



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

MAÍSA MARTORANO SUAREZ PARDO

FRONTEIRAS, ENCRUZILHADAS E PONTES:
A FILOSOFIA POLÍTICA DE A. P. D'ENTRÈVES

CAMPINAS

2021

MAÍSA MARTORANO SUAREZ PARDO

FRONTEIRAS, ENCRUZILHADAS E PONTES:
A FILOSOFIA POLÍTICA DE A. P. D'ENTRÈVES

*Tese apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas
como parte dos requisitos exigidos
para a obtenção do título de Doutora
em Filosofia*

Orientador: LUIZ BENEDICTO LACERDA ORLANDI

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL
DA TESE DEFENDIDA PELA ALUNA MAISA
MARTORANO SUAREZ PARDO, E ORIENTADA PELO
PROF. DR. LUIZ BENEDICTO LACERDA ORLANDI

CAMPINAS

2021

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

P214f Pardo, Maísa Martorano Suarez, 1983-
Fronteiras, encruzilhadas e pontes : a filosofia política de A. P. d'Entrèves /
Maísa Martorano Suarez Pardo. – Campinas, SP : [s.n.], 2021.

Orientador: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Passerin d'Entrèves, Alessandro, 1902-1985. 2. Ciência política -
Filosofia. 3. Obrigação política. 4. Direito natural. 5. Democracia. I. Orlandi, Luiz
Benedicto Lacerda, 1936-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Frontiers, crossroads and bridges : the political philosophy of A.
P. d'Entrèves

Palavras-chave em inglês:

Political science - Philosophy

Political obligation

Natural law

Democracy

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutora em Filosofia

Banca examinadora:

Luiz Benedicto Lacerda Orlandi [Orientador]

Cary Joseph Nederman

Sergio Noto

Adriano Correia Silva

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Data de defesa: 19-03-2021

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-6335-3677>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/1996459020369775>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A comissão julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos professores a seguir descritos, se reuniram em sessão pública a ser realizada em 19 de março de 2021 às 14hrs.

Prof. Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi (presidente)

Prof. Dr. Cary Joseph Nederman (membro)

Prof. Dr. Sergio Noto (membro)

Prof. Dr. Adriano Correia Silva (membro)

Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (membro)

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Para meu filho Enzo e minha avó Iole

AGRADECIMENTOS

Quando comecei a trabalhar nesta tese de doutorado, eu tinha acabado de dar à luz meu filho Enzo, que agora tem cinco anos. Ao olhar para trás no tempo, não posso deixar de reconhecer o papel daqueles amigos que estiveram ao meu lado nos momentos e desafios mais difíceis que já enfrentei. Com todo meu amor aos meus queridos amigos Isadora Zuza da Fonseca, Ana Carolina Takeda, Carolina Tocalina, Alexandra Risk e Shmoo, Márcio e Valéria, Maria Fernanda Novo Santos, Natália Campos, Thiago Lira, Saulo de Tasso e Giovanni – que infelizmente não está mais conosco. Agradeço também ao meu sempre solidário orientador Prof. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi, que tão gentilmente me aceitou sob sua orientação. Entre os tantos amigos universitários que fiz ao longo dos últimos anos, não posso deixar de reconhecer o apoio da minha pequena *armata brancaleone* – nosso grupo de pesquisa sobre Gênese e Desdobramentos da Modernidade: Jéssica Rodrigues, Fabien Lins, Emerson Oliveira, Vinícius Gonzaga, Matheus Masiero e Henrique Azevedo. Queria mencionar também os meus queridos colegas Alexandre Guimarães e Hélio Ázara de Oliveira, e o apoio da Fundação Fausto Castilho. Agradeço também à minha mãe Duília todo o carinho e ajuda. Por fim, não consigo nem imaginar como seria cumprir um marco tão importante se não fosse pelo meu companheiro de vida, Vinícius Ferreira de Moraes e seu apoio e amor. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Os homens tornaram-se as ferramentas de suas ferramentas

Henry David Thoreau, Walden

RESUMO

Este trabalho pretende apresentar a Filosofia Política do italiano Alessandro Passerin d'Entrèves, defendendo uma abordagem a partir da análise de elementos biográficos e de suas obras e principais temas de pesquisa. Seu objetivo secundário é defender que o ponto de consolidação da trajetória acadêmica e proposição filosófica do autor coincide com a publicação de seu livro *La Dottrina dello Stato/The notion of the State*. Elucidando o contexto histórico no qual a obra está inserida e reconstruindo a trajetória intelectual do autor, examina seus conceitos de direito natural, obrigação política e sua defesa dos limites interpretativos do positivismo jurídico e da ciência política na consideração do fenômeno político. Além disso, explora a posição de d'Entrèves sobre as questões da liberdade socialista e o direito à resistência como condições de uma sociedade aberta e um regime democrático legítimo. Por fim, conecta o modelo de Estado que propôs ao seu paradigma na noção de *piccola pátria*.

Palavras-Chave: Passerin d'Entrèves; Filosofia Política; obrigação política; Direito Natural; legitimidade democrática.

ABSTRACT

This work intends to present the Political Philosophy of the Italian philosopher Alessandro Passerin d'Entrèves, from the analysis of biographical elements and a wide approach of his works and main topics of research. Its secondary objective is to defend that the point of consolidation of the author's academic career and philosophical proposition coincides with the publication of his book *The Notion of State*. Elucidating the historical context in which the work is inserted and reconstructing the author's intellectual path, it examines the author's concepts of natural law, political obligation and his defense of the epistemological limits of legal positivism and political science to consideration of political phenomenon. In addition, it explores d'Entrèves' position on the issues of socialist freedom and the right to resistance as conditions of an open society and a legitimate democratic regime. Finally, connects the model of State he proposed to his paradigm in the notion of *piccola patria*.

Keywords: Passerin d'Entrèves; Political Philosophy; political obligation; Natural Law; democratic legitimacy.

SUMÁRIO

Introdução	12
PARTE I: TOPOGRAFIA DO PENSAMENTO.....	22
I. FRONTEIRAS	
1. O Vale de Aosta e seus confins:	
<i>Os anos da resistência e a questão anexionista</i>	23
<i>O Estatuto de Autonomia</i>	29
2. Fronteiras Acadêmicas:	
<i>Os anos da primeira formação em Turim</i>	36
<i>Alemanha, Inglaterra e a Fundação Rockefeller</i>	37
<i>Os anos de docência na Itália</i>	39
<i>Pesquisa e docência nos Estados Unidos</i>	41
3. Fronteiras Do Pensamento:	
<i>O acolhimento de ideias antagônicas e a defesa do medievalismo</i>	45
II. ENCRUZILHADAS	
1. Transições históricas	
<i>Pensamento em Patchwork</i>	52
<i>Cronologia e Resumo da Obra</i>	53
2. Principais Influências	
<i>Acolhimento e crítica ao marxismo</i>	60
<i>Medievalistas</i>	65
<i>Entre a Idade Média e a Modernidade</i>	70
3. Outros autores e inspirações	
<i>Influências sutis</i>	74
III. PONTES	
1. A função do Direito Natural	
<i>Um papel conciliatório</i>	86
2. Sub Specie Historiae.....	
<i>Cosmopolitanismo e Imperialismo</i>	89
<i>O fim da unidade ética Cristã</i>	93
<i>As Grandes Declarações do Século XVIII</i>	97

3. Sub Specie Aeterni.....	
<i>O que é a lei?</i>	100
<i>Qual a relação entre as leis e a moral</i>	107
<i>O que torna válida uma lei</i>	112
4. A Função Política do Direito Natural	
<i>O ponto no qual normas e valores coincidem</i>	119
5. Direito Natural e Filosofia Política	
<i>Uma ponte para a segunda parte</i>	124
PART II: A FILOSOFIA POLÍTICA DE A. P. d'ENTRÈVES.....	134
1. Em defesa da Filosofia Política	
<i>Concepção Geral</i>	135
<i>Filosofia Política como disciplina acadêmica</i>	139
2. Método	
<i>Historicismo</i>	150
<i>Linguagem Analítica e Adaptação do Discurso</i>	152
<i>A Noção de Estado</i>	157
3. Objeto	
<i>Obrigação Política</i>	164
<i>Como se distingue a obrigação política de outros tipos de obrigação?</i>	166
<i>Sociedade Aberta e Obrigação Política</i>	178
<i>Obrigação Política e Resistência</i>	183
4. Paradigma	
<i>Autonomia como guia</i>	199
<i>Resistência e Autonomia</i>	201
<i>Piccola Patria</i>	213
Conclusão	222
Bibliografia	231
PARTE III – APÊNDICE: DEMOCRACIA, MÍDIA E OPINIÃO PÚBLICA.....	239
1. Apresentação.....	240
2. Democracia Hackeada: Uma abordagem filosófica aos desafios tecnopolíticos da contemporaneidade.....	241
3. Democracia Hackeada: Hacking, Legitimidade e Opinião pública.....	262

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho é apresentar a Filosofia Política do italiano Alessandro Passerin d'Entrèves, inserindo-a no contexto político e acadêmico no qual se desenvolveu. Um propósito secundário é indicar o ponto de maturidade de seu pensamento, obra e carreira na publicação da obra *La Dottrina dello Stato/The Notion of the State*. Na realização dessa tarefa, procurei explorar as obras do autor de maneira ampla, em sua relação com acontecimentos marcantes de seu percurso pessoal e acadêmico.

Quando iniciei essa pesquisa, propunha a tradução comparada entre as versões inglesa e italiana do texto e uma análise crítica da referida obra. Naquela época, o que pretendia era retomar o diálogo de Passerin com outros autores a ele contemporâneos, apresentar o contexto italiano no qual o autor se inseria, defender uma tese acerca do aspecto metodológico que o autor propõe na obra em questão e sua visão do escopo e do papel da Filosofia Política. No entanto, uma vez que os estudos sobre o filósofo italiano e sua obra são extremamente limitados e praticamente inexistentes no Brasil, pensei que seria imprescindível abordar as diversas obras do autor demonstrando a consolidação de seu projeto e o modo como esse se desenvolveu após a publicação da referida obra. Assim, deixei de lado a pretensão de estabelecer um diálogo firme com outros autores, e me ative à tarefa de fornecer a melhor introdução possível ao seu pensamento.

Dentre as muitas dificuldades na pesquisa de autores pouco estudados e marginalizados, a mais marcante é a falta de acesso não apenas a fontes secundárias, mas também a fontes primárias. Especialmente no caso de d'Entrèves, cuja obra não possuía até então traduções para o Português. Contudo, essa dificuldade específica acabou se mostrando uma certa vantagem na apreciação do pensamento desse autor italiano. Diante da carência de traduções, e no empenho de traduzir, me deparei fazendo comparações entre as muitas versões de seus escritos em inglês e italiano. Graças ao seu nomadismo e vasta experiência entre universidades na Itália, Inglaterra e nos EUA, muitas de suas obras foram publicadas em ambos os idiomas. Isso me permitiu perceber diversos detalhes e nuances que de outra maneira passariam despercebidos.

Por sua vez, esse nomadismo e vivência em tantos países diferentes criou algumas singularidades – além dos já citados poderia acrescentar ainda períodos de estudos na Alemanha e contribuições em universidades francesas. As mais relevantes são: os temas de estudo, a abordagem a eles, e o discurso utilizado para construção dos textos. Dentre os temas por ele preferidos, merecem destaque o Direito Natural, a noção de obrigação política e os estudos acerca da ideia de legitimidade. Em termos de metodologia, sua abordagem ao fenômeno político combina elementos filosóficos e jurídicos, investigação histórica, além de indicar uma constante preocupação com a integração de outras áreas aos estudos políticos – em especial a ciência política, mas também a antropologia, a psicologia, etc. Por fim, a construção argumentativa e discursiva de seus textos revela um distanciamento de categorizações rígidas, um uso relevante da retórica e uma tentativa de adaptação à linguagem analítica, à medida que tenta dialogar com o mundo anglo-saxão.

Inicialmente, eu pensava na hipótese sobre a Filosofia Política de Passerin d'Entrèves como método de abordagem ao problema político a partir da noção de *obrigação política* e de um uso específico da *História das Ideias*. Mas, ao revisar a bibliografia e realizar a tradução comparada, essa premissa mostrou-se insuficiente, senão mesmo equivocada. Não restam dúvidas que para d'Entrèves o principal objeto da Filosofia Política seja a *obrigação política*, mas ao considerarmos o desenvolvimento metodológico que ele propõe, não parece correto afirmar que sua consideração se restrinja à *História das Ideias*.

É verdade, certamente, que o autor faz uma abordagem historicista em sua análise do conceito de Estado ou de Direito Natural, por exemplo. Mas, talvez, a característica mais notável do autor seja a capacidade de propor a relevância (mais que isso, a necessidade) do papel da filosofia no estudo das questões políticas, sem que para isso seja necessário desconsiderar o papel igualmente importante de outras abordagens como aquela das ciências política e social, do materialismo histórico, e do direito positivo. Em *The Notion of the State*, o debate que serve como fio condutor da obra trata dos limites epistemológicos de cada uma dessas perspectivas e seus respectivos modos de abordar o fenômeno político. Quando observada por essa lente, podemos facilmente perceber que a obra está inserida não apenas em um caloroso e instigante debate acerca do Estado – em mundo marcado pela destruição e mazelas oriundas de duas guerras mundiais, e dividido por uma guerra fria entre dois atores majoritários no cenário internacional. Ela também é um poderoso argumento em defesa da

Filosofia Política e sua relevância para os estudos acadêmicos na consideração do fenômeno político.

As discussões acerca da autonomia do indivíduo em relação ao Estado, da construção de uma democracia a partir da subjetividade, e dos limites do poder das instituições de governo se fazem mais presentes na segunda metade do século XX. No caso de Passerin d'Entrèves, esse contexto possui uma influência marcante por diversos fatores, que incluem desde a sua experiência no regime fascista e sua experiência com a resistência, mas também suas vivências nos EUA e Inglaterra. Isso transparece em sua pesquisa sobre a *obrigação política*, um tema de estudos mais comum na literatura anglo-saxã. Essa noção abarca diversos problemas filosóficos e políticos como o fundamento da autoridade, a legitimidade do poder, o direito à resistência, em suma, todos os temas que dizem respeito à experiência de submissão de um indivíduo à outro, ou de um indivíduo ao Estado. Para o filósofo italiano, a pergunta fundamental que a Filosofia Política se coloca é: Por que devo obedecer; ou, por que as pessoas obedecem às leis?

O problema da liberdade política e correlativamente da liberdade de consciência do indivíduo estaria ao centro das reflexões do autor. Particularmente em *The Notion of the State*, d'Entrèves tem como foco principal os atributos do Estado dividido em três instâncias: força, poder e autoridade – em uma análise que tem como ponto de partida a necessidade de conciliação entre os campos das ciências políticas e sociais, do direito e da filosofia nos estudos sobre teoria política e teoria do Estado. Contudo, a obra deve ser considerada como uma resposta completa do autor às dificuldades não apenas teóricas e de metodologia, mas também aos desafios políticos que emergiram como resultado daquele período histórico. Além disso, está claro que a resposta que ele oferece está intimamente ligada à experiência pessoal e relacionada a um paradigma específico.

Com a ascensão da noção de Ciência aplicada ao âmbito social, político e jurídico, a disputa e o debate pela predominância nesses campos de estudos se estabelecem entre setores da Filosofia e das “recém-criadas” Ciências. Tendo sido declarada “morta” e “privada de significado”, a existência da filosofia nos currículos acadêmicos e sua influência nos debates políticos e sociais estavam ameaçadas, na visão de d'Entrèves. Assim, um primeiro aspecto importante de sua Filosofia Política é a preocupação com a preservação e a conciliação dessa com as formas emergentes de pesquisa e abordagem no campo político e

jurídico. Em seguida, merece destaque a noção de Estado que ele propõe: como uma entidade descentralizada, cuja força maior poderia advir de pequenas comunidades autônomas. Partindo de sua própria experiência nos anos de fascismo, e levando em consideração sua aversão ao Estado unitário e homogeneizante que se forma a partir da segunda metade do século XIX, d'Entrèves oferece uma visão de associação política pautada na experiência das minorias étnicas, cuja cultura vinha sendo apagada desde o processo da unificação italiana. Por fim, a sua não adesão a grupos de pensadores, ou a relutância em fazer uso de categorias rígidas, limitando-se a identificar na noção de *obrigação política* o objeto primordial da Filosofia Política e de designá-la como herdeira do Direito Natural. A função dessa é sobretudo política, e se dirige aos valores fundadores de uma sociedade, que provêm justificativas para um determinado arranjo social e jurídico, e a legitimação de certa ordem de coisas.

Portanto, minha premissa inicial não estava apenas equivocada com relação aos instrumentos de análise propostos pelo método de Passerin. Ela também estava equivocada pois desconsiderava aspectos importantes daquilo que chamo de Filosofia Política do autor. Em outras palavras, apresentar a Filosofia Política de Passerin d'Entrèves como uma mera proposta metodológica seria negligenciar a dimensão mais ampla que esse estudo e interesse pelo tema da obrigação política exerciam sobre ele, com reflexos práticos e históricos em seu engajamento político e acadêmico. Daí minha decisão em ajustar a hipótese para considerar sua Filosofia Política nos diferentes modos em que ela se apresenta: como disciplina acadêmica, como método, como estudo de um objeto específico e oriunda de um paradigma singular à sua experiência de vida. Esse ajuste permite organizar os diversos elementos intelectuais e biográficos de modo a compor uma tese muito mais consistente.

Ao destacar o debate epistemológico presente nas duas maiores obras do autor, evidencia-se não apenas o alinhamento de Passerin à tradição inglesa, ou as críticas que ele faz às correntes positivistas e marxistas. Revela-se, também, uma disposição conciliatória entre a essas mesmas correntes. Esse novo ângulo se torna possível pela análise de sua obra e carreira como um todo. Assim, a obra *The Notion of the State* passa a ocupar outro espaço na tese: se antes ela era seu ponto principal, agora ela é apresentada no contexto da filosofia do autor como um todo. Isso não indica uma diminuição da importância da obra, e sim uma

adequação da composição da tese para oferecer a melhor introdução ao pensamento do italiano.

Nesse processo de adequação, visando a melhor apresentação possível, procurei destacar elementos biográficos e dar atenção a todas as etapas de sua carreira, demonstrando uma continuidade e aperfeiçoamento em suas obras que culminam em *The Notion of the State*, e se perpetuam após a sua publicação. Igualmente, procurei demonstrar a íntima ligação entre os acontecimentos pessoais e acadêmicos no conjunto de sua obra, e a influência recíproca entre eles. O seu interesse pelo Direito Natural e o tema da obrigação política influenciam no modo como defende a autonomia de sua terra natal, o Vale de Aosta. Ao contrário, também a experiência de vida e política na região revelam-se evidente em seus trabalhos, e incidem sobre sua noção de Estado e sobre sua defesa do direito à resistência e do dever à desobediência.

A primeira parte do trabalho, *Topografia de um pensamento*, trata dos elementos biográficos, interesses do autor e influência de outros autores em seu trabalho. Além disso, fornece uma análise detalhada de suas obras e da noção de Direito Natural em si mesma, e em sua relação com a Filosofia Política. Os capítulos estão aqui divididos em três: Fronteiras, Encruzilhadas e Pontes. A decisão no uso dessa terminologia específica se deve ao fato já mencionado anteriormente, i.e., à aversão e relutância de d'Entrèves no uso de categorias rígidas. Pensando em não atribuir uma rigidez desnecessária, e até mesmo contraditória, procurei identificar termos utilizados pelo próprio autor em sua reconstrução da história do pensamento político, e defesa de suas convicções. Em outras palavras, tentei deixar que falasse o próprio autor, respeitando ao máximo suas particularidades discursivas e o modo de organização de seu pensamento.

No primeiro capítulo, procurei evidenciar o aspecto mais marcante na vida e na obra do autor. A *fronteira* aparece de modos distintos em sua biografia: como local de nascimento, mas também em sua disposição conciliatória, em seu empenho político e na sua perspectiva acadêmica. A primeira das fronteiras exploradas é justamente aquela de nascimento – o “Vale de Aosta e seus confins”. Essa é uma abordagem incontornável e, na minha visão, o ponto de partida obrigatório. Apenas pela investigação da relação do autor com a região, e pelo reconhecimento da influência dela em sua formação, pode-se compreender a dimensão de seu pensamento. Destacam-se nesse ponto elementos biográficos, as disputas

anexionistas, a questão do Estatuto de Autonomia, o período da resistência *partigiana* e o desempenho de d'Entrèves como prefeito de Aosta.

Em seguida, exploro a segunda fronteira – a acadêmica. O objetivo dessa seção é refazer o percurso acadêmico do autor, evidenciando os anos de sua primeira formação em Turim e apresentando o contexto histórico daqueles anos; suas passagens pela Alemanha e a relação com a Fundação Rockefeller; os primeiros anos como docente na Itália; sua estadia em Oxford; sua relação e os cursos ministrados nas universidades dos EUA. Finalmente, na última seção, exploro as *Fronteiras do pensamento*, buscando ressaltar não apenas aquela tendência conciliatória que mencionei anteriormente, mas o modo como se forma seu pensamento a partir da incidência dos diversos modos de pesquisa política e jurídica, e das muitas tradições de pensamento nos países em que estudou e lecionou.

No segundo capítulo, *Encruzilhadas*, exploro os principais temas de estudo, os autores cuja influência se nota nas obras, e uma cronologia delas. Esse título surgiu da apreciação que d'Entrèves faz do contexto histórico vivido por Tomás de Aquino, mas também transparece em sua abordagem a outros autores. De um modo geral, é perceptível em sua obra o interesse por períodos de transição histórica em que novas formas de pensar e agir se apresentam em conflito com as antigas. Da mesma forma, evidencia-se o interesse do italiano por autores que souberam superar essas tensões, formulando respostas e soluções que deram origem a novas etapas históricas e do pensamento político.

No último capítulo da primeira parte, *Pontes*, abordei a visão do autor acerca do Direito Natural. O título aqui é uma referência direta ao modo pelo qual d'Entrèves a ele se refere: o direito natural é uma ponte entre *o que é e o que deve ser*; uma ponte entre abismos teóricos; uma ponte entre períodos históricos, uma ponte entre a moral e o direito. Nesse último aspecto, destaca-se a influência da teoria do dever kantiano, e o Direito Natural aparece como *o ponto no qual normas e valores coincidem*. Ela lança luz à sua função política, caracterizada pela renúncia da moral exclusivamente pessoal e individual, e aceitação das normas coletivas. Desse modo, o Direito Natural possui uma função política na medida em que organiza valores coletivos que justificam as normas positivas: ele é a ponte entre a liberdade individual e negativa, e a liberdade coletiva e positiva.

Por fim, o próprio capítulo é uma ponte entre a primeira e a segunda parte da tese que aqui apresento. A razão disso é a ligação proposta pelo italiano entre o Direito Natural e a

Filosofia Política. Em sua visão, essa última herda do primeiro a função de mediar entre a esfera positiva e negativa, de prover justificativas para o sistema positivo, de moldar os valores coletivos que fundamentam a associação política – o Estado. Com essa transformação, d'Entrèves procura preservar a importância da investigação e discussão acerca dos valores sociais, e da necessidade perene de justificação de uma dada autoridade exercida sobre indivíduos organizados coletivamente.

A segunda parte da tese trata especificamente da proposta do autor para a Filosofia Política. Ela contém quatro capítulos: *Em defesa da Filosofia Política, Método, Objeto e Paradigma*. Mais uma vez, procurei respeitar as características estilísticas e de organização narrativa do italiano, limitando-me a expor como esses elementos se mostram e como se relacionam entre eles. A partir de aqui, os dados apresentados na primeira parte do trabalho são retomados para compor a tese principal, que pretende demonstrar a consolidação da proposta filosófica de d'Entrèves na obra *The Notion of the State* e seu desenvolvimento a partir desse ponto.

No primeiro capítulo dessa parte, apresento o contexto em que se deu o retorno de d'Entrèves a Turim como docente, seus esforços para a formação do Instituto de Ciências Políticas da Universidade de Turim, a luta pela inclusão da Filosofia Política como disciplina acadêmica. No segundo capítulo, apresento a evolução da abordagem que o autor cumpre ao fenômeno político, indicando os instrumentos por ele utilizados e o modo pelo qual cada um deles vai se introduzindo em suas obras até consolidar-se metodologicamente em *The Notion of State*.

Em seguida, ao tratar do objeto da Filosofia Política, apresento o desenvolvimento de seus estudos sobre o tema da obrigação política e da relação desse com a ideia de democracia e sociedade aberta, destacando especialmente o debate sobre as formas de resistência e desobediência. Procuro indicar, a partir de então, como aquele ponto de consolidação metodológica aparece nas investigações que o autor cumpre posteriormente. No terceiro capítulo, apresento o paradigma originário do pensamento do filósofo italiano, retomando a importância do Vale de Aosta e das experiências discutidas no capítulo *Fronteiras*. Nesse ponto da tese, procurei relacionar o paradigma da *piccola patria* com tudo que havia apresentado até então. Ou seja, procurei demonstrar que essa noção, oriunda das marcantes vivências pessoais do autor, se manifestam em seus estudos sobre o Direito

Natural, sobre a obrigação política e as formas de resistência e, especialmente, sobre a sua ideia de Estado, cuja proposta emerge nos últimos capítulos de *The Notion of the State*.

Os instrumentos de análise que utilizei para elaboração do trabalho consistiram em: revisão bibliográfica do autor, seus leitores e comentadores; na pesquisa em arquivos do Centro Studi Piero Gobetti, do jornal *La Stampa*, da Fundação Rockefeller; na tradução de alguns textos, analisando suas versões em inglês e em italiano; na reconstrução argumentativa das principais obras: *Natural Law* e *The Notion of State*. Com relação ao último ponto, a apresentação que fiz de *Natural Law* no capítulo *Pontes* parece mais detalhada que a que apresentei sobre a segunda. Isso se deu porque inicialmente a tese contaria com a tradução completa do texto, de modo que me pareceu redundante esmiuçá-la. Outra razão para essa escolha se deu pelo fato mesmo da divisão da obra e sua extensão, que são muito diferentes das encontradas em *Natural Law*. Dividida em três grandes partes – Força, Poder e Autoridade –, a obra *The Notion of the State* conta com vinte e cinco capítulos. Cabe mencionar, ainda, que todos os trechos de textos italianos, ingleses e outros idiomas que se encontram citados ao longo da tese foram traduzidos ao português por mim. A intenção era de facilitar o acesso e a leitura.

A necessidade de questionar os mecanismos do poder do Estado e a forma como recaem sobre os cidadãos não será jamais obsoleta para a Filosofia nos domínios da Ética e da Política, antes, apresenta-se como fundamental para o seu desenvolvimento. A noção de Ciência e os excessos positivistas continuam a ser debatidos e os temas da legalidade e da legitimidade, do fundamento da autoridade e os limites e domínios do Estado continuam a ser o centro de importantes reflexões. Com o avanço da globalização e a dissolução de limites dos Estados-Nação, conflitos localizados e guerras culturais proliferam; a imposição de medidas de austeridade e governos autoritários estão em ascensão em países ao redor do mundo; o sentimento de xenofobia e racismo que estavam adormecidos começam a despertar velhos fantasmas na Europa e nas Américas. O caos político, econômico, social e ambiental que enfrentamos sobretudo a partir do final da primeira década do século XXI traz à tona a constante demanda de justificação das ações do Estado e sua própria existência. As questões perenes da Filosofia Política e do Direito voltam a ecoar pelas ruas nas mais variadas vertentes. A introdução na língua portuguesa da obra de d'Entrèves pode ajudar a lançar nova luz e abrir novas perspectivas para esse debate vital no pensamento político contemporâneo.

Ainda, o levantamento bibliográfico necessário para realização do projeto e o mapeamento do impacto da obra e do pensamento de d'Entrèves trarão para a literatura política brasileira textos desconhecidos e debates importantes que não são comuns nos trabalhos acadêmicos do país, podendo trazer novidades para estudos e pesquisas sobre os temas do Estado, do Direito Natural, da Filosofia Política, da Ciência Política e da Democracia, etc. Nosso estudo também contribuirá pra reconstituição de diálogos entre autores em obras importantes, como o caso da influência de d'Entrèves nos trabalhos de Hannah Arendt e Norberto Bobbio.

A análise biográfica do autor com uma detalhada investigação de seu período na Itália, em Oxford e nos EUA poderão mostrar novas contribuições e convivência entre grandes pensadores do debate político do século XX. Em especial, a biografia de Passerin d'Entrèves revela um rico panorama sobre o universo acadêmico e político de Turim entre o final da I Guerra e o início da II Guerra, inclusive da aclamada geração de pensadores que incluiu nomes como Gramsci, Piero Gobetti, Federico Chabod, d'Entrèves e poucos anos mais tarde Norberto Bobbio. A recuperação do pensamento deste autor e a introdução de sua obra na literatura político filosófica de língua portuguesa, é relevante não só para a Filosofia Política como para o estudo do Direito, das Ciências Políticas e da Teoria do Estado.

Para a conclusão da tese, procurei retomar os principais pontos apresentados e indicar alguns possíveis caminhos de continuidade de pesquisa. O primeiro deles trata das possibilidades de investigação na obra do autor e na sua relação com as universidades nas quais trabalhou, com outras personagens acadêmicas e políticas, e nas referências de seu pensamento em outros escritores. O segundo vai além da obra do autor e toma como impulso os temas de pesquisa por ele propostos. Pensando na noção de obrigação política, trago a questão do vínculo indissociável entre *legitimidade*, *democracia* e *consentimento*.

Acredito que houve de minha parte uma identificação imediata com a obra de d'Entrèves, em parte pelo seu estilo de escrita que me lembrou os estudos que realizei durante a pesquisa de iniciação científica, quando estudei o renascentista Leão Hebreu e sua obra *Diálogos de Amor*. Mas, também, por causa da mensagem presente na obra: uma defesa da exigência de *legitimidade* nas relações políticas, da resistência, da desobediência, das minorias e da intransigência de um modo geral. Influenciada por essa ótica específica, me enveredei por outro caminho de pesquisa, procurando entender justamente o peso daquele

vínculo indissociável que mencionei acima. Tomando em consideração essa relação e os preceitos que d'Entrèves apresenta acerca da ideia de *obrigação política*, apresento uma perspectiva das relações políticas hoje, mediadas pela tecnologia e pelo capitalismo de vigilância.

