicana; para efetivar a liberdade republicana, você tem que efetivar a comunidade republicana”. (PETTIT, 1997, p. 126). Essa frase de Pettit, firma o seu compromisso teórico e político com o republicanismo e vem ao encontro com as teses que ele defende. Uma vez identificado o compromisso com o ideal republicano, cabe agora compreender e avaliar, a questão da igualdade e o alcance político (institucional) da sua teoria.

Pettit comenta que a sua descoberta do republicanismo se deu à época do trabalho com John Braithwaite, voltado à justiça criminal, política e liberdade. Essa parceria deu origem a *Not just deserts. A Republican Theory of Criminal Justice* (1990), em cuja obra já se percebe uma preocupação com o duplo caráter da liberdade (política) – o social e o subjetivo.

Descobri o republicanismo há cerca de dez anos, durante o trabalho com John Braithwaite sobre a justiça criminal e os ideais políticos, em particular o ideal da liberdade. Conscientes dos caminhos percorridos pelo pensamento republicano antigo sobre a liberdade política, nos perguntamos como poderia ser possível ver esse ideal com caráter inerentemente social - para vê-lo como equivalente à cidadania em uma república - e, ao mesmo tempo, vê-lo como um valor distintamente subjetivo capaz de possibilitar que as pessoas desfrutem uma sensação de segurança e status psicológico. (PETTIT, 1997, vii).

Na introdução de *On the people's terms* (PETTIT, 2012 b), Pettit apresenta um esboço histórico do desenvolvimento do republicanismo, tendo como base o trabalho de Quentin Skinner, mas com especial atenção ao contraste entre o republicanismo ítalo-atlântico³⁸, com o qual o autor se identifica e a forma de pensamento do republicanismo introduzido por Rousseau.

No decorrer de sua obra, o filósofo reitera seu compromisso político com o republicanismo ao afirmar que “a liberdade como não-dominação é um ideal inerentemente comunitário” (PETTIT, 1997, p. 120). Seu argumento parte da análise das concepções de Estado no liberalismo e no comunitarismo, destacando suas fragilidades.

3.1 A liberdade republicana e sua relação com o poder institucional e o poder contestatório

Consideradas as distancias apresentadas por Pettit entre as concepções de republicanismo neoateniense e neorromano, julgamos importante estabelecer o diálogo e o debate entre essas correntes, pois se o republicanismo de Pettit arrefece o caráter forte de deliberação da abordagem neoateniense, o qual, por

³⁸ Pettit se refere ao republicanismo neorromano - italiano/florentino e a tradição republicana atlântica – EUA.

sua vez, pode contribuir para que o republicanismo neorromano não se conforme por demais a um certo formalismo.

Para o republicanismo neorromano, a liberdade como não-dominação só é possível mediante uma concepção diferenciada do papel da lei na vida em sociedade.

Quando a não-dominação é promovida por certas políticas e instituições – quando as pessoas são resguardadas contra as possibilidades de interferências arbitrárias em suas vidas – esse efeito não se distingue das instituições; como a imunidade produzida pelos anticorpos no sangue, a não-dominação é assim constituída por arranjos institucionais: ela tem uma existência inerentemente institucional. (PETTIT, 1997, p. 274).

Tal perspectiva implica na promoção de políticas voltadas ao desenvolvimento das virtudes cívicas, tomadas no seu sentido crítico e não conformista, na assimilação pelos cidadãos dos valores da vida coletiva comunitária e, também, da confiança nos mecanismos institucionais que as possibilitam, bem como a necessária vigilância sobre os mesmos.

Alguns teóricos persistem no argumento de que o liberalismo também se caracteriza pela crença na lei e no Estado de direito. Contudo, são grandes as divergências entre liberalismo e republicanismo quanto ao conceito e funcionamento da democracia e, claro, quanto às consequências práticas.

Segundo a crítica de Pettit, na tradição do liberalismo de Hobbes a Rawls, “a relação entre a lei e a liberdade é puramente extrínseca” (PETTIT, In: CANTO-SPERBER, 2003 c, p. 58), e tal relação revela uma concepção negativa da lei. Mesmo defendendo o Estado de direito, os liberais entendem a lei como uma forma de ingerência contra a liberdade individual, e que só é admitida no sentido de proteção contra prejuízos maiores. Por essa linha interpretativa, o papel do Estado seria restrito simplesmente a assegurar, sobretudo no plano formal do direito, a liberdade dos cidadãos.

O que os filósofos do republicanismo sustentam é que a fundação da lei constitui o momento mais importante para o sucesso e a manutenção de uma república, e isso não se dá por meio de um consenso idílico ou meramente formal, mas, muitas vezes, como resultado da tensão dos conflitos e da conquista do reconhecimento da vontade dos cidadãos. Assim, o papel da lei no

republicanismo não pode ser pensado apenas em oposição às teorias que defendem ou que se adequam ao despotismo ou à tirania - onde a lei representa, de um lado, a vontade pessoal e o poder arbitrário do rei e, por outro lado, como consequência óbvia, a sujeição dos súditos - mas também como crítica ao império abstrato de regimes políticos que se distanciam na defesa real da não-dominação, a qual é vista como assunto meramente privado, resultante de conflitos de interesses.

Pettit argumenta que as instituições podem assumir um papel decisivo para promover a não-dominação.

Embora a república ideal seja projetada para promover a liberdade como não-dominação, isso não significa que as instituições do Estado serão causalmente separadas da não-dominação que realizam. Não significa que as instituições se relacionem pelo padrão de causa-efeito com a não-dominação que ajudam a promover. Ao contrário, as instituições constituem, ou ajudam a constituir, a própria não-dominação que os cidadãos desfrutam. (PETTIT, 1997. p.107).

Para o republicanismo, são as leis de um Estado republicano e democrático que criam a liberdade. Se as boas leis garantem a autoridade aos governantes e a liberdade aos cidadãos, é fundamental que a cidadania esteja atenta à supervisão e à promoção dessas leis. Neste ponto, entendemos que a realização da liberdade como não-dominação exige algo que já é bem conhecido da tradição política do republicanismo – o envolvimento mútuo e intencional dos cidadãos na vida política.

O conceito de liberdade no republicanismo exige um arranjo institucional complexo, pois demanda o estabelecimento de leis com objetivo de promover a segurança, mas sobretudo a liberdade, em sua acepção de não-dominação, além de estimular uma ampla participação dos cidadãos, protagonistas desse processo e destinatários dos seus benefícios, mas também dos seus erros e males. Esse processo traz no seu bojo um dilema que confronta a aspiração pela liberdade e a perspectiva indesejável de formas de coerção hostil.

Entre os autores modernos vinculados à tradição do republicanismo, Rousseau se notabiliza pela defesa dos arranjos institucionais e legais com vistas à preservação da liberdade dos indivíduos. É nesse contexto que Pettit analisa a abordagem de Rousseau em torno da liberdade e da igualdade, com o

objetivo de verificar em que medida ela se aproxima e contribui para o conceito republicano de liberdade como não-dominação e em que medida se distancia.

Definido o abandono da essência humana e da sua condição de independência no estado de natureza e, assumida a inelutável condição social do homem, mediada pela razão, pela linguagem e pelas conflituosas relações com os outros, Rousseau parte para a investigação de um possível fundamento legítimo da sociedade política com base na liberdade. Assim, o filósofo equaciona a busca da liberdade e da segurança nos termos de uma associação civil, de uma ordenação político-jurídica, fundada e gerida a partir da vontade da coletividade, que ele chamará seguindo a tradição jusnaturalista, de contrato social e da vontade geral.

Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece, contudo, a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse, o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece. (ROUSSEAU, 1987, p. 32).

A soberania do Estado é inalienável, afirma Rousseau, e “só a vontade geral pode dirigir as forças do Estado de acordo com a finalidade de sua instituição, que é o bem comum”. (ROUSSEAU, 1987, p.43). Fundamentado na ideia de vontade geral, o filósofo assevera que o Estado soberano, considerado como pessoa moral, não como um homem particular e, “sendo formado tão-só pelos particulares que o compõem, não visa nem pode visar a interesse contrário ao deles (...), não pode também prejudicar, a nenhum deles em particular”. (ROUSSEAU, 1987, p. 35). Entretanto, observa que o movimento de relação dos súditos para com o soberano pode ser diferente, na medida em que “cada indivíduo, com efeito, pode, como homem, ter uma vontade particular, contrária ou diversa da vontade geral que tem como cidadão. Seu interesse particular pode ser muito diferente do interesse comum”. (ROUSSEAU, 1987, p. 35).

A defesa de Rousseau da ideia forte de vontade geral parece não deixar espaço para uma dimensão contestatória e, na medida em que não se admite o dissenso, nega-se a possibilidade da divergência e, conseqüentemente, o pluralismo como aspecto necessário para a política. Essa posição distancia o republicanismo rousseauniano do republicanismo de matriz neorromana, seja

pela via da liberdade unificada de Pettit, que nesse debate recupera as teses maquiavelianas, ou do comunitarismo de Sandel, na comparação entre Rousseau e Tocqueville.

Essa relação complexa de interdependência entre a liberdade e a lei é retomada por Pettit por meio da concepção maquiaveliana de que a lei de proteção efetiva do povo será reforçada por normas morais correspondentes. (PETTIT, P. 2014, p. 139).

Parece estar claro para Pettit, que a ideia das normas morais ‘reforçando’ as leis, deve ser complementada com práticas de acompanhamento crítico da sociedade. A coexistência entre as normas e o caráter contestatório é assumida por Pettit, sem a qual o republicanismo pode se transformar numa doutrina conservadora. Em *On the People`s Terms*, Pettit defende que a ideia de uma constituição mista e de uma vigilância contestatória.

A chamada para a vigilância contestatória não é redundante, então, mais do que isso é romântica. As pessoas têm que fazer um esforço para superar a apatia política, de modo que o hábito de fazer esse esforço merece o nome de virtude. Isso constitui uma variedade motivada da virtude - uma espécie de virtude que é independente reforçada pelo interesse pessoal e investimento espontâneo - distinta de um tipo moralista puro. Em que pese a exigência, tal virtude motivada esta certamente ao alcance do povo. (PETTIT, 2012 b, p. 227 - 228).

Em *Just freedom*, Pettit posiciona-se, mais uma vez, contra a ideia de que a liberdade possa se resumir à simples ausência de interferência e que a presença de recursos externos ao agente, possa representar a violação da liberdade. Essa diferença “reflete a tese central do republicanismo, de que é, inerentemente pior ser controlado pelo livre arbítrio do outro do que pelo constrangimento de uma ausência de recurso contingente” (PETTIT, 2014, p. 48-49), observando que essa tese, da não sujeição do ser humano à vontade arbitrária do outro, foi acolhida por Kant a partir da leitura do *Contrato social* de Rousseau. Entretanto, Pettit (2014, p. 12) observa que no próprio *Contrato social*, Rousseau, em nome da unidade da vontade geral, há elementos que negam a constituição mista e a dimensão contestatória. A negação da constituição mista e da contestação foram defendidas por autores críticos do republicanismo, como Hobbes e Bodin.

Rousseau abraçou uma versão da liberdade como não-dominação ou como não dependência, dando-lhe lugar de orgulho nas preocupações do estado. Ele diz que se as pessoas são livres, cada uma deve ser "perfeitamente independente de todas as outras". Mas, enquanto permanecia fiel ao republicanismo ítalo-atlântico a esse respeito, rompia dramaticamente com ele ao argumentar contra a constituição mista e a imagem contestatária dos cidadãos. (PETTIT, 2012 b, p. 12).

No contexto da sua crítica à negação cidadania contestatária, Pettit utiliza a linguagem hobbesiana que classifica o povo como "agregado" ou "amontoado" de gente, ou ainda, como uma "multidão desorganizada", para dizer que, em outros termos e com base na vontade geral, Rousseau segue a mesma linha de pensamento do filósofo inglês, rompendo então com a ideia de liberdade como não-dominação anteriormente defendida.

Seguindo essa linha de pensamento, como vimos, Rousseau nega uma voz contínua aos cidadãos contestatários - em nossos termos, o povo constituinte, alegando que, se lhes fosse permitida uma audiência então, absurdamente, teria que haver um outro árbitro para determinar se eles ou o corpo incorporado fala para o povo. (PETTIT, 2012 b, p. 289).

Se Pettit critica Rousseau pela ruptura com o republicanismo, elogia a tese maquiaveliana do poder contestatário do povo e da sua contribuição para o sucesso e longevidade da república romana, fazendo referência à famosa passagem do capítulo IV dos *Discorsi*.³⁹ Nessa mesma linha, Pettit cita o filósofo escocês Adam Ferguson⁴⁰, contemporâneo de Rousseau que

traçou a disposição contestatária ao "zelo refratário e turbulento" de qualquer pessoa afortunada o suficiente para viver sob um governo que pudessem formar. Ele achava que tal zelo era necessário para assegurar a eterna vigilância que, nas palavras atribuídas pela primeira vez ao seu contemporâneo irlandês, John Philpot Curran, era considerado o preço da liberdade. (PETTIT, 2014, p.132).

³⁹ Ver: MACHIAVELLI, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio. (Discorsi)*. Tradução de Sérgio Bath. 4. ed. Brasília: UNB, 2000. p. 31.

⁴⁰ Em sua obra *An essay on the History of civil society*, publicada em 1767, Ferguson critica a sociedade comercial moderna, que na sua interpretação foi a responsável pelo abandono das virtudes cívicas da vida comunitária.

Pettit demonstra a diferença entre o republicanismo neorromano e a posição de Rousseau. Enquanto o primeiro defende a liberdade de contestação das ações governamentais pelo povo, o segundo veta a contestação e confere ao povo, direta ou indiretamente, o poder de legislar, ideia criticada por Pettit.

Em nosso modelo, é importante, por um lado, que nenhum corpo isolado e sem restrições exerça o direito e outras funções governamentais, nem mesmo um corpo de cidadãos como um todo. É importante, por outro lado, que os cidadãos conservem o direito, fora dos confins de qualquer órgão de decisão, para contestar e verificar o que o governo faz. (PETTIT, 2014, p. 132-133).

Em *Public philosophy* (2005, p.23-26), o filósofo comunitarista Michael Sandel coloca em dúvida o desejo da sociedade em recuperar os ideais republicanos tachados como nostálgicos - dada a dificuldade de se fazer vicejar a virtude cívica - o republicanismo corre o risco de apelar para a coerção e, toma como exemplo a passagem do *Contrato social* que define as atribuições e as virtudes do legislador referentes ao processo formativo do cidadão.

Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio. Na medida em que tais forças naturais estiverem mortas e aniquiladas, mais as adquiridas serão grandes e duradouras, e mais sólida e perfeita a instituição, de modo que, se cada cidadão nada for, nada poderá senão graças a todos os outros, e se a força adquirida pelo todo for igual ou superior à soma das forças naturais de todos os indivíduos, poderemos então dizer que a legislação está no mais alto grau de perfeição que possa atingir. (ROUSSEAU, 1987, p. 57).

Sandel afirma ainda que a face coercitiva da construção do espírito da cidadania (*soulcraft*) não é desconhecida pelo republicanismo americano, e cita Benjamin Rush⁴¹, signatário da Declaração de Independência, que “pretendia ‘converter os homens em máquinas republicanas’ e ensinar a cada cidadão que ‘não faz parte de si mesmo, mas que é propriedade pública’” (SANDEL, 2005, p.25). Sandel discorda desse excessivo rigor coercitivo e observa que a educação cívica “não precisa tomar uma forma tão dura, (...) e na prática, o bem-estar republicano bem-sucedido envolve um tipo mais suave de tutela”.

⁴¹ Benjamin Rush (1746-1813), físico, político republicano e educador, entusiasta e apoiador da revolução americana, se opôs à escravidão, defendeu as escolas públicas livres, trabalhou em prol da educação para as mulheres e defendeu um sistema penal mais justo.

(SANDEL, 2005, p.25). Aqui ele se refere à sociedade americana do século XIX que “buscou cultivar não só a comunhão, mas também a independência e o julgamento para bem deliberar sobre o bem comum” (p. 25), com base na persuasão e nos hábitos, o que Tocqueville chamou de “a ação lenta e tranquila da sociedade sobre si mesma” (p. 25).

O interesse de Tocqueville pelo tema da liberdade é pautado pela busca de uma possível compatibilidade entre a liberdade e a igualdade.⁴² Embora seu interesse não represente propriamente uma novidade no universo teórico do republicanismo, chama a atenção como Tocqueville, ao mesmo tempo em que se admira com as condições de igualdade observadas nos Estados Unidos, e com a forma como essa igualdade confere uma identidade distinta à política e aos costumes do país, também demonstra certa renitência quanto aos riscos que a igualdade pode trazer à liberdade, sobretudo porque, no seu entendimento, ela faz nascer uma espécie perigosa de individualismo.