Assim, concluo o trabalho apresentando minha ideia de uma *Democracia Hackeada*, na qual as instituições tradicionais, o modelo de governo e as relações sociais e políticas são exploradas para fins bem diversos do que o *bem comum* anunciado como a maior das justificativas para a existência do Estado. Para tratar daquele vínculo, exploro as ideias de *hacking*, *engenharia social* e *opinião pública*. Estou bem ciente que esse é um modo pouco ortodoxo de finalizar uma tese sobre o pensamento de d'Entrèves. Por outro lado, penso que não haveria melhor maneira de mantê-lo vivo e apontar sua relevância do que demonstrar a sua atualidade e o potencial analítico que dele emana.

De fato, ao trazer os questionamentos próprios da filosofia política para a discussão mais atual do campo político pretendo dar a minha pequena contribuição para compreensão do momento em que vivemos, a partir dessa perspectiva específica. Com isso, é possível não apenas uma renovação do debate filosófico e de teoria do Estado, mas também dos estudos technopolíticos, os quais geralmente são abordados do ponto de vista da sociologia e mais recentemente da ciência de dados. Não sei dizer se a Filosofia Política afinal poderá ser a ponte de saída desse momento distópico, entre o que *é* e o que *deveria ser*, como interpretava d'Entrèves. Contudo, não tenho dúvidas de que ela pode contribuir de modo singular para as dificuldades presentes. Deixar essa perspectiva registrada é tudo que eu posso almejar.

PARTE I
TOPOGRAFIA DO PENSAMENTO

*“Nascemos num reino florescente; mas não acreditamos
que as suas fronteiras fossem as dos nossos conhecimentos”¹*

¹ Cartas Persas (1721) de Montesquieu, carta número 1.

I. FRONTEIRAS

1. O Vale de Aosta e seus Confins:

Os anos da resistência e a questão anexionista

Alessandro Passerin D'Entrèves era um *frontalier*. Descendente de importante família do Valle d'Aosta, uma região localizada entre os limites territoriais de Itália, França e Suíça. Esse ambiente e sua multiculturalidade deixaram nele raízes profundas. Nasceu em Turim, no dia 26 de abril de 1902, quarto filho do conde Ettore Passerin d'Entrèves et Courmayeur e de Maria Gamba, da família de barões Gamba. Por parte da família paterna, recebeu forte influência católica, ao passo que do lado materno recebeu sua “formação espiritual liberal”² e sua sensibilidade paisagística que mais tarde o fariam um defensor do ambiente Aostano. Esse conjunto de condições na primeira infância foi lembrado pelo autor em uma entrevista concedida em sua casa em 1984:

O Val d'Aosta era então uma Vendéia, era governado por padres, sem dúvida [...]. Vice-versa da minha mãe de uma direção completamente diferente, digamos liberal, certamente não nacionalista, não, mas ainda aberta, e foi aí que talvez eu tenha chupado meu primeiro leite, não sei, claro que a lacuna entre esses dois legados era muito séria, profunda. (D'ENTRÈVES apud TRINGALI, 2002, pag.5)

A paisagem alpina e o ambiente montanhoso, a diversidade cultural característica de fronteira, a luta dos *partigiani* contra os fascistas, a disputa pela autonomia: o Valle d'Aosta possui um papel decisivo na composição do homem e do pensador. Passerin D'Entrèves nutria um “amor tradicional, profundamente romântico pelo ambiente alpino”³, e sua devoção à região e sua autonomia eram tão profundamente sentidos que a ela dirigiu sua primeira lealdade durante toda a sua vida. Destacam-se alguns momentos dessa relação: a atuação de Passerin d'Entrèves ao final da 2ª Guerra; a defesa da autonomia regional; sua

² TRINGALI, M. *Alessandro Passerin d'Entrèves: profilo di un pensiero*, Aosta: Le Chateau Edizioni, 2002, p. 6.

³ D'ENTRÈVES. P. P. “Alessandro Passerin D'Entrèves e l'ambiente” in *Pensatore Europeo*, org. Sergio Noto, p. 53

atuação pela preservação ambiental da região contra o turismo de tipo consumista; e os escritos sobre o Valle d'Aosta publicados no final da década de 70. Contudo, a noção de *fronteira* pode ser tomada de modo mais amplo, para interpretar não apenas suas relações com o lugar de nascimento e devoção. Também se observa no autor uma inclinação a explorar as fronteiras do pensamento e das estruturas acadêmicas.

São diferentes os relatos da participação de Passerin na resistência antifascista. Alguns notam que ele retornou para casa por volta de 1938 após decidir se retirar da vida acadêmica por completo⁴. Outros, que Passerin chega ao Valle d'Aosta no verão de 1944 quando explodia a questão anexionista. Ele se refugiaria no castelo di Entrèves, pertencente à família, em Courmayer em virtude de “um mandado de captura emitido contra ele por suas relações com a Casa Reale”⁵. Não se sabe muito das suas atividades ao interno do conflito, e segundo o próprio d'Entrèves ele participava da Resistenza apenas “moderadamente”.

Também é possível que a participação direta de d'Entrèves tenha acontecido a convite do amigo e conterrâneo, o historiador Federico Chabod. Ele teria convencido outros líderes da *Resistenza* acerca da pertinência do convite. Em carta a Ugo La Malfa em outubro de 1944, Chabod o menciona como um possível aliado da causa italiana: “o meu ótimo amigo que se encontra em Courmayeur e que goza, como toda sua família, de indubitável prestígio sobre os elementos moderados (a comunicação entre ele e eu é difícil, porém, porque é necessário cruzar o vale central que está cheio de alemães)”⁶

Em 28 de abril de 1945, Aosta foi liberada das tropas fascistas e nazistas e Alessandro Passerin d'Entrèves foi nomeado prefeito pelo Comitato di Liberazione Nazionale piemontês. Um dia após a liberação, em 29 de abril, já no cargo de *prefetto*, enfrentou uma invasão francesa ao Valle d'Aosta. Segundo Cuaz⁷, um novo banho de sangue foi evitado

4 Nederman, Natural Law, pag x . D'Entrèves teria deixado a via acadêmica após a polêmica de ter aceitado a cadeira de direito internacional em Turim

5 CUAZ, M. in BRAVO, G. M. (org.) Alessandro Passerin d'Entrèves (1902-1985): politica, filosofia, accademia, cosmopolitismo e "piccola patria", p. 46. Não há muitas informações sobre esse episódio. O próprio Cuaz referencia a obra *Diario dall'esilio* do futuro presidente Luigi Einaudi acerca do fato. Einaudi havia se exilado na suíça em setembro de 1943, pois temia ser tomado como refém pela República de Saló. Acreditamos que ‘Casa Reale’ faça referência ao Castelo de Sarre, pertencente à família Savoia desde a aquisição por parte do rei Vittorio Emanuele II, em 1869.

6 CHABOD apud CUAZ in BRAVO, 2004. Idem, p.47.

7 Ibidem, p. 48.

porque Passerin d'Entrèves firmou um compromisso com o comando francês. Contudo, a chamada *Mission du Mont-Blanc* iniciou uma coleta de assinaturas nas comunidades para anexação da região à França, “acompanhando as motivações ideais como a distribuição de pacotinhos de sal, com o câmbio do franco a duas liras e com a promessa de isentar o povo do Vale de Aosta do pagamento de impostos durante 50 anos.”⁸ A situação escalou e a partir de 2 de maio as tropas francesas rompem o acordo verbal. O serviço secreto francês fez diversas intervenções no território valdostano, “até mesmo um avião que jogava sal, açúcar, café e chocolate para a população faminta”⁹ sobrevoou o território. Com o agravamento da situação entre o exército francês e as milícias da região, em 12 de abril d'Entrèves e Chabod escreveram – junto de Maria Ida Viglino à época presidente do Comitato di Liberazione Nazionale – um apelo às autoridades aliadas, Stalin, Churchill e Truman, para que intervissem evitando uma piora na situação já conflituosa:

No Vale de Aosta italiano, libertado e salvo exclusivamente por seus partisanos, um abuso odioso está sendo perpetrado atualmente. As tropas francesas, que chegaram ao Vale depois de terminada a luta contra os alemães e os fascistas, violam todos os princípios do direito internacional, violando os princípios subjacentes às decisões de Yalta, desprezando as mesmas garantias oficiais fornecidas pelos governos francês e italiano, realizam intensa propaganda política procurando por todos os meios, sem excluir a corrupção e a falsificação, e repetindo os piores métodos do imperialismo alemão, para induzir a população a expressar imediatamente seu desejo de ser anexada à França. As autoridades políticas e civis do Vale de Aosta, os dirigentes dos partidos políticos antifascistas, os dirigentes dos partidários, protestando firmemente contra esta violência indignada, permitem-se chamar a vossa atenção para estes fatos e invocar a vossa intervenção para proteger a justiça e da liberdade expressa hoje no Vale de Aosta, mesmo após a expulsão dos alemães, justamente por aqueles que se

⁸ Ibidem, p. 48.

⁹ Ibidem, p. 49.

apresentaram como amigos e defensores da liberdade e da justiça (apud CAVERI, 1968, p. 132-133)

Os métodos franceses incluíam a infiltração de agentes da inteligência nos círculos de resistência civil, e a criação de um comitê clandestino, o Comité Français de Libérations – que disputava politicamente com o CNL. Em novembro de 1943 o comitê francês divulgara um memorando no qual individuava quatro soluções para o conflito valdostano: “Anexação total à França – constituição de um Estado independente – anexação à Suíça – manutenção do Vale de Aosta dentro do Estado italiano, desde que imposto a ela um Estatuto especial”¹⁰. Esse seria o principal documento das reivindicações sobre o território, mas, quando a proposta de um referendo para tomada de decisão por parte da população foi proposto em maio de 1945, as condições de escolha haviam sido bastante modificadas. Em concomitância ao telegrama enviado às autoridades aliadas, Passerin enviaria também um telegrama ao CLNAI (Comitato di Liberazione Nazionale Alta Italia), relatando os problemas enfrentados e pedindo ajuda na situação:

A situação no Vale de Aosta é muito grave. As tropas francesas realizam intensa propaganda política, tentando por todos os meios induzir a população a expressar imediatamente seu desejo de ser anexada à França. Trouxemos esta grave situação ao Comando Aliado, que nos garantiu o seu apoio. Também fizemos apelos ao marechal Stalin, ao presidente Truman, ao primeiro-ministro Churchill e ao presidente da Conferência de São Francisco para intervir e acabar com a opressão indigna que ele está exercendo sobre nós. É preciso intervir imediatamente porque as tensões e os ânimos entre a população e principalmente entre os partidários são enormes e podem causar acidentes irremediáveis. Fazemos todos os esforços para evitar acidentes, mas não podemos mais garantir que o faremos. (apud CAVERI, 1968, p. 131-132)

¹⁰ Apud CUAZ, *ibidem*, p. 44.

As tropas aliadas estadunidenses chegariam ao Vale de Aosta em 4 de maio de 1945. No entanto, a situação não foi resolvida e o confronto temido por Passerin d'Entrèves e o CLN aconteceria no dia 18 daquele mês. Os catorze dias de distância entre os dois acontecimentos foram marcados pela organização do CLN na preparação do projeto do Estatuto de Autonomia para a região, por um lado, e a movimentação francesa de outro. No dia 17, a delegação valdostana foi recebida em Milão pelo CLNAI que, diante da ameaça de secessão aprovou rapidamente o projeto do Estatuto. Naquela noite, foi a vez do quartel general da Mission du Mont-Blanc receber o CLN valdostano, ocasião na qual foi assegurado aos italianos que o general De Gaulle não tinha interesse pelo território italiano. No entanto, De Gaulle “não teria se recusado a considerar esta possibilidade caso a população do Vale de Aosta tivesse expressado o desejo de se tornar francesa”.¹¹ Os franceses haviam dado um ultimato aos valdostanos para que decidissem até o dia 25 de maio. No dia 18 de maio de 1945 a morte do principal líder da resistência e idealizador da autonomia valdostana, Émile Chanoux, completava um ano. Nessa data um autoproclamado *Comité Valdôtain de Libération* organizou uma grande manifestação anexionista, e levou um pedido ao prefeito e ao general do Governo Militar Aliado para que fosse organizado um plebiscito imediatamente a fim de que fosse decidida a questão. A resposta de Passerin d'Entrèves e do major Howell (representando do GMA) foi negativa. Da parte de Passerin a negativa justificava-se por três razões: a primeira dizendo que havia apenas um comitê de liberação legalmente constituído e não se poderia reconhecer a legitimidade de qualquer grupo que quisesse falar em nome dos valdostanos; a segunda pelo fato de que, sendo *prefetto* italiano, não poderia “de forma alguma aceitar um pedido de plebiscito que violasse as leis fundamentais do Estado”¹²; por fim, porque não era possível falar em eleições livres num momento em que a ordem pública estava comprometida e no território valdostano se encontravam núcleos do Estado fortemente armados com interesses diretos na questão. A resposta do major Howell foi mais dura e incisiva, se colocando à disposição de Passerin para prender e enviar ao Tribunal Militar de Turim todos os dissidentes envolvidos. O confronto tomou lugar naquela tarde, na praça de Aosta, quando manifestantes agitavam bandeiras francesas ao canto da *Marseillaise* e encontraram grupos da resistência e *partigiani*. “O Comando Aliado interveio com tanques

11 CUAZ, M. *ibidem*, p. 50.

12 *Ibidem*, p. 51.

para limpar a praça e mandou prender alguns dos mais fervorosos manifestantes, sem o conhecimento do prefeito, incluindo alguns agitadores infiltrados dos serviços secretos franceses”.¹³ O caso teve péssima repercussão e atrasou as negociações para obtenção do Estatuto de Autonomia. Passerin d’Entrèves interveio imediatamente solicitando a liberação dos manifestantes – o que aconteceria na noite do mesmo dia. Após conseguir liberar os presos, Passerin assinou sua demissão do cargo, “havia falhado, como escreveu em sua carta de demissão ao major Howell, seu projeto de pacificação dos ânimos”.¹⁴ D’Entrèves não queria ser associado às políticas de repressão, por respeito aos valores que ele admirava e praticava na vida política:

Coerente com os princípios do partido liberal no qual tenho a honra de militar, tenho procurado praticar uma política de conciliação em conformidade com todas as opiniões e todas as tendências políticas. Os acontecimentos dos últimos dias mostram que uma política deste tipo já não tem razão de ser e as violações das leis fundamentais do Estado exigem uma repressão imediata e inexorável. Isso significa, em minha opinião, que a autoridade aliada deve assumir exclusivamente a situação para a proteção das leis italianas com as quais se comprometeu solenemente com a proclamação nº1 (texto novo) do General Alexander. Por outro lado, ligado por convicção e pela minha própria conduta até agora, a uma política de conciliação, não creio que a minha pessoa possa ficar associada a uma ação que deva levar à punição dos meus compatriotas que foram culpado de tais violações. (D’ENTRÈVES apud CUAZ in BRAVO, 2004, p. 52)

O amigo Chabod, ao saber do ocorrido, tentou persuadi-lo a retornar ao cargo, sem sucesso. De volta à vida de cidadão, Alessandro se juntou ao sobrinho Ettore Passerin d’Entrèves e fundou o jornal “La Voix des Valdôtains”, “um periódico aberto às mais diversas contribuições, com o objetivo de explicar as vantagens da autonomia para o Vale de Aosta”.¹⁵

¹³ Ibidem, p. 51.

¹⁴ Ibidem, p. 52.

¹⁵ CUAZ, M. Ibidem, p.54.

O seu envolvimento político como *prefetto* e sua defesa da autonomia renderiam duras críticas a ele e seu projeto editorial. Passerin, contudo, continuou defendendo a autonomia e a descentralização do Estado em diversos escritos enquanto permaneceu na Itália. No entanto, se sentia cada vez mais isolado. Em 4 de janeiro de 1946 foi designado pelo Partido Liberal como membro do primeiro Consiglio della Valle, do qual se demitiu em 7 de fevereiro para assumir a cátedra de estudos italiano em Oxford.

O Estatuto de Autonomia

A questão da autonomia do Valle d'Aosta, no entanto, é anterior ao conflito do imediato pós-guerra. De fato, desde a unificação da Itália, no Risorgimento, a pequena região batalha pela manutenção de suas peculiaridades culturais. Dentre elas, a mais importante é a da variedade linguística, especialmente no que se referia ao uso do idioma francês, falado então por cerca de 15% da população¹⁶. Em novembro de 1923, a *Ligue valdôtaine pour la protection de la langue française en Valleé d'Aoste* – uma associação de influentes intelectuais e políticos – teria enviado ao governo nacional uma série de demandas “com objetivo não só de garantir o livre uso da língua francesa, mas de iniciar um processo de descentralização que assegurasse a autonomia das instituições locais.”¹⁷ De sua parte, Alessandro Passerin D'Entrèves apoiará as atividades da liga em seus primeiros escritos na revista “Rivoluzione Liberale” de Piero Gobetti. Segundo LEVI (in NOTO, 2004):

Ao longo do fascismo, Passerin d'Entrèves perceberá o ostracismo do regime contra o uso do francês no Vale como uma ofensa grave ao direito de cidadania do Vale de Aosta, o mesmo francês que aprendeu desde a infância no Valle d'Aosta, e assim iniciará uma reflexão que com o tempo irá amadurecer a ponto de levá-lo a teorizar que a verdadeira unidade de um Estado não se realiza através das formas de

¹⁶ ZALIN, G. “Le condizioni economico-sociali della d'aosta dall'unità al secondo dopoguerra” in *Pensatore Europeo*, org. Sergio Noto, p.80

¹⁷ LEVI, P. M. “Alessandro Passerin d'Entrèves e la “Petite Patrie” in *Pensatore Europeo*, org. Sergio Noto, p. 36

homologação, mais ou menos imposta com autoridade, mas com a integração de diferentes culturas.(LEVI in NOTO, 2004, p.36)

Os conflitos no imediato pós-guerra, em especial a questão anexionista e a disputa do território com os franceses trariam nova oportunidade para afirmação das necessidades e particularidades da região. Mesmo após deixar o cargo de prefeito, D'Entrèves permaneceria ao lado de Chabod em defesa de sua autonomia. Em 31 de Agosto de 1945, no periódico "L'Opinione" escreve que:

(...) o ordenamento autonomista do Vale pretendia acabar com a concepção oitocentista do estado moderno unitário e centralizado do tipo jacobino, nascido da necessidade de anular as liberdades negativas que coincidem com privilégios e isenções de leis comuns. grupos e classes, mas inevitavelmente degenerou em um sentido autoritário justamente por ter liquidado a autonomia local em nome da racionalidade administrativa e da coesão nacional. (apud LEVI in NOTO, 2004, p. 40-41)

Em novembro de 1945, publica um ensaio no periódico mensal "La Città Libera" respondendo à necessidade de defender leis recentemente aprovadas que beneficiavam a causa valdostana das críticas de parte do Partido Liberal. Passerin responde a críticas específicas de Benedetto Croce, que apesar de ter defendido as reivindicações linguísticas dos valdostanos, e concordar com algumas leis do Estatuto pelo caráter excepcional da disputa anexionista no pós-guerra, criticava o propósito de estender o sistema de autonomias a outras regiões italianas.

Para d'Entrèves, ao contrário de ser uma fraqueza, a concessão do estatuto da autonomia ao Valle d'Aosta mostrava que o sistema de unidade forçada que se baseava em "fatores físicos e naturais havia sido superado em nome de uma percepção dos elementos culturais, morais e espirituais". Em sua visão, isso reforçava o vínculo coesivo e consolidava a

consciência de bem comum – que é a real força de uma nação¹⁸. Uma ideia resumida no adágio autonomista: “*la piccola patria fa meglio amare la grande*”.

A questão do Estatuto de Autonomia se estenderia até a sua definitiva implementação e regulamentação em 1948. Ainda em 1946, um comitê havia sido organizado para ir a Paris defender o Estatuto e, mais uma vez, Chabod esperava contar com o amigo para se infiltrar na reunião da comissão. Mas Passerin recusou o convite com dúvidas acerca da pertinência de se colocar em uma posição ambígua, numa “missão clandestina”, acerca de questões que desde sua estadia na Inglaterra deixara de acompanhar. Escreve d'Entrèves a Chabod:

Devo confessar-te – e somente a ti posso e quero fazê-lo – que ao repensar bem, os temores dos valdostanos de verem de um dia para o outro arrancarem tudo quanto foi deles (muito relutantemente) concedido pela Itália não me parece totalmente infundado. Tendo retornado à Itália depois de uma ausência de cinco meses, estou estarrecido com os progressos realizados por uma mentalidade que não posso chamar de outra coisa senão neofascista. A massa dos nossos compatriotas não parece ter aprendido nada da desventura. O velho complexo nacional-imperialista está mais vivo que nunca. O que será da autonomia no dia em que De Gasperi e os moderados não estiverem mais no poder? (apud CUAZ in BRAVO, 2004, p.57)

D'Entrèves ainda pensava na sua atuação como *prefetto* e da pertinência ou não do pleito anexionista que havia sido reivindicado. Por um lado, entendia que naquele momento específico não era possível decidir de modo verdadeiramente livre sobre a questão. Por outro, compreendia as razões de desprezo dos valdostanos pelo Estado italiano, especialmente no que tangia à experiência de repressão das minorias culturais da região, mas também à “decadência do costume parlamentar na Itália”. Nos anos 60, Passerin compõe com outros autores um número histórico dedicado a Federico Chabod na “Revista Storica Italiana”

¹⁸ Escreve Passerin à revista “The World Today” do Royal Institute of international Affairs. Cfr. LEVI, 2004.

no qual relembra a questão da autonomia junto ao seu sobrinho Ettore. Diz d'Entrèves: “Talvez os problemas da nacionalidade, das minorias étnicas e linguísticas, da mediação entre diferentes culturas fossem mais complexos do que pensávamos, ainda não maduros para uma solução que nunca será definitiva exceto em uma Europa unida e finalmente curada da doença do nacionalismo” (D'ENTRÈVES, 1960, P. 809).

Em todas as experiências do autor analisadas até aqui, sobressaem os traços de cosmopolitismo e de engajamento político que marcam sua história e pensamento. Sem dúvida boa parte de suas reflexões na Filosofia do Direito e na Filosofia Política se devem às suas atuações e vivências no ambiente do Valle d'Aosta, nas lutas da resistência antifascista e pela autonomia da região. Uma dedicação à sua *piccola patria* que continuará ainda em outros aspectos ao longo da sua vida.

Seu fascínio pela região o faria escolher prestar o serviço militar (1923 – 1924) nos alpes, a diferença de seus irmãos que haviam combatido na I Guerra Mundial, ocupando postos na artilharia e cavalaria. O ambiente montanhoso, a paisagem alpina e a herança estética por parte da família materna (a qual pertenciam importantes pintores paisagísticos¹⁹) dotaram o autor de uma sensibilidade com respeito à arte e à natureza. Essa sensibilidade, aliado a seu caráter ativista no âmbito político e sua interpretação do *homo economicus* como afirmação de um ideal hedonista²⁰ o levariam a uma forte defesa do patrimônio artístico, histórico e cultural e da preservação do ambiente.

Essa defesa pode ser observada na sua atuação como conselheiro de administração do Parque Nacional *Gran Paradiso* (cargo que ocupou de janeiro de 1964 a dezembro 1966, e novamente de janeiro de 1975 a outubro de 1976) como membro designado pela região do Valle d'Aosta. Segundo Pietro Passerin D'Entrèves (in NOTO, 2004), que descreve o interesse de Alessandro pelo ambiente aostano, aqueles anos foram “assaz complexos” para o parque, “caracterizados pela difícil relação entre as populações locais e a direção” sobre questões delicadas como “a nova definição dos confins e a questão da construção no interior

¹⁹ Os Pintores eram seus tios-avôs Francesco (1818 – 1887) e Enrico Gamba (1831 – 1883). Cfr. D'ENTRÈVES, Pietro P. “Alessandro Passerin D'Entrèves e l'Ambiente”, in *Pensatore Europeo*, org. Sergio Noto: Il Mulino, Bologna, 2004. n. da pág. 53

²⁰ Cfr. FELICE, Flavio. “L'Economia d'Impresa come Economia Civile: questioni di etica ed economia nel pensiero di Alessandro Passerin d'Entrèves. In *Pensatore Europeo*, org. Sergio Noto: Il Mulino, Bologna, 2004. pg. 353

da área protegida”²¹. Alessandro Passerin d’Entrèves insiste junto ao conselho que uma precisa definição dos limites do parque é necessária e exige uma comissão designada para refazer o mapa do parque em escala mais detalhada. De acordo com o referido relato, o autor “considerava que a certeza dos confins era fundamental para uma boa gestão da área protegida”, e havia afrontado “os problemas do parque com uma abordagem científica, buscando, dentro do possível, documentar-se pessoalmente”. Assim, em 1965, d’Entrèves passou quatro dias dentro do parque, realizando longas excursões e acampando em altas altitudes “para verificar pessoalmente as criticidades”. Para ele “o propósito do conselho de administração do parque é defender um patrimônio único, ou seja, o território e o ambiente natural do parque”²².

Desse modo, nas duas gestões de que participou, se posicionou sempre contrariamente a propostas de reconstrução ou construções no interior do parque que desrespeitassem a tipicidade e estética da arquitetura local. Além disso, se opôs a certos tipos de desenvolvimento turístico, destacando-se: a oposição à proposta de liberação de sobrevoo turístico de helicópteros²³; a rejeição à proposta de construção de estradas no interior do parque, argumentando em favor do desenvolvimento de um “turismo guiado, menos consumista e, portanto, mais atento e sensível à conservação da natureza”.

No que concerne às necessidades de moradia das populações locais, e à especulação imobiliária, posicionou-se quanto ao zoneamento ao interno do parque sugerindo uma avaliação das áreas mais protegidas e com maior valor paisagístico para proteção mais extrema e outras áreas nas quais se pudessem discutir possibilidades. De todo modo, permaneceu um severo crítico do turismo desenfreado, da expansão imobiliária sem controle. De fato, em um artigo publicado primeiramente no periódico turinense *La Stampa* em 4 de março de 1977, e posteriormente no volume de 1979, *Scritti sulla Valle d’Aosta*, trata de *Le insidie della prosperità* (As Armadilhas da Prosperidade). Entre brados de indignação e reflexão ponderada (que aliás é marca distintiva do intelectual), ele afirma que há um preço elevado a se pagar com esse tipo de desenvolvimento, mas reconhece que “no caso do Valle

21 Cfr. pag. 57

22 Ata do conselho de administração do Parco Nacional *Gran Paradiso*, 1964, Apud D’Entrèves, Pietro P. *op. cit.*

23 A posição teria antecipado uma lei de 1988, modificada em 1999, que disciplina as atividades de voo alpino com finalidade de tutela ambiental. Cfr D’ENTRÈVES, Pietro P. *op. cit.* pg. 59

d'Aosta tal preço, porquanto possa parecer elevado, encontra sua justificação no bem-estar sem precedentes que o *boom* turístico e da construção deixou em uma zona por longo tempo deprimida, e ainda na memória do homem caracterizada por bolsos cheios de esquálida miséria”²⁴. Pesa, contudo, a posição firme que Passerin possuía com relação ao turismo consumista, e o artigo se encerra de modo “amargo e desiludido”:

Interesse paisagístico: mas exatamente de quem? E é esta a consideração que mais desperta minha perplexidade acerca da preservação dos nossos bens ambientais. Tenho a impressão de que já somos poucos a levá-la no coração, essa preservação, os últimos sobreviventes da geração romântica que interpretava a montanha segundo certos esquemas seus, como símbolo de pureza e elevação. Mas quantos são dentre os jovens de hoje os que ainda sabem saborear, dos alpes a solidão, os silêncios arcanos, a natureza intacta? Que coisa buscam entre os montes as loucas multidões gastadoras, os fanáticos do agonismo, os exigentes cultuadores do esqui e das roupas de esqui²⁵? (...) Para quem deseja a “*bella vita*”, a “*bella gente*”, para quem deseje estar entretido da alba ao tramonte, e do tramonte à alba, a montanha não é mais que um pretexto. (D’ENNTRÈVES, 1977, p. 3)

Além do já mencionado artigo, outros dois se dirigem ao tema da paisagem valdostana e da preservação ambiental: *Un grido d’allarme*, de agosto de 1963; e, *I romantici in montagna (La Valle d’Aosta rivelata)*, de 5 de dezembro de 1972. O tempo no qual se dedicou a contribuir semanalmente com o periódico “*La Stampa*”, representa uma fase de

24 O desenvolvimento econômico do Valle d’Aosta foi errático, com uma série de problemas que surgiram após a unificação no *Risorgimento*, como a instauração de impostos alfandegários nas fronteiras. Houve uma pequena industrialização no início do século XX que teve como motor o advento da energia elétrica e a mineração. Marcada pela emigração constante em busca de novas oportunidades para além das fronteiras e em outros centros italianos, apenas a industrialização e o desenvolvimento de outras áreas como o turismo, fará com que a região a tendência de depopulação. Sobretudo ao integrar mão de obra oriunda de outras regiões. Cfr. ZALIN, Giovanni, “Le condizioni Economico-Sociali della Valle d’Aosta tra l’Unità e il Secondo Dopoguerra”, in *Pensatore Europeo*, org. Sergio Noto: Il Mulino, Bologna 2004, pag. 79-98.

25 Em italiano, “doposci”, pode significar as atividades de relaxamento após prática do esporte de esqui, mas vem comumente relacionada ao agasalho e botas específicas utilizadas antes e depois da prática.

profunda reflexão sobre o Valle d’Aosta e suas experiências. Dessa época, e dos artigos publicados no jornal turinense, surgiram obras de sua maturidade como *Il Palchetto Assegnato agli Statisti* (1979), além da já citada *Scritti sulla Valle d’Aosta* (1979)

Esses escritos de reflexão amadurecida iniciam-se a partir de seu regresso à Itália em 1957 para lecionar na Universidade de Turim. Reengaja-se, assim, nas mais diversas atividades políticas e intelectuais. A partir da morte do amigo Federico Chabod em 1960, e o início de sua colaboração com o jornal *La Stampa* em 1963, o Valle d’Aosta se torna um tema frequente nas reflexões e escritos do autor.

Nesse período, os temas ao qual D’Entrèves dirige mais frequentemente a atenção dizem respeito à autonomia da região aostana, às batalhas sobre a questão anexionista e o papel de Chabod. Além disso, trata de questões políticas contemporâneas, também aquelas ligadas à cultura e, como já vimos, à preservação ambiental. D’Entrèves escreve sozinho, e também se associa a outros autores, como a seu sobrinho Ettore Passerin D’Entrèves em sua reflexão sobre Chabod publicada na “*Rivista Storica Italiana*”, e a autores estrangeiros como o estudioso francês Marc Lengereau, com quem escreve em 1967 o ensaio *La Valle d’Aoste minorité francophone de l’État italien*²⁶.

Os leitores e comentadores da obra e história de Passerin D’Entrèves concordam que muitas das convicções expressas em suas obras acadêmicas não seriam possíveis sem o impacto causado por suas experiências no Valle d’Aosta. Num prefácio à obra *Histoire de la Valle d’Aoste* (1968) do estudioso valdostano Andre Zanotto, escreve algo sobre o amigo Chabod: “Estou persuadido que ele jamais teria escrito as páginas admiráveis sobre a ideia de nação e de Europa que ele nos deixou, se não estivesse embebecido no espírito *frontalier*”. Uma afirmação que reflete, também, a visão e o sentimento do autor com relação à sua *piccola patria* e o espírito de fronteira dela herdado. Esse espírito fronteiriço que marca D’Entrèves será nutrido pela expansão de seus limites acadêmicos, com passagens por diversas cidades italianas e estrangeiras.

2. Fronteiras Acadêmicas:

Os anos da primeira formação em Turim

²⁶ De acordo com LEVI (2004), Alessandro Passerin D’Entrèves teria sido convidado por Renato Treves a participar do segundo congresso de sociologia junto de Marc Legenerau.

A carreira acadêmica levou o filósofo italiano a uma expansão de suas experiências de vida, e acarretaria a formação de um perfil intelectual pouco dogmático e acolhedor de diversos pensamentos, muitos antagônicos entre si. Suas passagens pela Alemanha e, especialmente, pela Inglaterra e pelos EUA, o expuseram a correntes de pensamento próprias desses países: como o positivismo jurídico alemão; a filosofia política inglesa; e os princípios de *self-government* estadunidense e a escola de pensamento analítico oriunda do país. Desde o início de seu percurso acadêmico destacam-se seus interesses em Filosofia do Direito, Teoria do Estado e Política.

A primeira formação acadêmica do autor se deu na Universidade de Turim entre os anos de 1918 e 1922, quando estudou sob tutela de Gioelle Solari e produziu uma tese sobre a filosofia do direito de Hegel. O texto seria publicado em 1924 sob o título *Il Fondamento della Filosofia Giuridica di G. G. Hegel*, tendo como editor Piero Gobetti. Turim passava por um recente processo de industrialização, sobretudo no setor automobilístico com a recente instalação de fábricas da FIAT e da LANCIA. No contexto acadêmico turinense, há o florescer de uma geração que causaria imenso impacto na cultura política italiana da qual Piero Gobetti é figura de destaque.

Piero Gobetti (1901-1926), nascido em Turim, entra para a Universidade de Turim em 1917 na mesma Facoltà di Giurisprudenza em que, um ano mais tarde, ingressaria Alessandro Passerin d'Entrèves. Dentre muitos fatores, o elemento que tornou Gobetti a figura central, essencial para o *zeitgeist* turinense da época foi seu envolvimento pessoal com as diversas correntes de pensamento quer liberais, quer comunistas ou socialistas. Admirado pela resistência antifascista, promovia a vida política da cidade não apenas através da de encontros dos diversos grupos – oferecendo espaço para reuniões em sua casa, que hoje abriga o Centro Studi Piero Gobetti –, mas também através de suas publicações.

A sua força agregadora pode ser observada em uma de suas revistas chamada *La Rivoluzione Liberale* (Gobetti teve ainda dois outros projetos: *Energie Nuove* e *Il Baretto*). Nela, escreviam grupos muito distintos de pensadores, como Gramsci e A. Passerin d'Entrèves. Ele se tornou um símbolo do antifascismo, quer pela postura conciliadora, mas intransigente ao fascismo, quer pelo seu destino sob o regime de Mussolini. Esse último teria pessoalmente interferido junto ao prefeito de Turim para que Gobetti viesse capturado. Em 9

de junho de 1924 ele foi detido, sua casa vasculhada e documentos foram sequestrados. Ele e a mulher Ada, que esperava um filho, se exilam por alguns meses em Paris e Londres, mas acabam retornando a Turim. Por muitas vezes se repetiram os assaltos a sua casa, o sequestro de suas revistas e outras publicações e documentos. Gobetti desenvolve problemas cardíacos como consequência dos repetidos atos de violência. No início de 1926 parte sozinho de Turim para Paris, onde tinha planos de começar uma nova editora. No entanto, adoece de bronquite logo após a viagem, ocasionando na piora do quadro cardíaco e falecimento em 15 de fevereiro de 1926.

Alessandro Passerin d'Entrèves relata ter conhecido Piero Gobetti quando esse último ainda organizava sua primeira revista, *Energie Nuove*. Era o ano de 1918 e Gobetti insistia que o autor contribuísse financeiramente e participasse mais ativamente, publicando artigos. Passerin diz ter recusado a primeira oferta, aceitando o convite somente mais tarde quando se fundou a já citada *La Rivoluzione Liberale*. Segundo o filósofo italiano, na época da primeira aproximação de Gobetti, ele recusou-se a ajudar por ser ainda um “jovenzinho” com pouca experiência do mundo, oriundo de uma pequena cidade “comandada por padres”, como coloca. Passerin atribuía a Gobetti um papel fundamental não apenas no período de sua formação inicial, mas nas raízes de todo seu posicionamento político²⁷. Essa experiência com Gobetti certamente influenciou d'Entrèves mais tarde nos anos da *Resistenza* no Valle d'Aosta.

Alemanha, Inglaterra e a Fundação Rockefeller

Em 1925, após prestação do serviço militar e a defesa da sua tese sob orientação de Solari em Turim, d'Entrèves se detém por um breve período de estudos na Alemanha. Seu objeto de estudo é a concepção do direito natural cristão a partir da interpretação de Ernst Troeltsch (1865 – 1923), que resultará na publicação de um artigo em 1926 intitulado *Il concetto di diritto naturale e la sua storia secondo E. Troeltsch*. O estudo marca a ruptura definitiva com os estudos sobre Hegel, o início de seu distanciamento do então mestre Solari, e uma aproximação a Luigi Einaudi; marca também o início de seu interesse sobre o direito natural.

²⁷ Para um aprofundamento dessa relação ver: D'ENTRÈVES, A. P. *La consegna di Gobetti*, 19 de fevereiro de 1976.

Com a boa recepção da publicação de seu estudo, d'Entrèves é incentivado por Einaudi a aceitar uma bolsa de estudo de dois anos oferecida pela Fundação Rockefeller. Nosso autor deveria escolher entre Inglaterra ou Estados Unidos. Optando pela Universidade de Oxford, d'Entrèves foi aceito como estudante com um plano de estudos sobre Richard Hooker, e teve como tutor Alexander James Carlyle durante o período de 1926 a 1928.

Além dos irmãos Carlyle, d'Entrèves também foi influenciado durante esse período em Oxford por Alexander Dunlop Lindsay (1879 - 1952), filósofo político e autor de *The Modern Democratic State*, com quem nosso autor estudou e a quem devia reportar periodicamente pequenos ensaios. Tais ensaios diziam respeito ao campo denominado de “Filosofia Política”, de pouco ou nenhum interesse às Universidades italianas naquele tempo. Esses pequenos estudos levaram à publicação de um artigo na *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* com o título *Il problema dell'obbligazione politica nel pensiero inglese contemporaneo*, em 1928.

A partir dessa primeira passagem por Oxford, o interesse de d'Entrèves sobre o tema do direito natural torna-se mais intenso, desenvolvendo um particular interesse pela obra de São Tomás de Aquino. Em 1932, obtém o doutorado pela Universidade de Oxford com uma tese sobre o pensamento político medieval e a contribuição de Hooker. E, em 1934, publica a obra *La filosofia politica medioevale*, em que desenvolve pela primeira vez um tema que será recorrente em sua obra: a noção de obrigação política no pensamento medieval.

Terminado o período na Inglaterra, no ano de 1928 d'Entrèves passa uma curta temporada em Berlim, na Alemanha. Nessa etapa, encontra-se com estudiosos como Friedrich Meinecke (1862 - 1954) e Carl Schmitt (1888 – 1985). Mais tarde, em Viena, frequenta os cursos de Hans Kelsen (1881 – 1973), cujo positivismo será amplamente criticado em *Natural Law* (1951) e *The Notion of State* (1967).

Logo após a resolução do caso anexionista do Valle d'Aosta, em 1945, quando algumas leis favoráveis à obtenção do Estatuto de Autonomia foram homologadas, D'Entrèves é chamado a Oxford para assumir a cadeira de estudos italianos. Torna-se *Serena Professor* na referida cátedra, e nela permanece até 1957 quando retorna à Itália. O retorno não encerra a relação de Passerin com a Universidade inglesa à qual continua retornando para palestras e cursos, não apenas relacionados aos estudos italianos, mas voltados ao pensamento político.

Os anos de docência na Itália

Seu percurso como docente nas universidades italianas inicia-se muito cedo. Em 1928, D'Entrèves vence o concurso de livre docência em *Storia delle Dottrine Politiche* na Universidade de Turim, e no ano seguinte é indicado para a cátedra de Filosofia do Direito na mesma universidade. Em 1935, Passerin vence o concurso para professor em Messina também no curso de *Storia delle Dottrine Politiche*, no ano seguinte é nomeado professor em Pavia. Em 1938 retorna a Turim para assumir a cadeira de Direito Internacional, caso esse que resultou em uma polêmica com seu antigo orientador Gioelle Solari e levou à ruptura definitiva da relação²⁸.

²⁸ Gioelle Solari (1872 – 1952), que seria também um dos mestres de Norberto Bobbio, foi tutor de d'Entrèves na elaboração da primeira tese deste último, ainda em seu primeiro período de estudos na Faculdade de Jurisprudência de Turim. A tese sobre Hegel, intitulada *Il Fondamento della filosofia giuridica di G. W. F. Hegel*, foi um capítulo a parte no percurso do estudioso d'Entrèves, que não voltaria a tratar do tema e do autor em questão. A escolha por Hegel naquele momento tratava-se de uma concessão aos desejos de seu tutor, Solari.

Para a relação Solari x d'Entrèves, nos parece interessante dar certo relevo à ruptura ocorrida definitivamente em 1942, quando d'Entrèves assume a cátedra de Direito Internacional em Turim, ainda que não tivesse 'títulos suficientes' para tal. Não só a 'falta de títulos', mas o contexto que possibilita a entrada de d'Entrèves, bem como seu posicionamento, terminam por deixar desgostoso e inquieto a Solari. O fato é que a partir de 1938 entram em vigor as leis raciais na Itália sob comando do regime fascista, que em 1942 atingirão a faculdade com o afastamento do então titular da cadeira de Direito Internacional, o hebreu Giuseppe Ottolenghi. Teoricamente, a cadeira de Direito Internacional era destinada, na concepção de Solari a outro estudante. A decisão de d'Entrèves em assumir a cátedra tem três consequências imediatas: a recusa por parte do filósofo em assumir a sucessão da cadeira das Doutrinas Políticas, que tinha à frente Solari (que seria assumida, então, por Bobbio em 1943); o prejuízo a Riccardo Monaco que, discípulo do então titular Ottolenghi, estava destinado a dar continuidade ao trabalho do tutor; a ruptura definitiva com Solari.

Toda a querela pode ser acompanhada no texto de Tringali (2002), e também nos trabalhos de Angelo d'Orsi, especificamente em *La Vita degli Studi, carteggio Gioele Solari-Norberto Bobbio 1931-1952*, Franco Angeli, Milão: 2002, que traz a correspondência entre Solari e Bobbio no período indicado – especificamente, sobre esse assunto, a carta de Solari a Bobbio de 12 de junho de 1942, publicada nas páginas 146-150 da referida edição; e ainda, D'ORSI, A. em *Alessandro Passerin d'Entrèves e l'Università di Torino*, publicada em uma coletânea de 2004 em homenagem ao autor intitulada *Alessandro Passerin d'Entrèves (1902-1985): politica, filosofia, accademia, cosmopolitismo e 'piccola patria'*, curada por Gian Mario Bravo, que fora

Com o retorno definitivo à Turim, a convite de Norberto Bobbio em 1957, d'Entrèves inaugura com apoio do colega a Faculdade de Ciência Política de Turim – da qual foi o primeiro presidente. Pouco tempo depois inaugura a cátedra de Filosofia Política, transformando o ensino da disciplina que antes era intitulada *Storia delle Dottrine Politiche*. Mas esse passo de transformação não aconteceu de maneira espontânea.

As dificuldades são lembradas por Bobbio, que não só acompanhou e apoiou Passerin d'Entrèves na criação da nova cátedra, mas também o sucedeu como titular da disciplina. De fato, Bobbio continuou a refletir sobre a experiência dessa criação conjunta e sobre as distinções entre Filosofia Política e Ciência Política, entre Filosofia Política e História das Doutrinas Políticas, como podemos ver no primeiro capítulo de *Teoria Geral da Política* (2000). Nele, Bobbio trata da relação entre Filosofia Política e Ciência Política, propõe um mapa da filosofia política e seus temas e desdobramentos, e trata das razões da filosofia política – momento no qual relembra o processo de criação da cátedra na década de 60:

Seria lícito prever que a instituição de cátedras de filosofia política, ocorrida no momento da criação das novas faculdades de ciências políticas no final dos anos 60, suscitasse um debate sobre a natureza, os conteúdos e os objetivos da nova disciplina, que passava a ocupar um espaço vizinho ao de duas disciplinas tradicionais, a história das doutrinas políticas e a ciência política, sem falar da ainda mais recente sociologia política. Na verdade, o debate não aconteceu, ou teve duração inferior em intensidade e vivacidade do que aquele que precedeu e acompanhou o nascimento da disciplina. (BOBBIO, 2000, p.86)

Bobbio descreve ainda um congresso ocorrido em Bari em 1970 cujo objetivo era tratar da “Tradizione e novità della filosofia politica”, no qual ele e d'Entrèves fizeram intervenções. Segundo Bobbio, muito embora o debate acerca das diferenças entre as disciplinas não tenha se estendido por muito tempo, ele voltaria ao centro das reflexões dos

assistente de d'Entrèves em seu último período em Turim.

estudiosos políticos a partir da criação da revista *Teoria Política*, que propunha “colocar em confronto filósofos da política e cientistas, convidando à colaboração filósofos e sociólogos, historiadores, políticos e juristas, a revista não poderia deixar de provocar discussões de caráter metodológico”.²⁹ Não há dúvidas de que Passerin d’Entrèves tenha sido um dos principais, senão o principal, artífice na criação da nova disciplina.

Pesquisa e docência nos Estados Unidos

A relação de d’Entrèves com as universidades estadunidenses é de difícil observação, em razão das fontes que tratam da sua experiência naquelas terras serem difusas e escassas. Mesmo a experiência em Oxford é difícil de apreender em termos cronológicos precisos: o nomadismo de d’Entrèves é, provavelmente, a origem da confusão.

Podem-se encontrar menções a contribuições de d’Entrèves nas universidades de Harvard, Cambridge e Yale. De fato, a obra *Natural Law: An introduction to legal Philosophy* (1951) foi publicada após um curso de oito palestras ministradas pelo filósofo italiano na Universidade de Chicago em abril de 1948. Na mesma universidade, em 1949, disputou com Leo Strauss – e perdeu – a cadeira de Filosofia Política após vacância por ocasião da aposentadoria de Charles Merriam.³⁰

No Outono de 1957 lecionou um curso de história das doutrinas políticas na Universidade de Harvard³¹. Naquela ocasião, ele concedeu uma entrevista a Robert H. Neuman do jornal estudantil *The Harvard Crimson*. O perfil do então professor de Harvard foi publicado como *faculty profile* sob o título ‘European out of Context’³². De modo bastante simpático, o autor descreve elementos inusitados da vida privada de d’Entrèves como o costume de escalar as montanhas dos Alpes que circundam sua cidade natal, e seu amor à

²⁹ BOBBIO, N. *Teoria Geral da Política*. Rio de Janeiro, Elsevier: 2000, p. 90.

³⁰ Mais informações sobre essa questão podem ser encontradas em: SHILS, E. *Remembering the University of Chicago: Teachers, scientists and scholars*, Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 192; e também em SMITH, S. B. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Chicago: Cambridge University Press, 2009, p. 31.

³¹ http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-passerin-d-entreves_%28Dizionario-Biografico%29/

³² <https://www.thecrimson.com/article/1957/2/7/european-out-of-context-purbane-acute/>

música, sendo um ‘ávido colecionador de discos clássicos’. Além disso, transparece aquela característica que tentamos aqui reafirmar: de alguém que buscava conciliar os elementos continentais e anglo-saxão, entre Europa e EUA, Inglaterra e EUA, etc. Em suma, o artigo nos possibilita ver através dos olhos do próprio d’Entrèves, como a múltipla experiência de tradições e culturas o afetara. Também nos dá mais dicas da sua relação com as universidades nos EUA, nesse caso Harvard especialmente. A longa citação a seguir se faz necessária:

D’Entreves tem fortes sentimentos sobre as características nacionais e interdependências internacionais. A Inglaterra, ele acredita, deve ser elogiada por sua preservação de antigas tradições e instituições. A Europa Continental perdeu a "velha maneira", principalmente como resultado da Revolução Francesa e suas consequências. Os fascistas tentaram restaurar a tradição na Itália, mas não conseguiram, porque, uma vez quebrada, a corrente do costume não pode ser reparada. Por exemplo, d’Entreves ilustra, você não poderia usar um vestido em Harvard hoje, porque essa tradição foi quebrada e perdida. A Inglaterra, no entanto, preservou cuidadosamente seus costumes e cultura, e deve ser elogiada por isso.

Harvard, para d’Entreves, é um pouco de casa. Ele sente que a Universidade preservou alguns toques europeus e, na América, está mais próxima da "simpatia" europeia. “Estou completamente perdido em Nova York”, confessa. Embora os vestidos não sejam usados aqui, o professor cita o provérbio italiano: "O traje não faz o frade." O espírito liberal de Harvard e a fachada conservadora tornam esta universidade confortável e familiar para d’Entreves.

D’Entreves encontra nos EUA o patrimônio do século XVIII. A Europa, ele acredita, ficou entediada e desiludida e, *prima facie*, a Europa pode parecer aos olhos americanos quase maquiavélica. A América, afirma ele, ainda acredita na "nobreza dos selvagens" e no potencial para a sinceridade humana. Como o século XVIII, os

EUA contêm as qualidades do otimismo e os defeitos da ingenuidade.

Mas a Europa e a América podem se beneficiar mutuamente. A Europa pode nos emprestar sua experiência e cautela, e os EUA podem renovar para a Europa a esperança e o otimismo vitais para o progresso. “A Europa só pode ensinar a América a aprender; a América só pode ensinar a Europa a acreditar”, afirma d'Entreves. O maior defeito da América é aceitar demais, afirma d'Entreves. Por exemplo, fazemos um professor se sentir muito importante. Consideramos palestrantes marcados com infalibilidade. "Em Oxford", observa ele, "um professor é levado a sentir imediatamente que não poderia ter menos importância." (NEUMAN, 1957)

A relação com a universidade de Yale parece ter sido a mais duradoura e de maior relevância no que se refere à obra *The Notion of State*. É o próprio d'Entrèves a fazer referência a essa experiência no prefácio à obra:

Eu gostaria então de expressar um especial débito de gratidão à minha antiga Faculdade em Turim, por me haver recebido de volta após uma longa ausência, e também ao Departamento de Filosofia e à Escola de Direito de Yale por confiar a mim ano após ano um curso sobre filosofia legal e política que provou ter sido uma das experiências mais prazerosas da minha carreira como professor. (D'ENTRÈVES, 1967, p. vii)

De fato, entre os anos de 1960 e 1964 d'Entrèves retornaria a Yale para ministrar um curso semestral sobre teoria política. A partir de 1964 ele é inserido como membro da American Academy of Arts and Sciences.³³ Passerin permaneceu, ao longo de toda sua vida

³³ Cfr. Records of the Academy (American Academy of Arts and Sciences), No. 1963/1964 (1963 - 1964), pp. 156-163

acadêmica, como um conector de mundos: levava aos países anglo-saxões traços da cultura e correntes do pensamento continentais, especialmente as italianas; e trazia para a Itália, e para suas reflexões continentais na França e Alemanha, elementos do pensamento inglês e estadunidense. Aprendeu sobre Direito Natural com seu tutor em Oxford, e frequentou cursos de direito positivo de Hans Kelsen em Berlim. Esse nomadismo em sua atividade como professor, pesquisador e estudante moldará um pensamento que explora também os limites do conhecimento e sua relação com as fronteiras físicas e intelectuais.

3. Fronteiras Do Pensamento:

O acolhimento de ideias antagônicas e a defesa do medievalismo

Essa característica de um pensamento cosmopolita, fronteiriço é ressaltada por muitos de seus leitores. “A figura de Alessandro Passerin D’Entrèves aparece extraordinariamente multifacetada graças à multiplicidade de seus interesses”, dirá Pietro Passerin D’Entrèves (in NOTO, 2004). Nederman (in D’ENTRÈVES, 1996), o apresentará como “um historiador do pensamento político que evitou tais estruturas interpretativas unidimensionais em preferência por uma abordagem mais matizada e multifacetada para ler e relacionar textos políticos”. Sergio Noto (NOTO, 2004) falará da “amplitude e singularidade do pensamento do Vale de Aosta, (...) fruto de uma elaboração muito pessoal e nada óbvia, dificilmente encontrada em outros autores ainda mais célebres”. Passerin D’Entrèves é um autor que, de fato, se esforça para levar em consideração vertentes, experiências e lutas contraditórias na composição de seu pensar.

Isso pode ser observado quando, na obra *La Dottrina dello Stato*(1962), considera a importância da ciência política e do direito positivo para a Teoria do Estado, ao mesmo tempo em que defende o papel político do Direito Natural e a Filosofia Política como guia e condição *sine qua non* no estudo da política e da autoridade estatal. Na época da publicação de *Natural Law* (1951), a corrente juspositivista havia atingido ampla dominação dos estudos jurídicos. Herdeiros dessa tradição contemporâneos a D’Entrèves são: H. L.A. Hart, Hans Kelsen, Alf Ross e Norberto Bobbio. O livro sobre direito natural é uma resposta a esses autores, no qual faz uma defesa do jusnaturalismo a partir de abordagens histórica e filosófica, demonstrando a transformação da expressão “lei natural” e “direito natural” ao longo do tempo.

Essa demonstração, por sua vez, é fruto da abordagem de d’Entrèves aos textos dos filósofos eclesiásticos, especialmente da Idade Média Tardia, como Hooker, Padua e Aquino. O autor não descartava o impacto do pensamento medieval na formação do Estado Moderno, antes, enxergava uma conexão de primeira importância e rastreava as contribuições políticas desses pensadores, defendendo que elas eram tão decisivas quanto a dos primeiros teóricos do Estado e contratualistas. Diz Nederman:

Talvez a característica mais marcante da atitude de d'Entrèves em relação à relação entre os mundos de pensamento medieval e moderno foi sua recusa em tirar quaisquer conclusões absolutas e universalmente aplicáveis. Ele habitou um mundo acadêmico que ainda se apegava amplamente à posição de que Renascimento e Reforma constituíam rupturas completas e intransponíveis com o (...) passado da Idade Média latina. Ainda assim, ele se recusou terminantemente a abraçar esse lugar-comum historiográfico, optando por desenvolver os princípios enunciados por seu Oxford Mentor, A.J. Carlyle, que olhou para a Idade Média para a fundação do pensamento político no Ocidente; Ao mesmo tempo, d'Entrèves resistiu à tentação de destacar a continuidade mais ou menos exclusivamente, insistindo que as principais lições da escrita política moderna ressoam com as doutrinas da Idade Média. A redução de padrões históricos complexos de continuidade intelectual e mudança para um esquema simplístico e rígido de interpretação é totalmente estranho para os estudos de d'Entrèves” (NEDERMAN in D'ENTRÈVES, 1996, xi)

Em suas passagens por Oxford, como estudante e professor, também cumpriu um papel de disseminador de culturas, ao levar ao ambiente anglo-saxão o pensamento de autores italianos como Maquiavel, Dante, Pádua e Aquino. E, vice-versa, ao trazer considerações mais presentes no pensamento político inglês para o contexto italiano e continental. Trabalhos como *San Tommaso d'Aquino e la costituzione inglese nell'opera di Sir John Fortescue* (1926), *Il problema dell'obbligazione politica nel pensiero inglese contemporaneo* (1928) e *L'Anglophobia in Italia* (1953) são alguns exemplos de publicações na Itália. E, publicações em inglês, como: *Italy and Europe* e *Dante as a Political Thinker* (1952); ou suas palestras inaugurais em Oxford, *Reflection on the History of Italy* (1947) e *Alessandro Manzoni* (1948).

Existem muitas outras publicações que evidenciam o papel de Passerin nesse intercâmbio cultural. A mesma coisa pode ser dita da abordagem que ele faz dos conceitos que estuda e sobre os quais dedica suas obras. Se de um lado ele traz ao continente reflexões

acerca de temas estranhos à tradição, como o da obrigação política, de outro, leva ao mundo anglo-saxão reflexões sobre a noção de Estado – um termo que havia sido praticamente extinto do vocabulário político de língua inglesa.

Muito embora sua formação católica no Vale de Aosta e sua orientação sob a tutela de Carlyle em Oxford tenham contribuído para despertar o interesse de d'Entrèves nos autores medievais católicos e temas como o direito natural, dificilmente se poderia dizer que seu pensamento seja católico ou cristão propriamente dito. O autor italiano, embora demonstre interesse apaixonado pela tradição desse pensamento, possuía sensibilidade para questões concernentes à relação entre Igreja e Estado, como vemos em *Senso e limiti del laicismo* (1959). O texto apresentado na ocasião de uma jornada de estudos teológicos com o tema *Dialogo fra protestantismo e laicismo*, considera o papel da Igreja Católica na criação do Estado como outra esfera de organização e ação humana, e da própria ideia de “laicismo”:

(...) foi a própria Igreja quem (...) criou uma noção precisa de "laicato": uso a palavra "laicato" especificamente para distinguir a noção de "laicismo": esta última não pode, portanto, significar outra coisa senão a consciência por parte dos leigos de sua própria existência, próprias particularidades, e conseqüentemente também e inevitavelmente de seus próprios direitos. (D'ENTRÈVES, 2005, pg. 195-196)

Reconhecendo as distinções e limites, combate a interpretação do laicismo puro e simples, rejeitando uma interpretação imanente em favor de uma mais agnóstica, como mais alinhada a sua herança liberal – pensando especialmente às críticas recebidas de Benedetto Croce. Diz ele:

É tempo de dizer francamente o meu repúdio a um credo político filosófico que, como Pepe me opôs à vanguarda do ataque de Croce, "tem as suas raízes na doutrina da imanência". E não hesito em acrescentar que a esta fé inversa prefiro muito mais um agnosticismo franco, que pelo menos exige de mentes honestas, como diria

Francesco Ruffini, respeito por todas as crenças. Mas, quanto a essa famosa imanência, não sabemos todos agora que frutos amargos ela está anunciando? Não devemos nós precisamente a esta exaltação da vida terrena aquela divinização do Estado, ou da história ou da humanidade que é uma só, aqueles ídolos de lama e sangue (...)? (D'ENTRÈVES, 2005, pg. 208)

O mesmo Passerin d'Entrèves que toma de Sto. Tomás de Aquino o impulso para suas reflexões sobre resistência, irá à Universidade de Notre Drame (núcleo Neo-tomista) apresentar aulas sobre o caso do direito natural (*The case of Natural Law re-examined*, 1970) na qual rejeita a estreiteza das concepções neotomistas em favor de sua abordagem histórica e multifacetada. E a mesma situação se repete quando se observam os matizes ideológicos de d'Entrèves – assumidamente liberal, mas com uma perspectiva singular. No entanto, a peculiar formação do autor, bem como suas origens tornaram sua postura liberal singular dentre os liberais ingleses e italianos:

Na verdade, o liberalismo de Alessandro Passerin d'Entrèves é alimentado por um lado pela cultura-mãe do Vale de Aosta e Savoia, católica e multicultural baseada na língua francesa, por outro lado, pela cultura italiana tardia medieval, típica de Tomás e Dante. Esses elementos acabam dando origem a um liberalismo "não convencional", como um pequeno Locke e muito Hooker, e ao mesmo tempo fazem do nosso um original entre os liberais anglo-saxões e uma exceção entre os "liberais" italianos. (NOTO, 2004, p. 14)

Além disso, Passerin não adere estritamente a nenhum dos lados da extrema polarização pela qual o mundo passava no contexto da produção de seu pensamento – marcado por uma Guerra Fria na qual muitos acadêmicos foram cooptados para servir a um ou outro lado da disputa³⁴. Passerin era um liberal, mas certamente não era um liberista como

³⁴ Passerin se refere em diversas obras (cfr. A noção do estado pag. ??) aos “persuasores ocultos”. Especificamente sobre a questão da cooptação de acadêmicos na Guerra Fria, cfr. o livro de Frances Stonor

se pode observar em seus ensaios sobre economia, e na sua atuação política no Vale de Aosta. Curiosamente, o autor tem um fascínio por Marx desde a primeira formação em Turim, sobre quem escreve seu primeiro artigo publicado – *Genealogia Marxista* publicado em 1922 na revista *La Rivoluzione Liberale* de Piero Gobetti.

O reconhecimento das “amargas denúncias de Marx”, e sua posição particular herdada das experiências sob o fascismo, influenciam em seu isolamento no contexto liberal internacional. Isso fica claro a partir da interação do filósofo italiano com o economista austríaco Fridrich von Hayek. Eles se conheceram na época em que d’Entrèves ministrou seu curso sobre direito natural na Universidade de Chicago, e Hayek o convidou a fazer parte da Sociedade Mont Pèlerin através de uma carta enviada em novembro de 1951³⁵. Passerin aceita o convite, mas posteriormente uma recusa o fará cortar contato com o austríaco. Em março de 1954, Hayek escreverá a Passerin convidando-o para abrir as discussões de um encontro da referida sociedade que aconteceria em Veneza, em setembro do mesmo ano. O tema do encontro seria “*Democracy, Socialism and The Rule of Law*”, mas a resposta do italiano será negativa e com uma tomada de postura contrária a recentes intervenções de membros da sociedade, incluindo do próprio Hayek. Escreve d’Entrèves, após afirmar que a recusa não era um problema de locomoção:

Minha relutância em aceitar seu gentil convite se deve a outro motivo e espero que você não guarde rancor de mim se eu lhe contar francamente sobre isso. O fato é que compartilho inteiramente com vocês a preocupação com o “Estado de Direito”, mas não tenho certeza se concordo com vocês que o “Socialismo” é uma das principais forças que o ameaçam. Na verdade, vivendo como vivo na Inglaterra, cheguei à conclusão de que não é assim, e acredito que o Sr. Keaton (a quem você cita na página 62 do seu ensaio alemão) está exagerando grosseiramente e talvez até mesmo deturpando a situação que existe aqui. Portanto, mudei muitas das minhas convicções e,

Saunders, *Quem pagou a conta?*, de 1999.