Para compreender a preocupação e o objetivo de Tocqueville com essa questão, é preciso levar em conta a sua origem aristocrática e a sua consciência aguda da Revolução Francesa, com toda a complexidade dos seus desdobramentos e consequências concretas ou hipotéticas. Obviamente, Tocqueville tinha clareza de que liberdade na aristocracia estava diretamente ligada ao nascimento, e que a marcha inelutável em direção à democratização e à igualdade de condições, para usar seus próprios termos, abria novos caminhos para o poder, e que esses já vinham sendo trilhados por novas classes sociais. Esse processo diminuía o valor do nascimento e, conseqüentemente, a influência e o poder da aristocracia na sociedade, projetando sombras e riscos à

⁴² François Furet reconhece a grandeza do pensamento de Tocqueville, mas sugere que suas teses apresentam em seu fundamento fortes elementos de uma abstração realizada a partir da própria história pessoal e familiar do autor, muito mais do que uma construção genuinamente teórica e racional. Nesse sentido, Furet argumenta, com base em uma carta do próprio Tocqueville, que a verdadeira razão da viagem de pesquisa do aristocrata à jovem república americana, viagem que deu origem à sua grande obra “*A democracia na América*”, teria sido a sua preocupação com a inevitável marcha para a igualdade, concretizada pelas revoluções americana e francesa. Outro aspecto importante levantado por Furet, é que a república norte americana foi fundada e construída sobre a negação da nobreza, constituindo-se assim, no mais puro exemplo da democracia moderna. Na avaliação de Furet, Tocqueville estaria interessado menos nas causas e mais nas consequências do avanço da igualdade democrática e seus reflexos sobre a civilização política de seu tempo. “Tratando-se de sua concepção geral do mundo, ele compensa a sua aceitação racional da democracia com o combate pelos valores inseparáveis do mundo aristocrático, em primeiro lugar a liberdade”. (TOCQUEVILLE, 1998. Prefácio de François Furet).

sua histórica liberdade. O dilema de Tocqueville é que na aristocracia, a liberdade não está vinculada à igualdade, ao contrário, ela só se edifica sobre a sua ausência. Já na democracia, liberdade e igualdade de condições se constroem a partir de relações de interdependência e da institucionalização de direitos.

Na introdução de *A democracia na América*, Tocqueville observa que a igualdade de condições “estende sua influência muito além dos costumes políticos e das leis, e tem império sobre a sociedade tanto quanto sobre o governo: cria opiniões, faz nascer sentimentos, sugere usos e modifica tudo o que ele não produz”. (TOCQUEVILLE, 1998, p.7).

Para Tocqueville, uma das marcas mais expressivas dos tempos de avanço das democracias, particularmente na França, é o fato do amor pela igualdade ser muito maior do que o amor pela liberdade. Ele explica essa condição imaginando uma espécie de ideal dos povos democráticos.

Um ponto extremo em que a liberdade e a igualdade se toquem e se confundam. Suponhamos que todos os cidadãos contribuam para o governo e que cada um tenha igual direito de contribuir. Como nenhum homem difere então de seus semelhantes, ninguém poderá exercer um poder tirânico; os homens serão perfeitamente livres, porque serão todos inteiramente iguais; e serão todos perfeitamente iguais porque serão inteiramente livres. É para esse ideal que tendem os povos democráticos. (TOCQUEVILLE, 2000, p. 113).

Tocqueville define “o gosto que os homens têm pela liberdade e o que sentem pela igualdade” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 114) como duas coisas desiguais nos povos democráticos. Ele argumenta que a preponderância da igualdade sobre a liberdade nas democracias está relacionada às características de cada uma delas, e sugere um caráter utilitarista e imediatista no ato da escolha da primeira em detrimento da segunda. Para o autor, os bens que a liberdade proporciona só se manifestam a longo prazo e suas causas são de difícil compreensão para a maioria dos cidadãos. Já os seus males, quase sempre têm efeito imediato e são sentidos pelo povo. Em contrapartida, os males que a extrema igualdade pode produzir manifestam-se gradativamente e, por isso, costumam ser absorvidos pelo corpo social. Outra característica, que mobiliza a sociedade na busca pela igualdade, seria a expectativa tranquilizadora da sua perenidade. Por fim, Tocqueville destaca que as

vantagens proporcionadas pela igualdade se manifestam e são sentidas pelo povo imediatamente, assim como a sua fonte é prontamente identificada.

Na argumentação de Tocqueville, a igualdade é um traço singular e distintivo das democracias, mas a liberdade não é prerrogativa desse tipo de regime político e, portanto, pode ser encontrada fora dela. Ora, como exercício de pensamento, não parece descabido supor que a liberdade possa estar presente em outros regimes que não os democráticos, o que surpreende é o fato de Tocqueville não se preocupar em explicar as características e o alcance da liberdade em outros regimes políticos, sobretudo naqueles onde o poder é atributo de um ou de alguns poucos, e a arbitrariedade e a dominação são a regra do jogo. A questão que se coloca é: Qual liberdade? Liberdade para quem?

Embora Tocqueville não trabalhe com as distinções estabelecidas por seu contemporâneo, Benjamin Constant desenvolve, de forma similar, as relações entre a liberdade individual e a liberdade política e, provavelmente fazendo referência aos jacobinos, observa o perigo que pode representar a liberdade política - "Que a liberdade política possa, em seus excessos, comprometer a tranquilidade, o patrimônio e a vida dos particulares, não há homem tão bitolado e inconsequente a ponto de não o descobrir". (TOCQUEVILLE, 2000, p. 115).

A distinção entre Rousseau e Tocqueville está na aceitação pelo segundo de um certo "caráter disperso e diferenciado da vida pública americana" do seu tempo e da compatibilidade desse modo de vida com a formação do caráter público dos cidadãos e da república, enquanto Rousseau, na análise de Sandel, não foi capaz de lidar com a desarmonia, de forma que o seu ideal republicano,

busca aniquilar a distância entre as pessoas, para que os cidadãos se mantenham numa espécie de transparência tácita, ou com uma presença imediata um do outro. Onde prevalece a vontade geral, os cidadãos "se consideram um único corpo" e não há necessidade de argumento político. "O primeiro a propor (uma nova lei) apenas diz o que todos já sentiram; e não há nenhuma questão de intrigas ou eloquência" para garantir sua aprovação. (SANDEL, 2005, p. 25).

A proposta da vontade geral, se for unitária e incontestável, só pode recorrer à coerção e à supressão do elemento indissociável da política, o dissenso, para usar o termo empregado por Jacques Rancière, o que seria

contraditório em relação ao núcleo da teoria da liberdade como não-dominação.⁴³

Na interpretação de Arendt (2000), Rousseau concebe o poder político como expressão de uma vontade geral, à qual os indivíduos devem se submeter, e observa que este conceito apresenta sérios riscos. O problema consiste em elaborar a noção de soberania com base numa equação identitária (liberdade/soberania), que mesmo articulada com uma ideia de liberdade, não deixa de associar-se à dominação da vontade geral. E, mesmo que essa vontade geral seja legítima, ela tende a subsumir as liberdades individuais e instituir um processo de dominação.

Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana. (...) Onde os homens aspiram ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a 'vontade geral' de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar (ARENDR, 2000, p. 212/213).

A renúncia à soberania, no entendimento de Arendt, diz respeito à aceitação do pluralismo, à construção do interesse comum e ao estabelecimento da autoridade que dele possa se originar, e essa autoridade só pode ter a sua

⁴³ O termo *dissenso* é utilizado por Jacques Rancière, que propõe uma “reformulação do conceito de política em relação às noções habitualmente aceitas. Estas designam com a palavra *política* o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes e da gestão das populações, a distribuição dos lugares e das funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Proponho dar a esse conjunto de processos um outro nome. Proponho chamá-lo de *polícia*, ampliando, portanto, o sentido habitual dessa noção, dando-lhe também um sentido neutro, não pejorativo, ao considerar as funções de vigilância e de repressão habitualmente associadas a essa palavra como formas particulares de uma ordem muito mais geral que é a da distribuição sensível dos corpos em comunidade. Nem por isso chamo *polícia* simplesmente um conjunto de formas de gestão e de comando. É, mais fundamentalmente, o recorte do mundo sensível que define, no mais das vezes implicitamente, as formas do espaço em que o comando se exerce. É a ordem do visível e do dizível que determina a distribuição das partes e dos papéis ao determinar primeiramente a visibilidade mesma das ‘capacidades’ e das ‘incapacidades’ associadas a tal lugar ou tal função. Ao ampliar assim o conceito de *polícia*, proponho restringir o de *política*. Proponho reservar a palavra *política* ao conjunto das atividades que vêm perturbar a ordem da *polícia* pela inscrição de uma pressuposição que lhe é inteiramente heterogênea. Essa pressuposição é a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante. Essa igualdade, como vimos, não se inscreve diretamente na ordem social. Manifesta-se apenas pelo *dissenso*, no sentido mais originário do termo: uma perturbação no sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável.” (In: RANCIÈRE, J. O *dissenso*. In: *A crise da razão*. Organização de Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 372).

origem no debate e na persuasão, enquanto instrumentos políticos que conferem identidade às democracias. Nesse ponto, torna-se clara a aproximação entre Arendt e Pettit, particularmente quanto ao conceito de controle discursivo.

Para Sandel, a concepção cívica da liberdade não precisa negar os conflitos e, tampouco, desprezar a perspectiva de uma sociedade plural, mas deve antes “oferecer uma maneira de conduzir o argumento político, não transcendê-lo”. (SANDEL, 2005, p. 26).

Pettit observa que o *Contrato social* havia endossado o princípio republicano de liberdade como não-dominância, quando se opunha à dependência de qualquer ser humano à vontade dos outros. Mas, observa que Rousseau, influenciado por Bodin e Hobbes, acabou por rejeitar a ideia de Constituição mista o que o levou a uma ruptura radical com os ideais republicanos. Segundo a análise de Pettit, Rousseau acaba por fundamentar a sua ideia de independência dos indivíduos em relação aos outros, paradoxalmente, na dependência de cada cidadão ao poder soberano da assembleia, da vontade da maioria, o que representa desacordo com a ideia republicana de não-dominância, já defendida por Maquiavel e Harrington. Pettit também observa que Rousseau acaba por forçar uma interpretação disjuntiva de comunidade na perspectiva da assembleia de cidadãos, defensora da liberdade do povo contra os outros. Assim, Rousseau acaba por legitimar a ideia de que a comunidade, geradora da vontade geral, não pode representar riscos às liberdades individuais, não pode ser autoritária, na medida em que busca o bem comum. Mas, no entendimento de Pettit, ainda que Rousseau tenha encantado alguns pensadores do século XIX com sua visão política disjuntiva, ele não foi responsável pelo declínio do republicanismo.

Isso se deve mais ao surgimento, na Grã-Bretanha, de uma nova maneira de pensar - associada a ao utilitarismo e liberalismo - predominante até os dias de hoje, e que provocou o eclipse da ideia de liberdade como não-dominância, a qual foi substituída por um ideal muito menos exigente, a liberdade como não-interferência. (PETTIT, 2014, p. 13).

A leitura republicana da liberdade está intrinsecamente ligada à cidadania participativa, e à proteção dos cidadãos contra as ameaças efetivas ou potenciais do poder privado (*dominium*) e do próprio poder estatal (*imperium*). O republicanismo crítico deve apoiar a organização política-institucional e as leis

não arbitrárias que promovem a liberdade, mas igualmente deve incentivar as formas de democracia contestatória como elemento de vigilância da sociedade contra eventuais medidas arbitrárias do Estado, sem o que o republicanismo pode se transformar numa doutrina conservadora. Pettit assume essa abordagem republicana e, assim como Q. Skinner, vai destacar a relação entre a lei e a contestação considerando os escritos de Maquiavel, particularmente nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*.

O tema, ou algo próximo ao tema, é reiterado em Maquiavel, a figura principal no renascimento e no desenvolvimento moderno do pensamento republicano. (...) De acordo com Maquiavel, assim como Quentin Skinner (1993, 1984) argumentou, a participação ativa de um grande número de pessoas era essencial para o gozo geral da liberdade ou *liberta*; sua ideia era que, sem a participação geral, uma elite seria capaz de controlar o aparelho do estado para seus próprios fins, destruindo o estado de direito. (PETTIT, 1996, p. 311-312).

Segundo Maquiavel⁴⁴, uma das mais graves ameaças à liberdade talvez seja mesmo a constatação do seu fim iminente, que se dá quando um povo está à mercê de um ou de alguns poderosos e esses passam a legislar em função dos seus interesses particulares e não dos interesses comuns e da liberdade do povo, com o agravante de que o fazem constrangendo e inspirando o medo no povo.

Maquiavel defende que o povo, se quer o poder e, se luta por ele, é apenas para não ser oprimido e não para dominar. Já os nobres não se comportam da mesma forma e geralmente querem o poder para oprimir. Neste ponto ele demonstra a ideia republicana de liberdade como não-dominação.

O desejo que sentem os povos de ser livre raramente prejudica a liberdade porque nasce da opressão ou do temor de ser oprimido. E se o povo se engana, os discursos em praça pública existem justamente para retificar suas ideias. (...) De fato, se considerarmos o objetivo da aristocracia e do povo, perceberemos na primeira a sede do domínio; no segundo, o desejo de não ser degradado – portanto, uma vontade mais firme de viver em liberdade, porque o povo pode bem menos do que os poderosos ter esperança de usurpar a autoridade. (MACHIAVELLI, 2000, p. 32).

⁴⁴ Maquiavel, sobretudo pelos *Discorsi*, é uma referência muito importante no pensamento republicano, tanto para a corrente do humanismo cívico como para os neorromanos.

Maquiavel obviamente não defende posições anárquicas, mas está sensível às causas e às tensões dos conflitos sócio-políticos e é sob essa orientação que se dispõe a debater a questão da liberdade. Talvez o maior exemplo da posição republicana de Maquiavel está expresso no capítulo IV dos *Discorsi*, quando o filósofo florentino contesta aqueles que apontam os conflitos entre o povo e o senado como a causa da decadência de Roma, concluindo que:

Os que criticam as contínuas dissensões entre os aristocratas e o povo parecem desaprovar justamente as causas que asseguraram fosse conservada a liberdade de Roma, prestando mais atenção aos gritos e rumores provocados por tais dissensões do que aos seus efeitos salutares. (...) Não se pode de forma alguma acusar de desordem uma república que deu tantos exemplos de virtude, pois os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e estas da desordem que quase todos condenam irrefletidamente. (MACHIAVELLI, 2000, p. 31).

A liberdade é pensada por Maquiavel em termos republicanos, ou seja, como autonomia dos membros da comunidade para a participação na vida política, de modo a exercer controle sobre o poder que, por natureza, é potencialmente dominador. Trata-se, portanto, de conhecer as condições de possibilidade da vida política e de identificar e reconhecer o que pode ameaçá-las. Como bem observa Gargarella, um dos principais legados do velho republicanismo para os nossos dias é

(...) a ideia de que o autogoverno exige que as instituições básicas da sociedade – e, assim, o modo como se organiza o sistema de governo, o modo como se regula a economia – fiquem sob pleno controle dos cidadãos, e sejam orientadas para favorecer o ideal assumido por eles. (GARGARELLA, 2008, p. 190-191).

Talvez o fio da meada para a compreensão da filosofia política maquiaveliana na interpretação do republicanismo seja a tentativa da conciliação entre a necessidade da segurança e da governabilidade do Estado e o ideal de liberdade política e individual dos cidadãos. Nessa linha, Quentin Skinner esclarece os objetivos fundamentais das duas obras mais importantes de Maquiavel.

No *Príncipe*, o valor básico à volta do qual Maquiavel organiza o seu aconselhamento é o da segurança: opina-se que o príncipe tenha como prioridade 'conservar seu estado', e só depois disso considere as metas da honra, glória e fama. Inversamente, nos *Discursos*, o valor fundamental é a liberdade: é esse ideal, e não o da mera segurança, que Maquiavel agora deseja que coloquemos acima de todas as demais considerações, inclusive as ditadas pela moralidade convencional. (SKINNER, 1996. p.176-177).

A contribuição de Lefort também é relevante, sobretudo quando ele afirma que a finalidade da cidade em Maquiavel difere daquela atribuída a ela pelos gregos antigos, pois se para estes a finalidade da cidade era propiciar uma vida harmoniosa, para Maquiavel ela deve assegurar a liberdade. O sentido que Maquiavel confere ao termo liberdade é, na leitura lefortiana, o da convicção republicana da não-dominação e não o sentido liberal da mera não-interferência.

Esta não se confunde com a licenciosidade ou, para empregar uma linguagem mais moderada, não consiste no reconhecimento público do direito a que cada um faça o que lhe bem convier. A liberdade política se entende por seu contrário; é a afirmação de um modo de coexistência, em certas fronteiras, de tal sorte que ninguém tem autoridade para decidir assuntos que dizem respeito a todos, isto é, para ocupar o lugar do poder. A coisa pública não pode ser a coisa de um só ou de uma minoria. A liberdade posta como finalidade, implica a negação da tirania, quaisquer que sejam as variantes. (LEFFORT, 1999, p.170).

Spitz, ao criticar a interpretação conservadora da filosofia de Maquiavel, esclarece que é um equívoco afirmar que Maquiavel não tem preocupações morais, pois seus escritos revelam que ele se ocupa em determinar o que é bom e o que é ruim. Observa que o incômodo e a reação de alguns críticos têm origem no fato de que Maquiavel "inova profundamente quando aborda a questão da relação entre a moral e a política: em vez da primeira ser independente da segunda e constituir a sua norma, ela não pode, ao contrário, ser mais que seu resultado". (SPITZ, 2003, p. 128).

Nessa perspectiva maquiaveliana, Pettit reconhece que todo o poder é essencialmente dominador e por essa razão precisa ser controlado.

As autoridades políticas reconhecidas pelas leis são potencialmente dominadoras, mas uma ideia recorrente entre os republicanos é que essas autoridades serão elas próprias submetidas a pressões – elas não terão poder arbitrário sobre os cidadãos – por uma constituição

apropriada ou pela autoridade da lei. (PETTIT, Liberalismo. In: CANTO-SPERBER, 2003 c, p. 59).

Charles Larmore apresenta um questionamento de ordem constitucionalista, pela via do liberalismo, que vai no sentido da sua interpretação quanto ao valor supostamente excessivo conferido por Pettit à dimensão contestatória da democracia que, segundo ele, põe em risco o ordenamento jurídico e, portanto, a própria ideia de república. “Nem tudo pode ser objeto de revisão, se a contestação pode significar algo que Pettit tem em mente”. (LARMORE, 2001. p.18). De todo modo, está claro que a dimensão contestatória proposta por Pettit tem por objetivo o aprimoramento das instituições republicanas que asseguram a igualdade e a liberdade e não a sua dissolução, como insinua Larmore.