³⁵ A Sociedade Mont Pèlerin foi fundada em 1947 por Hayek, Karl Popper, Ludwig von Mises dentre outros para promover o pensamento liberal no pós-guerra.

embora ainda acalente apaixonadamente o princípio do liberalismo, não acho que elas envolvam inteiramente uma atitude puramente negativa, “anti-socialista” (...). O que é “liberalismo”, e se está ligado ao “laissez-faire” ou ao “estado de direito” ou ao “governo dos melhores” - ou não à educação, tradição e tolerância mútua: esta é a questão que, se eu tivesse tempo e autoridade suficientes, gostaria de discutir. Mas receio que isso não se enquadrasse muito no programa que foi apresentado para discussão em Veneza: e é por esta razão que ficaria muito feliz se pudesse pensar em outra pessoa para abrir a discussão. (apud NOTO, 2004, p. 22)

O austríaco responderá ainda uma vez insistindo, mas Passerin não responderá mais. Anos mais tarde, com seu pensamento mais amadurecido, fará uma intervenção ainda mais dura num encontro de expoentes liberais da Fundação Rockefeller, em Bellaggio na Itália, sobre A Sociedade Aberta. Em *Obrigação Política e a sociedade aberta*, d'Entrèves acolhe a crítica marxista e afirma a liberdade socialista como condição de uma sociedade aberta:

Contudo, liberdade negativa e positiva, democracia e liberalismo, podem ser uma farsa se não forem acompanhados e possibilitados por um terceiro tipo de liberdade. Liberdade da miséria é a grande causa para o socialismo. Como pode realizar-se uma ativa participação do cidadão nas decisões políticas, como o respeito aos direitos do homem podem ter qualquer significado, quando as condições sociais são tais que impedem os indivíduos de, em plena consciência, darem a sua própria contribuição à vontade geral e buscarem, se necessário, um novo vínculo de lealdade em uma sociedade diferente? Quando pensamos que em nossos velhos países da Europa milhões de homens foram arrastados e abatidos em guerras cujas razões eles nunca entenderam e que muitos ainda são pastoreados e forçados a aceitar qualquer sorte de labor pela dura necessidade econômica,

certamente temos de admitir que falar em obrigação política no caso deles soa muito como um escárnio. A Força, não o consentimento, é aquilo que impulsiona os homens a obedecerem sempre que eles são excluídos de desempenharem seu papel, como homens livres, no processo político e social. (D'ENTRÈVES, 2019, p. 279)

Já o isolamento do autor entre os liberais italianos deriva, em parte, de suas influências anglo-saxãs e seu interesse em temas como o autogoverno e a obrigação política. Mas é causado sobretudo pela sua defesa da autonomia, não apenas no caso do Estatuto de Autonomia do Vale de Aosta no contexto do pós-guerra; mas pela sua defesa da autonomia e da descentralização do Estado como condição para atuação de uma democracia legítima, ou seja, como modelo de Estado.

Alessandro Passerin d'Entrèves é uma personagem singular e merecedora de maior atenção. Suas experiências de vida, sua formação variada em tipos de orientação, culturas e lugares, seu nomadismo, sua flexibilidade e generosidade intelectual. Para ele, a tarefa dos que vivem na fronteira era “unir, não opor, as culturas e os homens”³⁶. E essa convicção certamente ele aplicava em seu fazer histórico e filosófico, fato explicitado pela sua escolha constante à citação do trecho das *Cartas Persas* de Montesquieu, que serve de epígrafe a essa parte da tese.

³⁶ Trad. nossa. *Les Bornes du Royaume*.

II. ENCRUZILHADAS

1. Transições históricas

Pensamento em Patchwork

Há muitas dificuldades na análise da obra e do pensamento de Passerin d'Entrèves. Algumas delas estão relacionadas à disponibilidade das obras e documentos, à escassez de trabalhos acerca do autor. Outras dificuldades se originam na própria obra, uma vez que não é fácil detectar suas influências, tampouco relacioná-lo com correntes específicas do pensamento sem com isso deixar de fora diversas nuances e até mesmo comprometer o resultado da interpretação. O fato é que o próprio autor italiano se distancia das soluções fáceis, dos rótulos e de uma linguagem estritamente analítica de herança anglo-saxã.

Ao invés, sua obra lembra em muitos aspectos uma certa tradição italiana, especialmente renascentista, que encontra na prosa retórica e na 'colagem' de pensamentos e teorias uma expressão própria de originalidade. Em uma passagem de *The Medieval Contribution to Political Thought*, d'Entrèves faz uma observação acerca dos autores medievais que ajuda a entender esse aspecto de sua obra e poderia muito bem servir para descrevê-la:

Os teóricos políticos medievais, em sua construção filosófica do Estado, combinaram uma variedade de materiais diferentes, e talvez seja apropriado dizer que sua originalidade reside não tanto na contribuição de novas ideias, mas na recriação das antigas em um sistema definido. que somente em um exame cuidadoso se revela um paciente e um elaborado patchwork.(D'ENTRÈVES, 1959, p. 13)

A imagem da colcha de retalhos (patchwork) é uma analogia apropriada também no caso de d'Entrèves. São muitas as nuances, as ideias e autores – muitos contraditórios entres si! – aos quais o autor recorre para formular suas análises e conclusões. Essas, no entanto, dizem respeito a temas específicos facilmente identificáveis.

Dentre os temas, os mais amplos e marcantes foram os da obrigação política e do Direito Natural, dos quais emanam outras questões às quais dedicou sua atenção. De seus estudos sobre o Direito Natural emergem as reflexões sobre os limites do juspositivismo,

marcadas em discussões a respeito da relação entre *legalidade* e *legitimidade* das leis e ordenamento. Relaciona-se, portanto, intimamente com o estudo sobre obrigação política que segundo o autor, é próprio da Filosofia Política. Assim, a problemática conjunta desses elementos – Direito Natural, Legitimidade e Legalidade, obrigação política – representa, no autor, o ponto de intersecção entre a Filosofia do Direito e a Filosofia Política. Esses estudos também estão intimamente ligados, especialmente em seu início, com o seu interesse pela Filosofia Medieval tardia. Outras questões, como a da *sociedade aberta*, da *economia* e do *laicismo* também tiveram espaço nas reflexões do italiano, especialmente em sua maturidade.

Sobre suas influências, será ele próprio a revelar quem são “os autores que contam”³⁷. Hooker, Padua e Aquino de herança medieval; Dante, Maquiavel, Vico na tradição italiana; Rousseau e Montesquieu para os autores das primeiras formulações do Estado Moderno. Se, por um lado observamos em sua obra a atenção dada a momentos de ruptura na história política e do pensamento político, por outro identifica-se seu recurso aos autores que tentaram responder e superar aos conflitos gerados por esses momentos. Assim, encontramos referências a autores que se encontravam no “cruzamento do desenvolvimento histórico”³⁸, e podiam, portanto, ouvir os “ecos de um mundo em ruínas”³⁹. Por essa perspectiva, reconstroem-se aqui os principais temas, influências e a cronologia de suas obras.

Cronologia e Resumo da Obra

Encerrada sua formação em Turim, Passerin se afasta dos estudos sobre Hegel e inicia uma fase na qual se interessará pela Filosofia Política e Jurídica Medieval. Desde suas primeiras publicações, resultantes de tal interesse, observa-se o foco do autor em temas que o acompanharão por toda a sua carreira.

Entre os anos de 1924 e 1932 (que marcam o fim do período em Turim até obtenção do título de Doutor em Oxford), publica: *Il concetto di diritto naturale e la sua storia secondo E. Troeltsch* (1926); *San Tommaso d’Aquino e la Costituzione Inglese*

³⁷ Verificar citação A noção do Estado

³⁸ D’ENTRÈVES, A. P. Introduction in *Aquinas, Selected Political Writings*. Basil Blackwell: Oxford, 1970, p. IX.

³⁹ _____. *Natural Law: an Introduction do Legal Philosophy*. Transaction Publishers: New Jersey, 1996 (2ª impressão), p.42

nell'opera di Sir John Fortescue (1927); Il problema dell'obbligazione politica nel pensiero inglese contemporaneo (1928); La teoria del diritto e della politica in Inghilterra all'inizio dell'età Moderna (1929); Ricardo Hooker. Contributo alla teoria e alla storia del diritto naturale e La filosofia politica medievale. Appunti di storia delle dottrine politiche (1932) – dentre outros.

Essa amostra de trabalhos não apenas evidencia o interesse do autor naqueles temas – obrigação política e direito natural. Ela indica que d'Entrèves estava interessado muito especificamente no período de transição e no movimento de ruptura da ordem medieval que dará nascimento ao Estado Moderno. Trabalhos como *Hooker e Locke: Un contributo alla storia del contratto sociale* e *Stato e Chiesa* (1931) parecem corroborar também essa hipótese. Como já dito, é marcante no autor esse interesse nos momentos de ruptura da ordem, de dificuldades teóricas nas quais correntes conflitantes se encontram no palco do mundo e geram tensões, revoluções, guerras e toda sorte de desenvolvimentos. Esse é um aspecto importante e recorrente em suas obras, e é um importante instrumento na construção da sua teoria do direito natural, na sua concepção da Filosofia Política e teoria do Estado.

Em 1939 publica em Oxford o bem sucedido *The Medieval Contribution to Political Thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, que chegou a ser traduzido para diversos idiomas, incluindo orientais como o japonês. O livro foi resultado de um curso lecionado por d'Entrèves em Oxford no verão de 1938. A maior parte já havia sido publicada em italiano nas obras *La Filosofia Política medievale* e *Ricardo Hooker*, ambas de 1932. No prefácio, o autor atribui aos anos passados como estudante no Balliol College em Oxford, sob orientação de A. J. Carlyle e A. D. Lindsay, a influência sobre a obra. Essa, combina a curiosidade acerca do pensamento medieval (no qual havia sido guiado por Carlyle) e os questionamentos políticos acerca dos modos de associação entre indivíduos (Lindsay).

Entre 1941 e 1945 não se registram mais que três publicações do filósofo italiano. Contudo, a partir do fim da 2ª Guerra Mundial, com a questão anexionista e a disputa pela autonomia em sua terra natal, a região do Vale de Aosta, sua produção intelectual aumenta consideravelmente. Ao mesmo tempo, expandem-se os problemas tratados. Dentre os mais de dez trabalhos publicados no ano de 1945, encontram-se: *In difesa delle autonomie*, *L'autonomie de la Valle d'Aosta*, *A proposito di minoranze e dei loro diritti*, *Liberalismo*

conservatore o rivoluzionario, dentre outros. Temas como autonomia e considerações sobre a *piccola patria* integram-se às suas preocupações sobre a formação e fundamentação do Estado Moderno. Em conjunto, resultarão na crítica do filósofo ao modelo de Estado, especialmente do Estado-Nação centralizador. Sua defesa das autonomias regionais, organizadas num Estado fortemente descentralizado parte do que viveu em sua *piccola patria*, e organiza-se criticamente e teoricamente no arcabouço desenvolvido a partir de seu interesse acadêmico mais abrangentes nos temas da obrigação política e do direito natural. Nesse ponto, é o próprio d'Entrèves quem se encontra na encruzilhada da história, e ele certamente desenvolverá uma resposta para os conflitos desse tempo.

Ainda no ano de 1945, d'Entrèves é chamado a assumir a cátedra de estudos italianos na Universidade de Oxford, permanecendo até 1957. Nesses anos se concentram grande parte de suas publicações em inglês e também suas considerações sobre a história, a cultura e o pensamento italiano. Destacam-se especialmente *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy* de 1951, e *Dante as a Political Thinker* de 1952. *Natural Law* foi publicada pela primeira vez em 1951, e é fruto de oito aulas ministradas por d'Entrèves em 1948 na Universidade de Chicago. Um dos aspectos mais interessantes da obra é a declarada omissão do autor em tentar definir o Direito Natural como uma doutrina específica. Mais ainda, ele não advoga em favor de uma concepção do Direito Natural como fonte de valores imutáveis e justos, mas aponta para a sua função nas relações sociais, jurídicas e políticas. No outono de 1954, d'Entrèves foi convidado pela Universidade de Notre Dame a ministrar um curso sobre o direito natural. Sob o título “The case of Natural Law Re-examined”, seria o marco fundamental para a criação do *Natural Law Forum* em 1956, periódico no qual publicaria o trabalho⁴⁰. Em 1970 ele supervisiona uma nova edição de *Natural Law*, mas ao invés de alterar o texto principal, ele adiciona como apêndice ao trabalho publicado no *Natural Law Forum*. Na nova edição, acrescenta também o pequeno trabalho “Two Questions about Law” que traz de modo sucinto o caso que apresentara em *Natural Law*, mas acrescenta informações importantes do desenvolvimento de sua pesquisa. Essas, consideram aspectos que se encontram em *The Notion of State* (1962). Num certo sentido, pode-se considerá-lo

⁴⁰ Cfr. NEDERMAN in D'ENTRÈVES, 1996, xxi. Em 1970 o *Natural Law Forum* foi renomeado para *American Journal of Jurisprudence*.

como um texto de ligação entre as duas obras, que melhor elucida a proposta do autor e alinhava sua colcha de retalhos.

As aulas ministradas na Universidade de Notre Dame em 9 e 10 de outubro de 1954 a convite do Reitor, tinham como propósito “iniciar uma discussão sobre o uso e escopo de um jornal de estudos sobre direito natural”. A atenção de D’Entrèves às discussões no *Candian Bar Review* e sua interação com o Professor Goodheart estimulam sua intervenção. Para o Professor Goodheart, “os disputantes estão discutindo sobre coisas diferentes. Uma vez que você esteja de acordo com relação à sua premissa básica, então é provável que o raciocínio lógico o leve à mesma conclusão; mas a verdadeira dificuldade está em encontrar uma premissa básica comum.” (in D’ENTRÈVES, 1996, p. 120). O desafio para d’Entrèves será indicar o que há em comum dentre as diversas propostas dos teóricos do direito natural.

Mas, ele adverte de partida que há um equívoco na perspectiva tomada por Goodheart: não são as premissas que devem ser comparadas entre si e levadas em consideração. Para ele, “devemos nos voltar para a lei natural para uma "iluminação de problemas", em vez de um "projeto de soluções detalhadas”, e a lei ou direito natural não seria senão “um nome para a resposta correta”. Sendo assim, “a melhor maneira de reavaliar o caso da lei natural era reavaliar o valor dessa resposta.” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 120)

Portanto, a característica fundamental da obra é a declarada omissão do autor em tentar definir o Direito Natural como uma doutrina específica. Nesse sentido, d’Entrèves acredita que há uma falha por parte dos teóricos políticos e juristas de seu tempo em subjugar o Direito Natural:

O autor desse estudo não possui inclinação particular em favor de uma noção de direito natural ou outra. Ele não pode deixar de maravilhar-se com a ingenuidade com que certos autores conspiram em desenhar elaborados tratados sobre “direito natural e os direitos do homem” num tempo que se tornou tão cético acerca de valores absolutos e imutáveis, tão hostil ao espírito da esperança e do otimismo que inspiraram aquela doutrina em seu início e garantiram seu sucesso. Mas ele não pode evitar o sentimento que o caso do direito natural não é colocado com a necessária justiça. Ele gostaria de chamar a atenção

para o fato de que, apesar da terminologia estar acabada e de parecer ter restado pouco do pensamento do direito natural na política e jurisprudência moderna, muitos dos pontos que são geralmente aceitos como elementos primeiros daquelas 'ciências' são nada mais que pontos que foram tradicionalmente discutidos sob o nome de direito natural (D'ENTRÈVES, 1996, p.19).

A obra, além da introdução e da conclusão, está dividida em seis capítulos. Os primeiros três são dedicados à análise histórica de três momentos diversos do Direito Natural - Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna. Os últimos três são dedicados à análise filosófica com objetivo de responder ao positivismo acerca da essência da lei, da relação dessa com a moral, e da sua subordinação ou não a um ideal (ou lei) anterior à sua forma positiva. Assim, d'Entrèves combina a análise histórica e filosófica a fim de determinar a função que o Direito Natural exerce nas relações políticas e jurídicas do Ocidente. Ele acredita que seja possível distinguir diferenças notáveis entre o uso dessa doutrina na idade clássica, medieval e moderna. Assim, não basta apenas uma abordagem histórica, pois:

Não pode existir ilusão maior que acreditar que a história dessas noções pode ser escrita apenas fazendo-se uma lista, por mais completa e cuidadosa que seja, de todas as referências a elas que podem ser encontradas nos escritores políticos. A continuidade formal de certas expressões não é o fator decisivo: a mesma noção pode ter tido significados muito diferentes e ter servido propósitos inteiramente diferentes (D'ENTRÈVES, 1994, p.15)

Ao longo dos anos passados entre a Inglaterra, os EUA e a Itália a característica de conciliador de culturas e criador de pontes entre tradições se faz mais presente. Publica, então: *Reflections on the History of Italy* (1947) *Alessandro Manzoni. Annual Italian Lecture of the British Academy* (1950), *Immortal Machivelli* (1950), *Italy and Europe* (1952) e *Anglophobia in present-day Italy* (1953) – que também publica em italiano como *L'anglophobia in Italia* no mesmo ano. Com seu retorno definitivo à Universidade de Turim,

d'Entrèves adentra sua fase de reflexão amadurecida na qual consolidam-se suas visões e valores. A essa altura, em 1957, *Natural Law* havia sido publicado em diversos idiomas ocidentais e orientais e reeditada em inglês e italiano diversas vezes. O autor continua a escrever e publicar em inglês, alemão e francês – além do italiano.

Ele retorna aos anos da resistência antifascista e do Valle d'Aosta para repensar sua relação com os acontecimentos, suas amizades, em especial a de Federico Chabod e Piero Gobetti. Escreve sobre Direito Natural e sobre legitimidade, sobre Gaetano Mosca e as elites políticas, sobre o Renascimento Italiano no século XVIII. Em 1959, já no posto de titular da cátedra de *Dottrina dello Stato* publicam-se suas lições do curso, numa primeira organização destinada a servir os estudantes. Apenas três anos mais tarde publica a primeira edição italiana de *La Dottrina dello Stato* (1962). E, finalmente, em 1967, aquela que viria a ser na concepção do autor sua versão definitiva, em inglês, sob o título *The Notion of State*. A obra consolida sob uma narrativa original sua visão epistemológica sobre o estudo da política, sua defesa da filosofia política e esboça uma resposta, ainda que de modo indireto e alusivo, ao problema da obrigação política.

Essa resposta virá de modo cada vez mais firme e categórico na medida em que d'Entrèves se debruça especificamente sobre o tema, tendo como pano de fundo um cenário de mudanças sociais e agitações políticas que o permitiriam fazer uma reflexão tomando em consideração os fatos da época. Nas décadas de 1960 e 1970, insiste sobretudo no tema da obrigação política, com diversos textos publicados em inglês e italiano que refletem sobre a questão no contexto dos movimentos de desobediência civil nos EUA, e de independência na Índia. Desses, citamos: *Obbeying Whom* (1965); *Intorno all'obbligo politico* (1966); *Sulla natura dell'obbligo politico* (1967); *On the Nature of Political Obligation* (1968); *Obbedienza e Resistenza in una società democratica* (1969); *Obbligo Politico e Libertà di Coscienza* (1973); *Political Obligation and the Open Society* (1974). Intimamente ligada ao problema da obrigação política, a relação entre legalidade e legitimidade também é explorada: *Legalità e Legittimità* (1960) *Legittimità e resistenza* (1973). No mesmo período, consolida-se a proposta de inclusão da disciplina de Filosofia Política nos currículos acadêmicos da Itália. Claramente, as obras ao longo desses anos debruçam-se sobre o principal problema da disciplina na concepção do autor – a obrigação política.

A consolidação do seu posicionamento sobre o problema da obrigação política é acompanhada da sua defesa da Filosofia Política como método e como disciplina. No ano de 1966, por exemplo, d'Entrèves produz três trabalhos: *Intorno all'obbligo politico*; *Scopo e necessità di un insegnamento di Filosofia Politica*; *Per l'insegnamento della filosofia politica nelle facoltà di Scienze politiche*. Escreverá ainda muitas outras vezes em defesa da Filosofia Política, até 1976, quando faz sua contribuição para o Dicionário de Política organizado por Bobbio e Matteucci (2010)⁴¹.

Faz sentido que ele aprofunde as duas questões simultaneamente, e que o faça justamente após o desenvolvimento a que havia chegado em *The Notion of the State*. Afinal, para ele o problema da obrigação política era o objeto por excelência da Filosofia Política: pensar as razões que legitimam o poder, que fazem indivíduos submeterem-se a uma ordem – questões de valor, para além do domínio *objetivo* da Ciência Política ou do Direito Positivo. Por essa mesma razão, apenas a Filosofia pode guiar o estudo da política já que é a única apta tratar dos valores que justificam a ordem e mantêm coesa a sociedade.

Sua colaboração com o jornal *La Stampa* o permitirá analisar suas concepções teóricas à luz de memórias de acontecimentos passados, da história e literatura italiana, e diversos problemas contemporâneos. Em 1979, muitos desses textos serão reunidos em duas obras: *Il Palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica* e *Scritti sulla Valle d'Aosta*. Em 1984, um ano antes de sua morte, publicará sua última homenagem à sua *piccola patria*: *Les bornes du Royaume: écrits de philosophie politique et d'histoire valdôtaine*. A expressão “les bornes du royaumes” é também uma homenagem a Montesquieu, o autor ao qual d'Entrèves demonstra admiração em mais de uma ocasião.

⁴¹ Cfr. bibliografia do autor no cap. 4 da 1ª parte desta tese.

2. Principais influências

Acolhimento e crítica ao marxismo

Alessandro Passerin d'Entrèves não era um *scholar* que seguia os passos de uma corrente ou autor específicos. Ao contrário, observa-se a influência de autores de diversos períodos, orientações e nacionalidades na composição do seu pensamento – a sua colcha de retalhos. Para analisar essas influências, levou-se em consideração a trajetória acadêmica e os temas de estudo, os autores citados em destaque e reverenciados pelo filósofo italiano expressamente em suas obras, mas, também aqueles para os quais acena em momentos importantes de suas reflexões.

Os primeiros autores a conquistarem a atenção de d'Entrèves foram Kant, Hegel, Marx e Engels. Sobre Marx, publicou seu primeiro trabalho com Gobetti. Em sua primeira tese, *Il fondamento della filosofia giuridica di G. G. Hegel* tratará da crítica ao formalismo kantiano por Hegel na constituição de seu sistema, e da influência da concepção de liberdade desse último sobre o pensamento revolucionário de Marx e Engels. A decisão de incluir o pensamento revolucionário na tese acontece sem aprovação de seu orientador Solari, que insistia em outra abordagem:

Em nossa opinião, era melhor destacar nas ciências jurídicas e mais precisamente na doutrina da escola histórica os vestígios desse conflito e dessa reação, de que a doutrina hegeliana era a consciência e expressão filosófica, e depois seguir as múltiplas tentativas, menos conhecida e negligenciada, que visavam reconstruir as instituições de direito público e privado sobre novos fundamentos de inspiração hegeliana. (SOLARI in D'ENTRÈVES, 2012, pag. 6)

Apesar da pressão exercida por seu orientador, Passerin não voltaria a se ocupar de Hegel, ao contrário do que acontece com Marx e Engels que permanecerão como fortes influências em seu pensamento. Afirma Gian Mario Bravo:

D'Entrèves se identificou tenazmente com as próprias obras. Pouco amado por ele foi o Hegel da primeira monografia su *Il fondamento della filosofia giuridica di Hegel*, que foi seguido por uma antologia de escritos hegelianos. Em vez disso, nunca abandonou o interesse por Marx, a quem dedicou – na “Rivoluzione Lebrale” – os primeiros ensaios e ao qual muitas vezes voltou, especialmente depois de 1957 nos cursos universitários na Itália de Doutrina de Estado e Filosofia Política. (BRAVO, 2004, p. 28)

Retomando os dois artigos publicados na revista de Gobetti, é possível, de fato, identificar a marca que as teorias marxistas deixariam no autor. Além disso, ao comparar a versão inglesa e aquela italiana de *The Notion of the State*, observa-se a revisão e inclusão de novos itens na bibliografia marxista na obra. Tomando em consideração, portanto, os artigos *Genealogia Marxista* e *Sul' materialismo storico* publicados na “Rivoluzione Liberale”, é possível ver como d'Entrèves via no marxismo uma resposta necessária ao romantismo idealista alemão, e uma continuidade do realismo político. De fato, ele atribui às teorias de Marx e Engels uma similaridade àquele que para o autor foi o realista político por excelência:

O reino da necessidade é o reino da força. Por essa razão o Estado como produto da luta de classes, como instrumento de opressão do homem sobre o homem, equivale a nada mais que o monopólio do poder em uma dada sociedade. Nesse ponto, ao menos, a visão política Marxista não é substancialmente diferente daquela de Maquiavel. Significativo, neste sentido, é o retorno da palavra-chave: "necessidade". Mais significativo ainda, para nós italianos, a homenagem feita a Maquiavel por um de seus grandes intérpretes marxista, Antonio Gramsci. Nas páginas de seus *Cadernos do Cárcere* Gramsci possui algumas observações curiosas e reveladoras acerca daquilo que ele chamou o "mito" do *Príncipe*. Aquele mito, acreditava ele, não teria sido outra coisa senão a representação "plástica" e "antropomórfica" dada por Maquiavel ao "processo de formação de uma determinada vontade coletiva em busca de um determinado fim político". De acordo com Gramsci, aquele mito poderia ser aplicado à

situação política atual, não mais encarnado em um indivíduo particular, mas na ação de homens unidos para alcançar um fim – o supremo fim político da conquista do poder. Gramsci pensava, escrevendo aquelas páginas, na ação daqueles aos quais ele delegava a tarefa de operar a revolução libertária, de "fundar um novo tipo de Estado". Ele pensava ao proletariado organizado no Partido Comunista. Todos os preceitos estabelecidos por Maquiavel em seu tempo para o seu príncipe permaneciam bons para o "novo príncipe": o mesmo uso indiscriminado de meios bons ou maus "segundo a necessidade"; a mesma possibilidade de justificar aqueles meios "tendo em vistas um fim". O conhecimento da "verdade efetiva" seria expresso numa normativa da ação política, capaz por sua vez de ser sublimada numa nova ética, subversora da moralidade tradicional. (D'ENTRÈVES, 1967, p. 52)

Uma querela de Passerin d'Entrèves com as teorias marxistas diz respeito à “subversão da moralidade anterior”. Aqui a referência é, sem dúvidas, à religião, mais especificamente no caso de d'Entrèves o catolicismo. Em parte o desgosto do autor tem relação com o fato de ser ele próprio católico, mas também pode-se afirmar que tem relação com seus estudos sobre o pensamento político medieval e seu impacto no pensamento político moderno, ou sua defesa liberal de um respeito a todas as fés. Especialmente, d'Entrèves vê na tradição liberal – que para ele é fundadora do Estado Moderno – uma herdeira das reflexões cristãs da Idade Média tardia⁴². Mas, paradoxalmente, ele também parece apontar certos aspectos das teorias cristãs da Idade Média tardia como correspondentes a certos ideários representados também no marxismo. Analisando a Tomás de Aquino, diz:

Os homens não têm direitos inalienáveis, nem de pensamento, nem de associação, nem de propriedade. (...) A propriedade privada, embora

⁴² Para esse ponto, são indispensáveis as obras *Medieval Contribution to political thought; La teoria del diritto e della politica in Inghilterra all'inizio dell'età moderna*, e outros artigos como por exemplo *San Tommaso d'Aquino e la Costituzione inglese nel'opera di Sir John Fortescue e Il problema della obbligazione politica nel pensiero inglese contemporâneo*.

permitida e mesmo necessária nas circunstâncias, não pode e não deve prejudicar o bem-estar geral. Portanto, o pobre que por necessidade toma de outro a superabundância de bens não comete roubo. Conseqüentemente, também a acumulação de riqueza pelo mero benefício do lucro deve ser condenada. (D'ENTRÈVES, 1970, p. XXXI)

Uma outra crítica, fundamental em sua obra dirige-se ao pressuposto científico da neutralidade ética. Afirmar que a “verdade efetiva” seja normativa para ação se configura para o autor como um salto lógico entre o descritivo e o prescritivo:

A partir do reconhecimento de um antagonismo de forças, se passa a uma 'interpretação dialética' desse, e à predição de sua "superação" na sociedade futura na qual todos os contrastes e opressões chegarão ao fim. Tal interpretação e tal predição já estão presentes no *Manifesto*. Elas serão retomadas e desenvolvidas nas obras que expõem a doutrina marxista na sua forma mais madura. O Estado, escreve Engels, é um produto histórico, "um produto da sociedade em um determinado estágio da evolução". Mas é também, ao mesmo tempo, uma prova da dialética inerente à história, enquanto "é a confissão que essa sociedade se envolveu numa contradição indissolúvel consigo mesma, que se dividiu em antagonismos inconciliáveis os quais é impotente para eliminar". A resolução de tal contradição está na conquista do poder pelo proletariado e na transferência de todos os meios de produção para a própria sociedade. Somente com tal conquista e com tal transformação se poderão cancelar as diferenças e os antagonismos de classe; e 'assim que não houver mais qualquer classe social a ser mantida em sujeição, assim que o domínio de classe e a luta individual pela existência baseadas na nossa presente anarquia na produção ... forem removidos, nada mais restará a ser reprimido, e uma força repressiva especial, um Estado, não será mais necessária'.