Também para John Maynor, o republicanismo deve incentivar e fortalecer a democracia contestatória, que se constitui como uma espécie de salvaguarda contra arbitrariedades explícitas ou latentes e, portanto, saudavelmente necessária, mas ela por si só não assegura o sucesso de uma república. O elemento contestatório, que é fundamental para a ideia e para a *práxis* da liberdade como não-dominação, não sobrevive no vácuo. Segundo o autor “o sucesso ou o fracasso do republicanismo moderno como uma filosofia pública repousa em larga medida na força ou na fraqueza de cada um dos três pilares da república” (MAYNOR, 2003, p. 173) – cidadania e virtude cívica; normas sociais republicanas e democracia contestatória – que têm entre si uma relação de interdependência.

Pettit afirma que a interferência não é o fator essencial que caracteriza a dominação, a menos que se trate de interferência arbitrária. A interferência arbitrária não se reduz a perspectiva estatal ou de ordem legal, mas também pode estar presente, como limitador da liberdade, onde houver relações com algum tipo de poder arbitrário, por exemplo, na hierarquia social e nas relações de dependência. Por isso, Pettit sugere que, apesar do caráter institucional da liberdade como não-dominação, muitas das formas de interferência arbitrária escapam a “malha grossa” da proteção institucional. Por isso mesmo, a educação terá papel fundamental no desenvolvimento de um *ethos* de liberdade como não-dominação.

3.2 A liberdade e as tensões do *dominium* e do *imperium*

O republicanismo neorromano identifica duas espécies de poder em qualquer universo social, cada qual definida por um termo latino tradicional. Trata-se do *imperium* do Estado, ou poder público e, do *dominium*, que é o “poder privado de interferência que certos agentes, individuais ou coletivos, desfrutam na sua relação com os outros”. (PETTIT, 2001, p. 152).

Uma filosofia republicana, como a proposta aqui, deveria sugerir que se a liberdade como não-dominação dos cidadãos individuais for promovida, então devem ser tomadas medidas para restringir cada uma dessas formas de poder interno, bem como o poder de qualquer inimigo externo. (PETTIT, 2001, p. 152.).

Cabe ao estado republicano estabelecer limites sobre o poder privado, de maneira a garantir, na medida do possível, que os cidadãos possam viver protegidos do exercício de qualquer forma de poder arbitrário, livres de qualquer forma de vulnerabilidade ou de dependência.

Mas, sejam quais forem as ações que um Estado possa ser capaz de realizar para promover a liberdade como não-dominação – mediante ações que possam restringir as consequências desse poder privado, o *dominium* – e, sejam quais forem as suas ações para conter inimigos externos, o republicanismo insistirá que o poder público, o *imperium*, só possa agir dentro de certos limites. Um Estado que ultrapasse tais limites – *ultra vires* – constituiria, provavelmente, uma ameaça pior para a liberdade como não-dominação, do que qualquer perigo que ele pudesse remover. A primeira questão para uma filosofia política republicana, então, é determinar quais limites devem ser impostos ao Estado – que tipo de agente será o Estado – se será uma força que busque o bem da República e não uma fonte do mal. (PETTIT, 2001 a, p. 153).

Mas, como fazer que um Estado não aja arbitrariamente? Na perspectiva do republicanismo, o Estado deve ser visto como um agente paradoxal, pois na medida em que pode promover a liberdade como não-dominação, por meio das leis da república, também pode agir arbitrariamente contra a liberdade dos cidadãos em detrimento do bem público. O republicanismo deve, então, elaborar e efetivar recursos que impeçam o Estado de agir arbitrariamente. E, um Estado

não será arbitrário, somente na medida em que for obrigado a seguir os “interesses comuns declaráveis”⁴⁵ publicamente.

Precisamente, por reconhecer o perigo do *imperium*, Pettit defende a democracia estruturada de forma bidimensional: a democracia eletiva e a democracia contestatória. O autor lança mão do recurso da analogia para explicar o que as instituições devem fazer para garantir o bom funcionamento da democracia. Elas devem estabelecer uma dimensão de controle autoral e uma dimensão de controle editorial.

É evidente que todo agente coletivo, na medida em que é investido de poder, representa algum risco de exercício de arbitrariedade.

Na maioria das coletividades, exceto o Estado, os membros individuais têm o direito formal de abandoná-las e, na maior parte dos casos, podem fazê-lo sem custo elevado. (...) O Estado, porém, além do seu poder coercitivo é inescapável. É um tipo de coletividade que concede aos seus membros somente um direito, puramente formal, de abandoná-la, direito que não significa nada, exceto no caso improvável que outro Estado – que em teoria, se distancie substancialmente do primeiro – os aceite. (PETTIT, 2001 a, p. 155).

Na medida em que demonstra o poder e a ubiquidade do *imperium* de um Estado, Pettit apresenta medidas que devem ser adotadas para controlar seu poder potencialmente arbitrário para obrigá-lo a atender somente os interesses comuns declaráveis, e passíveis de sustentação em debate público. Esse momento é denominado, na analogia utilizada por Pettit (2001), como a “dimensão autoral da democracia”.

Esse papel de autor deve ser desempenhado, claramente, por instituições eleitorais, por meio das quais, tanto as políticas quanto as agências encarregadas da sua elaboração e execução, são discutidas e escolhidas popularmente, a partir de um amplo rol de alternativas, que em princípio, podem receber contribuições particulares de qualquer um. É somente pelo recurso aos meios eleitorais que podemos ter a expectativa de dispor de um amplo conjunto de sugestões que podem ser consideradas como interesse comum declarável. (PETTIT, 2001 a, p. 160).

⁴⁵ A expressão “*common avowable interests*”, utilizada originalmente por Pettit, foi traduzida como “interesses comuns declaráveis”, e cabe ressaltar que essa manifestação tem, necessariamente, caráter de debate público.

Dessa forma, pode se dizer que os cidadãos (eleitores) são autores indiretos das políticas, o que sugere que essas políticas, de alguma forma, aspiram e representam os interesses comuns declaráveis. Pettit observa que os políticos estão sempre interessados em aumentar as suas chances de eleição ou reeleição, e, por isso, se apresentam dispostos a apoiar causas que possam atrair o respaldo geral. Assim, ainda que as motivações dos políticos sejam, de forma geral, utilitaristas e por vezes cínicas, esse movimento acaba por gerar a esperança de que eles estejam atentos às questões de interesse comum declaradas publicamente. Destarte, é preciso que a sociedade expresse e debata tais questões. Na opinião de Pettit, ainda que de forma imperfeita, o povo pode desempenhar um papel importante como autor de propostas e políticas nessa dimensão eleitoral.

Mas, se a democracia não englobasse nada além das instituições eleitorais, então, por melhor que fosse o seu desempenho na geração de um rico suprimento de questões de interesse comum – evitando, assim, falsos negativos – estaria mal equipada para garantir a não ocorrência de falsos positivos.⁴⁶ (PETTIT, 2001 a, p. 161).

Quando se trata de definir e colocar em prática uma pauta de interesses comuns de uma sociedade, é preciso considerar que aquilo que parece uma solução - a dimensão eleitoral/autoral - é também um problema e oferece riscos. Dito de outra forma, um campo de disputas que envolve toda sorte de interesses e estratégias, e que não raras vezes falseiam as reais aspirações de interesse público e, obviamente, a sua efetivação.

Pettit (2001 a, p. 162) chama a atenção para duas preocupações recorrentes nas democracias. A primeira preocupação refere-se à tirania da maioria democrática – a possibilidade de que uma maioria democrática “possa respaldar como questão de interesse comum, algo que não o seja verdadeiramente, como por exemplo, uma política que discrimine significativamente alguma minoria.” A segunda preocupação refere-se à tirania da elite democrática - “a elite democrática no governo – e isso oscila desde

⁴⁶ Pettit utiliza a expressão “falsos negativos” para designar o fracasso em reconhecer os interesses comuns assumidos publicamente e a expressão “falsos positivos” para designar um tipo danoso de representação de interesses privados apresentados falsamente como interesses comuns.

políticos até funcionários do sistema penitenciário – possa implementar políticas que não correspondam aos interesses comuns declaráveis”. Na avaliação de Pettit, a segunda preocupação é mais perigosa do que a primeira.

E as políticas que pareciam representar os interesses comuns, na retórica indeterminada de uma eleição, podem se materializar na letra fina das leis e regulamentos como políticas que servem apenas aos interesses e objetivos específicos desses ou daqueles grupos de pressão (lobby). (PETTIT, 2001 a, 162).

Em razão desses problemas que assediam as democracias, perverte-se o sentido do interesse comum declarável, o qual se reveste em ações demagógicas, não raras vezes referendadas pelo próprio povo, que pensa estar no exercício do controle autoral das leis. Por isso mesmo, vários autores do republicanismo defendem a instauração da dimensão contestatória, traduzida na analogia de Pettit pelo termo – “dimensão de controle editorial”.

O controle editorial seria uma medida complementar ao controle autoral, porém, independente e só pode ser exercido por indivíduos ou grupos e não coletivamente, como acontece com o controle autoral nos processos eleitorais. O objetivo do controle editorial é “garantir, idealmente, que apenas assuntos de interesse comum declaráveis influenciem o governo”. (PETTIT, 2001 a, p. 162).

A definição de um interesse comum declarável envolve, muitas vezes, grupos com interesses diferentes e decisões que poderão determinar um benefício maior para um grupo e menor para outro e, até mesmo algum prejuízo para um terceiro. Pettit (2001 a, p. 163-164) argumenta que se houvesse o poder de veto, seria muito provável que os grupos que se julgassem de alguma forma prejudicados poderiam exercer tal poder com o objetivo de paralisar as ações na tentativa de transferir os supostos custos ou prejuízos a terceiros. E a tentativa de resolver os possíveis impasses por meio de barganhas, não evitaria os falsos positivos e ainda aprofundaria o problema com a formação de coalizões, obviamente sem compromissos com os interesses comuns.

Diante da inviabilidade do poder de veto, Pettit apresenta a alternativa do poder de contestação ou poder de desafio como complemento à democracia eleitoral, e, novamente, se utiliza da analogia para exemplificar a ideia. Trata-se da analogia com o poder que gozam os editores de uma revista ou um jornal.

Sugere que, uma determinada publicação tenha como redatores os proprietários do jornal ou revista, e que estes sejam de fato do meio jornalístico, e, portanto, conhecem o ofício. A ideia é que, mesmo que os editores não tenham o direito de vetar por completo o artigo em questão, escrito pelos redatores- proprietários, ainda assim poderiam exercer um expressivo controle editorial, exigindo reuniões que lhes permitissem justificar a razão das objeções ao referido artigo e a necessidade de que este sofra alterações e se coloque em concordância com as regras editoriais pré-estabelecidas. Nos termos da prática democrática significa dizer que “em vez de conceder a determinados indivíduos ou grupos o poder de veto sobre o governo, seria possível conceder-lhes um poder de contestação similar ao do exemplo brevemente exposto” (PETTIT, 2001 a, 164), complementados com recursos consultivos e de apelação.

Para o autor, um estado democrático, comprometido com a promoção da liberdade como não-dominação, pode se constituir como importante proteção para os cidadãos contra potenciais ou efetivas arbitrariedades do poder privado ou *dominium* e contra possíveis inimigos externos, entretanto, o próprio poder público, o *imperium*, pode representar um grande risco de dominação.

Longe de defender que a uma democracia bidimensional possa estar livre de imperfeições, Pettit (2001 a, p. 174) argumenta que ela precisa ser constantemente vigiada e aprimorada, se compreendida nesses termos, pode representar uma resposta adequada ao problema suscitado pelo *imperium* do Estado. E essas medidas devem ser consideradas porque somente o Estado democrático, pode aspirar à pretensão de ser um Estado livre, habilitado para proteger os cidadãos contra a dominação, ao mesmo tempo em que será impedido de converter-se, ele mesmo, num instrumento de dominação.

Outro elemento fundamental do republicanismo, destacado por Pettit, é o voto, para o qual ele aponta duas concepções distintas, a saber: a concepção que se fundamenta na preferência e a concepção que se fundamenta no julgamento.

A concepção do voto pela “preferência”, segundo a análise do autor, procede de forma análoga às relações de troca do mercado, definindo os eleitores como consumidores e os políticos como vendedores de propostas de quinhões do bem comum, porém sem qualquer garantia de sua efetivação. Ele afirma que a justificativa dessa concepção está, de alguma forma, fundamentada

no utilitarismo e tece algumas suposições para tentar demonstrar suas hipóteses. Ele argumenta que se o sistema eleitoral, através dos candidatos a representantes políticos conseguir exprimir, de forma geral, as necessidades e desejos da sociedade e se, particularmente, o eleitor souber identificar nas opções oferecidas, as possibilidades de realizações dos seus anseios e interesses e a partir daí fizer a escolha da sua preferência, garantindo assim níveis de satisfação e felicidade, então o sistema torna-se útil. Porém, essa concepção deixa claro o papel do eleitor “consumidor” enquanto um subordinado ao processo eleitoral, portanto não-livre ou, no mínimo, distante da ideia republicana de liberdade como não-dominação.

A concepção do voto fundamentada no “juízo” se afasta dos objetivos imediatistas e individualistas da primeira opção, colocando o eleitor na condição de partícipe do processo e não apenas como um elemento extrínseco, exigindo dele um nível maior de informação e de análise, não apenas enquanto um indivíduo crítico, mas enquanto um cidadão no sentido mais republicano do termo. A escolha fundamentada num juízo, segundo os critérios escolhidos pelos próprios eleitores, só é possível se preenchidas as exigências acima citadas.

Na argumentação de Pettit, esse exercício crítico e instrumental traz inúmeros benefícios para o aprimoramento da cidadania na medida em que desenvolve uma linguagem política e possibilita ações referentes aos assuntos públicos, além é claro, de contribuir para o aprimoramento do processo representativo.

A defesa de aumento nos níveis de participação da sociedade no processo político é um ponto alto na análise de Pettit, porém ele é reticente quanto às interferências possíveis e existentes nesse processo, tanto na primeira como na segunda concepção de voto: a precariedade da educação em muitos países que adotam esses sistemas; a falta de transparência e de acesso às informações em muitos casos, e a manipulação das informações disponibilizadas em outros; as práticas de clientelismo, corporativismo e corrupção.

Em sua análise de como deveria ser e de como é o comportamento dos homens públicos, Pettit insiste nas metáforas referentes às relações de mercado e aponta duas concepções – o ideal da negociação, vinculado tradicionalmente

ao liberalismo e o ideal da deliberação, que se aproxima mais do republicanismo. No ideal liberal de conduta, mais uma vez um certo utilitarismo aparece como fundamento das negociações entre os políticos e os grupos de pressão. Pettit assevera que, nesta linha, as escolhas dos homens públicos em suas negociações com outros políticos e com os grupos de pressão são definidas após exame do número de eleitores que tais grupos representam e, evidentemente, do potencial de votos que ele representa. De acordo com essa conduta, as decisões atenderão às preferências globais, mas não darão igual atenção às reivindicações das minorias. Esta concepção leva mais em conta os cálculos do que a conduta deliberativa.

A segunda linha de conduta considera que os debates e as deliberações, tendo em vista o bem público, deveriam pautar as ações dos políticos. Essa perspectiva, mais próxima da democracia ateniense, aparece também na tese habermasiana da “ética da discussão” – que defende o uso público da razão entre interlocutores, oferece melhores condições para inibir a submissão da política e dos interesses públicos a interesses imediatos e pouco transparentes e, portanto, avessos aos ideais da república democrática.

3.3 A igualdade republicana e a justiça social

A ideia de que as sociedades deveriam tratar seus membros de forma mais igualitária, tanto no aspecto formal como no material, tem sido objeto da filosofia política e de disputas sociais por longa data⁴⁷, mas passa a ocupar

⁴⁷ A helenista Claude Mossé supõe que “o acesso dos tetras às assembleias não tenha sido o resultado de uma reforma concebida por um legislador, mas sim a uma situação de fato, resultante dos tumultos que caracterizam a história de Atenas no século VI”. (MOSSÉ, 1999, p. 24). Na mesma obra a autora desmistifica aspectos da democracia ateniense ao afirmar que “a pertença à comunidade cívica não estava necessariamente ligada à posse do solo. Isto deve-se, pelo menos no caso de Atenas, às medidas de Sólon, que fizera regressar à Ática pessoas que tinham sido vendidas como escravos ao exterior, mas não lhes concedera terras. E deve-se sobretudo às medidas de Clístenes, que criou a *isonomia*, a igualdade à face da lei, e por lei, de todos os que eram membros de um demo, essa circunscrição territorial que se transformou na base da cidadania”. (MOSSÉ, 1999, p. 27). Lewis Mumford afirma que “os gregos acrescentaram à cidade um novo componente, praticamente desconhecido das culturas anteriores, perigoso para qualquer sistema de poder arbitrário ou autoridade secreta: suscitaram o aparecimento do cidadão livre. (...) Tudo aquilo que a cidade possuía, o cidadão considerava como seu direito de berço: entre os cidadãos, como entre os amigos, não deveria haver segredos, nem barreiras profissionais, nem suposição de desigualdade. (...) Este, pelo menos, era o ideal. E é por sua capacidade de formular esse ideal – não por sua

posição central no pensamento social e político a partir de meados do século XIX.

Durante muitos séculos as crenças religiosas justificaram a ideia de que todos são iguais perante Deus, enquanto as sociedades funcionavam com base em *hierarquias* sociais rígidas e desiguais. Com a queda e dissolução do *ancien régime*; portanto, sem o controle absoluto do *imperium* formas de sociedade menos rígidas emergem favorecendo os debates sobre a igualdade social e sua disseminação enquanto força política prática. Esse espírito se expressa durante os séculos XVIII e XIX por meio das exigências de direitos iguais diante da lei e de igualdade na participação política.⁴⁸

A divisão clássica das conquistas dos direitos humanos na modernidade - direitos civis, direitos políticos e direitos sociais - ⁴⁹ quando confrontada com a realidade material da sociedade, acaba por revelar o caráter predominantemente formal do Estado de direito. Por essa análise, o abstracionismo jurídico pode ser considerado uma das mais marcantes características do Estado moderno, um tipo de Estado que se separa da sociedade civil, reduzindo ou mesmo impedindo a participação popular nas ações do governo. Mas, ao mesmo tempo, intitula direitos aos cidadãos, os quais muitas vezes não se materializam, sobretudo os chamados direitos sociais. Marx já percebera e denunciara essa contradição na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843) quando, na perspectiva da democracia radical, defende a soberania popular, e propõe uma inversão da ordem das conquistas, começando pelos direitos sociais para depois assegurar os direitos políticos e, por fim os direitos civis. Assim, se estamos pensando em igualdade social, os direitos precisam ir além do formalismo e adquirir substancialidade. Essa foi a pauta dos debates e das ações pela igualdade no século XX. David Miller se refere a certas esferas institucionais como garantias

impossibilidade de alcançá-lo -, que ainda medimos apropriadamente a *pólis* grega". (MUMFORD, 1998, p. 179). Na Roma antiga, as disputas por igualdade entre plebeus e patrícios se estenderam de 494 a 287 a. C. e ficaram conhecidos como o Conflito das Ordens.

⁴⁸ A efervescência desse período teve Rousseau entre os seus precursores e, mais tarde, foi representada pelo socialismo utópico de Saint-Simon, Charles Fourier, Louis Blanc e Robert Owen, pelo movimento dos jovens hegelianos de esquerda, pelo anarquismo de Proudhon e pelas ações práticas da Associação Internacional dos Trabalhadores, fundada por Marx, em Londres.

⁴⁹ Estamos nos referindo à classificação das conquistas dos direitos humanos estabelecida por T. H. MARSHALL, em *Cidadania, classe social e status*, publicada em português, pela Editora Zahar, em 1967.

de igualdade de oportunidade na construção de melhores níveis de igualdade social.

Por igualdade social entende-se a ideia de que as pessoas devem ser tratadas como iguais em todas as esferas institucionais que afetam suas oportunidades de vida: na educação, no trabalho, nas oportunidades de consumo, no acesso aos serviços sociais, nas relações domésticas e assim por diante. (MILLER, 1996, p. 373).

Mas, ainda é preciso definir melhor o que se entende por igualdade. Segundo Miller (1996, p. 372-375), a resposta à questão controversa – o que é ser tratado com igualdade? - foi apresentada historicamente em duas vertentes: a igualdade de oportunidades e a igualdade de resultados.

A igualdade de oportunidades, de caráter marcadamente formal e claramente vinculada ao ideário liberal, particularmente às teses da liberdade como não-interferência, sustenta que “todos deveriam ter igual possibilidade de alcançar os vários benefícios e recompensas que uma sociedade torna disponíveis, que não deveria haver barreiras artificiais a algumas pessoas, nem privilégios especiais dando a outras uma vantagem injusta.” (MILLER, 1996, p. 373). Assim, o *status* de uma pessoa na sociedade, deveria ser decorrente dos seus próprios esforços, das suas capacidades pessoais e da liberdade de escolha entre as alternativas disponíveis.

Os críticos da igualdade de oportunidade, vinculados às correntes do socialismo e republicanism, sustentam que os pontos de partida são determinantes para o exercício das capacidades e das escolhas individuais e, portanto, interferem nos pontos de chegada. Dessa forma, seria preciso garantir que as condições nos pontos de partida fossem iguais para todos os membros da sociedade. A questão fundamental para os defensores da igualdade de resultados, é que somente a partir da garantia de uma infraestrutura social (educação, saúde, moradia, segurança, trabalho, etc.), poderíamos falar no desenvolvimento dos talentos pessoais e na igualdade de oportunidades. Miller (1996, p. 373) observa que, de acordo com os críticos da tese da igualdade de oportunidades, a falta de uma infraestrutura básica pode causar problemas psicológicos, déficits de aprendizagem, além de preconceitos sociais, que se

constituem como barreiras que impedem o desenvolvimento pessoal e a busca da realização de objetivos por meio de oportunidades.

Entretanto, as posições dos defensores da ideia da igualdade de resultado não são consensuais, sobretudo no que diz respeito à extensão da igualdade em termos materiais. Ora, quando estamos falando de igualdade material, estamos nos referindo necessariamente à igualdade de renda? É desnecessário argumentar que as disparidades excessivas em termos de distribuição de renda e padrão de vida são indefensáveis e geram desequilíbrio social. Uma sociedade, como a brasileira, que se edifica historicamente sobre desigualdades sociais, uma sociedade que atenta contra os direitos fundamentais e contra a liberdade de grande parcela dos seus cidadãos⁵⁰, não está em condições de se assumir como uma república democrática.

Partindo da compreensão de que as disparidades radicais em termos de distribuição de renda e padrão de vida são absolutamente condenáveis do ponto de vista ético e inviabilizam o ideal de sociedade democrática, cabe ainda questionar se seria razoável propor uma completa igualdade de renda, e mais, será que a igualdade social pode ser resumida à igualdade de renda? Uma sociedade igualitária não deveria também desenvolver valores inerentes à vida comunitária, como a virtude republicana e a solidariedade?

O ideal republicano de liberdade e igualdade está certamente mais próximo da tese da igualdade de resultados, mas não defende a igualdade

⁵⁰ A análise de José Murilo de Carvalho é atual e esclarecedora no que se refere à realidade brasileira e traz elementos que corroboram com a importância da liberdade como não-dominação. “Do ponto de vista da garantia de direitos civis, os cidadãos brasileiros podem ser divididos em classes. (...) Há os cidadãos de primeira classe, (...) que representam aproximadamente 8% das famílias que, de acordo com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad) de 1996, recebiam mais de vinte salários mínimos por mês. Para eles, as leis não existem ou podem ser dobradas. Ao lado dessa classe privilegiada existe uma grande massa de ‘cidadãos simples’, de segunda classe que estão sujeitos aos rigores e aos benefícios da lei. São os da classe média modesta, os trabalhadores assalariados, com carteira de trabalho assinada, os pequenos funcionários, os pequenos proprietários urbanos e rurais. (...) Os ‘cidadãos simples’ poderiam ser localizados nos 63% das famílias que recebem entre dois a vinte salários mínimos. Para eles, existem o código civil e penal, mas aplicados de maneira parcial e incerta. Finalmente, há os ‘elementos’ do jargão policial, cidadãos de terceira classe. São a grande população marginal das grandes cidades, trabalhadores urbanos e rurais sem carteira assinada, posseiros, empregadas domésticas, biscateiros, camelôs, menores abandonados, mendigos. São quase invariavelmente pardos ou negros, analfabetos, ou com educação fundamental incompleta. (...) Para quantificá-los, ‘os elementos’ estariam entre 23% das famílias que recebem até dois salários mínimos. Para eles vale apenas o Código Penal”. (CARVALHO, J. M. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 22ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, p. 218).

material absoluta como um valor fundamental. É preciso cautela no trato desse tema, pois não se pode confundir a igualdade social com a ideia de inclusão social pautada pelo consumo, uma vez que essa última não inclui em suas prioridades a educação, nem a consciência política e tampouco a formação para a cidadania. O imediatismo e a despolitização que caracterizam a busca inconsciente pelo consumo, não podem ser entendidos como substitutos da cidadania, pois não são capazes de construir uma república. Ao contrário, o descaso pela cidadania favorece o crescimento de posturas marcadas por um individualismo desmedido, que remetem ao *idiótes* da velha Grécia e, sendo tais posturas incompatíveis com o espírito da república estão naturalmente propensas a corromper as bases da vida comunitária.

A ideia de igualdade em Pettit (1997, p. 110-111) parte do seguinte pressuposto inclusivo - “cada um tem que contar por um e nenhum por mais de um”, e é complementado por um compromisso igualitário – “a comunidade política deve tratar as pessoas como iguais”. Entretanto, observa Pettit (1997, p. 111), “tratar as pessoas como iguais não implica necessariamente, por exemplo, que cada um obtenha uma participação igual em qualquer coisa que seja tomada como o bem que a comunidade política possa proporcionar”.

Pettit, assim como outros autores, distingue dois tipos de igualdade – a material e a estrutural e, mesmo tempo em que argumenta em favor da importância da igualdade material, defende a primazia da igualdade estrutural, por julgá-la fundamental e mais decisiva para a efetivação de um compromisso igualitário com vistas à não-dominação.⁵¹ Segundo Pettit (1997, p. 111), esse

⁵¹ Alguns autores (ver Miller, 1996, p. 372-375), apresentam uma distinção semelhante e falam em igualdade de oportunidades e a igualdade de resultados. A primeira, de caráter marcadamente formal e claramente vinculada ao ideário liberal, particularmente às teses da liberdade como não-interferência, sustenta que “todos deveriam ter igual possibilidade de alcançar os vários benefícios e recompensas que uma sociedade torna disponíveis, que não deveria haver barreiras artificiais a algumas pessoas, nem privilégios especiais dando a outras uma vantagem injusta.” (MILLER, 1996, p. 373). Assim, o *status* de uma pessoa na sociedade deveria ser decorrente dos seus próprios esforços, das suas capacidades pessoais e da liberdade de escolha entre as alternativas disponíveis. A igualdade de resultados, vinculada às correntes do socialismo e republicanismo, sustenta que, se os pontos de partida são determinantes para o exercício das capacidades e das escolhas individuais e, portanto, interferem nos pontos de chegada - dessa forma, seria preciso garantir que as condições nos pontos de partida fossem iguais para todos os membros da sociedade – a questão fundamental é que somente a partir da garantia de uma infraestrutura social (educação, saúde, moradia, segurança, trabalho, etc.), poderíamos falar no desenvolvimento dos talentos pessoais e na igualdade de oportunidades. Miller (1996, p. 373) observa que, de acordo com os críticos da tese da igualdade de oportunidades, a falta de uma infraestrutura básica pode causar problemas psicológicos, déficits de aprendizagem, além de preconceitos sociais, que

compromisso igualitário não pode ser sustentado pelas abordagens concorrentes à do republicanismo, a saber, a abordagem utilitarista e a abordagem liberal que defendem a simples não-interferência, pois ambas geram tensões com o pressuposto inclusivo e acabam por promover a desigualdade, de maneira que se tornam objetivos políticos pouco atraentes.

Para o utilitarismo, “todos são tratados como iguais na medida em que ninguém seja particularmente favorecido pela decisão política sobre onde investir os recursos de incremento à utilidade”, na medida em que “os recursos serão sempre investidos onde houver maior carência para maximizar globalmente a utilidade.” (PETTIT, 1997, p. 111). A proposta utilitarista, sedutora numa primeira apreciação, demonstra-se de alto risco quando analisada com alguma profundidade, observa o autor. O problema está na alocação da utilidade, pois na medida em que a satisfação de alguns indivíduos se torne muito difícil de ser efetivada, corre-se o risco de que eles “sejam sistematicamente ignorados na alocação política de recursos para ampliação da utilidade” (PETTIT, 1997, p. 111), consolidando assim a desigualdade em vez de superá-la.

Nessa linha, mencionamos outra crítica contemporânea, esta elaborada por Michael Sandel (2012, p. 322), para quem o utilitarismo reduz a justiça e os direitos a uma questão de cálculos, desconsiderando os princípios e, “ao tentar traduzir todos os bens humanos em uma única e uniforme medida de valor, ele os nivela e não considera as diferenças qualitativas existentes entre elas”. Para o filósofo americano, uma sociedade não alcança a justiça pela mera maximização da utilidade e da garantia da liberdade de escolhas, mas promovendo a uma cultura pública de debates, capaz de dar significado ao bem comum e aceitar as divergências inevitáveis que emergem numa democracia pluralista. Embora haja distinções significativas entre as abordagens neorromana de Pettit e a neoateniense de Sandel, no que concerne à crítica ao utilitarismo e à liberdade como não-interferência, ambos parecem convergir.

A liberdade como não-interferência também acaba por se revelar promotora da desigualdade na medida em que, ao tentar efetivar a não-interferência legal nas liberdades individuais, se depara, na avaliação de Pettit,

se constituem como barreiras que impedem o desenvolvimento pessoal e a busca da realização de objetivos por meio de oportunidades.

com dois tipos de diferenças. Na ausência de interferência legal, “alguns são mais propensos a interferir em outros e, alguns podem sofrer mais interferência de outros. Alguns são mais perigosos e outros mais vulneráveis” (PETTIT, 1997, p. 111). Diante desse quadro, quais as alternativas para a maximização global da não-interferência?

Num regime de Estado de direito, a forma para maximizar globalmente a não-interferência pode ser concentrar seus esforços restritivos sobre aqueles com maior possibilidade de interferência, concentrando ao mesmo tempo seus esforços protetores sobre aqueles mais vulneráveis a sofrer interferência. (PETTIT, 1997, p. 111).

O paradoxo é que a não-interferência só pode ser maximizada por meio da eliminação da liberdade como não-interferência dos potenciais interventores ou agressores. Uma vez eliminada a possibilidade dessa interferência, o governo poderia deixar de alocar recursos de proteção às vítimas potenciais. Pettit alerta que, diante desse quadro, a efetivação dos esforços restritivos e protetores acaba por promover interferência e desigualdade e, em termos práticos isso pode significar ações de internamento seletivo e subproteção seletiva.

O governo que maltrata aos particularmente perigosos e aos particularmente vulneráveis, pode tratar muito bem a outros, em termos de não-interferência e de não-interferência esperada; enquanto tem o poder de interferir nas vidas destes últimos, como revela o seu tratamento aos desfavorecidos, pode ser muito improvável que interfira desta forma. Essencialmente, é por isso que o arranjo está sujeito a maximizar a não-interferência esperada. Mas as coisas são crucialmente diferentes do ponto de vista da liberdade como não-dominação. Eu suponho que, medidas como internação seletiva e subproteção seletiva não podem deixar de representar um exercício arbitrário de poder por parte do governo. Essas medidas são tão indignas que nenhuma restrição conseguiria fazer delas outra coisa que não atos arbitrários de uma decisão: manifestamente falham na atenção aos interesses e ideias compartilhadas (que devem ser compartilhados não apenas pelos beneficiários, mas também por aqueles que são prejudicados). (PETTIT, 1997, 112).

Pettit critica esses procedimentos seletivos e observa que um governo que assuma tal perspectiva, agirá arbitrariamente e, portanto, ainda que houvesse perspectivas remotas de algum efeito positivo, isso não compensaria as perdas de liberdade como não-dominação.

Sob estas condições, o governo se institui como um agente coletivo com capacidade para interferir arbitrariamente nos assuntos de qualquer indivíduo. Estabelece a si mesmo como uma presença dominadora que reduz dramaticamente a liberdade como não-dominação de todos os membros da sociedade. O abuso público do *imperium*, implícito nessa iniciativa, traz muito mais danos à causa da não-dominação do que o abuso do poder privado do *dominium*, o qual, por objetivo, ele deveria diminuir. (PETTIT, 1997, p. 112).

A teoria da liberdade como não-interferência, na proposta da liberdade negativa, quando necessita sair do conforto das formulações metafísicas e atomísticas, para enfrentar problemas reais concernentes ao mundo social e político, acaba por revelar fragilidades, contradições e acabam criando condições sociais e políticas propícias à desigualdade.

O republicanismo de Pettit, na medida em que defende as condições para a igualdade para coibir a não-dominação, não pode comportar propostas anti-igualitárias e atos estatais que promovam a dominação. Nessa linha argumentativa, Pettit (1997, p. 112-113) questiona se um regime republicano suportaria iniciativas não igualitárias, caso elas contribuíssem para a ampliação do nível geral de não-dominação desfrutado por uma sociedade. É possível conceber iniciativas não igualitárias que sejam não dominantes? A resposta de Pettit ao problema, aponta para a discussão de duas questões complexas que se referem a tratamentos diferenciados quanto à intensidade e à extensão da não-dominação. A primeira questão - “seria possível promover globalmente a não-dominação permitindo que alguns desfrutem de uma não-dominação mais intensa que outros?”; e a segunda questão - “seria possível fazê-lo permitindo que alguns desfrutem de mais opções não dominadas em um número maior de assuntos, ou a menores custos, enfim, se alguns poderiam estar materialmente melhor que outros?”. (PETTIT, 1997, 113).

Uma questão relevante considerada por Pettit é, em que medida a promoção da intensidade da não-dominação, direcionada aos indivíduos adultos pode ser compatível também com as crianças? Como poderiam desfrutar da liberdade republicana como não-dominação, se ainda não estão aptos, parcial ou plenamente, para exercer os controles racional, volitivo e, sobretudo o controle discursivo? Pettit (1997, p. 119) argumenta que é “importante reconhecer que as crianças e algumas categorias de pessoas, encontram-se numa posição especial em relação ao estado e à sociedade”. A não-dominação

para crianças e pessoas com necessidades especiais deve significar a garantia de proteção contra qualquer espécie de arbitrariedade, no domínio privado ou público. No caso das crianças, Pettit afirma que,

poderia se permitir que pais e professores exercessem um grau considerável de interferência sobre a vida das crianças, porém essa interferência seria concebida para atender aos interesses das crianças, de acordo com interpretações *standard*, o que não constituiria uma forma de dominação. (PETTIT, 1997, 119).

Pettit argumenta que o compromisso do republicanismo com a maximização da não-dominação, exige que se evitem iniciativas que tornem a não-dominação desigual em termos de intensidade. Entretanto, o autor não deixa claro o que significa, sobretudo em termos práticos, essa intensidade de caráter necessariamente igualitário. Por outro lado, Pettit admite certa tolerância quanto à desigualdade da extensão da não-dominação, deixando claro se tratar da desigualdade em termos de recursos materiais. Ele observa que o republicanismo deve buscar reduzir as desigualdades materiais, entretanto, afirma que “a conexão com o igualitarismo material não é tão explícita – não é tão independente de contingências empíricas – como as conexões com o igualitarismo estrutural”. (PETTIT, 1997, p. 113).