Na verdade, o Estado não será "abolido". Ele 'desaparecerá', e com ele todo seu aparato de opressão e repressão que até então caracterizavam sua lei. Pela primeira vez na história os homens serão patrões de seu destino, e se efetuará "a passagem da humanidade do reino da necessidade para aquele da liberdade". Claramente estamos muito distantes de uma abordagem puramente descritiva. A diagnose cede lugar a uma terapia, e essa por sua vez à promessa de uma total recuperação. À previsão de que o advento da sociedade sem classes é o resultado lógico da dialética histórica se sobrepõe o imperativo de realizar sua existência. 'Cumprir esse ato de emancipação universal é a missão histórica do proletariado moderno'. O valor último atribuído ao alcance da liberdade dá a esse imperativo um significado absoluto, categórico. (D'ENTRÈVES, 1967, p. 51)

No entanto, ele advoga pela inclusão da análise marxista nos estudos teóricos e defende sua importância histórica e assertiva. Para Passerin, deveria ser garantido ao materialismo histórico uma posição especulativa no conjunto da história das ideias:

Mas é também necessário e legítimo reivindicar ao Materialismo Histórico a dignidade de uma posição especulativa, o direito a ser enquadrado na História do pensamento e, nesta, o lugar preponderante que lhe pertence na segunda metade do século passado e com base neste princípio. Portanto, devemos antes de tudo reconhecer o valor da postura que representou diante do idealismo decadente, de um lado, e do ressurgimento do sensismo, do materialismo e do positivismo do outro. Realmente carregou um sopro vivificante em meio às academias estereis, ao passo que somente graças a ele, se o melhor do idealismo foi mantido, alimentou a chama ancestral, que foi a do grande romantismo alemão. (D'ENTRÈVES, A. 2, n. 7 (25-3-1923), p. 30)

Pode parecer contraditório, uma vez que d'Entrèves critica a estreiteza da análise materialista que exclui a importância histórica das ideias nas relações políticas. Certamente,

d'Entrèves não descarta os fatos materiais como irrelevantes para o processo histórico. Mas ele afirma com clareza – e de fato a obra *The Notion of State* pode ser considerada como um longo argumento nesse sentido – que as ideias e valores influenciam maiormente as relações humanas e, por vezes, podem inclusive se sobrepor aos fatos.

Medievalistas

Da mais extrema relevância para compreensão de seu método e suas análises são os seus estudos sobre os autores medievais, especialmente os do período tardio e da transição como Aquino, Hooker, Pádua e Grócio. É notável sua admiração a Tomás de Aquino, sobretudo pela habilidade de, encontrando-se numa encruzilhada histórica, ser capaz de combinar correntes disputantes, contraditórias – e que poderiam levar à ruína da Igreja – numa nova teoria que reinterpreta a vida social e política, e as relações entre a Igreja, os indivíduos e o Estado que se levanta no horizonte.

Na sua Introdução à tradução de passagens políticas de Tomás de Aquino para o inglês⁴³, Alessandro Passerin d'Entrèves oferece sua leitura e interpretação da doutrina política contida na obra tomista. Como afirma o autor, Aquino não deixou um sistema político completo a ser seguido, mas teria se ocupado em definir elementos que justificam a existência do Estado enquanto poder legítimo temporal:

É bastante fácil reunir o material espalhado e moldá-lo em um corpo coerente de doutrina. Podemos chamar isso, se você quiser, de “política” de São Tomás de Aquino. Mas os resultados são decepcionantes. Algumas questões que São Tomás discute parecem estranhamente obsoletas para os ouvidos modernos.... Thomas 'ficou em um ponto de cruzamento no desenvolvimento do pensamento europeu. Sua época foi uma época de transição e crises, e em nenhum

⁴³ D'ENTRÈVES, A. P. Introduction in *Aquinas, Selected Political Writings*. Basil Blackwell: Oxford, 1970.

lugar essa crise foi mais evidente do que no campo da teoria política.
(D'ENTRÈVES, 1970, p. IX)

Diferentemente da interpretação moderna que se desenvolve cada vez mais sobre aspectos particulares e práticos, em Aquino, a política está subordinada à ética: isto é, as relações de subordinação e especialmente seu caráter coativo dependem em última instância do respeito a certos valores a que devem referenciar para legitimar e justificar a autoridade. Em outras palavras, uma interpretação política em que premissa repousa em valores metafísicos:

O contraste com a abordagem moderna é completo e abrangente. É um contraste de método, do método dedutivo em oposição ao empírico. É também um contraste de importância. Tornamo-nos tão emaranhados em particularidades, no lado prático da política, que é apenas com um esforço que podemos ser levados a perceber a existência de questões mais gerais que estão por trás de nossa situação imediata. Os pensadores medievais os tinham em mente o tempo todo. Eles começaram do início, não como nós, do fim. E “no princípio era o Verbo”: os valores supremos, a norma do bem e do mal. A política era para São Tomás um ramo da Ética. (D'ENTRÈVES, 1970, p. VIII)

O desafio de Aquino é aquele de conciliar e preservar a fé na Igreja católica, e o seu poder terreno, num momento de profunda transformação na Europa. Com a circulação dos textos de Aristóteles e suas interpretações árabes, especialmente de Averróis, a noção do Estado (bem comum) como o fim último da ação humana rompe com a tradição católica, especialmente o ‘pessimismo’ da patrística com Sto. Agostinho que rejeitava o plano terreno e todas as suas coisas. Além disso, a recente retomada do ensino de Direito Romano clássico nas universidades italianas trouxe novas perspectivas acerca da prática e da justificação política, substituindo a concepção medieval da lei como costume, por aquela segundo a qual a lei é o produto da vontade do legislador. Mas a ameaça ao poderio da Igreja se compunha

também a partir do florescimento de pequenas comunidades cada vez mais independentes do poder da Igreja Católica, fenômeno observado por Aquino na França e no sul da Itália.

Mas na época de São Tomás esse pessimismo estava sendo contestado por todos os lados. Os homens estavam começando a se orgulhar do trabalho de suas mãos, a duvidar de que tudo o que faziam era totalmente pecaminoso. (...) O impacto de novas ideias e modos de pensamento girava a vida intelectual que havia encontrado seu foco nas Universidades. O estudo do Direito Romano, que se espalhou a partir de Bolonha, revelou novas perspectivas para o governo e a administração. Uma série de escritos de Aristóteles, que por muito tempo foram ignorados, foram trazidos ao alcance do estudante. Uma filosofia estranha e insidiosa estava se infiltrando na cortina de ferro que separava o mundo árabe do cristão. (D'ENTRÈVES, 1970, p. X)

A importância dos ensinamentos de Sto. Tomás, segundo d'Entrèves, revela-se na sua capacidade de conciliar esses pontos de tensão e oferecer novas premissas sobre as quais a relação entre uma Igreja Católica enfraquecida e o Estado como forma de associação política e social poderiam ser estabelecidas. Ainda que tais ensinamentos sejam muito distintos e não se dirijam àquilo que de fato virá a ser o Estado Moderno, abriram caminho para um novo tempo, uma nova forma de conceber a ordenação social e política:

Muitas referências foram feitas até agora ao “Estado”. Não teria sido mais correto usar sempre as palavras "autoridade temporal"? Os escritores medievais tinham uma noção de Estado que pode-se dizer que corresponde mesmo aproximadamente ao moderno? A questão é muito disputada. Não tenho dúvidas de que a resposta, no que diz respeito a Santo Tomás, deve ser afirmativa. Aqui novamente ele está na travessia. De um lado estava a velha ideia da unidade fundamental da humanidade, expressa em um Império universal e em uma Igreja universal. Por outro, a experiência nova e moderna de várias

comunidades independentes, que vão se conscientizando gradualmente de sua independência. Santo Tomás se propôs a interpretar essa experiência à luz das ideias aristotélicas, bem como dos desenvolvimentos mais recentes da teoria jurídica de sua época. (...) O renascimento da concepção clássica do Estado ajudou assim a destruir o ideal medieval de uma comunidade universal ou *Imperium Mundi*. Preparou o caminho para a noção moderna do Estado particular e soberano. (D'ENTRÈVES, 1970, p. XIV, XV)

Um aspecto importante e frequentemente ressaltado por d'Entrèves é a diferença das concepções de mundo e do homem entre o início e o fim da Idade Média, e no modo como essas concepções se manifestam nas diferentes práticas políticas e interpretações teóricas. Ele analisa essa situação em profundidade em *Natural Law*. Tomando como ponto de partida o pressuposto da função política do direito natural, examina a concepção Agostiniana, à luz de uma passagem em *A cidade de Deus*:

“O que importa para o homem, em sua breve vida mortal, sob o governo de quem ele vive, desde que os governantes não o obriguem a fazer o mal?” (De Civitate Dei, V, xvii). Em tais palavras, todo interesse político parece ter parado. Quase se ouve neles o eco de um mundo em ruínas. Eles marcam o fim de uma época ... É uma filosofia de pessimismo. Com a natureza corrupta, com um ideal absoluto de perfeição cristã, pouco espaço foi deixado para uma ordem natural das coisas, para um sistema de ética baseado na natureza do homem. A função da lei natural era estritamente circunscrita. Foi chamado para expressar um ideal abandonado, uma condição de coisas irremediavelmente perdidas para a humanidade caída. Não forneceu a base racional para as instituições sociais e políticas. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 41)

Essa situação se apresenta de modo muito distinto em Aquino, que leva em consideração as profundas transformações sociais e as renovações teóricas próprias de seu tempo para dar uma nova função à lei natural. Ao incorporar a noção aristotélica da natureza social e política do homem, o Estado secular passa a ter um valor positivo. Também, com o impacto da noção romana de uma lei universal. Assim, Aquino recriará uma doutrina na qual o direito natural tem justamente a função de prover essa base racional para as instituições sociais e políticas num tempo em que começam a se delinear os limites da ação do Estado e da Igreja. O “pessimismo” de Agostinho dá lugar a um “otimismo” – talvez até mesmo exacerbado:

É essa base racional que a lei natural foi solicitada a fornecer pelos pensadores medievais. O velho pessimismo se foi. Na verdade, a Idade Média parece ter sido excessivamente otimista. A Cidade de Deus não é mais um ideal inatingível. É neste mundo que o homem é chamado a alcançá-lo.... O Cristianismo deixou de ser hostil ao mundo; tende a se reconciliar com ele em uma civilização inteiramente cristã. (D’ENTRÈVES, 1996, p. 41)

Mas o surgimento dessa nova perspectiva da vida em sociedade não acarreta na rejeição completa da doutrina agostiniana. Antes, Aquino parece renovar a herança “iluminista” que Agostinho toma de Platão, no papel exercido pela noção de *luz natural da razão* – ainda que tal noção se manifeste agora com características mais “racionalis” e “humanistas” ao invés de “místicas”⁴⁴: “O homem é concebido para ocupar a posição única de ser ao mesmo tempo sujeito de Deus e Seu cooperador.... O homem participa de dois mundos; portanto, a lei de sua natureza inclui as qualidades que ele tem em comum com todos os seres criados, bem como aquelas que são distintas de sua própria natureza racional.” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 44). Esse dualismo será o instrumento necessário para reconhecer as diferentes esferas que atuam na vida humana, e, posteriormente, delimitar as possibilidades de ação e os papéis das instituições que regem cada uma delas: O Estado e a Igreja. E encontra sua máxima expressão na asserção de Aquino de que *Gratia non tollit naturam, sed perficit*⁴⁵.

⁴⁴ 1996 p.43

⁴⁵ Aquino, Summa Theologiae, I, 1, 8 ad 2

Entre a Idade Média e a Modernidade

Aquino contribuiu para a construção moderna do Estado ao quebrar a perspectiva unificada que antes prevalecia sob a tutela da Igreja Católica, retomando valores seculares e uma função positiva do Estado e da política. Mas ainda havia a necessidade de legitimar os valores seculares a partir do ordenamento da Igreja, enquanto intérprete máxima da palavra de Deus e tutora da vida moral e religiosa: “A Graça aperfeiçoa a natureza”. A partir do século XVII, um novo arranjo de coisas e novos desafios no campo teológico farão irromper ideias que sugerem que a presença de Deus não é mais necessária como elemento último daquela interpretação do direito natural enquanto fundamento racional da ética. A distinção entre *certo* e *errado* não dependerá mais de preceitos divinos; em pouco tempo, a lei natural será *autoevidente*.

Passerin d’Entrèves é muito cuidadoso ao fazer essas análises conceituais que atravessam autores e épocas distintas e fornece ao leitor inúmeros avisos e ressalvas, diferentes ângulos de interpretação, as quais só podem aparacer aqui de modo sumário, uma vez que não são exatamente o objeto em análise e sim instrumentos de observação no presente trabalho. Com todas as ressalvas, d’Entrèves aponta a importância de Grócio, ao declarar pela primeira vez (sob influência de autores espanhóis), que o Direito Natural, ou a lei natural, manteria sua validade ainda que não se recorresse a Deus para justificá-la⁴⁶. A interpretação de Grócio não era exatamente original por isso, nem tampouco rejeitava as conclusões anteriores a que chegara Aquino, segundo a qual a lei natural é a fundação da ética. Na verdade, a importância do autor holandês está, mais uma vez, na habilidade de combinar essas duas acepções como tentativa de responder aos desafios impostos pelo protestantismo⁴⁷. A partir dessa solução, seus sucessores poderão desenvolver uma teoria do direito natural inteiramente secular:

⁴⁶ “What we have been saying would have a degree of validity even if we should concede that which cannot be conceded without the utmost wickedness, that there is no God, or that the affairs of men are of no concern to Him.” *De Iure Belli ac Pacis*, Prolegomena, §11

⁴⁷ “Indeed, his aim is rather to restore that notion which had been shaken by the extreme Augustinianism of certain Protestant current of thoughts.” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 54)

O objetivo de Grócio era construir um sistema de leis que levasse convicção em uma época em que a controvérsia teológica estava gradualmente perdendo o poder de fazê-lo. ... Ele provou que era possível construir uma teoria das leis independente dos pressupostos teológicos. Seus sucessores completaram a tarefa. A lei natural que eles elaboraram era inteiramente "secular". (D'ENTRÈVES, 1996, p. 55).

Embora Deus não desapareça dos tratados de direito natural dos séculos XVII e XVIII, Passerin aponta que aparece cada vez mais distanciado das atividades dos homens, e conclui: “O que Grócio havia proposto como hipótese tornou-se uma tese. A evidência da lei natural tornou a existência de Deus perfeitamente supérflua.” (D'ENTRÈVES, 1996, p. 55). Esse movimento teórico estará completamente desenvolvido com as grandes declarações, francesa e estadunidense, no século XVIII. A validade do direito natural torna-se *autoevidente*. É possível rastrear o argumento racionalista no direito natural dos antigos romanos até os pais da Revolução estadunidense e a Revolução Francesa, mas nunca antes a evidência da razão tinha sido suficiente em si mesma:

Mas, razão para o jurista romano talvez fosse apenas outro nome para experiência. Para o filósofo medieval, foi um presente de Deus. Em ambos os casos, a razão teve de ser implementada, e de fato confirmada, por alguma outra evidência - de fato ou fé. Mas agora a evidência da razão é em si suficiente. “Consideramos essas verdades evidentes por si mesmas”, escreveram os Pais Americanos. Os franceses ecoaram a ideia da existência de “princípios simples e indiscutíveis” como o padrão final e a base da obrigação política. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 53)

O valor último que funda o Estado Moderno propriamente, a partir das Declarações de Direito do Homem na França, e de Independência nos Estados Unidos, é puramente racional e sua ética fundadora aquela elaborada por Kant em sua teoria do dever.

Pela primeira vez a verdade autoevidente da lei natural é apresentada em termos puramente racionais, sem a necessidade de um Deus. E, também pela primeira vez, a lei natural será invocada em nome de *direitos dos homens, do cidadão*, etc; até então, as teorias do direito natural eram teoria de acerca de *deveres*. Elas cumpriam o papel de delimitar as esferas de ação, de indicar os deveres do cidadão e do Estado, não de proteger direitos individuais – e aí está a grande novidade e seu potencial revolucionário. A grande invenção moderna do indivíduo, que tem na obra kantiana sua expressão máxima: “A teoria moderna da lei natural foi uma construção racional. Foi uma afirmação do valor do indivíduo. Mas era também e acima de tudo uma reivindicação de direitos. Como tal, pode se tornar uma teoria da revolução.” (D’ENTRÈVES, 1996, P. 60). Ele afirma de modo ainda mais claro mais adiante no texto: “Na véspera das Revoluções Americana e Francesa, a teoria da lei natural havia se transformado em uma teoria dos direitos naturais. A velha noção que juristas, filósofos e escritores políticos usaram ao longo dos tempos se tornou.... um princípio libertador, pronto para ser usado pelo homem moderno em seu desafio às instituições existentes” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 63).

D’Entrèves aponta que o Direito Natural, ao contrário de confundir lei positiva e lei moral é na vasta maioria das vezes a resposta dos teóricos para lidar com a delimitação das esferas de ação moral, ética e jurídica. Ele chega a afirmar que ninguém tem tanta clareza quanto a essas diferenças e limites quanto os teóricos do Direito Natural. O recurso à lei natural aparece sempre que uma situação deve ser superada, quando caminhos opostos se encontram, ou uma estrada chega ao fim enquanto outra se inicia. E por essa razão, por ter de responder ao que já foi e ao que está por vir é que não se deve desconsiderar o “aspecto psicológico” do direito natural, que se expressa na intersecção entre lei e moral.

Para o autor, embora tenha um forte viés legalista, nenhuma teoria compreendeu tão bem a relação entre lei e moral quanto a kantiana. A passagem crucial para entender essa posição está na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

Uma vontade perfeitamente boa estaria, portanto, igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como *obrigada* a ações conformes à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por

isso os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa*; o *dever* não está aqui no seu lugar, porque o querer coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo. (KANT, 2007, BA39, p. 49)

Segundo d'Entrèves, “This point where values and norms coincide, which is the ultimate origin of law and at the same time the beginning of moral life proper is, I believe, what men for over thousand years have indicated by the name of natural law”.⁴⁸ Essa passagem contém informações importantes para compreender a relação entre direito natural, obrigação política e filosofia política, noções que orbitam a obra do autor italiano e fornecem os retalhos que compõem a sua colcha.

48 Idem, p. 116.

3. Outros autores e inspirações

Influências sutis

Até aqui, procurou-se evidenciar elementos da análise e do método de Passerin d'Entrèves e a influência de certos autores. A importância dos estudos marxistas, o estilo discursivo da 'colcha de retalhos', os teóricos da escolástica e as contribuições medievais para a teoria política, o pressuposto de seu sistema de interpretação política na passagem kantiana – a intersecção entre lei e moral; a história das ideias como instrumento da busca filosófica. E, o mais importante, procurou-se demonstrar a admiração por autores que responderam aos problemas de suas épocas em tempos de pouca tranquilidade, nas quais velhas ideias encontravam novas proposições, e novos impulsos fomentavam as relações sociais. Mas não são apenas esses os autores que influenciaram o pensamento do filósofo italiano, tampouco são os únicos a cumprirem um papel dentro do esquema por ele construído.

Não há espaço no presente trabalho para tratar de cada contribuição, de cada autor citado e o papel desempenhado na teoria de d'Entrèves. Cada um deles um retalho a ser alinhavado pelo italiano. Mas há alguns outros incontornáveis, cuja pequena participação nas duas obras mais proeminentes têm extrema importância. Eles são autores alemães do final do século XIX que também, encontrando-se na encruzilhada, tentaram responder às necessidades de seu tempo e conciliar caminhos opostos, disputas acerca de pressuposições excludentes entre si.

No final da Introdução de *Natural Law*, d'Entrèves diz:

Em minha opinião, o que realmente chama a atenção por parte do estudante moderno é a função da lei natural, e não as controvérsias sobre sua essência. “Para compreender o domínio da lei natural, devemos interpretá-la psicologicamente e, portanto, relacioná-la às forças que atuaram por meio dela”. Devemos tentar ver através da fachada abstrata e acadêmica do direito natural. Devemos nos esforçar para compreender as causas de sua recorrência constante. Certamente,

um empreendimento desse tipo requer assistência histórica e também filosófica. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 18)

A passagem citada por d'Entrèves é atribuída a Dilthey na nota à Introdução – mas não indica onde se encontra a citação. O italiano explica na nota que conhece um único autor que seguiu as linhas sugeridas por Dilthey: E. Troeltsch – a quem d'Entrèves dedicou seus estudos após a obtenção da *laurea* em Turim, com a tese sobre a filosofia jurídica de Hegel no ano de 1922. Ele diz:

Conheço apenas um autor que seguiu as linhas sugeridas nas palavras de Dilthey, que citei na pág. 18 desta Introdução. E. Troeltsch não foi apenas um estudante de história, mas um filósofo e teólogo treinado. Ele estava, portanto, admiravelmente equipado para examinar a complexa interação de forças e idéias que resultou na formação da cultura europeia. Algumas de suas obras foram traduzidas para o inglês e desejo referir-me a elas como o melhor e mais estimulante tratamento do problema do direito natural, do ponto de vista tanto da filosofia quanto da história. (D'ENTRÈVES, 1996, p 20)

A passagem indica pelo menos dois elementos, a saber: a ênfase no aspecto psicológico do direito natural; e sua inspiração metodológica para o estudo do direito natural. Seria possível argumentar que é a partir de Troeltsch que d'Entrèves toma o impulso de se aprofundar nessa temática. Talvez ele tenha sido atraído pela abordagem de Troeltsch porque esse não só reconhecia o lado “espiritual” nas relações sociais e políticas, mas buscava uma interpretação historicizada das doutrinas cristãs.

Em *The Notion of State*, ocorre algo semelhante. D'Entrèves indica na nota à Introdução a inspiração em Weber para sua divisão metodológica entre os aspectos *força*, *poder* e *autoridade*. Ele afirma que a distinção weberiana entre *macht* e *heerschaft* são a melhor expressão das diferentes propriedades e atributos da *força* e do *poder*. Ele também indica que sua abordagem para os atributos da autoridade é inspirada no conceito de *legitime Herrschaft*. Mas nesse caso, ele aponta para uma distinção essencial:

... Gostaria de enfatizar que a autoridade deve ser entendida como indicativa não de uma situação de fato, mas de obrigação. A meu ver, a autoridade não está necessariamente ligada à existência da lei, do poder institucionalizado; mas fornece (ou deveria fornecer) a base última de sua validade - onde a validade é tomada não como uma simples declaração descritiva, mas como uma verdadeira proposição de dever. (D'ENTRÈVES, 1969, p.11)

É no aspecto da *legitimidade* do Estado – compreendido como um conjunto de relações sociais, jurídicas e políticas – que se expressa aquela intersecção entre lei e moral, na qual se manifesta a função do direito natural e que foi mais bem formulado pelo modelo da ética deontológica de Kant. O interesse pelo tema da legitimidade é uma investigação sobre os fundamentos do poder, do Estado e das instituições que regem as relações sociais. E quando esse interesse está presente, a Filosofia Política também está:

Um dos maiores méritos (e um dos resultados mais surpreendentes) da teoria política moderna é, a meu ver, ter ressaltado a importância do problema da legitimidade em conexão com o do poder. Resta saber se isso acabará por levar a uma renovação do interesse crítico pelos fundamentos do poder - em uma palavra, a um renascimento da filosofia política. (D'ENTRÈVES, 1967, p. 11)

Assim, pode-se interpretar que na construção dos pressupostos de sua Filosofia Política, Passerin d'Entrèves extrai desses três autores (Dilthey, Troeltsch e Weber) o modelo da crítica ao positivismo, pois os vê como representantes daquele direito natural que é um “esforço metódico” que tenta chegar ao “núcleo” da diferença entre lei e moral. Mesmo que a menção a Dilthey seja brevíssima, ela evidentemente carrega um peso não apenas porque indica uma relação entre a psicologia e o direito natural, mas porque Dilthey influenciou diretamente os outros dois autores – que, por sua vez, eram grandes amigos. O contexto alemão no qual surgem os autores, e a encruzilhada que atravessaram era o das tensões entre o

final do século XIX e o início do século XX. O problema enfrentado era aquele de avaliar o impacto do positivismo e empiricismo nas ciências humanas, e de delimitar as diferenças entre a lógica do conhecimento nas ciências naturais e das *ciências do espírito*.

É a esse desafio e à ameaça às *ciências do espírito* que Dilthey pretende responder ao elaborar a sua *crítica da razão histórica*. Embora rejeite uma fundamentação metafísica para o conhecimento das ciências humanas (tal como Kant e os positivistas o faziam), ele também rejeita por completo o modelo das ciências naturais para orientá-lo. Aqui surge a distinção entre a *explicação* e a *compreensão*: enquanto as ciências naturais podiam *explicar* certos eventos e relacioná-los a outros tomando como princípio leis da natureza estabelecidas, em última análise não dizem nada a respeito da natureza interior dos processos. As ciências do espírito dizem respeito também à *compreensão* daquilo que primordialmente move os seres humanos a realizarem suas ações; em suma, ao que está para além do que é observável na experiência. É necessário investigar não apenas os fenômenos empíricos, mas compreender como as experiências vividas, os desejos e os juízos de valor do ser humano também o movem a agir de uma ou outra maneira:

A filosofia não deve buscar no mundo, mas no homem, o nexos interno dos seus conhecimentos. A vontade do homem hodierno pretende compreender a vida vivida pelos homens. A diversidade dos sistemas empenhados em apreender o vínculo cósmico encontra-se numa ligação patente com a vida; é uma das suas mais importantes e instrutivas criações e, por isso, a formação da consciência histórica que levou a cabo uma obra tão destruidora nos grandes sistemas ajudar-nos-á a superar a escandalosa contradição entre a pretensão à validade universal de cada sistema filosófico e a anarquia histórica de tais sistemas. (DILTHEY, 1992, p.9)

O ponto central na teoria de Dilthey é o conceito de *Weltanschauung*, ou *cosmovisão*. A raiz última da cosmovisão é a vida, e da reflexão *sobre* essa vida surge a experiência que se desenrola *na* vida. Em seguida, das múltiplas experiências mutáveis que ocorrem *na* vida e que também incidem na reflexão *sobre* ela, surge uma estrutura que busca constantemente apreender o todo. Mas não há possibilidade dessa apreensão pois a cada desdobramento, a cada emergência de experiências contraditórias, novos aspectos se revelam

e novas experiências são formadas preservando sempre o carácter enigmático das questões mais primordiais:

Tudo o que em nós impera como costume, convenção e tradição radica em semelhantes experiências vitais. Mas sempre, tanto nas experiências singulares como nas gerais, o género da certeza ou o carácter da formulação é inteiramente diverso da validade universal científica. O pensamento científico pode indagar o procedimento em que se apoia a sua segurança e consegue formular e fundamentar com exatidão as suas proposições: a origem do nosso saber acerca da vida não pode assim ser inquirido e não é possível delinear firmes fórmulas suas. Entre estas experiências da vida imiscui-se também o sólido sistema referencial em que a mesmidade do eu se entrosa com outras pessoas e com os objetos externos. A realidade deste Si mesmo, das outras pessoas, das coisas à nossa volta e as relações regulares entre eles constituem a estrutura da experiência vital e da consciência empírica que nela se constitui. (DILTHEY, 1992, p.11)

Assim, haveria diversas cosmovisões concorrentes no mundo, cujo objetivo primordial seria apresentar soluções sobre o enigma da vida e ordenar o caos de suas experiências. Todas elas, no entanto, apresentam uma mesma estrutura que parte de uma *imagem cósmica* de onde se derivam as respostas sobre significado da vida e se deduz o ideal, o sumo bem, os princípios supremos de conduta:

O centro de todas as incompreensões situa-se na geração, no nascimento, no desenvolvimento e na morte. O vivente sabe da morte e, no entanto, não pode compreendê-la. Desde o primeiro olhar lançado a um morto é a morte inapreensível para a vida, e aqui radica, em primeiro lugar, a nossa posição frente ao mundo como perante algo de estranho e de terrível. Reside assim, no facto da morte, uma coação às representações fantásticas que procuram tornar compreensível tal facto; a crença nos mortos, a veneração dos antepassados e o culto dos

defuntos geram as representações fundamentais da fé religiosa e da metafísica. E a estranheza da vida aumenta à medida que o homem experimenta na sociedade e na natureza a luta permanente, a aniquilação constante de uma criatura por outra, a crueldade do que impera na natureza. Emergem contradições raras que, na experiência da vida, se impõem com maior força à consequência e nunca podem ser resolvidas: a caducidade universal e a vontade em nós de algo firme, o poder da natureza e a autonomia da nossa vontade, a limitação de cada coisa no tempo e no espaço e a nossa faculdade de ultrapassar os limites. Estes enigmas ocuparam tanto os sacerdotes egípcios e babilônicos, como ainda hoje a pregação dos clérigos cristãos, tanto Heráclito e Hegel, o Prometeu de Ésquilo, como o Fausto de Goethe. (DILTHEY, 1992, p.13)

Portanto, as cosmovisões são diversas e desenvolvem-se em condições e contextos históricos variados, e dirigem-se a solucionar, responder às questões primordiais cuja resposta não pode ser objeto de análise empírica. Dilthey apresenta três grandes tipos de cosmovisão – que por sua vez abrigam também diversas cosmovisões: (i) cosmovisão religiosa: estende-se à região do não acessível por meio de ações físicas, do não alcançável pelo conhecimento, nela as coisas e os homens recebem o seu significado por meio da fé na presença de uma força suprassensível neles operante; (ii) cosmovisão artística: expressão ideal das referências vitais por meio da cor, da forma, da simetria e da proporção, das conexões sonoras e do ritmo, do processo anímico e dos acontecimentos; (iii) cosmovisão metafísica busca um saber de validade universal.

Por sua vez, existem três tipos de cosmovisão metafísica: (i) naturalismo: o homem encontra-se determinado pela natureza que engloba tanto o seu próprio corpo como o mundo exterior, é a visão materialista; (ii) idealismo da liberdade: entende-se o espírito como essencialmente distinto da matéria, diverso de toda causalidade física – portanto é dualista em sua essência – e compreende o indivíduo como livre e responsável; (iii) idealismo objetivo: este ponto de vista reconhece em tudo que funciona isoladamente, dividido e reduzido, algo

divino que lhe é imanente, e que determina os fenômenos por relação de causalidade teleológica existente na consciência.

O que aparece como confuso e caótico acerca do enigma da vida é elevado a uma conexão consciente e necessária de problemas e de soluções que compõem a estrutura da *cosmovisão*. E, uma vez que a cosmovisão depende de uma *imagem cósmica* e um referencial de mundo que jamais operam de modo objetivo na consciência ou na experiência, a realidade se constrói na imaginação apenas de modo simbólico. Os símbolos por sua vez formam-se e integram-se de múltiplas maneiras, e a cada *visão de mundo* surge um todo que os relaciona. Assim a religião, a arte e o pensamento de um determinado tempo encarnam os ideais que atuam na existência de um povo – os “gênios tutelares” a que se refere d’Entrèves em *The Notion of the State*.

Mais uma vez, é preciso ressaltar que a única indicação explícita que d’Entrèves faz da obra de Dilthey está naquela breve citação feita na página 18 da Introdução de *Natural Law*. Mas a linguagem constante a que ele recorre ao examinar os contextos históricos que moveram os autores e as novas formulações do direito natural na história parecem indicar uma inspiração maior: ele fala constantemente sobre as diferenças entre perspectivas *pessimistas* e *otimistas*; acerca da natureza do homem, destaca constantemente a importância do que há por trás da escolha que os indivíduos fazem.