É preciso levar em conta que o tema da igualdade é muito complexo, sobretudo quando pensado no contexto das sociedades contemporâneas. Vimos como as abordagens da não-interferência e do utilitarismo apresentam problemas que as inviabilizam diante das exigências do republicanismo. Entretanto, as abordagens coletivistas que radicalizam as demandas de igualdade material, por vezes simplificam o problema, abrindo espaço para a redução dos níveis de liberdade como não-dominação, correndo o risco de fomentar procedimentos arbitrários e, no limite, governos tiranos.

Uma interpretação importante da igualdade foi oferecida por Michael Walzer (2003), quando compara o que chama de igualdade simples e igualdade complexa. Para ele, o ideal de igualdade na sua forma simples não reconhece a complexidade das diferentes esferas de distribuição de bens existentes em uma sociedade e, na medida em que centraliza a distribuição por meio de um sistema radicalmente simplificado, corre o risco iminente de promover a tirania. Walzer

apresenta um exemplo de igualdade simples e situação de distribuição simples: “se tenho quatorze chapéus e você tem quatorze chapéus, somos iguais. E será excelente se os chapéus forem predominantes, pois então nossa igualdade se amplia a todas as esferas da vida social”. (WALZER, 2003, p. 21). Não só a distribuição igualitária, pelo menos no caso do exemplo, é por demais reducionista, como pode forjar a ideia de que um determinado bem deva ser considerado predominante. O ideal igualitário precisa ser pensado em sua forma complexa. Assim, Walzer não define como critério de igualdade a simples posse de um ou mais itens, ainda que eles sejam num determinado momento predominantes. Ter o mesmo número de chapéus, não torna as pessoas iguais.

A igualdade é uma relação complexa de pessoas, mediadas por bens que criamos, compartilhamos e dividimos entre nós; não é uma identidade de posses. Requer, então, uma diversidade de critérios distributivos que expresse a diversidade de bens sociais. (WALZER, 2003, p. 21).

Um ponto em comum entre Pettit, Walzer e Sandel é a ideia de que os bens sociais têm significação social, e sua interpretação e valoração não são dadas *a priori*, precisam ser construídas e compartilhadas socialmente, num processo que, inevitavelmente, será permeado por influências do poder. Uma justiça distributiva, comprometida com o ideal republicano da não-dominância, deve levar em conta a complexidade desses aspectos. Por isso, a defesa da igualdade simples, ao tentar combater os abusos do *dominium*, pode acabar por promover a tirania do *imperium*.

Em países como o Brasil, nos defrontamos diuturnamente com investidas dominadoras bem concretas, por parte do *dominium* e, também do *imperium* - e, não raras vezes, de ações oriundas da associação antirrepublicana e corrupta que se estabelece entre ambos - é fácil supor que liberdade e igualdade estão sob constante ameaça. Num contexto como esse, o compromisso da filosofia política assumido por Philip Pettit indica que propostas com implicações e compromissos de cunho individualista ou coletivista das teorias existentes são incompatíveis com o ideal de liberdade individual, social e política.

Entretanto, a pergunta que emerge é – em que medida o republicanismo proposto por Pettit não se acomoda por demais às promessas de uma sociedade

bem ordenada, normativa e procedimental? Em que medida a sua teoria, adaptada às situações de revisão do formalismo jurídico e do procedimentalismo liberal, destes se diferencia para afirmar o ideal republicano de liberdade como não-dominação? Essa tendência, se confirmada, não o distancia do ideal de conquistas de bens públicos substanciais, que estão no cerne da tradição do republicanismo? Ou, então, a igualdade estrutural proposta por Pettit se diferencia, de fato, do projeto liberal? É preciso examinar com mais profundidade o alcance e desse arranjo proposto por Pettit.

Parece que a posição assumida por Pettit, na busca da maximização da não-dominação, o obriga a combater iniciativas que possam promover uma intensidade desigual de dominação, mas ele mesmo admite que “nenhuma dessas restrições se aplica à tolerância quanto à extensão da não-dominação - na verdade, a tolerância quanto às desigualdades materiais.” (PETTIT, 1997, p. 112). Na medida em que o republicanismo de Pettit não assume, ao menos de maneira forte, as teses de um igualitarismo material, ela vai escolher a via do consequencialismo para defender o igualitarismo estrutural. Mas, não assumir plenamente o igualitarismo material, não significa dizer que essa não é uma preocupação presente no republicanismo do filósofo irlandês, pois o compromisso com a necessidade da redução das desigualdades materiais é conteúdo de um capítulo de *Republicanism: A theory of freedom and government* (1997)⁵². Contudo, argumenta que “a conexão com o igualitarismo material não é tão explícita – não é tão independente de contingências empíricas – como as conexões com o igualitarismo estrutural” (PETTIT, 1997, p. 112).

Em *On the people terms* (2012 b, p. 78), Pettit argumenta que o Estado, incluindo as agências governamentais - “é o legítimo destinatário das reivindicações dos cidadãos e, portanto, deve ter por objetivo identificar e fazer cumprir as exigências da justiça”. Questiona que, uma vez aceita essa proposição, surge um ponto de fundamental importância: “quais são as reivindicações que os cidadãos têm perante o Estado e o que constituiria um

⁵² As preocupações com a igualdade estrutural também estão presentes no capítulo 5 de *On the people terms- Objetivos republicanos: causas e políticas*, que aborda tema como – 1. Causas republicanas: uma linguagem republicana; ambientalismo; feminismo; socialismo; multiculturalismo; o dinamismo do ideal republicano; 2. Políticas republicanas: a postura republicana na política; a defesa externa; proteção interna; a independência pessoal; prosperidade econômica; vida pública.

equilíbrio adequado entre essas demandas (PETTIT, 2012 b, p. 78)?” Segundo o autor, essa é uma questão a ser feita para qualquer teoria que assuma o desafio da promoção da justiça social. Uma resposta plausível tem de enfrentar, necessariamente, o tema da igualdade. Desse modo, na concepção republicana de justiça, cabe ao Estado o estabelecimento de um equilíbrio adequado entre as reivindicações dos cidadãos, tratando-os de maneira expressamente igualitária.

E então, qualquer benefício que o Estado venha a disponibilizar como uma questão de justiça aos seus cidadãos, está sujeita à restrição de disponibilizá-los de forma expressivamente igualitária. Essa restrição não demonstra, necessariamente, que o Estado deva adotar uma política que imponha uma certa igualdade substantiva entre os cidadãos. Em si, ela exige que na seleção das suas políticas, o Estado deverá reconhecer que as pessoas são iguais: ele deve atuar com base no princípio de que ‘todos têm direito ao respeito’. (PETTIT, 2012 b, p. 78).⁵³

Ao reconhecer expressamente a conexão entre a justiça social e a igualdade, Pettit deixa claro que o Estado não pode produzir um sistema que discrimine seus cidadãos; deve manter-se neutro na medida do possível, pois “o próprio paradigma da injustiça é o cenário onde aqueles de uma certa classe ou cor, religião, gênero ou etnia, sofrem discriminação das instituições estabelecidas pelo Estado”. (PETTIT, 2012 b, p. 78). Tal abordagem “parte da suposição normativa de que o Estado deveria ser expressamente igualitário nesse sentido” (PETTIT, 2012 b, p. 78). Contudo, essa perspectiva demanda a contrapartida pelo lado dos cidadãos.

Eles deveriam estar preparados, como podemos dizer, para viver em igualdade de condições com os outros e não reivindicar uma posição especial para eles mesmos. Isso significa que todas as reivindicações sobre tratamento demandadas pelos cidadãos, devem ser coerentes com a vontade de viver em igualdade de condições com seus concidadãos: na verdade, elas devem ser publicamente declaradas no contexto do intercâmbio recíproco”. (PETTIT, 2012 b, p.78).

As teorias da justiça contemporâneas manifestam profundas divergências sobre o significado e o objetivo da justiça e o papel do Estado. Enquanto algumas

⁵³ Pettit faz referência à Joseph Raz, em *Morality of Freedom* (1986, p. 219).

teorias argumentam que a justiça deve se ocupar com a garantia da liberdade de escolha e com a não-interferência estatal; outras defendem o ideal da maximização da utilidade, da felicidade e do bem-estar; outras ainda sustentam que a justiça equivale a uma igualdade mais substantiva, com cidadania forte e presença marcante do Estado, o qual, em vez de assumir uma posição de suposta neutralidade, deveria enfrentar os debates em torno das diferentes posições morais, religiosas ou políticas.

A teoria republicana da justiça deve promover a igualdade da liberdade como não-dominação, porque isso garantiria aos cidadãos recursos e proteções igualitárias no contexto das liberdades básicas garantidas pela lei. Em outras palavras, a liberdade republicana permitiria a cada cidadão desfrutar o mesmo *status* de liberdade extensivo aos outros.

Pettit (2012 b, p. 126) sustenta que as exigências de uma teoria da justiça republicana são bastante substantivas, não apenas em relação aos princípios que a sustentam, mas também no que se refere às demandas que ela pode suportar.

Eles são projetados para colocar recursos e medidas prospectivas em vigor que protegem contra o domínio pessoal na esfera das liberdades básicas, a ponto de permitir que as pessoas passem no teste dos olhos nos olhos. Eles pretendem reduzir a incidência de dominação entre as pessoas e anular os fatores institucionais ou estruturais que a facilitam. (PETTIT, 2012 b, p. 126).

O filósofo irlandês critica as teses igualitárias que prometem eliminar, de forma radical absoluta, todas as desigualdades brutais que se abatem sobre as fortunas das pessoas e, critica, outrossim, a promessa de Rawls, particularmente o seu segundo princípio de justiça, que acena para a igualdade material, mas, ao mesmo tempo, permite um grau de desigualdade relativa de condições que, em razão da falta de uma infraestrutura institucional e da ausência do papel regulador do Estado, distancia-se do ideal de igualdade e condiz muito mais ao “retorno absoluto à pior posição”.⁵⁴

⁵⁴ No original inglês – “it improves the absolute returns to the worst-off position”. Aqui Pettit parece fazer uma ironia à ideia de posição original de Rawls.

Mas essas teorias muitas vezes parecem fantasias morais: um manual de como Deus deveria ter ordenado a ordem das coisas - ou manuais de como devemos corrigir os fracassos de Deus - em vez de manifestos do mundo real sobre o que o Estado deveria fazer para regular os negócios de seus cidadãos. (PETTIT, 2012 b, p. 126).

Ao comentar essa passagem, Pettit (2012 b, p. 126) lembra de uma “observação salutar sobre o tema”, feita por Hegel em *Princípios da Filosofia do Direito*: “Não se pode falar da injustiça da natureza na desigual distribuição de posses e recursos, pois a natureza não é livre e, portanto, não é justa nem injusta”. (1991 *apud* PETTIT, 2012 b)

Pettit defende que as liberdades básicas,⁵⁵ uma vez garantidas e protegidas por recursos públicos em uma determinada sociedade e nela enraizadas – condição essa que supera e representa um avanço em relação ao mesmo significado que elas têm para o liberalismo - seriam suficientes para tornar a vida de um indivíduo plena e significativa? Ao assumir essas liberdades, Pettit está apontando para um projeto republicano de justiça social, profundamente marcado pelo princípio da liberdade como não-dominação. Para pavimentar seu caminho ele propõe um

modelo de instituições e políticas que a teoria republicana de justiça exigiria - um modelo capaz de proteger as liberdades básicas igualmente para todos - e sugerir que o modelo se encaixa bem, como requer o equilíbrio reflexivo, com nossos julgamentos ponderados da justiça. (PETTIT, 2012 b, p. 104).

Ao recorrer ao termo “equilíbrio reflexivo” a menção a John Rawls é inevitável.⁵⁶ Mas, até que ponto a teoria liberal da justiça do filósofo americano

⁵⁵ Pettit (2012, p. 103) apresenta então uma lista de liberdades básicas, e que precisam estar articuladas com a ideia republicana de igualdade. A lista, como ele mesmo afirma, não é exaustiva, mas é suficientemente indicativa: a liberdade de pensar do que você gosta; de expressar o que você pensa; de praticar a religião de sua escolha, de se associar com aqueles que desejam se associar com você; de possuir certos bens e de negociá-los; de mudar de ocupação e emprego; de viajar dentro da sociedade e se estabelecer onde você quiser.

⁵⁶ Pettit faz referência ao conceito clássico de John Rawls em *Uma teoria da justiça*: “um equilíbrio é ponderado porque finalmente nossos princípios e opiniões coincidem; e é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se conformam e conhecemos as premissas dos quais derivam. Nesse momento tudo está em ordem. Mas esse equilíbrio não é necessariamente estável. Está sujeito a ser perturbado por outro exame das condições que se pode impor à situação contratual e por casos particulares que podem nos levar a revisar nossos julgamentos. Mas por enquanto fizemos o possível para tornar coerentes e justificar nossas convicções sobre justiça social. E atingimos uma concepção de posição original”. (RAWLS, 2002, p. 23).

apresenta um problema para o ideal de liberdade como não-dominação de Pettit? Este pretende demonstrar a fragilidade do contratualismo de Rawls, particularmente dos seus princípios de justiça. Enquanto Pettit afirma que o ideal de liberdade como não-dominação não necessita de nenhum outro recurso adicional para realizar a justiça social e a realização pessoal dos cidadãos, a teoria de Rawls “impõe dois princípios.⁵⁷ Um deles prescrevendo a liberdade igualitária, o outro um primo próximo da igualdade material” (PETTIT, 2012 b, p. 107); o que levanta, segundo o próprio Pettit, uma questão sobre a plausibilidade da sua teoria. Seria a proposta liberal de Rawls mais substancial que a proposta republicana de Pettit, tendo em vista a sua manifesta preocupação em corrigir eventuais desigualdades sociais?

Pettit argumenta que a liberdade republicana “não pode ser apresentada como uma tentativa de abraçar o primeiro princípio e dispensar o segundo” (PETTIT, 2012 b p. 107), e observa que o primeiro princípio de Rawls é frágil, em dois pontos. O primeiro, é que ele não exige recursos para a garantia das liberdades básicas que promete, além de não exigir a proteção necessária contra a dominação. Na teoria de rawlsiana, a liberdade de escolha tem um caráter estritamente legal, “as pessoas são livres para fazer ou não fazer algo apenas na medida em que é legalmente permitido para eles fazer ou não fazer” (PETTIT, 2012 b, p. 108), da mesma forma que o governo e as outras pessoas têm o dever da não-interferência. Pettit critica a ideia da liberdade limitada ao ato da escolha. Para ele, a mera opção entre duas alternativas determinadas não consiste necessariamente num ato de liberdade⁵⁸. No formalismo jurídico de Rawls, as liberdades básicas se resumem a uma questão legal, não política e, portanto, não há necessidade de garantias sustentadas com recursos públicos.

O segundo ponto frágil apontado por Pettit no primeiro princípio de Rawls, quando comparado à proposta republicana, é que uma vez previsto o

⁵⁷ *Primeiro*: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdade para as outras. *Segundo*: as desigualdades sociais e económicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. (RAWLS, 2002, p. 64).

⁵⁸ Como na metáfora de Berlin, citada no primeiro capítulo, em que a liberdade existe quando as portas estão abertas e não fechadas, em outras palavras, quando não há interferência. Já para Pettit, a liberdade consiste na garantia de que todas as portas estarão abertas.

dever de não-interferência nas liberdades básicas, e as consequentes penalidades em caso de descumprimento, não há razão para implementação de recursos de infraestrutura que visem proteger os cidadãos contra a dominação. A aposta de Rawls é que numa sociedade bem ordenada, “as sanções não são graves e talvez nunca precisem ser impostas” (PETTIT, 2012 b, p. 108).

Isso torna claro que, para Rawls, a dominação não é um problema como tal. A sociedade prevista em sua teoria ideal pode ser bem ordenada apenas porque os poderosos geralmente apresentam boa vontade para com os outros. E, portanto, proteger as pessoas contra eles apenas por penalidades que são necessárias para criar confiança de que não interferirão - uma confiança que é facilmente alcançada, dando evidência de boa vontade - pode deixar os poderosos efetivamente desobrigados; pode deixá-los capazes de interferir a um custo relativamente baixo. (PETTIT, 2012 b, p. 108).

Na medida em que demanda garantias substanciais para as liberdades básicas sem apelar para medidas sociais e institucionais para proteger contra a dominação, o primeiro princípio de justiça de Rawls é falho e abre espaço para a desigualdade e injustiças, deixando as pessoas vulneráveis e comprometendo as possibilidades de algumas ou muitas pessoas de fazer as suas escolhas.

Por causa das desigualdades a que o primeiro princípio cede espaço, é que Rawls introduz o segundo princípio de justiça, buscando um ajuste - talvez após algum ajuste nos dois lados - com seus julgamentos considerados de justiça; tal ajuste poderia ajudar a estabelecer o equilíbrio reflexivo com os julgamentos que sua metodologia exige. (PETTIT, 2012 b, p. 109).

Os limites apontados por Pettit na teoria da justiça de Rawls são razoáveis, principalmente no que diz respeito à crença de que uma sociedade idealmente bem ordenada não representaria ameaça de dominação aos cidadãos. Portanto, as normas jurídicas e sua dimensão coercitiva seriam suficientes para a manutenção do equilíbrio reflexivo e da justiça social. Pettit, evidencia o idealismo excessivo e o formalismo jurídico de Rawls, características que revelariam a insuficiência da sua teoria da justiça. É evidente que de uma filosofia embasada no jusnaturalismo, que entende a lei como um mal necessário e que só pode ser admitida na medida em que evita um mal maior, não se pode esperar as exigências da liberdade protegida na proposta de Pettit.

Se o autor posiciona-se criticamente diante de possíveis excessos de desigualdade material, não aprofunda a discussão acerca dos limites de tais desigualdades, o que sugere uma aproximação com o ideário liberal. Pettit defende que “cada um deve ser capaz de controlar o respeito dos outros, isso coloca restrições significativas sobre a grande desigualdade material”. (PETTIT, 2012 b, p. 298). Mas, não faz a defesa dessa autonomia dos cidadãos com base em pressupostos liberais, apelando para a simples liberdade de escolha ou a mera igualdade de oportunidades. Antes, recorre ao pressuposto republicano da garantia de liberdades básicas e de infraestrutura fomentada pelo Estado.

Ainda, se as liberdades básicas conferem sentido à vida em sociedade, e se essas liberdades amparam as escolhas dos cidadãos mediante uma gama de opções significativas, essas opções devem ser constituídas para atender igualmente toda a coletividade; ao mesmo tempo em que são usufruídas individualmente pelos cidadãos. Na concepção defendida por Pettit, o Estado deve cuidar para que essas escolhas - mas apenas daquelas mais gerais e que se situam mais distantes do alcance dos cidadãos - e a sua implementação seja feita segundo o ideal da não-dominação. Argumenta que, uma vez estabelecidas, essas escolhas geram liberdades básicas e abrem espaço para que os cidadãos livres efetivem e enraízem outras escolhas, de caráter menos distal e menos geral.

Se, como vimos, a conexão entre o igualitarismo material e a liberdade como não-dominação existe, mas não é tão explícita, e - como Pettit argumenta - o igualitarismo estrutural é de extrema importância para sustentar o discurso sobre a liberdade como não-dominação; então é evidente que a ideia de igualdade passa a ser fundamental na sua análise e tem estreita relação com a proposta de uma teoria da justiça. O autor (PETTIT, 2014, p. 84) observa que uma teoria da justiça republicana para ser plausível, para ser “potencialmente justa”, deve defender uma profunda conexão entre infraestrutura institucional e material, pois a falta de recursos como a educação, emprego, habitação, saúde e segurança, entre outros, afeta negativamente as liberdades básicas dos cidadãos.

Após apresentar críticas à teoria de justiça de Rawls, sobretudo por seu formalismo, sem vínculos com as consequências e pela sua aposta que o abstracionismo dos princípios poderia sustentar uma ideia plausível de justiça,

Pettit apresenta, de forma muito clara e robusta, a noção de infraestrutura que está na correlação da liberdade como não-dominação com as instituições sociais.

A infraestrutura opera de duas formas: de modo institucional e material. Quanto à primeira, a infraestrutura

terá de providenciar educação, treinamento e informações disponíveis para os cidadãos; para a ordem jurídica, pública e privada, que permite aos indivíduos negociar seu relacionamento e resolver seus problemas de acordo com os critérios e procedimentos estabelecidos; e para o investimento e as condições de mercado que facilitam o desenvolvimento e a manutenção de uma economia próspera e competitiva. (PETTIT, 2014, p. 84).

Os programas concernentes à infraestrutura institucional, de responsabilidade do Estado, incluem entre seus principais requisitos, a educação voltada ao pleno desenvolvimento individual e à formação para exercício da cidadania.

O primeiro requisito é que as crianças da sociedade tenham acesso a um tipo de educação necessária para proporcionar-lhes habilidades essenciais, para concretizar seus talentos particulares, dar-lhes uma sensação plena dos direitos e responsabilidades da cidadania e, de fato, deixá-los ver o quão ruim é para qualquer um sofrer dominação na esfera das liberdades básicas. Se permitirmos que falte às pessoas tais etapas do desenvolvimento, elas serão incapazes de se afirmar na relação com os outros, ou assumir o *status* de pessoas livres; na verdade, eles podem até ser um perigo para os outros, não reconhecendo as reivindicações recíprocas baseadas na liberdade e que podem ser feitas em relação a eles. (PETTIT, 2012 b, p. 111).

Maynor também defende que o incentivo aos valores republicanos por meio de uma educação para a virtude cívica e para a cidadania trazem uma série de benefícios que

garantem aos agentes certos recursos que melhoram suas vidas e ampliam os limites de ações de não-dominação que eles perseguem. Eles se tornam seguros em suas posições na vida e se sentem fortalecidos nas tomadas de decisões sem a interferência arbitrária de terceiros ou do Estado. (MAYNOR, 2003, p. 173).

As instituições da democracia contestatória e o fortalecimento da educação formal, agregadas aos eventuais conflitos entre a política e as normas

sociais, constituem-se para Maynor, elementos que fortalecem e enraízam a ideia de liberdade como não-dominação contra as práticas de interferências arbitrárias.

Na linha de fortalecimento das instituições republicanas, Laborde aprofunda o debate reivindicando que o republicanismo crítico dê respostas a questões complexas que se apresentam nos contextos de dominação, particularmente nas sociedades contemporâneas ocidentais. A autora (2008, p. 151) se refere “às normas de socialização e a importância da educação para equipar os indivíduos com ferramentas com as quais possam resistir à dominação”, argumentando que a educação deve ser promotora da autonomia, na medida em que prepara as crianças para o exercício do pensamento crítico e, conseqüentemente para a resistência aos processos de dominação, no âmbito da vida pública e privada.

Para Laborde, a educação

que facilita a autonomia promove o ideal republicano crítico de não-dominação de várias maneiras: traz as crianças para o nível mínimo de independência essencial para a cidadania republicana; promove inculca neles amplas competências relacionadas com a autonomia, deixando-os livres para moldar o curso de suas próprias vidas, se o desejarem; não tem a pretensão de erradicar toda dominação da vida social, mas capacita indivíduos para resistir a suas formas mais perniciosas. (LABORDE, 2008, p. 159)

A autora alerta que as teorias republicanas, muitas vezes, tomam como axioma a prerrogativa do Estado na condução das políticas e práticas de educação e esquecem que a sociedade precisa estar atenta quanto ao *status* político do Estado, e em relação aos próprios processos de desenvolvimento da educação. Esse parece ser tema central de *Critical republicanism*.

Quanto à infraestrutura material, ela

terá de garantir a integridade do território contra ameaças externas; fornecimento de estradas e vias aéreas e outros meios de transporte; a coordenação do acesso aos meios de comunicação utilizados pela *media* e pelos os indivíduos; a existência, a acessibilidade e a segurança dos espaços públicos nas cidades e no campo; o uso sustentável de recursos de regeneração de alimentos e energia - peixe, madeira e similares; o uso responsável de recursos de energia não-

regeneráveis, como combustíveis fósseis; e o cuidado do ambiente natural e precário. (PETTIT, 2014, p. 84).

No âmbito institucional, um Estado comprometido com a igualdade de desfrute da liberdade como não-dominância, deve firmar compromisso com a sociedade por meio da implementação de programas que garantam condições materiais de desenvolvimento.

Para que as pessoas possam desfrutar as liberdades básicas de forma igual, deve haver uma distribuição legal que ofereça um ambiente institucional adequado para a vida das pessoas em conjunto. (...) E, ao mesmo tempo, se estabeleceriam restrições e regulações que protejam contra a crise financeira, a recessão econômica, a concorrência descoordenada, o monopólio comercial e as externalidades, bem como as desigualdades de poder e influência que permitem que alguns exerçam domínio sobre os outros. Todos esses males provavelmente limitarão ou frustrarão o acesso igual das pessoas às liberdades básicas. (PETTIT, 2012 b, p. 111).

No que se refere ao âmbito material, Pettit observa que o desfrute generalizado da liberdade como não-dominância está diretamente vinculado aos problemas ambientais e à questão da sustentabilidade, que afetam as áreas da saúde, transportes, informação, entre outras; e que cabe o Estado a promoção de políticas públicas direcionadas a esses setores.

Haverá menos liberdades básicas disponíveis para as pessoas, pelo menos a longo prazo, quanto menos sustentável o ambiente natural, menor será a rede de energia, menos confiável a organização dos transportes e da informação, menos eficaz o sistema de saúde pública e, de fato, menos seguro o território do Estado. Assim, seguirá no âmbito do programa republicano, como seguirá em qualquer agenda plausível para o Estado, que deve haver políticas em vigor para promover metas correspondentes, amplamente ecológicas. (PETTIT, 2012 b, p. 111-112).

A consolidação das liberdades básicas numa agenda republicana deve “prescrever um padrão distintivo de formulação de políticas na proteção ou isolamento das pessoas contra perigos específicos e genéricos em relação a terceiros”. (PETTIT, 2012, p. 114). No que tange às proteções gerais, Pettit se concentra na ideia de proteção geral dentro do Estado e não internacionalmente,

e trata das questões de justiça criminal⁵⁹, portanto, não referentes às relações internacionais e à segurança global. Os programas de proteção ou isolamento contra riscos específicos são requeridos nas relações entre esposa e marido, empregado e empregador, devedor e credor, onde geralmente se observa assimetrias de poder. Nessas áreas, observa Pettit, uma abordagem padrão passaria pelo recurso à legislação como garantia da igualdade, ou seja, pela imposição de deveres legais aos mais fortes e direitos correspondentes ao mais fracos. Entretanto, o autor sabe que, por vezes, esse recurso pode não ser o suficiente para garantir as liberdades básicas, daí a necessidade da implementação de programas públicos de proteção para além da esfera dos direitos formais e legais.

Mas, muitas vezes, esses direitos, por bem suportados que sejam, são frágeis⁶⁰, pois eles devem ser desencadeados pela parte mais fraca e, em seguida, o ato de desencadeá-los pode ter custos próprios. A esposa que chama a polícia contra um marido abusivo pode encontrar-se exposta à raiva e abusos adicionais como resultado. Os funcionários que se queixam de um inspetor sobre as condições de trabalho podem achar que, conseqüentemente, passa a receber todos os trabalhos mais difíceis. E assim por diante. (PETTIT, 2012 b, p. 114-115).

Esses programas devem incluir a prospecção de várias opções para os mais fracos, dentre elas a possibilidade de isolamento como forma de proteção - no caso da mulher ameaçada - a legalização ou fortalecimento dos sindicatos e do direito à greve - no caso dos trabalhadores. Os programas de proteção podem incluir opções voltadas ao controle das ações ou recidivas por parte dos mais fortes.

Por exemplo, Sandel frisa que nos Estados Unidos “o fosso que separa ricos e pobres aumentou nas últimas décadas, atingindo níveis que não eram vistos desde a década de 1930. Ainda assim, a desigualdade não tomou grandes proporções políticas”. (SANDEL, 2012, p. 327)⁶¹ Sandel critica o descaso dos filósofos políticos norte-americanos a respeito do tema da desigualdade e,

⁵⁹ O tema é amplamente explorado no já citado trabalho desenvolvido com John Braithwaite – *Not just deserts. A republican theory of criminal justice*, publicado em 1990.

⁶⁰ A expressão utilizada por Pettit é “frail reeds”, que poderia ser traduzido literalmente como “palha fraca”, e que significa uma base frágil, incapaz de sustentar algo com segurança.

⁶¹ No Brasil e em outros países da periferia do capitalismo, onde as diferenças sociais são por vezes abissais, evidentemente, o quadro é muito mais grave.

também o fato de que ao tratarem do problema, o fazem ou pelo viés utilitarista, ou assumindo as teses da mera igualdade formal, o que, na sua opinião, só contribui assim para despolitização do tema. O filósofo comunitarista alerta ainda que “a desigualdade muito grande entre ricos e pobres enfraquece a solidariedade que a cidadania democrática requer. E que a falta de vínculos comunitários gera efeitos ruins para a sociedade, pois “os mais ricos afastam-se dos logradouros e dos serviços públicos, deixando-os para aqueles que não podem usufruir de outro tipo de serviço” e, o Estado, distante do espírito republicano, deixa de investir em infraestrutura e, conseqüentemente as

instituições públicas como escolas, parques, pátios recreativos e centros comunitários deixam de ser locais onde cidadãos de diferentes classes econômicas se encontram, ocasionando o esvaziamento do domínio público, o que dificulta o cultivo do hábito da solidariedade e do senso de comunidade dos quais depende a cidadania democrática. (SANDEL, 2012, p. 328).

A solução para o problema do desgaste do domínio público demanda a implementação de “uma política do bem comum, que teria como um de seus principais objetivos a reconstrução da infraestrutura da vida cívica”. (SANDEL, 2012, p. 328). Segundo Sandel, isso também ajudaria a superar os limites das políticas de diminuição da desigualdade centradas exclusivamente na distribuição de renda. Podemos dizer, portanto, que o ideal de reconstrução da infraestrutura pública é um ponto de convergência entre as duas correntes republicanas.

CONCLUSÃO

O dilema que constitui *leitmotiv* desta tese consiste, como argumentamos na introdução, na necessidade da conciliação entre o desejo legítimo da liberdade individual e a necessidade humana da vida em comunidade, que impõe a existência de normas. Trata-se de um problema clássico da filosofia política, e como já dissemos, foi tratado por muitos filósofos, desde a Antiguidade. Philip Pettit responde ao problema com a sua teoria da liberdade como não-dominação. Nossa hipótese é que o autor desenvolve a sua teoria da liberdade a partir de dois pressupostos – o primeiro é de natureza metodológica, o individualismo-holista; e o segundo assume a dimensão da crítica ao liberalismo.

Mostramos que a abordagem liberal, de forma muito incisiva nas obras de Constant⁶² e Berlin, pretendeu resolver esse dilema por meio de uma noção de liberdade como ausência de impedimentos. Na expressão berliniana, que se tornou referência, o problema se apresenta na dicotomia entre liberdade negativa e liberdade positiva. Mas, para o neorrepblicanismo, esse tratamento disjuntivo da liberdade em nada contribui para resolução do dilema, porque, na medida em que assume uma das posições, como é o caso de Constant e Berlin, deixa-se de lado uma parte fundamental do problema.

Demonstramos ainda que é esse o ponto de discordância entre a abordagem do neorrepblicanismo e a abordagem do liberalismo. Autores como Pettit, Viroli, Skinner e Spitz não deixam de identificar aspectos positivos do liberalismo, mas apontam criticamente os limites e contradições que se impõem de forma inexorável às pretensões da tradição liberal em se estabelecer como fundamento teórico hegemônico de um estado democrático, sobretudo, em razão do caráter individualista e egoísta da ideia de liberdade negativa, que constitui o núcleo do projeto liberal. Pettit observa que mesmo sob uma suposta não-interferência pode continuar existindo um processo de dominação, potencial ou até mesmo efetivo, e a condição de dependência, seja ela potencial ou efetiva, é uma condição de constrangimento e falta de liberdade. A liberdade

⁶² É importante observar que Constant, na condição de autor do século XIX, que vivenciou a Revolução Francesa, apresenta em seu pensamento muitos elementos do republicanismo, que ainda era muito forte no seu tempo. Ou seja, não se trata de um liberalismo radical como observado em autores do século XX.

negativa que se pretende radical quando concebe a lei como interferente, deixa de considerar as diferenças entre a interferência e a interferência arbitrária, detalhe que não escapa ao pensamento neorrepublicano de Pettit.

Demonstramos também que Pettit assume claramente que a liberdade positiva (autonomia da vontade) é superior à liberdade negativa (liberdade da ação), justamente porque a primeira pode conduzir a um certo aprimoramento moral, por meio da superação de fragilidades subjetivas e por ser uma espécie de liberdade que nos convida a participar da autodeterminação coletiva da comunidade. Entretanto, Pettit observa que a liberdade positiva pode levar a uma forma de coletivismo autoritário capaz gerar a dominação.

Em nosso entendimento, a liberdade negativa, concebida como liberdade de ação, não pode prescindir da liberdade positiva, ou seja, da liberdade do querer, a autonomia da vontade, elas são complementares. Mas não se pode deixar de observar que ambas operam num registro solipsista, parecem ser sempre movimentos de um sujeito capaz de ser livre independentemente e à revelia das suas relações sociais ou políticas, tese com a qual não compartilhamos.

A teoria da liberdade proposta por Pettit – liberdade como não-dominação – se firma como uma proposta forte de conciliação entre as dimensões individual e política da liberdade. A busca dessa conciliação nasce, a partir de dois debates distintos: individualismo *versus* coletivismo e holismo *versus* atomismo. No debate entre individualismo e coletivismo, Pettit reconhece que existem regularidades sociais, mas elas não são a causa das ações humanas. Portanto, Pettit não defende o coletivismo, mas sim o individualismo. No segundo debate, que opõe holismo e atomismo, Pettit argumenta que somente a totalidade pode ser considerada uma realidade propriamente humana e social. Aqui, Pettit defende o holismo, que nesse sentido diferencia-se do coletivismo, entretanto, o reconhecimento de que o ser humano é propriedade de um conjunto de relações sociais, não implica na negação da liberdade individual, não lhe atribui o *status* de mera ilusão. É essa formulação que dá conteúdo à expressão individualismo-holista.

A importância do individualismo-holista de Pettit, quando argumenta contra o ideal liberal da liberdade que pretende constituir-se enquanto propriedade de um indivíduo isolado, contrário a qualquer forma de interferência

e, ao contrário, propõe que a liberdade só pode ser concebida como um valor social, por meio da relação entre indivíduos que não estão expostos ao poder arbitrário de um sujeito. O individualismo-holista de Pettit caracteriza claramente a passagem da liberdade reduzida à mera não-interferência atomista para a liberdade como não-dominação.