No acalorado estado de ânimos em que se encontra o mundo à época das considerações em *The Notion of the State*, ressalta sempre o aspecto psicológico e fala até mesmo em *persuasores ocultos*: “Existem, por um lado, forças psicológicas que afetam a todos em todos os lugares; estes se tornam mais difundidos a cada dia com a eficiência crescente de técnicas como propaganda em massa e persuasão oculta.” (D’ENTRÈVES, 1967, p. 4). Então, ele não apenas reconhece a importância do aspecto psicológico na investigação das relações sociais e políticas, mas a reconhece enquanto *força* a ser exercida para alcance de fins políticos.

Troeltsch⁴⁹, por sua vez, buscou conciliar o historicismo hermenêutico (Schleiermacher, Dilthey) e o historicismo neo-kantiano (Windelband, Rickert, Weber), num

⁴⁹ Cfr. MATA, S. da. Para além do neokantismo: o conceito de ciências ético-históricas em Ernst Troeltsch, in, Revista de Teoria da História, Volume 16, Número 2, Dezembro/2016, Universidade Federal de Goiás

esforço para reinscrever pressupostos éticos na teoria das ciências humanas. Teólogo, historiador e filósofo Ernst Peter Wilhelm Troeltsch nasceu em 17 de fevereiro de 1865, em Augsburg. Iniciou seus estudos teológicos aos 19 anos, tendo frequentado cursos nas cidades de Erlangen, Berlim e Göttingen – que o impactaram de maneiras distintas. Foi discípulo de Albrecht Ritschl, especialista em história da Reforma em Göttingen e fundou com alguns de seus jovens colegas teólogos um grupo de estudos sobre história da religião (Religionsgeschichtliche Schule).

O seu objetivo era estudar a tradição cristã procurando livrar-se do dogmatismo, e considerá-la como um produto histórico, isto é, inserida em seu próprio tempo, fruto de uma determinada contingência histórica e consciência. O cristianismo deixava de ser uma religião universal e fonte única dos pressupostos éticos, e passava a ser considerada uma religião entre outras. Weber publica *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* em 1905, levando em consideração diversas proposições que compartilhava com Troeltsch. Segundo Da Mata⁵⁰ (2005): “As afinidades eletivas entre os dois eram de tal ordem que Weber, convidado a fazer uma conferência sobre o polêmico estudo no encontro de 1906 da Liga dos Historiadores Alemães, pediu a Troeltsch que fosse em seu lugar. Atendendo ao pedido do amigo, Troeltsch escreve seu primeiro ensaio propriamente histórico.”

A experiência na conferência servirá de base para a obra *O significado do protestantismo para a formação do mundo moderno*, publicado como brochura em 1911. Na ocasião de publicação da tradução para a língua inglesa, Troeltsch homenageia o amigo Weber, revelando a importância e influência que exerceram um sobre o outro, e que exerceu nele e Weber o neokantismo. A sua pretensão ao analisar o objeto da obra em questão é o de exercer a tarefa “com total objetividade e imparcialidade, e, no que diz respeito às questões de fato, os resultados devem ser convincentes tanto para crentes como para descrentes, protestantes e não protestantes. A investigação deve ser estritamente histórica e de forma alguma influenciada por preconceitos teológicos”⁵¹ (TROELTSCH, 2017, p. xxii).

Em 1915, Troeltsch é chamado a ocupar a cátedra que pertencera a Dilthey na Universidade de Berlim, e concentra seus trabalhos cada vez mais no campo da teoria e

⁵⁰ DA MATA, S. Ernst Troeltsch e a história: uma introdução in *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 11, n. 1 e 2, p. 7-10, 2005

⁵¹ TROELTSCH, E. *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, Routledge: 2017.

filosofia da história, culminando em 1922 na obra *O historicismo e seus problemas*. Muitas das questões de fundo da obra já haviam sido investigadas em outras ocasiões e levavam em consideração o fato de que uma característica essencial do mundo contemporâneo estava no papel que a história havia tomado na concepção das coisas humanas e que poderia acarretar numa relativização radical de todos os valores. O foco de Troeltsch está na tentativa de conciliar o historicismo com a necessidade de valores mais ou menos estáveis e universais ao observar as funções e o papel do cristianismo na história política e social do ocidente.

Assim, os três autores se inserem fortemente na tradição historicista que tenta responder ao conflito de ideias positivistas e neokantianas, ainda que o foco específico interno de cada autor seja distinto. Dilthey buscava evidenciar e lançar luz à mente humana, inserindo-a como relevante para determinação das experiências no mundo ao indicar o aspecto psicológico que rege as relações do indivíduo com o mundo e consigo mesmo, e as relações sociais no mundo: a criatividade humana está em evidência. Troeltsch, buscava compreender a doutrina cristã à luz do historicismo para, despidendo-se do dogmatismo cristão, encontrar o legado do cristianismo para a história das relações humanas no ocidente: há, portanto, um elemento religioso. E, finalmente, Weber era movido pela necessidade de responder às transformações trazidas pelas tensões internas da estrutura econômica do capitalismo na civilização ocidental.

Se a história é um processo contínuo de ação social, Weber indagava-se das razões pelas quais não era possível prever o seu curso com exatidão. Ao contrário, os eventos históricos parecem seguir sua própria lógica, serem imprevisíveis e impor transformações nas ideias de um tempo. Assim, as relações entre ideias e ação social, e a estrutura mesma da ação social tornam-se seus interesses centrais.

Haveria muitas outras coisas a dizer sobre época de Dilthey, Troeltsch e Weber, e mais ainda sobre cada uma das propostas e teorias. Mas o objetivo aqui é apenas compreender sua influência sobre d'Entrèves e o papel que cumprem na elaboração da Filosofia Política do filósofo italiano. Evidenciam-se os elementos que mais atraem o autor: o contexto histórico que indica cisão, circulação de novas ideias e tensões entre soluções contraditórias a princípio; autores que buscaram responder às dificuldades de seu tempo conciliando elementos opostos, divergentes e muitas vezes concorrentes. Mas, mais importante, d'Entrèves parece olhar para eles ao elaborar a sua resposta e tentativa conciliatória pois,

estando mais próximos a ele no tempo, respondiam ao mesmo problema em estágios diferentes da sua evolução. Ou seja, buscavam dar respostas aos excessos do positivismo conciliando elementos para salvaguardar o papel da filosofia e da ética, tomando o método histórico como instrumento de análise não-dogmática. Sobre os excessos da interpretação histórico materialista de fundo econômico, afirma: “Não adianta opor a velha doutrina da lei natural ao desafio da interpretação econômica da história sem reavivar o espírito que encontrou naquela doutrina sua expressão verbal.” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 20-21).

O direito natural não pode ser completamente eliminado, sua função é a mais importante no estabelecimento das relações sociais e políticas, independentemente se partimos de pretensões materialistas, empíricas ou não. No fim das contas, há sempre um elemento psicológico presente, um espírito, gênios tutelares: a perene necessidade de justificar e fundamentar as instituições sociais. Haveria muitos outros autores a serem analisados por seu papel na formulação da Filosofia Política de Passerin d’Entrèves. Aqueles destacados até aqui são os que parecem exercer maior influência estrutural nessa formulação. Mesmo que não se possa aprofundar ou mesmo elencar todos os outros, seria negligente deixar de mencionar certos autores da tradição italiana, especialmente Vico, Dante e Maquiavel.

Em *Natural Law*, ao se referir ao caráter normativo que o direito natural adotara para formular valores fundamentais e universais a partir da teoria do direito puro formulada por Kelsen, e para responder a esse movimento, d’Entrèves recorre à Vico e sua distinção entre as noções de *certum* e *verum*. É inegável a importância normativa do direito, mas isso não exclui o reconhecimento do valor que ele em última instância deve expressar:

O jurista é o homem do *certum*.... Mas sua "certeza" pode ser apenas comparativa. Novos valores podem surgir, desafiando a ordem existente e clamando por reconhecimento. Existem outras ordens jurídicas, baseadas em diferentes suposições e ainda garantindo a lealdade dos homens. Ou pode ser que a "certeza" da ordem jurídica seja inadequada, que mesmo o sistema de leis mais "completo" e "exclusivo" não possa prever todas as emergências possíveis ... Esta é a razão pela qual as leis naturais são tão perturbadoras para ele. Ele é

feito para perceber a interação incessante de "valores" e "normas", de *verum e certum*. (D'ENTRÈVES, 1996, 113).

Numa era de um Racionalismo anti historicista, Vico demonstrou que era possível conciliar a “validade absoluta do direito natural” sem desprezar a história como instrumento de análise. De fato, haveria até mesmo uma vantagem em adotar um método historicista, pois ao tomar a história com objeto é possível observar como os seres humanos construíram a própria realidade através do tempo. Segundo d'Entrèves, para Vico “a lei eterna ideal 'poderia ser totalmente revelada apenas na longa provação e sofrimento da humanidade.” (D'ENTRÈVES, 1996, p. 56-57). Curiosamente, Vico também é mencionado como influência sobre o historicismo alemão de Dilthey, Troeltsch e Weber – embora não seja a única.

Haveria ainda outros como os teóricos fundadores do Estado Moderno, como Rousseau, Locke e Hobbes. Ou ao aceitar e contestar teses positivistas e circunscrevê-las no seu próprio campo de ação a partir de autores como Austin, Kelsen e Hart. Ou Montesquieu e Spinoza – o primeiro já citado como um dos autores favoritos de Passerin; o segundo como inspiração para o método que considera seu objeto não apenas *sub specie historiae*, mas também *subspecie aeterni*.

Ao final, a Filosofia Política tem por objeto de estudo a *obrigação política*, os fundamentos do poder, as justificativas e valores que regem as relações. E, tomar como objeto de análise a obrigação política implica, necessariamente, no estudo do direito natural enquanto resposta necessária para fundamentação ética. Diz d'Entrèves sobre a obrigação política:

É um estudo de uma resposta particular que foi dada ao problema da obrigação política e de seu significado para nós. É uma análise de um sistema que chamamos medieval porque foi construído em seus contornos completos por pensadores medievais, mas que, como sistema de valores, obviamente exige consideração não apenas *sub specie historiae*, mas também *sub specie aeterni*. Pois continua a ser uma das principais respostas possíveis que podem ser dadas àquele problema que foi inicialmente apresentado como um objeto de investigação pelos gregos e desde então tem sido um dos fatores mais

estimulantes de nossa cultura ocidental: o problema da autoridade, da obediência , de obrigação política. (D'ENTRÈVES, 1959, p. 5)

Como teórico do Direito Natural, d'Entrèves procurou evidenciar a função que a noção de lei natural exerce na história das relações humanas, em especial relações de comando e obediência. Essa função é política, enquanto resposta criada para responder aos problemas acerca da ordenação das relações humanas. Ela se modifica na história na medida em que surgem novas teorias, novas ideias, fatos e comportamentos. Mas, também se modificam na medida em que novos impulsos surgem na experiência social, revoluções, guerras, conflitos de todo tipo. O seu interesse incide maiormente nos períodos históricos em que essas rupturas da ordem prática e teórica se manifestaram, e nos autores que tentaram solucioná-las: que tentaram vislumbrar um caminho para além da encruzilhada.

Assim, enquanto *resposta* que pretende solucionar conflitos sociais e impasses teóricos, conciliando elementos contrários e contraditórios, o Direito Natural aparece com a imagem de uma *ponte*. Capaz, portanto, de ligar caminhos separados por abismos, estradas interrompidas por fenômenos da natureza ou criados pelos seres humanos e, especialmente, exercendo sua função política ao tentar conectar o que *é* ao que *deve ser*.

III. PONTES:

1. A função do Direito Natural

Um papel conciliatório

Alessandro Passerin d'Entrèves era um *frontalier*, um homem da fronteira, habituado à convivência de culturas e idiomas diversos. Ele foi também um *frontalier* em sua carreira acadêmica: viveu em diversos países, quebrou algumas tradições e inaugurou novas perspectivas. Em sua obra, explorou as fronteiras do conhecimento das culturas nas quais participou – as diferentes abordagens, linguagens e objetos que distinguem analíticos e continentais, Ingleses, Americanos, Franceses, Italianos e Alemães.

Seu interesse volta-se para a compreensão das relações de comando e obediência na história ocidental, para o conjunto de valores que determinam a legitimidade da ordenação social. Nesse desenvolvimento, enxerga uma função exercida pela ideia de lei natural (ou direito natural) na superação de conflitos, refundação ética e reconstrução da ordem quando a humanidade chega a impasses, fronteiras ou encruzilhadas. Os autores mais admirados, aqueles que buscaram saídas e construíram pontes onde parecia impossível. Por exemplo, ao se referir a Sto Tomás de Aquino ele afirma:

A teoria política de São Tomás de Aquino é, portanto, apenas um aspecto de seu grande empreendimento reconciliando o aristotelismo e o cristianismo, de enxertar no ensino da Igreja a antiga e ainda recentemente descoberta sabedoria da Grécia. (...) os personagens que se destacam no pensamento tomista, um sentido de proporção verdadeiramente humanista, um esforço sustentado para manter o equilíbrio entre extremos opostos. (D'ENTRÈVES, 1970, p. XI)

Os elementos estão todos presentes: um conflito aparentemente intransponível entre a doutrina Cristã (pessimista, que enxerga nas coisas humanas a corrupção do pecado e a única saída na redenção divina) e a doutrina aristotélica (que celebra a política e a coloca como condição *natural* dos seres humanos); a tensão entre o velho e o novo; o balanço entre

opostos extremos. É exatamente essa habilidade reconciliatória que levará à “vitória” da interpretação tomista sobre o averroísmo:

A vitória que Santo Tomás obteve sobre a interpretação averroísta de Aristóteles foi comparada à vitória de Carlos Martel sobre os árabes cinco séculos antes. (...) Foi uma vitória do bom senso e do progresso. Santo Tomás foi o melhor intérprete do espírito de seu tempo e de suas aspirações mais profundas. (D'ENTRÈVES, 1970, p. X-XI)

Essa ideia de ligar e unir elementos, de buscar o comum, de reconciliação entre o velho e o novo, está muito presente na obra e na biografia do autor. É uma ideia à qual ele recorre frequentemente para se referir ao Direito Natural, e aos autores que formularam teorias jusnaturalistas. Embora possua essa função conciliadora, o Direito Natural não é invocado necessariamente para promover a paz, ou conservar antigos valores em novas roupagens. Ao contrário, porque é função do direito natural oferecer uma ponte entre o que *é* e o que *deve ser*, ele pode ser invocado para causar disrupturas, revoluções e para legitimar a desobediência e intransigência diante de uma dada ordem.

Por mais de dois mil anos, a ideia de lei natural desempenhou um papel proeminente no pensamento e na história. Foi concebido como a medida final do certo e do errado, como o padrão da vida boa ou “vida de acordo com a natureza”. Forneceu um poderoso incentivo à reflexão, a pedra de toque das instituições existentes, a justificativa do conservadorismo tanto quanto da revolução. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 13)

Importa destacar como ele interpreta e demonstra essa função conciliatória do direito natural e quais os diferentes modos através dos quais ele se manifesta nas relações sociais:

Prima facie, parece haver duas linhas de abordagem possíveis para nosso assunto. Eu chamaria um de histórico e o outro de filosófico.

Podemos considerar a doutrina da lei natural como um produto histórico. Um motivo recorrente no pensamento e na história ocidentais, podemos tentar retrair seu desenvolvimento e enfatizar sua importância na definição dos destinos do Ocidente - e do nosso. Mas podemos, por outro lado, considerar a lei natural uma doutrina filosófica. Ideal ou engano, afirma ter um valor não meramente histórico, mas universal. Pode ser enfatizado como uma contribuição positiva ou negativa para o conhecimento que o homem tem de si mesmo e de seu lugar no universo. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 14)

Nas encruzilhadas da história, manifesta-se como ponte entre diferentes correntes de pensamento, entre o ocaso de uma cultura e o alvorecer de outra, entre passado e futuro. Enquanto valor último da ação humana, manifesta-se como ponte entre o que *é* e o que *deve ser*, um parâmetro do qual emana a positividade de um ordenamento, para verificar se um determinado estado de coisas corresponde aos valores que o justificam. Para compreender em profundidade o papel exercido pela ideia de direito natural no ocidente, é necessário combinar as abordagens. O objetivo específico aqui é analisar como essa função de ponte, conciliação e resposta às tensões e conflitos aparece nas duas abordagens. Para isso, é necessário refazer o percurso argumentativo de *Natural Law*. Em seguida, analisar como isso se relaciona com a sua noção de Filosofia Política.

2. Sub Specie Historiae

Iniciando pelo aspecto histórico, destaca três momentos distintos. Na antiguidade, Justiniano combinou a tradição do direito romano antigo para refundar o Império Romano, agora sob o cristianismo que se organizava. Na Idade Média tardia, Tomás de Aquino combinou a doutrina cristã herdada de Agostinho, a doutrina aristotélica e do direito romano clássico para responder ao tumultuado tempo que anunciava o fim da unidade de poder entre Igreja e Estado – e outros teóricos cristãos ajudaram a delimitar as esferas de ação abrindo caminho para o Estado Moderno. Finalmente, a modernidade é efetivamente inaugurada com as grandes Declarações do século XVIII, a ideia de lei natural transformada numa doutrina dos direitos do homem, combinando racionalismo e o recém criado *individualismo* para transformar a antiga ideia de democracia numa força revolucionária.

Cosmopolitismo e Imperialismo

A primeira função do Direito Natural foi gerar o pressuposto para a criação de um sistema de leis universal. Através da ideia de que os seres humanos, porquanto distintos entre si, podiam ser reduzidos à igualdade através de um conjunto de leis universalmente válidas que eram ao mesmo tempo um patrimônio da humanidade. Foi, portanto, uma contribuição aparentemente mais restrita ao campo jurídico. O impacto no ocidente do *Corpus Iuris Civilis*, ou *Codex Justinianus*, do imperador Bizantino pode ter sido tão grande quanto o da Bíblia.

Justiniano (482-565) tinha um plano certamente ambicioso que buscava reestabelecer o Império Romano num tempo bastante tumultuado da história europeia. Muitos reinos distintos disputavam os espaços dentro de territórios antes unificados sob os romanos. A estratégia do imperador de Roma foi compilar todo o arcabouço do direito romano num novo código, capaz de fornecer as bases para a reconstrução do império. Era necessário reestabelecer sua autoridade e a tradição do Direito poderia cumprir essa função enquanto as tropas de Justiniano avançavam fisicamente para retomar territórios como o norte da África, Roma e o sul da Espanha.

O *Codex* demorou cerca de 5 anos (528 d.c. - 533 d.c.) para ser finalizado e foi obra de diferentes consultores contratados por Justiniano para compilar cada uma de suas três partes. A primeira parte que é propriamente o *Codex* traz a compilação das constituições imperiais (*leges*), a segunda parte, *Digesto*, organiza a jurisprudência (*iuris*). A terceira parte, *Institutas*, é um manual com função didática destinado aos estudos do novo Código. Há ainda uma quarta parte, *Novelas*, e trata das novas leis e constituições promulgadas após o ano de 535. Para Passerin d'Entrèves, Justiniano ergueu um grandioso edifício que tinha fundamento na ideia de lei natural. “Aqui estava um sistema de leis com o objetivo de satisfazer as mais altas aspirações dos homens e suas necessidades em todas as circunstâncias. O edifício era grandioso o suficiente, e a arcada que conduzia a ele proporcional à sua grandeza. A lei natural era sua pedra angular.” (D'ENTRÈVES, 1996, p. 25). Essa pedra angular que o direito natural representa é uma consequência do estudo específico da ideia de *autoridade*. É isso que Justiniano diz ao expor o seu plano com declaração que faz na *Constitutio Deo Auctore* que abre o *Digesto*. Ele diz claramente: “De todos os assuntos, nenhum é mais digno de estudo do que a autoridade das Leis, que felizmente dispõe as coisas divinas e humanas, e acaba com a iniquidade.” (*Deo Auctore*, apud D'ENTRÈVES, 1996, p. 24). A noção de *ius naturale*, presente na tradição do Direito Romano, é a chave para interpretação da *autoridade* que o *Codex* busca fundamentar.

A tarefa não era simples, pois a noção de *ius naturale* não possui um mesmo referente dentro dessa tradição, que ademais é desenvolvida ao longo de séculos e por autores muitos distintos. É antes de tudo, uma herança dos gregos, especificamente dos Estoicos, que Cícero tomou e adaptou às necessidades da república romana de seu tempo. No entanto, d'Entrèves diz que, apesar dessas diferenças, há algo que pode ser encontrado de Cícero a Justiniano: “... uma marca comum da doutrina do direito natural de Cícero a Justiniano é uma atitude particular em relação ao problema social e político. (...) É a ideia de uma diferença ou contraste entre o padrão ideal de sociedade que se expressa pela lei da natureza e as instituições jurídicas positivas que nos confrontam na realidade das inter-relações humanas.” (D'ENTRÈVES, 1996, p. 27).

Essa noção de lei natural se refere às diferenças e limites entre ‘natureza’ e ‘convenção’, herdada do debate na filosofia e no pensamento político grego sobre o contraste entre *physis* e *nomos*. Esse contraste deu aos Sofistas “a arma mais poderosa” para a crítica

que fizeram das instituições; foi amplamente empregado por Platão e Aristóteles em suas considerações sobre a natureza política dos seres humanos; e “reviveu” na doutrina estoica do “retorno à natureza” e cosmopolitismo que mais tarde influenciaria Cícero em suas formulações no *De Legibus* e no *De Res publica*. O que é relevante aqui é a noção fundamental de que a lei natural torna os homens iguais. Após analisar uma passagem no *De Legibus*⁵², d’Entrèves afirma: “A noção de que os homens são iguais é deduzida aqui da própria existência de um vínculo que os une. A igualdade humana é a consequência direta da lei natural, seu primeiro e essencial princípio.” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 26).

Mas essa noção de lei natural tinha expressões práticas e não meramente especulativas, segundo d’Entrèves. A recorrência a essa ideia foi um instrumento para justificar e estender o domínio da lei, especificamente no contexto do cosmopolitismo no Império Romano – um truque dos juristas para superar as limitações da lei romana, desafiada pelo constante intercâmbio entre povos estrangeiros e expansões territoriais. É necessário manter em mente esse aspecto prático que se dirigia a resolver os impasses entre uma sociedade em transformação e as leis que ordenam e mantêm o seu funcionamento:

É apenas tendo em mente o uso prático de expressões como *ius naturale*, *naturalis*, *natura*, que podemos esperar entender o papel que foi desempenhado pelas noções correspondentes no apogeu do desenvolvimento jurídico romano. Elas foram invocadas para fornecer uma base de direitos e deveres. Mas essa base não era do tipo especulativo, transcendental. Pode ser melhor descrito como uma busca pelo caráter intrínseco de uma determinada instituição. (D’ENTRÈVES, 1996, p. 33)

⁵² No single thing is so like another, so exactly its counterpart, as all of us are to one another. Nay, if bad habits and false beliefs did not twist the weaker minds and tum them in whatever direction they are inclined, no one would be so like his own self as all men would be like all others. And so, however we may define man, a single definition will apply to all . . . For those creatures who have received the gift of reason from Nature have also received right reason, and therefore they have also received the gift of Law, which is right reason applied to command and prohibition. And if they have received law, they have received Justice also. Now all men have received reason ; therefore all men have received justice. (De Legibus, I, x, 29 ; xii, 33)

Existem muitas formulações da ideia de lei natural na tradição do direito romano. E, é verdade que essa tradição pode ser rastreada até os Gregos. Mas, porquanto contraditórias sejam as doutrinas da lei natural incluídas no *Codex*, elas tinham como objetivo criar a unidade necessária para a reconstrução da autoridade do Império Romano sob Justiniano. Se todas essas contradições foram admitidas no *Codex* dificilmente foi por desatenção dos compiladores, ou porque eles queriam revelar as contradições envolvidas no apelo à lei natural. Se as contradições foram mantidas só pode ser porque, apesar de divergentes, elas possuem algo em comum que é relevante para o processo de legitimação da autoridade do Império. O elemento comum é a função que a lei natural exerceu como parâmetro absoluto de justiça para fornecer um argumento racional na reivindicação da validade universal da lei romana. A *lei natural* era o laço capaz de reduzir as diferenças dos povos à igualdade:

Em suma, *ius naturale* não era para eles um sistema de regras completo e pronto, mas um meio de interpretação. Ao lado do *ius gentium*, com o qual certamente esteve ligado e possivelmente por algum tempo até identificado, desempenhou um papel decisivo no processo de adaptação do direito positivo às condições mutáveis e na elaboração do ordenamento jurídico de uma civilização internacional, ou melhor, supranacional. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 33)

O grande mérito conquistado pelos romanos, através do *Codex Justinianus*, foi justamente o de atribuir à ideia de lei natural a função de estabelecer os parâmetros de justiça, dos quais as leis positivas em constante transformações poderiam extrair sua validade, e o Império legitimar sua autoridade. Resumidamente, o que importa é a coincidência entre a ideia de uma lei que serve como referência universal de justiça e a pretensão de criar um sistema fundamentado no seu valor intrínseco e não em mera compulsão:

Um sistema de leis que pretendia se basear em seu valor intrínseco e não em seu poder de compulsão foi um experimento único na história da humanidade. A tradição jurídica romana ensinou o mundo ocidental a conceber o direito como a substância comum da humanidade. Ao

contrário do imperador bizantino, o jurista romano clássico pode não ter concebido a lei natural como um padrão imutável e eterno. Resta ainda a exigência de que o direito corresponda à natureza, à equidade e à justiça.... É essa demanda, mais do que suas próprias definições, que sempre fará da doutrina da lei natural um assunto de interesse para o estudante. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 35)

O legado da tradição romana, portanto, não está apenas no *Codex* em si, mas nas razões que levaram à sua criação e na função que o direito natural foi convocado a exercer. Importa compreender essa demanda pela justificação da ordem positiva em termos de justiça; parâmetros que fundamentem e legitimem a autoridade do ordenamento positivo.

O fim da unidade ética cristã

O segundo ponto na História, a que d'Entrèves atribui importância, localiza-se nos problemas enfrentados pelos teóricos medievais para tentar controlar e reorganizar a tradição romana e cristã, diante de um novo estado de coisas e de novas correntes de pensamento que invadiram a Europa a partir do século XII. Já foram discutidos alguns aspectos desse período no capítulo anterior, quando se analisou a influência de Tomás de Aquino, e a importância de Grócio, para o desenvolvimento do direito natural no período de transição entre a Idade Média e a Modernidade.

O grande mérito em questão aqui, é a atribuição à ideia de lei natural a função de prover um fundamento racional para uma ética que desse conta dos desafios desse tempo. Parece um mérito muito similar ao observado no caso anterior do *Codex Justinianus*. De fato, d'Entrèves cita um texto inspirado na obra do imperador bizantino como expressão dessa ideia:

“A humanidade é governada por duas leis: Lei Natural e Costumes. A Lei Natural é aquela que está contida nas Escrituras e no Evangelho.”
... Eles são do parágrafo inicial do *Decretum Gratiani* (c. 1140), a coleção mais antiga de leis da Igreja incorporada ao *Corpus Iuris*

Canonici. Eles fornecem a melhor introdução à concepção medieval da lei da natureza.... Nas mãos de filósofos profissionais, tornou-se a pedra angular de um sistema completo de ética. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 37)

Aqui, o Direito Natural será invocado para fundamentação de uma ética cujo valor último não repousa inteiramente na autoridade da Igreja. Inaugura-se a possibilidade de construção de uma autoridade estatal à medida que o Estado passava a ser visto de maneira mais positiva, e as relações humanas e sociais deixavam de ser vistas apenas como a corrupção da natureza divina do homem: “Em vez de considerar o Estado como uma instituição que pode muito bem ser necessária e divinamente designada, mas apenas em vista das condições reais da humanidade corrompida, Tomás de Aquino seguiu Aristóteles ao derivar a ideia de Estado da própria natureza do homem.” (D'ENTRÈVES, 1970, p. xiv). O Estado podia ser um aspecto *natural* dos seres humanos, não uma consequência do pecado.

Essa mudança de perspectiva acerca da natureza do homem não acarretou no completo abandono da tradição herdada de Agostinho. Sua noção da *Civitas Dei* “de uma sociedade imbuída no ideal Cristão” foi combinada com a concepção aristotélica do Estado, cujo papel será o de implementar e justificar tal ideal. Nessa nova formulação, a função do pecado é limitada a explicar atrocidades e injustiças, mas não tem qualquer relação com a justificativa racional do Estado:

A doutrina da natureza política do homem tem uma influência imediata no tratamento da obrigação política. Isso implica que as origens históricas do Estado não devem ser confundidas com o problema de sua justificação racional. Quaisquer que sejam as primeiras condições da humanidade, o relacionamento político é sua condição “natural”. Portanto, é totalmente inútil discutir sobre as causas de algumas supostas mudanças nas condições humanas, e buscar nelas uma explicação e justificativa do Estado e das instituições políticas. Não há lugar em tal doutrina para um contraste entre "natureza" e "convenção". (D'ENTRÈVES, 1970, XVI)

Na doutrina tomista esse contraste é superado: razão e fé, natureza humana e valores supernaturais, Estado e Igreja estão em harmonia. A máxima *Gratia non tollit natura sed perficit* é a chave para compreendê-la. Os valores terrenos e humanos são parte do plano divino na criação da civilização cristã. Na sua imperfeição, a Graça divina se revela: “O homem é impensável sem o Estado, porque só no Estado e por meio do Estado ele pode alcançar a perfeição.” (D’ENTRÈVES, 1970, p. XVII). No fim das contas, a teoria tomista reconstrói a teocracia medieval, mas acomoda a doutrina política aristotélica afim de superar os desafios enfrentados pela Igreja em sua época. A importância não está tanto nesse aspecto, mas no reconhecimento em si do Estado (associações humanas organizadas politicamente) como um fato natural. Reconhecer essa existência, ainda que delimitada e subjugada à esfera divina, implica no reconhecimento de uma esfera ética à parte, puramente ‘natural’.