O conceito de liberdade de Philip Pettit sofreu alterações significativas no transcurso do seu pensamento, até chegar à sua formulação mais acabada e que se exprime na ideia da não-dominação, cuja proposta conceitual visa reunir a dimensão individual (psicológica) com a dimensão social e política e práticas institucionais para constituir um conceito unificado de liberdade. Assim, o ideal da liberdade como não-dominação do individualismo-holista de Pettit requer: 1) o elemento pessoal da liberdade do agente (liberdade psicológica) que implica a consciência e o gozo individual da liberdade como maestria pela inexistência de coerções indevidas; e 2) o elemento objetivo, que se desdobra em três aspectos solidários: a) o aspecto da dimensão social, de maneira que a fruição da liberdade, ainda que individual, tenha um significado social e transite na órbita de uma consciência comum, compartilhada por todos; b) o elemento discursivo e o reconhecimento: o agente é uma pessoa livre apenas quando reconhece que os outros também o são e, junto com eles, gozam do mesmo *status* de igual proteção da lei, formando, assim, uma consciência comum da importância dessa liberdade no âmbito social, de tal forma que as ações de interferência arbitrárias e aquelas de dominação devem ser repelidas por todos, pois estão fora do controle discursivo; c) o aspecto da proteção legal da liberdade no sentido de que qualquer iniciativa de dominação recebe a censura de uma ordem pública representada, em última instância, pelo Estado, o qual tem o poder legítimo de promover o respeito mútuo entre os cidadãos, protegendo aqueles que se encontram vulneráveis às situações de coação ilegal, manipulação e outros mecanismos que revelam o *dominium* privado de indivíduos ou de grupos mais fortes na simetria moral e política, mas sem recorrer ao abuso do seu *imperium*.

Pettit segue o caminho natural da sua argumentação como decorrência lógica do seu entendimento na atribuição da liberdade aos agentes coletivos⁶³, institucionais (a organização política ou o Estado como “membros de uma

⁶³ Tema tratado no segundo capítulo, ao final do item 2.3.

coletividade integrada” que pode ser considerado como pessoa artificial), aos quais se aplica de forma paralela a intencionalidade, a responsabilidade e o controle discursivo.

O conceito de liberdade como não-dominação é característica do republicanismo, como expressa Pettit com assertividade na passagem a seguir.

Os republicanos a assimilam ao fato de não estarem submetidos à ingerência (arbitrária) do outro segundo a sua vontade, ao fato de estar colocado ao abrigo de tal ingerência. A liberdade de uma pessoa, equivale ao fato dela não estar submetida ao poder que o outro tem de prejudicá-la, ao fato de não ser dominada pelo outro. Liberdade como ausência de dominação. (PETTIT, 2003 c, p.55 – 62).

O Estado republicano, na configuração institucional de uma forma de liberdade como não-dominação, e com o propósito republicano de superar as limitações sociais e econômicas dos indivíduos, pode restringir ou remover as condições sociais e pessoais do agenciamento discursivo quando assume os interesses de quem sofre a dominação. No que diz respeito ao elemento objetivo da proteção legal, o Estado deve coibir a dominação no âmbito doméstico ou interno diante de relações de *dominium*.

Pettit pensa o ideal da não-dominação por meio da articulação com a dimensão institucional, com forte papel reservado ao Estado enquanto promotor da liberdade, da igualdade e da dimensão de controle – a democracia contestatória, que garante ao povo o poder de fiscalização e de controle das ações do Estado.

Para o autor, um Estado democrático, comprometido com a promoção da liberdade como não-dominação, pode se constituir como importante proteção para os cidadãos contra potenciais ou efetivas arbitrariedades do poder privado ou *dominium* e contra possíveis inimigos externos, entretanto, o próprio poder público, o *imperium*, pode representar um grande risco de dominação. Como controlar esse poder para que opere em favor da sociedade e não contra ela? O controle desse é determinado pela capacidade da democracia “forçar o Estado a ser guiado pelos interesses comuns assumidos pelo povo, e somente pelos interesses comuns assumidos. Só depois passaríamos a examinar como poderia se garantir tais consequências”. (PETTIT, 2001 a, p. 174).

Longe de defender que a uma democracia bidimensional possa estar livre de imperfeições, Pettit argumenta que ela precisa ser constantemente

vigiada e aprimorada, se compreendida nesses termos, pode representar uma resposta adequada ao problema suscitado pelo *imperium* do Estado. E essas medidas devem ser consideradas porque somente o Estado democrático, pode aspirar à pretensão de ser um Estado livre, habilitado para proteger os cidadãos contra a dominação, ao mesmo tempo em que será impedido de converter-se, ele mesmo, num instrumento de dominação.

Outro ponto que queremos retomar é a distinção estabelecida por Pettit de que “liberalismo e o republicanismo se opõem em dois grandes domínios - a concepção que essas duas correntes têm da liberdade e a maneira pela qual elas imaginam que as sociedades democráticas funcionam e deveriam funcionar”. Quando perguntados, à maneira consequencialista, sobre “até que ponto seus ideais de liberdade e de democracia são institucionalmente aplicáveis e, em que medida podemos exigir que as instituições do mundo real realizem esses diferentes ideais e façam deles traços marcantes em nossas vidas sociais”. (PETTIT, 2003 c, p. 62), pudemos comprovar que o republicanismo é amplamente mais capacitado a responder, de forma efetiva a esses desafios, enquanto o liberalismo insiste na abordagem atomista. Lembremos que para Berlin, a liberdade é uma questão exclusivamente pessoal e nada tem a ver com as questões políticas. A abordagem de Pettit é muito diferente e nos oferece uma contribuição importante, justamente por apresentar uma proposta unificadora.

Se, por um lado, o liberalismo defende que a liberdade existe onde não existem impedimentos, assim a lei é extrínseca à liberdade, e só pode ser tolerada na condição de mal menor - “a liberdade só pode ser limitada em nome da própria liberdade” (RAWLS, 1971, p. 239). Nessas condições podemos supor que o liberalismo alude ao “espaço jurídico vazio (...) e à liberdade não protegida, o que significa licitude do uso da força privada”. (BOBBIO, 1999, p. 131). Por outro lado, na concepção do republicanismo a lei não arbitrária é promotora da liberdade, na medida em que nos protege da dominação privada ou estatal. E a garantia dessa perspectiva é assegurada pela democracia, nas suas vertentes eleitoral e contestatória, por meio da cidadania ativa e, sem esses componentes, a ideia de liberdade torna-se vazia e abstrata, e a possibilidade da sua efetivação uma mera formalidade.

Os críticos do republicanismo, desde Constant, insinuam que essa tradição estaria marcada pelo anacronismo e que já não poderia dar respostas

às demandas das sociedades modernas. Dizem que a exigência de uma cidadania ativa não é compatível com a forma de viver moderna, cada vez mais voltada aos interesses privados, e que a participação forte na vida política já foi substituída com sucesso pela representação democrática. Defendemos durante o texto que, de fato, o republicanismo exige mais dos cidadãos do que a mera intitulação de direitos. O republicanismo exige um maior esforço dos cidadãos e precisa adequar-se, em alguma medida, a certas exigências das sociedades contemporâneas pluralistas, sob pena de cair no anacronismo. Por isso, o republicanismo crítico deve trazer no rol de suas demandas a sua própria reconceitualização.

Sustentamos ainda que a fraca noção de cidadania e o empobrecimento do vocabulário político, nos afasta dos discursos públicos, comprometendo a qualidade da democracia eleitoral e enfraquecendo a democracia contestatória e, na medida em que nos recolhemos à dimensão meramente privativa da nossa existência, acabamos por abrir espaço para as mais diversas formas de dominação, no âmbito do *dominium* e do *imperium*. Nessa linha de argumentação, mostramos que a democracia eleitoral, conduzida pela escolha de candidatos comprometidos com o interesse comum assumido, ajudaria a nos proteger dos falsos-negativos (fracasso em reconhecer os interesses comuns assumidos publicamente), mas não dos falsos-positivos (representação de setores de interesses privados que se passam por interesses comuns). É em razão de problemas fundamentais como esses que Pettit defende como imprescindível a dimensão contestatória da democracia, pela qual pessoas ou grupos, se empoderam para “levantar a voz contra as políticas e as práticas que não refletem, por sua própria luz, os interesses comuns assumidos publicamente.” (PETTIT 2001 a, p. 174). E para que essa prática possa ser efetiva e, de fato exercer influência política para constituição e realização dos bens públicos, as pessoas precisam estar providas de recursos de contestação, procedimentais, consultivos e de apelação.

Por tratar-se de um pensamento normativo, o republicanismo precisa refletir sobre as relações entre as prescrições normativas e os fatos sociais. É razoável reconhecer que não há filosofia política sem risco, mas o republicanismo tem por obrigação exercer a sua autocrítica e, essa tarefa pode

ser levada a cabo por meio do controle discursivo e seus desdobramentos institucionais, como as dimensões “autoral e editorial” da democracia.⁶⁴

A dimensão eleitoral da democracia, com a escolha de candidatos comprometidos com o interesse comum, como expusemos no capítulo 3 (concepção republicana de voto fundamentada no julgamento), ajudaria a nos proteger de falsos negativos (fracasso em reconhecer os interesses comuns assumidos publicamente), mas não dos falsos positivos (representação de setores de interesses privados que se passam por interesses comuns). Nesse caso é que Pettit aciona o complemento da forma contestatória da democracia.

Pettit argumenta que a liberdade como não-dominação (contra os riscos do *dominium* e do *imperium*) só pode ser promovida pela ação do Estado. Mas, isso implica em sérios riscos, afinal, todo poder é potencialmente dominador e, o Estado dispõe do poder de coerção, podendo se transformar no mais perigoso agente de dominação. Como controlar esse poder para que opere em favor da sociedade e não contra ela? O controle desse poder é determinado pela capacidade da democracia “forçar o Estado a ser guiado pelos interesses comuns assumidos pelo povo, e somente pelos interesses comuns assumidos. Só depois passaríamos a examinar como poderia se garantir tais consequências”. (PETTIT, 2001 a, p. 174).

A análise que o autor oferece à liberdade não consiste no abandono da liberdade individual na clássica acepção de liberdade negativa como ausência de impedimentos, e nem na adesão incondicional à chamada liberdade positiva, mas no investimento político que a liberdade deve ter se os homens, de fato, pretenderem realizar esse valor essencial no viver político. Sem negar a importância do aporte histórico e conceitual da liberdade positiva e negativa, e com o objetivo de propor um conceito de liberdade mais sensível às demandas da moderna individualidade que, ao mesmo tempo, possa resguardar a criação de mecanismos institucionais que estimulem e preservem a liberdade individual intimamente ligada à liberdade da comunidade, o republicanismo neorromano de Pettit propõe uma teoria mais ampla que congregue de forma consistente a

⁶⁴ Temas tratados no capítulo 3, item 3.2.

perspectiva individual da liberdade (como direito subjetivo da liberdade negativa do liberalismo), e as perspectivas social e política.

A análise de Pettit chama a atenção para o fato de que o exame conceitual da liberdade não deve se esgotar na análise disjuntiva a que ela foi submetida, seja na forma hegemônica como foi pensada segundo o paradigma do individualismo liberal, seja segundo o modelo do coletivismo comunitarista. A liberdade não pode ser reduzida a um campo de escolhas por parte do agente, daquilo que já está posto, mas ela deve ser investida da capacidade de criação e proposição, de um amplo rol de escolhas, tendo como protagonista o agente intencional, responsável e livre. A ausência desses requisitos implica na impossibilidade da liberdade, abrindo espaço para uma provável imposição da dominação.

A liberdade como não-dominação, mais que uma simples restrição dos arbítrios que respeita a liberdade dos outros, ou como capacidade de autocontrole, é um valor individual-holístico que o Estado pode promover como ideal que orienta o sistema político. Nessa medida, ela torna-se efetiva e consistente em um Estado republicano que garante a necessária infraestrutura, promove a igualdade de oportunidades e de resultados, e assegura o controle discursivo por meio de leis, não arbitrárias, que protegem o cidadão do *dominium* e do *imperium*.

Contudo, a liberdade como não-dominação (e o seu caráter unificado) na concepção de Pettit, não precisa ostentar de forma substantiva um valor social sob a forma de um bem intrinsecamente intersubjetivo, mediado por uma forma consistente e, também, substancial de reconhecimento. Ela deve apenas retratar a condição instrumental de algo que melhor realiza os ideais de uma sociedade que pretende ser livre. Na avaliação de Pettit, a liberdade é social, não no sentido de ser um bem comum substancialmente compartilhado, e nem mesmo porque ela retrata uma teoria do autogoverno como expressão essencial dessa liberdade. Ela o é apenas na medida em que pode, quantitativamente, ser incrementada para qualquer membro, como o bem que traz as melhores consequências, com o intuito de realizar os ideais de uma comunidade sob um governo republicano.

Apesar de propor a liberdade como não-dominação como um ideal comunitário, Pettit argumenta em favor de um formato relativamente neutro para

o Estado, por entendê-lo mais compatível com as necessidades e demandas de uma sociedade pluralista. Assim, pode se depreender que o projeto de Pettit é também comunitário, pois está inserido na perspectiva de uma ontologia social holística. Ele tem por objetivo a experiência da construção coletiva da liberdade como não-dominação, porém sem romper o vínculo com um compromisso da garantia da liberdade individual. Esse projeto, justamente denominado individualismo-holista, se afasta do republicanismo neoateniense, sustentado por autores como Arendt, Pocock, Sandel e Taylor, que vinculam a participação política, de caráter deliberativo, à constituição de uma unidade comunitária forte por meio do consenso.

A teoria de liberdade como não-dominação desenvolvida por Pettit, com base na tradição do republicanismo neorromano, busca a unificação dos elementos de natureza psicológica, social e política e, demonstra ampla superioridade na comparação com as teses atomistas do liberalismo, fundadas na ideia de liberdade negativa ou liberdade como não-interferência, e também se comparada às teses coletivistas, pautadas exclusivamente na ideia de liberdade positiva. Para Pettit, a liberdade como não-dominação é um bem comunitário e individual, que só pode vicejar a partir do desenvolvimento pleno das capacidades psicológicas e emocionais do indivíduo e das suas relações sociais e políticas, mediadas pelo controle discursivo, pelo reconhecimento e pela cidadania ativa.

O republicanismo proposto por Pettit não acomoda a ideia de liberdade e do Estado democrático a um procedimentalismo ou a um estado de direito meramente formal. Ele deixa claro que, as dimensões institucional e contestatória da democracia são complementares, e que não é possível pensar um processo de democratização do Estado sem a perspectiva dos conflitos, nos termos neorromanos de vigilância, controle e aprimoramento. Sem a dimensão contestatória, a filosofia política de Pettit perderia força, se tornaria menos desafiadora e promissora e seguramente mais distante do ideal de liberdade como não-dominação.

A filosofia política de Philip Pettit e, de modo especial a sua teoria da liberdade como não-dominação, se constituem como fundamentos de grande importância para o debate contemporâneo em torno dos problemas da liberdade, sobretudo em relação ao seu propósito unificador das dimensões individual,

social e política, mas também quanto à sua retomada de muitos conceitos da tradição republicana. Trata-se de um pensamento instigante e que muito tem a contribuir nos debates da filosofia política e nas questões consolidadas e emergentes do cenário das democracias contemporâneas.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ABENSOUR, M. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento Maquiaveliano*. Tradução de Cleonice P. B. Mourão; Consuelo F. Santiago; Eunice D. Galéry. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro Barbosa de Almeida. 5ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)

ARISTÓTELES. *Metafísica*. (Volumes I e II). Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilingue. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ANSCOMBE, G. E. M. *Modern moral philosophy*. *Philosophy*, vol. 33, n. 124, Jan. 1958.

BARON, M.; PETTIT, P.; SLOTE, M. *Three Methods of Ethics: a debate*. Malden - Massachusetts, Blackwell: 2008.

BERLIN, I. *Four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

BERTEN, A. *A epistemologia holista-individualista e o republicanismo liberal de Philip Pettit*. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 115, Jun/2007, p. 9/31.

BIGNOTTO, N. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO, Sérgio (Org.). *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

BOBBIO, N.; VIROLI, M. *Diálogo sobre a república: os grandes temas da política e da cidadania*. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

BOBBIO, N. *Igualdade e liberdade*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 5ª edição. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

BOBBIO, N. Razão de Estado e Democracia. In: *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora UNESP, 2002 b.

BOBBIO, N. *Teoria do ordenamento jurídico*. Tradução de Maria Celeste C. J. Santos; revisão técnica de Claudio De Cicco; apresentação de Tércio Sampaio Ferraz Junior. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 10ª edição, 1999.

BONJOUR, L.; BAKER A. *Filosofia*. Textos fundamentais comentados. Porto Alegre: Artmed, 2010.

BORNHEIM, G. *Natureza do Estado moderno*. In: A crise do Estado-nação / Adauto Novaes (organizador). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BRAITHWAITE, J.; PETTIT, P. *Not just deserts*. A republican theory of criminal justice. Oxford: Oxford University Press, 1990.

CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010.

CARVALHO, J. M. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 22ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CONSTANT, B. *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. Tradução de Loura Silveira. In: Revista de Filosofia Política, nº 2. Porto Alegre: L&PM, 1985.

CONSTANT, B. *Escritos de política*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DRESCHER, S. *Escravidão e reflexão moral acerca da escravidão*. Tradução de Paulo Neves. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.) *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p.555 - 560.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRANKFURT, H. *The Importance of What We Care About*. Cambridge. Cambridge University Press, 1998.

GARGARELLA, R. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. Tradução Alonso Reis Freire. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

GROTIUS, H. *O direito da guerra e da paz*. Tradução de Ciro Mioranza. 2ª ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. (v. 1 – 2).

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEGEL, G. W. F. *Principios de la Filosofía Del Derecho*. Traducción de Juan Luis Verma. Barcelona: Edhasa, 1999.

HOBBS, T. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Reato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria N. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Edição bilingue. Tradução e notas por Guido Antonio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

LABORDE, C. *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

LABORDE, C. MAYNOR, J. (editors) *Republicanism and Political Theory*. Malden (Massachusetts): Blackwell Publishing, 2008.

LARMORE, C. *A critique of Philip Pettit's Republicanism*. In: Noûs, vol. 35, p. 229–243, October 2001.