As ideias de *luz natural da razão e lei natural* conectam os dois mundos – divino e humano. “A Lei Natural é como uma ponte, lançada como se fosse através do abismo que separa o homem de seu Criador divino.” (1970, p. XIII). A teoria tomista é uma interpretação da natureza do homem em sua relação com o Cosmos. Contudo, o seu ponto de partida não é o homem ou o indivíduo, mas o Cosmos – “a noção de um mundo bem ordenado e graduado, do qual a lei é a expressão máxima”. Os seres humanos participam ao mesmo tempo do mundo da criação e do divino, pois a razão é a luz natural que dele emana. A lei natural permite aos seres humanos participar da lei eterna:

Como se a luz da razão natural, pela qual discernimos o bem do mal, e que é a lei natural, nada mais fosse do que a impressão da luz divina em nós. Portanto, é claro que a lei natural nada mais é do que a participação da lei eterna nas criaturas racionais.... Sozinho entre os seres criados, o homem é chamado a participar intelectual e ativamente da ordem racional do universo. Ele é chamado para isso por causa de sua natureza racional. A razão é a essência do homem, a centelha divina que contribui para sua grandeza. É a "luz da razão natural" que nos permite "discernir o bem do mal". (D’ENTRÈVES, 1996, p. 43)

Esse reconhecimento da racionalidade humana não deve ser interpretado num sentido *individualista*. A função da ideia de lei natural e o racionalismo na teoria tomista não tem qualquer semelhança com o racionalismo da teoria moderna dos direitos humanos. A lei natural é o padrão de toda lei positiva: mas o foco está nos deveres do Estado, nos limites da ação do Estado e suas atribuições limitadas e definidas pelo ideal cristão. É através dela que se funda uma nova associação política, uma nova ordem social – mas essa fundação ainda está ligada à Graça divina. Nesse momento a função exercida pela ideia de lei natural é garantir a sobrevivência da civilização cristã das ameaças de um mundo em transformação. Essa não é uma teoria revolucionária, mas conservadora.

Importa destacar que o mais relevante não é a essência ou conteúdo da teoria tomista, mas sua função. Essa função, tanto no interior da obra quanto em seu papel histórico, foi a de conciliar correntes de pensamentos contraditórios para dar conta da nova realidade social que ameaçava a existência da Igreja:

... o significado real da noção de lei natural parece residir mais em sua função do que na própria doutrina. O gênio dos escritores medievais era ter apreendido sua importância a partir da fundação de um sistema natural de ética. A lei natural foi o instrumento para resolver um problema que, do ponto de vista cristão, poderia parecer insolúvel ou inexistente.

Essa noção permaneceu uma herança duradoura da filosofia legal e moral. Sua importância, pode-se dizer, transcende o contexto das circunstâncias e do tempo que a explicam historicamente.

(D'ENTRÈVES, 1996, p. 49)

O impacto deixado foi o da refundação ética que permitiu que uma nova forma de associação social, o Estado, não apenas tivesse sua existência reconhecida pela Igreja, mas estivesse em harmonia com a sua doutrina. Deixou, também, um exemplo na superação de um obstáculo que parecia intransponível.

As Grandes Declarações do Século XVIII

Por fim, na última parte da análise histórica, d'Entrèves indica como a combinação entre o racionalismo moderno e a recém inaugurada teoria individualista gerou uma teoria do direito natural revolucionária e radical. Ele comprime sua análise entre citações às Declarações dos Direitos do Homem (1789) e de Independência dos EUA (1776) para mostrar a grande novidade que elas representaram para a teoria do direito natural. Elas não somente inauguraram a era dos direitos 'individuais', elas também tomaram o indivíduo em si como seu ponto de partida. E, no percurso de seu argumento, ele demonstra como os teóricos do direito natural foram gradualmente distanciando Deus de sua função de legitimador último da ordem política, para buscar essa legitimação em bases puramente racionalistas.

Mas o racionalismo aqui é distinto do racionalismo encontrado na obra tomista. Essencialmente, a distinção é própria de seu desenvolvimento que encontra sua máxima expressão na epistemologia kantiana. Nesse desenvolvimento, o papel de Grócio possui a relevância de ter declarado Deus irrelevante para a justificação da autoridade, como visto no capítulo anterior. Mas, em sua teoria, Deus não havia sido descartado e ainda exercia um papel importante. A diferença era a declaração da validade de sua teoria mesmo diante do pensamento 'hediondo' da não-existência de Deus. No tempo das *Declarações* a verdade dos princípios e valores proclamados era *autoevidente*. A verdade não dependia de Deus, mas era uma constatação puramente racional.

Por sua vez, a história do individualismo era muito mais recente. Embora se pudesse rastrear inclinações individualistas desde a máxima de Protágoras segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas, apenas na modernidade a ideia de indivíduo é invocada para criar uma doutrina de justificação do poder e da autoridade. E essa doutrina começou a ser construída quando os teóricos políticos do início da Idade Moderna recorreram à ideia de contrato para interpretar a nova relação entre o indivíduo e a comunidade. Os teóricos medievais instituíram e delimitaram a relação entre Igreja e o Estado. Agora, o Estado instituíria e delimitava a relação entre o indivíduo e a ordem social coletiva em si representada. E a sua inteira existência dependia da aliança entre diversos indivíduos.

A ideia de contrato "é a marca distintiva da teoria política do individualismo". Essa teoria possui um aspecto formal e um aspecto substancial:

“Formalmente”, o contrato é uma manifestação da vontade individual com o objetivo de estabelecer uma relação de obrigação mútua que de outra forma não existiria pela lei da natureza. "Substancialmente", o conteúdo do contrato é o "direito natural" do indivíduo, que é trocado por uma contraparte de valor igual ou superior – os benefícios da sociedade e a segurança da organização política. O contrato social pode efetuar uma transformação completa do direito original, como no caso de Hobbes e Rousseau. Ou pode deixar esse direito inalterado e não ter outro propósito a não ser garanti-lo, como Locke estava ansioso para defender. Em todos os casos, porém, o contrato é o padrão necessário para todas as obrigações legais e políticas. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 58)

Ao contrário das outras doutrinas, a teoria moderna não invoca uma *lei* natural, mas um *direito* natural. A diferença sutil pode ser difícil no português porque nos referimos ao conjunto de estudo sobre as leis como Direito. O que importa é a ênfase que nas doutrinas anteriores repousava na ideia de *lei*, entendida no seu aspecto prático de estabelecer deveres e obrigações e ordenar as ações da vida coletiva. Essa ênfase agora foi deslocada para ideia de *direito* com o intuito de preservar o indivíduo, com a função de resguardar ou proteger o indivíduo dos excessos da coletividade. A confusão de termos pode ser remetida à distinção entre *lex* e *ius* na tradição romana:

A teoria moderna da lei natural não era, propriamente falando, uma teoria da lei. Era uma teoria de direitos. Uma mudança importante ocorreu sob a cobertura das mesmas expressões verbais. O *ius naturale* do filósofo político moderno não é mais a *lex naturalis* do moralista medieval nem o *ius naturale* do jurista romano. Essas diferentes concepções têm em comum apenas o nome. A palavra latina *ius* é a causa da ambiguidade. Tem seu equivalente na maioria das línguas europeias, exceto em inglês. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 61)

Segundo d'Entrèves, esse é um ponto relevante na leitura dos contratualistas ingleses, que indicavam por nomes distintos (*Rights and Law*) e distinguiam em duas partes o que na concepção romana era apenas dois aspectos da mesma coisa. Ele aponta que o termo *ius* possui um sentido 'objetivo' e um sentido 'subjetivo': enquanto regra que condiciona a ação, *norma agendi*; e enquanto direito mesmo de ação, *facultas agendi*. Mas a distinção e as diferenças que os romanos delimitavam na noção de *ius* não eram antitéticas, como a distinção feita por Hobbes⁵³. Na perspectiva dos antigos o aspecto subjetivo pressupunha o objetivo, mas eles eram correlativos.

O autor italiano indica que, ao longo dos séculos XVII e XVIII a ideia hobbesiana que contrapunha os dois sentidos foi superada. Passou a haver um reconhecimento dessa correlação. Mas a ênfase se modificava aos poucos, e apenas algumas décadas antes das revoluções do século XVIII, o filósofo alemão Christian Wolff finalizou esse processo ao declarar que a expressão *lei natural* tinha a ideia de *direito* como único significado: "Sempre que falamos de lei natural (*ius naturae*), nunca pretendemos a lei da natureza, mas sim o direito que pertence ao homem". Esse passo completou a transformação da teoria da lei natural em uma teoria do direito natural: "A noção que foi invocada para construir um sistema universal de direito e fornecer um fundamento racional da ética, inspirou a formulação de uma teoria dos direitos que não será facilmente cancelada do coração do homem ocidental e que é testemunha a sua generosidade e idealismo." (D'ENTRÈVES, 1996, p. 62).

⁵³ *Leviathan*, pt. 1, cap. 14

3. Sub Specie Aeterni

Após a análise da função histórica do direito natural, d'Entrèves passa à investigação de sua contribuição filosófica. Isto é, o autor passa a avaliar o “valor geral” da teoria. Esse, é referente à função instrumental da noção de lei natural na compreensão do fenômeno jurídico, e de sua implicação nas relações sociais e políticas. Pode-se reconhecer a transformação do Direito Natural com o desenvolvimento histórico e, ao mesmo tempo, reconhecer suas características constantes. Essas características, no entanto, não se encontram no conteúdo das doutrinas, mas num conjunto de problemas filosóficos que elas tentam resolver. O italiano aponta três problemas: a definição da essência da lei; a distinção entre lei e moral; e a determinação de uma lei ideal ou parâmetro absoluto de justiça.

O ponto de partida para refazermos o percurso argumentativo de d'Entrèves é o texto original de *Natural Law*. Contudo, cabe ressaltar, mais uma vez, que na ocasião do curso ministrado na Universidade de Notre Dame e da publicação de *Natural Law re-examined*, o italiano muda a classificação de seus argumentos. Ele passa a organizá-los a partir dos tipos de resposta dadas aos problemas acima citados. Distingue, então, entre as interpretações *tecnológica*, *ontológica* e *deontológica*. Mas essa mudança será objeto de análise quando o desenvolvimento do método do filósofo italiano estiver em questão. Por ora, cabe seguir com a estrutura encontrada no texto original.

O que é a lei?

O problema da essência da lei concerne a forma ou estrutura – é um problema de definição. “A lei é um ato da vontade ou do intelecto? A existência de um superior e inferior é o padrão necessário de experiência jurídica?” (D'ENTRÈVES, 1996, p. 65). As teorias do direito natural forneceram respostas a essas perguntas. Dentre elas, ressalta-se uma discussão que pode ser rastreada até o debate acerca da natureza de *ius*: “se *ius quia iustum* ou *ius quia iussum*”; i.e., se a lei equivale à *justiça* ou ao *comando*.

As teorias que buscaram responder ao problema da essência da lei a partir da invocação da lei natural enfrentaram desafios e obstáculos ao longo da história do

pensamento. D'Entrèves destaca três ameaças distintas: positivismo, nominalismo e a doutrina do Estado ético. Ele alerta para os limites de sua abordagem: “O agrupamento adotado neste capítulo não deve ser considerado como implicando em sucessão cronológica. É antes uma descrição de tipos ou modos de pensamento que ocorreram em diferentes épocas. Estamos aqui preocupados apenas com o que eles têm em comum.” (D'ENTRÈVES, 1996, p. 66).

O Positivismo é o desafio mais evidente e conhecido. Nele, os atributos essenciais da lei são obediência e comando. Essa perspectiva, embora presente e facilmente identificável no positivismo jurídico contemporâneo à d'Entrèves pode ser encontrada ao longo da história, repetida em obras dos mais diversos autores. Ele aponta que, nesse sentido, havia positivistas no campo jurídico muito antes de Austin. Na verdade, “há um um compreensível viés positivista em todos os juristas”. O que diferencia os jusnaturalistas é uma interpretação ampla do fenômeno jurídico, que pretende superar a noção da lei como mera expressão de uma relação de comando e obediência.

A primeira evidência apresentada é uma passagem no *De Legibus*⁵⁴, na qual Cícero indica a necessidade de ir além da percepção do senso comum para compreensão da experiência jurídica. Essa, não pode ser reduzida a uma relação de comando e obediência. Ao investigar todo o alcance da “Lei e Justiça universal”, a lei civil e positiva é confinada a um “canto pequeno e estreito”. Os textos romanos indicavam que a lei deveria ser expressa e sancionada por uma vontade suprema. Para os antigos romanos, essa vontade suprema emanava do povo. À época de Justiniano ocorre uma mudança: o príncipe bizantino torna-se a fonte última da lei, sua encarnação – *lex animata*. Essa ideia de uma fonte última do poder da qual procedem todas as leis foi retomada na Idade Média pelos juristas de Bolonha ao recuperarem a tradição romana. A noção de *potestas legibus soluta* foi instrumental na

⁵⁴ Atticus : Then you do not think that the science of law is to be derived from the Prietor's edict, as the majority do now, or from the Twelve Tables, as people used to think, but from the deepest mysteries of philosophy ?

Marcus : Quite right ; for in our present conversation, Pomponius, we are not trying to learn how to protect ourselves legally, or how to answer clients' questions. Such problems may be important, and in fact they are . . . But in our present investigation we intend to cover the whole range of universal Justice and Law in such a way that our own civil law, as it is called, will be confined to a small and narrow comer. (De Legibus, I, v, 17)

reivindicação de domínio mundial do Papado medieval. E, por sua vez, essa doutrina medieval influenciou na formulação do conceito moderno de soberania, tal qual afirmado por Jean Bodin na obra *De la République* (1576).

Mas a ideia de soberano nas primeiras formulações do Estado Moderna é diversa da noção da vontade popular da tradição romana. Em sua versão moderna, as noções de soberania e lei natural pareciam contraditórias. Se a soberania é o atributo essencial da lei, então a lei é essencialmente uma relação de comando e obediência, de comandantes e comandados. O tema do direito natural parecia florescer nessa controvérsia. Alguns autores passaram a falar da *damnosa hereditas* da tradição romana. Todo o debate abriu as portas para novas interpretações dos textos romanos que indicavam que a função da lei natural não poderia ser ignorada. A lei positiva era para os romanos um veículo da lei natural, a doutrina da “soberania” da vontade do povo romano era circunscrita à lei positiva. Ela era estritamente legalista e não filosófica:

O fato de o direito positivo ser estabelecido na forma de uma ordem e provir da vontade do soberano não significa que o titular da soberania esteja imune a todas as obrigações legais. O ponto é estabelecido com uma riqueza de imagens de teóricos medievais da soberania. 'O Papa' escreve um deles 'é um animal sem rédeas e sem freio, o homem que está acima da lei positiva. No entanto, ele deve impor a si mesmo rédeas e freios, e viver de acordo com as leis estabelecidas e observá-las, a menos que casos especiais surjam e causas particulares exijam que ele [as altere]. ' (D'ENTRÈVES, 1996, p. 68)

No fim das contas, o atributo da soberania não exime seu detentor de responder à lei positiva. Ao contrário, a própria existência desse atributo e a determinação de quem o possui é uma determinação da legislação positiva. Isso só pode significar que há uma lei, um valor que está acima da soberania. D'Entrèves cita o jurista italiano do século XVI-XVII Albericus Gentilis, para demonstrar que nem mesmo no período do absolutismo a lei natural não deixou de ser relevante. Para Albericus, o príncipe ‘absoluto’ está acima da lei positiva,

mas abaixo da lei natural e da lei das nações⁵⁵. A partir do absolutismo, d'Entrèves indica que a segunda ameaça ao Direito Natural foi a teoria Nominalista.

O nominalismo representou uma crise no método Escolástico, uma disputa acerca dos “universais” e uma antecipação da teoria moderna do conhecimento. Sobretudo, mudou radicalmente a perspectiva sobre a moralidade. Buscava-se superar o modelo de Aquino e cancelar sua criação de um sistema ético que parte do reconhecimento de uma ordem natural nas relações humanas, na qual o papel da razão e da racionalidade é essencial. Então, reivindicava-se a primazia da vontade sobre o intelecto, num sistema ético no qual a vontade de Deus (visto como um poder ilimitado e arbitrário) é a última palavra – reduzindo toda a moralidade às manifestações da Sua onipresença. O direito natural perde sua função: “A lei natural deixa de ser a ponte entre Deus e o homem. Não fornece nenhuma indicação da existência de uma ordem eterna e imutável. Não constitui mais a medida da dignidade do homem e de sua capacidade de participar dessa ordem, um padrão de bem e de mal disponível para todas as criaturas racionais.” (D'ENTRÈVES, 1996, p. 69).

O autor italiano aponta, no entanto, os cuidados ao interpretar as filiações possíveis à corrente nominalista. Ele reconhece como um amplo movimento que pode ou não incorporar elementos da ética ‘voluntarista’. O importante, destaca, é essa ênfase na interpretação da moralidade enquanto expressão da vontade divina. Ele indica que essa doutrina apesar de poder ser encontrada em escritores anteriores, é plenamente desenvolvida por Guilherme de Ockham (1300 – 1350), e foi passada dos nominalistas aos Reformadores, primeiro a Wycliff e, em seguida, a Lutero e Calvino. A Reforma marca um período de retorno aos rígidos preceitos de Sto. Agostinho, e a noção calvinista da ‘soberania de Deus’ expressa essa condição.

Todas essas disputas significaram uma retomada das discussões do Direito Natural e serviram de forte estímulo para superação da ameaça nominalista. Sinais dessa superação podem ser encontrados em Hooker, mas é Grócio quem exerce um papel historicamente importante: “Assim, a famosa proposição de Grotius, de que a lei natural manteria sua validade mesmo se Deus não existisse, mais uma vez aparece como um ponto de inflexão na

⁵⁵ Albericus Gentilis, *Regales Disputationes Tres*, 1 605 (Disp. I, De Potestate Regia Absoluta, p. 1 7). He in tum refers to Baldus, the medieval jurist, as his source for the distinction. A. Gentilis is better known as the author of the

De lure Belli (1 598) and as one of the founders of modem international law.

história do pensamento. Foi a resposta ao desafio da ética voluntarista. Significava a afirmação de que o comando não é a essência do direito.” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 71).

Essa noção de que a lei natural independe da vontade de Deus – i.e. que reconhece a existência de uma dimensão ética puramente natural, humana – já estava presente em escritores católicos anteriores mesmo a Tomás de Aquino. Grócio aponta para a influência do jesuíta espanhol Suarez que cumpre uma compilação de diversos autores que trataram desse objeto. Sumariamente, Suarez indica que foram muitos os que partiram do princípio que a lei natural⁵⁶, “enquanto indicação do que é ‘intrinsecamente bom ou intrinsecamente mal’, não depende da vontade de ‘qualquer superior’”. E essa parece ser a origem da notável afirmação de Grócio. Portanto, sua importância histórica não está tanto na originalidade de sua teoria: “A importância capital de Grotius reside no fato de que ele teve sucesso onde outros falharam. Ele garantiu um novo sopro de vida para a doutrina da lei natural e para a noção de que a lei não é meramente uma expressão da vontade.” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 72). Sua importância, e o sucesso da sua doutrina em preservar o Direito Natural consiste na superação do argumento da vontade de Deus pelo apelo à razão e racionalidade.

Finalmente, a última ameaça à doutrina do Direito Natural é representada pela teoria do ‘Estado ético’, associada ao nome de Hegel. De acordo com d’Entrèves essa associação está correta na medida em que foi o autor alemão quem rompeu definitivamente com a doutrina tanto no campo do Direito como no da Filosofia. Essa ruptura em favor de uma abordagem ‘positiva’ ao problema da lei pode ser encontrada em um de seus escritos iniciais, o ensaio intitulado ‘O Tratamento Científico da Lei Natural’ de 1802⁵⁷. Hegel desafiava abertamente toda a tradição do Direito Natural, e acusava seus teóricos de generalizações cujo único objetivo era o de justificar instituições e consistia numa abordagem puramente ‘negativa’. Esses teóricos eram incapazes de superar o dualismo que eles próprios criaram: eles não tinham competência para criar a ponte entre o que *é* e o que *deve ser*. Para Hegel, “a verdadeira tarefa da ética ... é compreender e afirmar a "totalidade" da vida ética”. E essa totalidade ética “nada mais é do que *ein Volk* - um povo ou nação”. A doutrina do ‘Estado ético’ era uma ameaça diferente ao Direito Natural:

⁵⁶ Franciscus Suarez, De Legibus at: Deo Legislatore, 1619, lib. II, cap. vi.

⁵⁷ G. W. F. Hegel, Ober die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in Hegel’s Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Siimtliche Werke, vol. VII, Ed. Lasson. 1913.

Na verdade, foi mais do que um desafio. Foi uma inversão completa de posições. A noção de direito como expressão da vontade poderia ser satisfeita em bases puramente jurídicas, restringindo sua validade ao direito positivo e negando sua aplicação a outros grupos ou tipos de experiência jurídica.... É impossível conciliar a noção de lei natural com a doutrina do "Estado ético". (D'ENTRÈVES, 1996, p. 72)

A doutrina Hegeliana parecia um obstáculo intransponível, uma substituta perfeita para a teoria da lei natural. A rejeição do dualismo entre o real e o ideal, e a localização da origem da lei na *vontade* ao invés da razão eram causas da ameaça. O que se apresentava como uma inclinação do pensamento humano, deveria ser reconciliado. A Filosofia de Hegel quer superar o antagonismo entre o que *é* e o que *deve ser*, e “reconciliar o homem com o mundo histórico, que é sua própria criação”. D’Entrèves cita o Prefácio à Filosofia do Direito para exemplificar o problema: “A melhor coisa é apreender no espetáculo do temporal e do transitório a substância imanente e eterna que está presente”. Não há mais diferença entre o real e o ideal: não há um abismo a ser atravessado com a ajuda da lei natural.

O autor italiano indica que a relação entre ideal e real na teoria hegeliana não tinha um caráter necessariamente conservador, de glorificação de instituições existentes. Ao contrário, dirigia-se à noção de Estado enquanto Ideia, um Deus em si mesmo⁵⁸. Assim, a concepção dialética hegeliana se transformaria numa teoria revolucionária, cuja expressão é o Marxismo. O Ideal não era mais algo eterno e imutável, mas um produto histórico. Contudo, a História não era um problema novo para o Direito Natural. Na verdade, é um desafio constante. Os juristas, filósofos e teólogos se esforçaram, em vão, para encontrar um padrão qualquer na História para definir o que é *certo* e *errado*. O exemplo utilizado por d’Entrèves para demonstrar esse aspecto é o “escândalo” apresentado por Maquiavel das brutais contradições entre moral e política e a criação da teoria da razão de Estados⁵⁹ para superá-la.

Uma influência mais direta sobre a teoria hegeliana poderia ser encontrada em Rousseau. De fato, o próprio Hegel reconhece a importância da noção de ‘Vontade Geral’ do

⁵⁸ Em referência à passagem no Prefácio à Filosofia do Direito, ad. 152

⁵⁹ Desenvolvida por

autor do *Contrato Social*. Em nome da Vontade Geral, podia-se “obrigar os homens a serem livres”. A vontade humana torna-se o “supremo árbitro de todos os valores humanos”. Passerin indica ainda outros ecos históricos dessa perspectiva em Marsílio de Pádua e Hobbes. A diferença é que o “grande Leviatã” ainda não possuía “a alma que Rousseau e Hegel atribuíram a ele”.

Até esse momento, d’Entrèves está descrevendo os desafios do Direito Natural, as ameaças e críticas representadas pelas teorias que desafiavam essa perspectiva. Apenas o lado “negativo” da questão está sendo analisado. Mas, ao encaminhar a conclusão, o autor passa a respondê-las e apresenta o lado positivo da teoria no que se refere na definição da lei e seus atributos. O que ele observa é que no desenrolar da história, os teóricos do Direito Natural recorreram a um conjunto de premissas. Esse conjunto de premissas é a condição da tradição de pensamento do Direito Natural.

O Direito Natural era uma resposta ao problema da lei a partir de uma perspectiva que toma a lei num sentido mais abrangente do que o estritamente positivo. As relações sociais não são meramente relações de comando e obediência. A lei é um aspecto da Moral. A chave para essa interpretação da lei natural como uma perspectiva abrangente da noção de lei é remetida a Hooker, mas encontrada também em Tomás de Aquino, Grócio e Cícero. O que importa destacar é o reconhecimento de dois aspectos distintos da lei, e a relação entre eles. É a distinção entre a *vis directiva* e a *vis coactiva* dos Escolásticos; que outros autores identificam na relação entre lei e moral:

A lei é um exemplo, um modelo, um padrão a partir do qual se pode inferir a qualidade de uma ação particular, a relevância de certas situações e fatos. A função primária da lei não é comandar, mas qualificar; é uma proposição lógica e também prática ... Avaliações legais são possíveis onde não estamos mais acostumados a esperá-las. A legalidade é um aspecto da experiência moral que se estende muito além do campo jurídico propriamente dito. (D’ENTRÈVES, 1196, p. 78.)

Outra característica comum no apelo à ideia de lei natural é a asserção de que a lei é um produto da razão. Na invocação da lei natural postula-se a ação racional – esse é o traço distintivo dos teóricos do direito natural, em oposição à visão de que a lei é produto da vontade de um soberano e tem no comando seu atributo essencial. Deixando de lado os diferentes sentidos que o termo ‘razão’ pode ter, os teóricos do direito natural oferecem uma definição: a essência da lei é qualificar as ações e relações humanas.

Qual a relação entre lei e moral?

Ao investigar o problema da essência da lei, d’Entrèves chega a um segundo problema que foi trabalhado de maneira característica pelos teóricos do Direito Natural. Se os “positivistas” buscavam eliminar da lei qualquer consideração ética e moral, o “jusnaturalista” reconhecia na lei os dois aspectos e procurava delimitar a função de cada um. Ao tratar do problema na relação entre lei e moralidade, a ênfase se desloca de um problema estrutural de definição para um problema acerca do conteúdo da lei. “O conteúdo da lei é moral. A lei não é apenas uma medida de ação. É um pronunciamento sobre seu valor. A lei é uma indicação do que é bom e mau. Por sua vez, o bem e o mal são as condições da obrigação legal.” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 79).

A querela com os positivistas não diz respeito ao reconhecimento de que a lei é a representação de certos valores. A diferença está na concepção mesma desses valores. Enquanto para o positivista eles nada mais são do que a expressão de certos parâmetros sociais, para o jusnaturalista a mera “enunciação da lei natural é uma proposição moral”. O primeiro preceito da lei natural é: “fazer o bem e evitar o mal”. Essa foi a máxima enunciada por Tomás de Aquino da qual deduziu diversas regras práticas para a sociedade de seu tempo.

Essa era uma fórmula flexível, cujo significado poderia variar no tempo e no espaço. Ao contrário, a teoria moderna do Direito Natural é muito mais assertiva ao declarar que os direitos do homem eram “liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão” (Declaração de 1789) – um reflexo das dificuldades políticas que ela tenta superar. Mas há algo em comum entre as duas teorias: “... [são] uma "tabela de valores" que fornece a base de toda a ordem jurídica. Em ambas, a suposição é que a validade da lei depende da medida em que esses valores estão incorporados nela. Somente boas leis são leis. E para que uma lei seja

boa, deve ser baseada, de uma forma ou de outra, na lei natural.” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 80). Mas, esse reconhecimento da lei como parte da moral, i.e. da relação entre as duas esferas, não deve ser tomado como uma *confusão* por parte dos teóricos dessa tradição. Duas críticas a essa relação devem ser enfrentadas.

A primeira delas atenta para o risco da moralização da lei, e é um dos principais argumentos contra a teoria da lei natural. A sua origem está ligada a uma antiga convicção, segundo a qual a lei não possui apenas o propósito de controlar ação humana e tornar os seres humanos obedientes, ela também deve ajudá-los a serem virtuosos. A segunda crítica parece a mera inversão da primeira, se refere ao problema da legalização da moralidade. Se a moralidade for apenas o respeito à lei, e se os deveres morais forem reduzidos a deveres legais, então a experiência moral é inteiramente circunscrita à categorias jurídicas: “A tarefa do moralista é, para todos os efeitos, idêntica à do jurista.” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 82).

Mas, para d’Entrèves, o engano dessas interpretações é o de assumir que o Direito Natural pretende unir esses dois campos, ou que busca neles uma identificação e equivalência. A verdade é que a história do Direito Natural é a história do esforço para “delimitar as duas esferas e chegar ao núcleo da diferença entre elas”. A diferença é que esse esforço reconhecia a relação entre moralidade e a lei, ao contrário da asserção segundo a qual a lei não tem qualquer relação com a moral.

Retomando os exemplos iniciais da máxima tomista e da proclamação dos direitos do homem, ele indica que os escritores medievais buscavam impedir que a moral invadisse o campo do direito e, ao contrário, os modernos pretendiam evitar que a lei se sobrepusesse à moral. No entanto, essencialmente, o problema é o mesmo: delimitar as esferas da moral e da lei. O problema do “caráter diferencial”⁶⁰ da moral e da lei são questões antigas. D’Entrèves lista três diferenciações recorrentes. A primeira é a do caráter ‘social’ ou ‘objetivo’ da lei contra o caráter ‘individual’ e ‘subjetivo’ da moral. O primeiro exemplo histórico dessa abordagem, citado pelo autor, é Del Vecchio. Mas ela também é encontrada nos teóricos medievais e nos autores neokantianos, segundo ele.

A segunda, refere-se ao caráter ‘coercivo’ dos preceitos legais, como marca distintiva da lei que a moralidade não possui. Essa discussão pode ser visitada em Austin, em

⁶⁰ A menção ao “caráter diferencial” feita nesse capítulo de *Natural Law* parece se referir à Teoria da Associação Diferencial de Edwin H. Sutherland, sociólogo e criminólogo estadunidense.

Kant ou mesmo em Aquino e outros escritores medievais. Para Kant, a noção de ordenamento legal está intimamente ligada à possibilidade de coerção. Para os medievais, o caráter coercivo da lei humana parecia contradizer o princípio moral que elas supostamente deveriam expressar. Mas, o propósito dessa diferenciação não era eliminar o caráter moral, mas, criar um sistema no qual se podia verificar a unidade dessas esferas.

Finalmente, a terceira e mais importante diferenciação afirma o caráter “externo” da lei em contraste com o caráter “interno” da moral. Ele indica que para Kant a “externalidade” constituía a essência da experiência legal. Essa distinção já havia sido feita anteriormente e atribuída a Christian Thomasius (1655-1728), que afirmava⁶¹ que o Estado enquanto ordem coerciva não possui, por sua natureza, qualquer competência no campo moral. Também, Aquino e Hooker podem ser indicados como autores que se deram conta dessa diferença.