LEFFORT, C. *Desafios da escrita política*. Tradução Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

LIST, C.; PETTIT, P. *Group Agency. The possibility; design; and status of corporate agents*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOVETT, F. *A General Theory of Domination and Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

MACHIAVELLI, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. (Discorsi). Tradução de Sérgio Bath. 4 ed. Brasília: UNB, 2000.

MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar Ed. , 1967.

MAYNOR, J. W. *Republicanism in the modern world*. Cambridge, UK: Polity Press, 2003.

MILLER, D. Igualdade e desigualdade, in: *Dicionário do pensamento social do século XX* / editado por William Outhwaite, Tom Bottomore. Tradução de: The Blackwell dictionary of Twentieth-Century social thought, por Eduardo Francisco Alves e Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. (p. 372-375).

MOSSÉ, C. *O Cidadão na Grécia Antiga*. Tradução de Rosa Carreira. Lisboa: edições 70, 1999.

MUMFORD, L. *A cidade na História: suas origens, transformações e perspectivas*. Tradução de Neil R. da Silva. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PETTIT, P. *Consequentialism and Respect for Persons*. *Ethics*, Vol. 100, N 1, (Oct, 1989), pp. 116-126).

PETTIT, P. *The Consequentialist can recognise rights*. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 38, No. 150. (Jan, 1988), pp. 42-55. PETTIT, P. (editor) *Consequentialism*. Aldershot: Dartmouth, 1993.

PETTIT, P. *The common mind: an essay on Psychology, Society and Politics*. New York, Oxford, 1996.

PETTIT, P. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

PETTIT, P. (1998). *Defining and defending social holism*, *Philosophical Explorations*, 1:3, p. 169-184.

PETTIT, P. *A theory of freedom. From the Psychology to the Politics Agency*. New York. Oxford University Press, 2001 a.

PETTIT, P. *Defining and Defending Social Holism*. In: *Rules, Reasons and Norms*. Selected Essays. Oxford: Oxford University Press, 2002 a.

PETTIT, P. *Consequencialismo*. Tradução de Paulo Neves. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.) *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003 a. p.327-334.

PETTIT, P. *Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma and Republican Theory*, in James Fishkin and Peter Laslett, eds., *Philosophy, Politics and Society*, Vol. 7, New York, Cambridge University Press. 2003 b. p. 138-62.

PETTIT, P. *Liberalismo*. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003 c.

PETTIT, P. *Penser en société*. Essais de métaphysique sociale et méthodologie. Paris: Presses Universitaires de France, 2004 b.

PETTIT, P. *The Instability of Freedom as Noninterference: The Case of Isaiah Berlin*. *Ethics*, vol.121, nº 4 (July 2011), p. 693-716).

PETTIT, P. *On the People`s Terms*. A Republican Theory Model of Democracy. Cambridge, Cambridge University Press, 2012 b.

PETTIT, P. *The inescapability of consequentialism*. In: *Luck, value and commitment: Themes from Ethics of Bernard Williams*, ed, U. Heuer and G. Lang. Oxford: Oxford University Press, 2012 c. p. 41-70.

PETTIT, P. *Just Freedom*. A moral compass for a complex world. New York: W. W. Norton & Company, 2014.

PETTIT, P. *The Robust Demands of The Good*. Ethics, Attachment, Virtue, and Respect. Oxford, Oxford University Press, 2015.

PITKIN, H. *Are freedom and liberty twins?* *Political Theory*, Vol. 16, No. 4, November, 1988, p. 523-552.

PLATÃO. *A república*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 9ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RAMOS, C. A. *As faces da liberdade e a teoria do reconhecimento*. Curitiba: PUCPress, 2016.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento*. Trad. de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.

RANCIÈRE, J. *O dissenso*. Trad. Paulo Neves. In: NOVAES, A. (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. (p. 367 – 382)

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROUSSEAU, J-J. *Do contrato social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

SANDEL, M. J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 6ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANDEL, M. J. *Public Philosophy*. Essays on Morality in Politics. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, 2005.

SILVA, R. *Participação como contestação: a ideia de democracia no neo-republicanismo de Philip Pettit*. In: *Política & Sociedade*, nº 11, out/2007. p. 199-220.

SILVA, R. *Republicanism neo-romano e democracia contestatória*. *Revista de Sociologia e Política*. V. 19, nº 39, p. 35-51. Junho – 2011.

SKINNER, Q. *A fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Laura Teixeira Motta e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.

SKINNER, Q. *Liberdade antes do liberalismo*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1999.

SKINNER, Q. The Idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives. In: RORTY, R.; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Q. (Ed.) *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SPITZ, J-F. *Maquiavel: A reflexão moral na obra de Maquiavel*. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

TOCQUEVILLE, A de. *A democracia na América: leis e costumes*. De certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático. Tradução de Eduardo Brandão; prefácio, biografia e bibliografia de François Furet. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

TOCQUEVILLE, A de. *A democracia na América: sentimentos e opiniões*. De uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez

nascer entre os americanos. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VIROLI, M. *Republicanism*. New York: Hill and Wang, 2002.

WALZER, M. *Esferas da justiça*. Uma defesa do pluralismo e da igualdade. Tradução Jussara Simões. Revisão técnica da tradução Cícero Romão Dias Araújo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

OBRAS CONSULTADAS

ARENDT, H. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antonio Abranches e Helena Franco Martins. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

ARENDT, H. *Crises da república*. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2008.

BALIBAR, E. *Violence and Civility*. On the Limits of Political Philosophy. New York. Columbia University Press, 2015.

BELLAMY, R. *Rights as Democracy*. Critical Review of International Social and Political Philosophy, Vol. 15, No. 4, September 2012, p. 449–471- DOI: 10.1080/13698230.2012.699398.

BERLIN, I. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Organização e notas Henry Hardy. Tradução Tiago Araújo. Lisboa: Gradiva, 2002.

BIGNOTTO, N. (Org.) *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BIGNOTTO, N. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

BIGNOTTO, N. O Renascimento das Liberdades. In: ADAUTO, N. (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BIGNOTTO, N. *Republicanism e realismo*. Um perfil de Francesco Guicciardini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

BRAGA, A. F. S. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

CARVALHO, M. C. M. (org.). *O utilitarismo em foco: um encontro com seus proponentes e críticos*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

CARTER, I. *A critique of freedom as non-domination*. The Good Society, vol.9, nº 3 (2000), p. 43-46. Published by Penn State University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20710980>

CARTER, I. *A Measure of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

- CARTER, I. *La libertà eguale*. Milano: Feltrinelli Editore, 2005.
- CARTER, I.; KRAMER, M. H.; STEINER, H. *Freedom*. A Philosophical Anthology. Malden/MA: Blackwell Publishing, 2007.
- CHAUI, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia da Letras, 2003.
- CÍCERO, M.T. *Da República*. Tradução e notas de Amador Cisneiros. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Os pensadores)
- DAGGER, R. *Civic Virtues*. Rights, Citizenship, and Republican Liberalism. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- DERPMANN, S.; SCHWEIKARD, D. P. (editors) *Philip Pettit: Five Themes from his Work*. Münster Lectures in Philosophy 1. London: Springer, 2016.
- DIAS, M.C.M. O consequencialismo e seus críticos: convergências e divergências do debate moral na perspectiva de Philip Pettit. In: CARVALHO, Maria Cecília (org.). *O utilitarismo em foco: um encontro com proponentes e críticos*. Florianópolis, Ed. da UFSC, 2007.
- FINLEY, M. I. *Os gregos antigos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- FRANKFURT, H. *Necessity, Volition and Love*. Cambridge. Cambridge University Press, 1999.
- GRAY, J. *O liberalismo*. Tradução M. H. Costa Dias. Editorial Estampa: Lisboa, 1987.
- GRAY, J. *The Soul of the Marionette*. A short Enquiry into Human Freedom. London.-Allen Lane, 2015.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A, de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HARRINGTON, J. *The commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Edited by John Pocock. Cambridge: Cambridge University Press. 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia da Ciências Filosóficas em compêndio (1830)*: volume I: a ciência da lógica; texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- HONNETH, A. *El derecho de la libertad*. Esbozo de una eticidad democrática. Traducido por Graciela Calderón. Madrid: Katz Editores, 2014.
- HONNETH, A. *Reconocimiento y menosprecio*. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social. Traducción de Judit Romeu Labayen. Madrid: Katz Editores, 2010.

HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação*. Uma atualização da Filosofia do Direito de Hegel. Tradução de Rurióon Soares Melo. São Paulo: Ed. Singular/Esfera Pública, 2007.

HONNETH, A. *The I In We*. Studies in the Theory of Recognition. Translated by Joseph Ganahl. Cambridge. Polity Press. 2014.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Edição bilíngue. Tradução com base na primeira edição original alemã de 1788. Tradução e nota de Valerio Rohden. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

KRAMER, M. *The Quality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

LABORDE, C. *Français, encore un effort pour être républicains!* Paris: Editions du Seuil, 2010.

LABORDE, C. *Republicanism*. The Oxford Handbooks of Political Ideologies. Edited by Michael Freeden and Marc Stears. Online publications: 2013. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199585977.013.0029

LAITINEN, A. Broader contexts of non-domination: Pettit and Hegel on freedom and recognition. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, v. 18, n 4, 2015.

LARMORE, C. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

LARMORE, C. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

LAZARSKI, C. *Power Tends to Corrupt*. Lord Acton's Study of Liberty. Illinois. North Illinois University Press, 2012.

LOSURDO, D. *Contra-História do Liberalismo*. Tradução de Giovanni Semeraro. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2006.

MACINTYRE, A. *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru, SP: Edusc, 2001.

MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MACPHERSON, C.B. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes a Locke*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MARX, K *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*. Translated from the German by Annete Jolin and Joseph O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

MARX, K. *Early Political Writings*. Edited and translated by Joseph O'Malley and Richard A. Davis. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Apresentação [e posfácio] Daniel Bensaïd; tradução Nélio Schneider, [tradução de Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant]. São Paulo: Boitempo, 2010.

MELO, M, A. *Republicanism, liberalismo e racionalidade*. Revista Lua Nova, 55-56, 2002. (p. 57-84). MILL, J. S. *A liberdade; Utilitarismo*. Introdução de Isaiah BERLIN. Tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. 2. ed. Tradução de Alberto R. Barros. Petrópolis: Vozes, 1991.

MILL, J. S. *The Subjection of Women*. New York: Dover Publications, 1997.

MILLER, D. (editor). *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

MOLLER, J.; SKAANING, S-E. *Democracy and Democratization in Comparative Perspective*. Conceptions, Conjunctures, Causes, and Consequences. London: Routledge, 2013.

NIEDERBERGER, A.; SCHINK, P. *Republican Democracy*. Liberty, Law and Politics. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

PATTEN, A. *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

PARFIT, D. *On What Matters*. Edited and Introduced by Samuel Scheffler. 2 vol. Oxford: Oxford University Press, 2011.

PARFIT, D. *Reasons and Persons*. Oxford. Oxford University Press, 1987.

PETTIT, P. (editor) *The Gentle Revolution: Crisis in the Universities*. Dublin, Scepter Books, 1969.

PETTIT, P. *Judging Justice*. An introduction to contemporary political philosophy. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

PETTIT, P. Liberal/Communitarian: MacIntyre's mesmeric dichotomy, p. 177-224. In: HORTON, J, MENDUS, S. (editors), *Critical Perspectives on the work of Alasdair MacIntyre*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1994.

PETTIT, P. Republican Freedom and Contestatory Democratization. In Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordon, ed., *Democracy's Value*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999 a. pp. 163-90.

PETTIT, P. *Republicanism*. Una teoría sobre la libertad y el gobierno. Traducción de Toni Domenèch. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999 b.

PETTIT, P. *Non-consequentialism and Political Philosophy*. In: David Schmidtz, ed., *Robert Nozick*, CUP, New York, 2001 b. p. 83-104.

PETTIT, P. *Keeping republican freedom simple*. On a difference with Quentin Skinner. In: *Political Theory*, vol. 30, Nº 3, Junho – 2002 b, p. 339-356.

PETTIT, P. *Depoliticizing Democracy*. In: *Ratio Juris*. Vol. 17, nº 1, March 2004 a, p. 52-65.

PETTIT, P. *The determinacy of republican policy: a reply to McMahon*. In: *Philosophy & Public Affairs*, 34, nº 3, p. 275-283. Blackwell Publishing, 2006 a.

PETTIT, P. *Una teoría de la libertad*. De la psicología a la acción política. Traducción del inglés por Gregorio Cantera. Madrid: Editorial Losada, 2006 b.

PETTIT, P. *Republican Liberty: Three Axioms, Four Theorems*. In: Laborde, C. and Maynor, J., (editors), *Republicanism and Political Theory*, Blackwells, Oxford, 2008. p. 102-30.

PETTIT, P. *Law and Liberty*. In: Samantha Besson and Jose Luis Martí (editores). *Law and Republicanism*, Oxford University Press, Oxford, 2009 a. p. 39-59.

PETTIT, P. *The Power of a Democratic Public*. In: Reiko Gotoh and Paul Dumouchel, eds., *Against Injustice: The New Economics of Amartya Sen*, CUP, 2009 b. p. 73-93.

PETTIT, P. *Liberdade como antipoder*. In: *Política e Sociedade*. Vol. 9, nº 16, abril de 2010 a, p. 11-50.

PETTIT, P. *Varieties of Public Representation*, in Ian Shapiro, Susan Stokes, E. J. Wood and Alexander Kirshner, eds, *Political Representation*, Cambridge University Press, 2010 b. p. 61-89.

PETTIT, P. *Legitimacy and Justice in Republican Perspective*. *Current Legal Problems*, vol. 65 (2012 a), p. 59-82.

PETTIT, P.; KUKATHAS. *Rawls: uma teoria da justiça e seus críticos*. Tradução de Maria Carvalho. Lisboa: Gradiva, 2005.

PINZANI, A. *Gobierno de las leyes y/o gobierno de los ciudadanos. ¿Hay compatibilidad entre republicanismo y democracia liberal?* In: *Isegoria*/33, 2005, p. 77-97.

POCOCK, J. G. A. *Linguagens do Ideário Político*. Tradução de Fábio Fernandez. São Paulo: EDUSP, 2003.

POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment*. Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition. Princeton University Press, New Jersey, 2003.

RAMOS, C. A. *A cidadania como intitulação de direitos ou atribuição de virtudes cívicas: liberalismo ou republicanismo*. In: *Síntese - Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 33, n. 105, p. 77-115, 2006.

RAMOS, C. A. *A concepção republicana de liberdade como não-dominação*. Crítica (UEL), v. 13, p. 301-336, 2007.

RAMOS, C. A. *O modelo liberal e republicano de liberdade: Uma escolha disjuntiva?* Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.43-66, 2011.

RAWLS, J. *História da filosofia moral*. Organizado por Barbara Herman. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. Revisão da Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, J. *Political Liberalism*. Expanded Edition. New York. Columbia University Press, 2005.

RAYAN, A. *The Making of Modern Liberalism*. Princeton University Press, New Jersey, 2014.

RODRIGUES, C. L. *Principais aspectos do neorepublicanismo de Philip Pettit*. In: Pensamento Plural, Pelotas, nº 06, janeiro/junho 2010. p. 35-56.

ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).

ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1992.

SANDEL, M. J. *El liberalism y los límites de la justicia*. Traducción de María Luz Melon. Barcelona, 2000.

SCHEFFLER, S. (editor) *Consequentialism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SCHEFFLER, S. *The Rejection of Consequentialism*. A Philosophical Investigation of Considerations Underlying Rival Moral Conceptions. Revised Edition. Oxford: Oxford University Press, 1995.

SCHMITT, C. *The concept of the Political*. Translation, introduction and notes by George Schwab; with "The Age of Neutralizations and Depoliticizations" (1929), translated by Matthias Konzen and John P. McCormick; with Leo Strauss' note on Schmitt's essay, translated by J. Harvey Lomax; foreword by Tracy Strong. Expanded edition. Chicago: University Chicago Press, 2007.

SCHUPPERT, F. *Freedom, Recognition and Non-Domination*. A Republican Theory of (Global) Justice. Springer, New York, 2014.

SEN, A. *Desenvolvimento com liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. Revisão Técnica de Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SILVA, R. *Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit*. Lua Nova, São Paulo, Nº 74, 2008, p. 151-194.

- SKINNER, Q. *La Libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?* In: Isegoria, nº 33, 2005. P. 19-49.
- SOBEL, D.; VALLENTYNE, P.; WALL, S. (editors) *Oxford Studies in Political Philosophy*. Vol. 1. London. Oxford University Press, 2015.
- SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- SPITZ, J-F. *La liberté politique*. Essai de généalogie conceptuelle. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- SPITZ, J-F. *Philip Pettit*. Le républicanisme. Paris: Michalon Éditions, 2010.
- SPITZ, J-F. *The twilight of the republic?* In: Critical Review of International Social and Political Philosophy, n 6:1 p. 54-71, London: Routledge, 2010.
- TAYLOR, C. *Argumentos Filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- TAYLOR, C. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- TAYLOR, C. *La libertad de los modernos*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- TORRES, J.C.B. (org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.
- URBINATI, N. *Democracy Disfigured*. Opinion, Truth, and the People. Massachusetts: Harvard University Press, 2014.
- VIROLI, M. *De la política e a la razón de Estado*. La adquisición y transformación de lenguaje político (1250-1600). Traducción de Sandra Chaparro Martinez. Madrid: Ediciones Akal, 2009
- WEINSTOCK, D., NADEAU, C. *Republicanism: History, Theory and Practice*. London: Frank Cass Publishers, 2004.
- WILLIAMS, M.; MACEDO, S. (editors). *Political exclusion and domination*. New York: New York University Press, 2005.
- WOLFF, F. *Aristóteles e a Política*. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.