Importa ressaltar, diz d’Entrèves, que diversas respostas ao problema da diferença entre lei e moral já haviam sido elaboradas sem que isso tivesse acarretado a completa rejeição da relação entre essas esferas. Ao contrário de ser responsável pela confusão dos dois aspectos, a tradição do Direito Natural foi responsável por ressaltar a diferença entre eles. O que separa a abordagem antiga da moderna é uma diferença da posição do Estado com relação à moral:

A teoria do caráter diferencial é, portanto, no fundo, nada mais que uma teoria política, uma teoria sobre a natureza e os limites da ação do Estado que foi o resultado de uma situação histórica particular ou a expressão de um ideal particular que reivindicou reconhecimento. O caráter diferencial do direito e da moral foi a transformação em programa político de um ideal inerente desde o início à civilização ocidental.(D’ENTRÈVES, 1996, p. 87)

As diferenças foram reorganizadas para atender às demandas de um tempo específico, em um novo programa político. Mas, se isso indica que as características elencadas são expressões históricas, então elas não podem servir como um “critério

⁶¹ Fundamenta Juris Naturae et Gentium (1705)

absolutamente válido” para distinguir lei e moral. Em primeiro lugar, enquanto uma “moralidade puramente individual” não pode ser pensada, a noção mais abrangente da lei, enquanto ‘medida para a ação’, está sempre presente na experiência prática. Também, o caráter coercivo da lei não é suficiente para dar conta dessa distinção, pois existem leis que são observadas mesmo quando não há risco de punições:

.... a compulsão não é uma explicação final da observância da lei, nem é a força física o único tipo de compulsão. Por outro lado, há uma série de leis, que nem mesmo o positivista jurídico negaria que são leis, que carecem das devidas sanções. Essas são, além do direito internacional, as leis fundamentais de uma determinada instituição. (D’ENTRÈVES, 1996, 88)

Por fim, o problema da delimitação e dos perigos das distinções facilmente aceitas como finais é melhor representado pela afirmação do “caráter externo da lei”. Como é possível avaliar e chegar a uma concordância na avaliação do que é externo ou interno? “Em nossos dias, o Estado exige o serviço militar de seus cidadãos e, na verdade, requer que sejam bons soldados.”

A conclusão de Passerin é que todas as questões levantadas pela teoria positivista do “caráter diferencial da lei” poderiam ser rastreadas na tradição do Direito Natural e, de fato, ser inteiramente reescrita utilizando a linguagem dos teóricos jusnaturalistas. Sobre o caráter social da lei e individual da moral, eles diriam que a vida em sociedade é um dever moral, e que os valores morais tendem a serem atualizados em termos sociais e legais: “...o objetivo comum tanto da velha escola da lei natural quanto da nova era enfatizar o fundamento moral da lei, bem como o papel que a lei desempenha na experiência moral. O escopo adequado da justiça é "promover uma ordem objetiva entre os homens". Justiça é, portanto, essencialmente ad alterum.” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 89). A justiça só pode ser realizada face à alteridade, ou seja, socialmente.

No caso do caráter coercivo da lei, havia um reconhecimento cuja importância era restrita. A preocupação dos teóricos era com o funcionamento das leis e não com os preceitos em si. Se a lei não é entendida como mera compulsão por medo de sanção, se ela é fruto da

razão e, portanto, de uma escolha, então as boas leis são obedecidas por “consciência”. E esse ponto é importante na elaboração das teorias de resistência e desobediência.

Por fim, o caso do caráter externo da lei, que como apontado sofre de precisão tanto na teoria moderna quanto nas anteriores:

É difícil ver em que bases teóricas certos deveres que são impostos pelo Estado moderno, como o serviço militar, podem ser descritos como deveres puramente externos. ... a distinção não pode residir nos deveres como tais, mas na maneira como eles são impostos e finalmente cumpridos ... o que eles tinham em mente, quando enfatizaram a diferença entre obrigação legal e moral, era que o propósito da lei não pode ir além da conformidade externa. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 90)

Portanto, embora a noção de lei natural claramente indique a relação entre lei e moral, ela não implica numa confusão entre as duas coisas. O autor aponta ainda que a noção de ‘mínimo ético’ invocada por Kelsen em sua teoria do direito puro (a maior marca positivista a que d'Entrèves se dirige) também é um reconhecimento dessa relação. A tradição do Direito Natural nada mais é do que a reivindicação desse mínimo. D'Entrèves encerra indicando que o longo esforço de distinção entre as duas esferas estará completo justamente na análise Kantiana das categorias da lei e da moral:

É possível encontrar em sua especulação agora esquecida e desacreditada uma compreensão surpreendentemente clara da diferença entre conformidade legal e o valor moral da ação, que seria quase tentado a relacionar com a análise incomparável de Kant das categorias de legalidade e moralidade. Com Kant, o "caráter diferencial" é finalmente libertado de todas as implicações empíricas. A dedução de Kant da essência "externa" e "coercitiva" do direito representa a conclusão e o coroamento do longo esforço para chegar a uma distinção entre direito e moral. Mas também fornece as condições

para uma abordagem inteiramente nova e crítica dos problemas da filosofia jurídica. (D'ENTRÈVES, 1996, 91-92)

Lei e moral são dois aspectos distintos do que condiciona e ordena as relações humanas. A teoria kantiana é a melhor expressão moderna na criação de um sistema no qual, delimitando e reconhecendo os dois aspectos, os reconstrói em unidade.

O que torna válida uma lei?

Finalmente, o autor aborda o Direito Natural enquanto resposta para a busca por uma lei ideal, um “padrão absoluto de justiça”. Se anteriormente, d'Entrèves abordara o Direito Natural como resposta ao problema formal, “o que é a lei?”; e como resposta para a relação entre lei e moral, agora ele adotará a perspectiva de quem toma no DN uma solução na busca pela “última medida” à qual a lei se refere. Em conjunto com o dualismo, essa seria sua característica mais constante: “A lei natural é o resultado da busca do homem por um padrão absoluto de justiça. Baseia-se em uma concepção particular da relação entre o ideal e o real. É uma teoria dualista que pressupõe uma cisão, embora não necessariamente um contraste, entre o que é e o que deveria ser.” (D'ENTRÈVES, 1996, p. 93). Como concepção de um ideal-referência, pode ser invocado para fundamentar revoluções ou movimentos conservadores.

Mais uma vez, d'Entrèves parte da “ameça positivista” contemporânea e reconstrói o debate ao longo da história dos argumentos utilizados. Ele aponta que o abandono do estudo da lei natural marca a ascensão da jurisprudência moderna, que se orgulha de poder construir um sistema a partir de qualquer matéria legal, sem necessidade de recorrer ao argumento “ilusório” da lei natural. É importante lembrar que, contudo, o termo positivismo não indica uma crença filosófica determinada, antes, refere-se unicamente a um tipo de atitude com respeito à lei.

Muitos argumentos já foram dirigidos contra a noção do Direito Natural como parâmetro último de justiça. Dentre esses, o mais antigo é o argumento cético que pode ser

apreciado em obras como o *Tratado da Natureza Humana*, de Hume, e *A República* de Cícero⁶². Isso não quer dizer que o positivista moderno seja cético ou adote qualquer doutrina filosófica em particular, nem que negue o problema da justiça: “Tudo o que fazem é colocar o problema da lei natural ou ideal, por assim dizer, entre colchetes. Por mais influenciados que tenham sido ou ainda sejam por uma ou outra corrente filosófica, sua filosofia implícita ou explícita não é o fator determinante. Eles estão realmente ansiosos para nos convencer de que sua preocupação não é filosófica, mas "científica"” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 95).

Para o cientista jurídico, apenas a lei positiva, um determinado ordenamento, pode ser objeto de estudos e reflexão. O positivista pode reconhecer o problema da justiça, mas não pode dar qualquer resposta a ele: não é sua competência. Uma vez que a questão da justiça é vista como um problema moral, o positivista só pode suspender seu juízo e apontar para o filósofo moral como o único estudioso que deve se ocupar do problema. Esse aspecto é ainda mais aparente entre os juristas ingleses, como Austin, para quem não era possível avaliar a experiência jurídica senão por uma abordagem ‘analítica’. “O problema da lei ideal não é negado nem declarado indissolúvel. Ele é simplesmente colocado entre colchetes como irrelevante para a tarefa do jurista.”

Uma atitude parecida pode ser reconhecida na ‘escola Histórica’ continental. Ela foi ao mesmo tempo um aspecto e um resultado do Romantismo do século XVIII – que surge como contraproposta ao período revolucionário. Essa corrente apresentava argumentos contra a abstração racional atingida pelas teorias do Direito Natural, indicando que a origem do fenômeno jurídico não é o indivíduo, mas a vida coletiva⁶³.

O autor italiano chama atenção para o paradoxo do nascimento paralelo da interpretação histórica da lei e do positivismo moderno. A escola Histórica colocou em perspectiva o desenvolvimento das leis, do Direito ao longo da História. Mas, também, inaugurou essa postura de tomar a lei sob um estudo científico, em si mesma. Ele retoma o exemplo de Savigny, que teria distinguido na vida histórica do Direito dois aspectos. Uma vida política, expressão das realidades de uma determinada sociedade; e, uma vida técnica que

62 Hume, D. *Tratado da Natureza Humana*, livro II parte II.

Cícero. *A República*, III, vi-xx.

63 D’Entrèves aponta para o escritor germânico F. C. Von Savigny (1779 – 1861) como principal expoente dessa escola. Na “escola Histórica” se originam as disputas contra o individualismo no campo do Direito público e privado, especialmente, na “teoria orgânica do Estado” de Savigny.

se inicia a partir do tratamento científico dado pelos juristas. Se a escola racionalista exaltava o legislador enquanto agente da justiça, a escola histórica exaltava o jurista como intérprete do Direito enquanto conjunto de leis e ordenamento. O foco específico está no desenvolvimento histórico do Direito.

A escola Histórica (representada por nomes como Savigny, Puchta e Stahl) não deve ser confundida com o hegelianismo. O dualismo ainda exercia um papel nessa doutrina, que recusava a afirmação segundo a qual o ideal se revela na História, fundamental em Hegel. O historicismo era um método para eles, não uma filosofia. A ideia de lei natural é suspensa pra dar lugar à jurisprudência. Contudo, o problema a ser enfrentado não tem relação com o valor da ciência jurídica. Há uma contradição entre a reivindicação de uma abordagem científica que, ao mesmo tempo, declara sua aplicação universal. O que de fato importa a d'Entrèves é a reivindicação da jurisprudência moderna de ter eliminado inteiramente os problemas antes considerados sob a noção de uma lei ideal ou natural. O autor não acredita que essa declarada autossuficiência é capaz de prover ao estudante os instrumentos necessários para interpretação e entendimento do fenômeno jurídico.

O foco principal da questão repousa na definição do que pode ser válido juridicamente, nos critérios que determinam a validade das leis. Quais leis são suficientemente 'definidas' ou 'obrigatórias' ou 'positivas'? E, por quê? O 'positivista' não declara inexistência desses problemas, apenas a sua irrelevância para o trabalho meramente técnico que cabe ao jurista. Esse, pode apenas observar o aspecto estritamente jurídico, 'formal', segundo o qual uma lei é válida simplesmente porque pertence a um sistema reconhecido como positivo e válido. Isso, para d'Entrèves, equivale a dizer que a validade das leis "depende da possibilidade de referenciá-la, direta ou indiretamente, a uma fonte comum da qual todos os preceitos procedem." (p. 100). Por essa razão, a ideia de Soberania se tornou um grande dogma na jurisprudência positiva. Do ponto de vista jurídico, ela é ao mesmo tempo um fato e um critério que torna possível o reconhecimento de uma ordem positiva.

Mas, mesmo o conceito de Soberania foi sendo deixado de lado e, aos poucos substituído, na linguagem jurídica contemporânea. A "teoria pura do direito" de Kelsen teria consagrado uma apreciação da lógica intrínseca ao Direito, à ordem positiva, aos sistemas jurídicos. Aqui, até mesmo a "vontade" de um superior como fonte originária da validade das leis é abandonada e realocada dentro do ordenamento positivo: "A tendência era eliminar

qualquer força intrínseca e original da vontade, seja do Estado ou do indivíduo. Admitir tal poder, argumentou-se, nada mais é do que uma proposição de lei natural: de onde pode derivar seu valor jurídico, exceto da própria lei?" (p. 101).

O termo "Soberania" torna-se impróprio. Declarar a vontade de um indivíduo ou grupo de indivíduos como fonte originária do direito é uma declaração de Direito Natural. E, de um ponto de vista unicamente formal e positivo, qualquer asserção sobre a fonte originária do direito é uma declaração jurídica. Isto é, apenas por determinações jurídicas, através da lei, a vontade desse ou daquele indivíduo ou grupo pode ser considerada superior e criadora do Direito, das leis e do ordenamento. Existe uma lei anterior que se coloca acima de qualquer "vontade soberana", mas essa lei é uma declaração positiva: uma constituição. Para o positivista, não há relevância nos problemas que não estão estritamente definidos em leis.

A conclusão parece ser que o atributo essencial da lei não é, afinal, o comando. É justamente na adoção do conceito de "norma" da teoria de Kelsen que transparece a ideia de que a função da lei é qualificar e prover referências para determinadas situações às quais a lei dá significado. A noção de "norma" carrega um valor de "dever" ao mesmo tempo em que se apresenta como padrão, parâmetro ou modelo. "Assim, o pensamento jurídico moderno foi levado a enfatizar mais e mais o caráter lógico do direito e a conceber as categorias jurídicas como meros símbolos ou nomes para indicar a relevância de certas situações e fatos de um determinado ângulo "normativo"." (D'ENTRÈVES, 1996, p. 10)

Embora destaque as diferentes interpretações acerca do parâmetro da validade das leis nos países anglo-saxões de experiência analítica, e na Europa Continental, d'Entrèves aponta que a noção de "norma básica" da teoria pura do direito de Kelsen foi amplamente adotada. Essa noção indica o pressuposto essencial de uma construção jurídica, um ordenamento; sua condição de completude, autossuficiência e validade.

Retomando o papel da noção de Soberania, o autor indica que a "norma básica" no Estado Moderno dita que o comando do soberano (seja um indivíduo ou grupo) deve ser obedecido. Mas ela permanece, todavia, uma premissa hipotética: "a hipótese necessária sobre a qual o jurista se põe a trabalhar". Mas, como em toda ciência empírica, a hipótese só tem validade se for confirmada em uma tese. Ou seja, deve-se escolher corretamente a hipótese que sustente a realidade verificada empiricamente. Igualmente, toda hipótese que deixe de funcionar num sistema científico deve ser rejeitada e substituída por uma mais adequada.

Assim, a norma básica de um ordenamento jurídico nacional (“que os comandos do soberano sejam obedecidos”) só pode possuir validade para o jurista quando, de fato, a obediência aos comandos do soberano for observada. Se a premissa não pode ser verificada empiricamente, mas mantém seu estatuto de validade, só pode significar que sua validade deriva de uma norma que não é positiva, mas é antes um pronunciamento acerca da justiça. Nesse sentido, a jurisprudência moderna apenas deslocou e renomeou os problemas antes estudados sob o título de Direito Natural.

A noção de “norma básica” é o “tendão de Aquiles” do positivismo moderno. A prova pode ser encontrada na *Teoria Geral do Direito e do Estado* de Kelsen:

O fato de uma norma desse tipo que acabamos de mencionar ser a norma básica do ordenamento jurídico nacional não significa que seja impossível ir além dessa norma. Certamente, pode-se perguntar por que se deve respeitar a primeira constituição como norma obrigatória. A resposta pode ser que os pais da primeira constituição foram capacitados por Deus. A característica do chamado positivismo jurídico é, no entanto, que dispensa qualquer justificação religiosa da ordem jurídica. Essa norma básica é apenas o pressuposto necessário de qualquer interpretação positivista do material jurídico. (KELSEN, p. 116)

Na passagem, o autor alemão reconhece que não apenas é possível ir além da “norma básica”, mas declara a dependência dessa a uma proposição do Direito Natural. Não há nada de objetivo em afirmar que uma constituição deve ser respeitada, é obrigatória, pois os que a conceberam foram escolhidos por Deus. Essa afirmação reconhece que o “último teste de validade da lei está além da própria lei”. Isso significa que a abordagem ‘positivista’ só possui relevância quando os ‘fatos’ que a fundamentam e justificam não estão em discussão. Mas, a partir do momento em que os ‘fatos’ são questionados e a possibilidade de escolha se apresenta o Direito Natural pode ser invocado. O seu propósito é de avaliar os fatos e ‘direcionar’ a escolha:

O dilema tipicamente alemão da força cega ou da fé cega com que Kelsen nos deixa encalhados nunca pode ser inteiramente satisfatório. O positivismo pode, de fato, dispensar a busca pelo fundamento último da ordem jurídica. Mas isso o torna totalmente impotente quando uma questão vital está envolvida, como a defesa ou a destruição dessa ordem. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 106)

O problema da validação da lei permanece, portanto. Mesmo a ideia de 'norma básica' requer ulterior justificativa, e essa é fruto de uma escolha e orientação que possui elementos valorativos. Aproximando-se da conclusão, d'Entrèves oferece exemplos da inadequação do positivismo para lidar com essas questões, e indica como o que antes era nomeado como direito natural ou lei natural passou, aos poucos, a ser referenciado como "assuntos políticos". O termo que melhor substituiu essa noção foi "ideologia".

Concluindo, afirma que após um século de ataques, a doutrina do Direito Natural vingou-se do positivismo. Ele primeiro cita o Professor Goodheart: "... uma grande parte da história política tem se preocupado com disputas entre indivíduos e governos a respeito da autoridade deste último para declarar a lei." (106). Essa passagem demonstra que o que Goodheart considera uma questão política é o que era chamado de lei natural pelos mais antigos. Em seguida, explora a questão dos julgamentos no pós-guerra e aponta um ressurgimento da 'lei natural'. Se os julgamentos eram uma questão de justiça, claramente os limites do positivismo foram atravessados:

Assim, após um século de esforços para eliminar o dualismo entre o que é e o que deveria ser do campo da experiência jurídica e política, o direito natural parece ter se vingado dos próprios defensores da doutrina perniciosa de que não existe lei senão lei positiva, ou que pode ser igual a direito, visto que, para todos os fins práticos, as duas proposições são perfeitamente equivalentes. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 107)

Não foi possível eliminar os elementos valorativos da experiência jurídica e política nem mesmo no momento de maior adesão ao positivismo mais estrito já desenvolvido. Toda a experiência da guerra e do pós-guerra demonstra que não é desejável que os indivíduos obedeam às leis sem antes ajuizar acerca do conteúdo delas. Na perspectiva do Direito Natural, a validade da lei não depende da sua 'positividade', i.e., de sua mera existência. Ela é sempre, necessariamente, uma proposição jusnaturalista, i.e. política.

4. A Função Política do Direito Natural

O ponto no qual normas e valores coincidem

Na conclusão da obra, d'Entrèves reafirma a função do Direito Natural como resposta a problemas acerca da fundamentação do ordenamento das relações humanas. Essa resposta é essencialmente política: o “ponto no qual as normas e os valores coincidem”. Kant foi quem melhor entendeu essa relação, tal qual expresso na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Passerin inicia com uma referência a Otto von Gierke, jurista alemão da Escola Histórica e crítico do jusnaturalismo, que reflete a persistência e o “espírito imortal” do Direito Natural: “Se for negada a entrada no corpo da lei positiva, ela flutua pela sala como um fantasma e ameaça se transformar em um vampiro que suga o sangue do corpo da lei”⁶⁴. A proposta do autor italiano é dar conta do fantasma, “e até mesmo exorcizá-lo”.

Ao analisar o método proposto, reconhece a contradição inerente entre o reconhecimento de que o direito natural é um produto histórico, e ao mesmo tempo possui elementos eternos. Como conciliar essas perspectivas? “A própria noção de uma “função histórica” dificilmente é compatível com a de um “valor permanente”” p. 108. O método histórico mostra que não há uma doutrina constante do direito natural e que a mesma expressão se refere a coisas diferentes e serve a propósito distintos através do tempo. Um exemplo é a noção de ideologia política que, de acordo com d'Entrèves, é usada pelos historiadores modernos no lugar que antes era ocupado pela ideia de direito natural. Do ponto de vista da função histórica, as duas ideias são equivalentes. Até mesmo o Marxismo, a corrente que mais reivindica uma interpretação científica da história pode ser reconstruída em termos jusnaturalistas. A interpretação histórica é, portanto, limitada. Se fosse suficiente, bastaria o trabalho do historiador político para dar conta do fenômeno do recurso ao direito natural ao longo da história do pensamento político e jurídico. Ela pode ser complementada pelo estudo do filósofo, especificamente do filósofo do direito, que toma a questão *sub specie aeterni*.

Nesse sentido, é possível encontrar alguns elementos constantes entre os estudiosos do Direito. Em primeiro lugar, o problema sobre a essência da lei, expresso na

⁶⁴ GIERKE, O. Von, *Natural Law and the Theory of Society*, I, p. 226.

pergunta: o que é a lei? Essa pergunta, como disse Kant, coloca o jurista na mesma situação desconfortável que o lógico diante da pergunta, “o que é verdade?”. A ideia de direito natural nada mais é que as diversas tentativas de responder a essa pergunta. Isso explicaria por que ela é recorrente na história: “Como uma resposta... a lei natural é, antes de mais nada, uma rejeição de todas as soluções empíricas, como o propósito de derivar a noção de lei de um processo de indução cada vez mais generalizado e estendido. Kant comparou uma "teoria puramente empírica da lei" à fábula "a cabeça de madeira do Fedro", que pode ser linda, mas, ai de mim! Não tem cérebro” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 10).

Para o autor italiano, Kant é o maior expoente do direito natural na modernidade. Ele também é um crítico coerente e persuasivo do empiricismo jurídico, cuja abordagem, limitada ao conjunto de leis válidas em um dado tempo e lugar, seria incapaz de definir o que a lei é. Já a abordagem neo-kantiana que distingue entre a *concepção* e o *ideal* da lei seriam rejeitados pelos teóricos do direito natural, de Cícero a Kant. O fato é que para essa tradição os dois aspectos coincidem: o direito natural é para eles a “suprema categoria jurídica”. Ela ajuda a distinguir a lei dentre as diversas experiências humanas e, ao mesmo tempo, emite sobre elas um juízo de valor. “À pergunta *quid ius?* Os teóricos da lei natural responderam unanimemente *ius quia iustum*”. A lei é parte da ética.

Como resposta à pergunta acerca da essência da lei, a expressão *ius quia iustum* requer ulteriores qualificações. É necessário investigar *por que* as leis existem: para Kant a pergunta ‘o que é a lei?’ significava, de fato, ‘como é possível a existência das leis?’. Contudo, o foco não é a dedução transcendental da ética kantiana, mas o teste da validade do direito natural à luz da crítica moderna. Se a doutrina do direito natural implica na admissão de que as leis são parte da ética, sua função primordial é a de mediar entre as esferas moral e estritamente jurídica. Na verdade, “direito natural” nada mais é que o nome dado para o ponto de intersecção entre esses dois aspectos das relações humanas. Isso significa que a doutrina jusnaturalista suporta a crítica jurídica moderna. Resta, porém, um último teste de validade: existe tal ponto de intersecção?

Da perspectiva da ciência jurídica, não é possível verificar essa relação. A legalidade do sistema jurídico deriva sua validade de uma norma reconhecida no próprio ordenamento positivo. O problema dos valores, pressupostos morais anteriores ao ordenamento são ignorados, mas não resolvidos. Ainda que uma abordagem empiricista e

objetiva pretenda extrair a validade do sistema pelo reconhecimento da existência factual da soberania, ou de outras diretivas combinadas numa ideologia política, não pode emitir juízo acerca do *valor* desses elementos.

Por outro lado, da perspectiva da *filosofia moral*, o direito natural é uma tentativa de formular 'normativas' jurídicas que transmita valores tomados como absolutamente válidos. A formação de proposições normativas é inevitável quando a experiência prática social está em questão. Em seu sentido mais amplo, "as leis nada mais são do que o resultado da busca por padrões claros e definidos de avaliação, sempre que houver ação envolvida" (1996, p. 112).

Há dois aspectos que devem ser reconhecidos na lei, e foram bem expressos nas noções de *certum* e *verum* de Giambattista Vico. Por um lado, a lei possui sua verdade no preceito moral que ela incorpora. Por outro, no momento em que esses preceitos são traduzidos em lei, são positivados, passam a sustentar-se na autoridade da lei. "A certeza da lei envolve uma razão obscurcedora, na medida em que nelas a razão é apoiada apenas pela autoridade. E isso nos faz experimentar as leis como difíceis de obedecer, e ainda assim somos constrangidos a obedecê-las por estarmos certos" (VICO, *Scienza Nuova Seconda*, cxi, cxiii).

Quando o *verum* é traduzido na forma de legislação positiva torna-se o *certum*. Mas essa certeza da lei possui um limite comparativo. O jurista, o homem do *certum*, pode apenas dirigir-se aos preceitos já positivados, ao *verum* já acolhido no sistema positivos. Mas, é impotente diante da emergência de novos valores, do confronto com outros sistemas válidos que possuem preceitos morais distintos, e de outras emergências que possam vir a desafiar a ordem existente. Na perspectiva do direito natural, o jurista é confrontado com o movimento incessante da relação entre 'valores' e 'normas', *verum* e *certum*.

Para d'Entrèves, o desenvolvimento a ele contemporâneo das teorias jurídicas indica que seus autores reconhecem um aspecto da lei que não é estritamente positivo. Por isso, o Direito Natural pode ser um instrumento para aperfeiçoar seu trabalho. De fato, não é possível ao positivista moderno negar que sua abordagem é também uma escolha, baseada na ideologia do século XIX que venera o Estado. A função primária da lei não é comandar, mas qualificar. A avaliação jurídica não possui apenas um aspecto lógico, mas também prático. Há um paralelo entre o trabalho do jurista e do linguista:

Ambos pretendem formular as regras gerais aplicáveis ao uso de certos símbolos ou sinais que os homens veem para qualificar certas situações. Ambos levam a um grau crescente de abstração e "formalismo" e, portanto, estão sujeitos à mesma falácia de esquecer que as regras que eles estabelecem têm um significado apenas na medida em que se referem a uma realidade viva. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 114)

Assim, a real importância do direito natural é lembrar o jurista das suas próprias limitações. É possível reconhecer o aspecto lógico da lei e, simultaneamente, reconhecer que é parte de um sistema ético mais amplo. A validade da lei e dos preceitos éticos que a fundamentam só pode ser verificada pela sua observação efetiva. Retomando a analogia com o linguista, d'Entrèves afirma que a relação entre normas e valores é equivalente à relação entre linguagem e pensamento. "Em última análise, é com base nelas que o homem faz sua escolha e determina sua ação. A transformação de uma norma em um comando é essencialmente uma questão de apreciação subjetiva. Certamente não há comando onde não há obediência" (D'ENTRÈVES, 1996, p. 115).

Por outro lado, o filósofo moral busca encontrar valores absolutos. E, ainda que esses valores forneçam o fundamento da relação de comando e obediência, a contínua busca por justificação e o espírito inflexível dos seres humanos deve ser considerado. Eis o necessário equilíbrio entre as considerações histórica e filosófica. De um lado, é uma questão de verificar os elementos comuns, eternos, no curso transformador da história; e, de outro, reconhecer elementos mutáveis na formulação dos valores absolutos. Eis, também, a maior contribuição da tradição da doutrina do direito natural: enfrentar a ambígua relação entre lei e moral, definir os limites de cada campo, entender os modos que se afetam entre si. "Eles foram os primeiros a analisar a complexa interação da obrigação legal e moral, o processo misterioso pelo qual o homem verdadeiramente honesto cumpre a lei e ainda está livre de sua escravidão" (D'ENTRÈVES, 1996, p. 115).

Existe um elemento de verdade na asserção jusnaturalista segundo a qual a lei e a moral estão intimamente ligadas e são fundamentalmente diferentes? Isto é, a experiência

moral tem sua origem na ideia de liberdade e os juízos normativos na ideia de *bom* ou *bem*? A resposta a essas perguntas encontra expressão no sistema kantiano: os limites da lei e da moral e o modo como se relacionam na tomada de escolha e na ação dos indivíduos.

A intersecção dos dois aspectos é propriamente o campo do direito natural e a fórmula kantiana constrói a ponte perfeita entre eles. É a partir desse campo interseccional que d'Entrèves formulará sua teoria da obrigação política, indicando a distinção dessa das obrigações jurídica e moral. A chave para essa interpretação é a distinção kantiana entre Liberdade Negativa e Liberdade Positiva. Especificamente, o elemento que é condição *sine qua non* da realização da liberdade positiva e constitui-se propriamente como *política*: i.e., o pressuposto da igualdade, a necessidade de reconhecimento dos seres racionais que coparticipam do reino dos fins.

5. Direito Natural e Filosofia Política

Um ponte para a segunda parte

O Direito Natural possui uma função histórica na superação de impasses, construção de sistemas e criação de novos valores. Possui, além disso, um valor geral – uma função normativa que atua sobre uma sociedade. É uma resposta dirigida aos problemas da justificação dos vínculos de obrigação nas relações sociais, dos direitos e deveres. Na contemporaneidade, o conceito de ideologia, bem como a noção de programa político, ocupa o espaço das doutrinas do direito natural após a “superação” do modelo a partir de Hegel. O principal argumento e crítica de Passerin d’Entrèves é justamente a impossibilidade dessa superação, uma vez que não é possível eliminar os juízos de valor da experiência jurídica – embora seja possível ao jurista limitar seu trabalho à análise dos valores atuados no sistema positivo. Esses valores, no entanto, não se dirigem a contemplar a moral individual, mas constroem uma ética coletiva e constitui-se propriamente como política.

O ponto no qual a lei positiva coincide com a moral é a política. Essa, pensada enquanto modo de concepção de valores válidos coletivamente, capazes de criar um vínculo coesivo e gerar leis positivas efetivas: i.e., capaz de justificar a obrigação, o dever de obediência tanto às regras positivas que ao sistema como um todo. Nesse contexto, emerge a noção de Filosofia Política de d’Entrèves:

A essência do direito, a delimitação de sua província, as condições de sua validade, eram problemas há muito conhecidos do estudante antes da invenção da jurisprudência positiva e da ciência política. Eles sobrevivem, *mutato nomine*, nos livros didáticos do ensino acadêmico. Os juristas e políticos atuais podem desprezar seus antepassados ignorantes. Eles podem declarar que nada têm a ver com a lei natural nem com os ideais que ela representava. Mas eles não conseguiram eliminar os problemas que a lei natural pretendia resolver. ... Na verdade, pouco mais fizemos do que dar um novo nome a algo muito antigo. Dizemos que esses problemas são do domínio da filosofia jurídica e política. Acho que a filosofia jurídica e política nada mais

são do que lei natural em sentido amplo. ... Que pode haver algum espaço para um reexame do problema é, afinal, a suposição tácita que está por trás da inclusão de um livro sobre direito natural em uma série sobre os principais problemas da filosofia. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 19)

O foco principal do autor é o problema da rejeição das análises *valorativas* por parte das ciências jurídica e política, os excessos de sua pretensão de objetividade e imparcialidade. Não significa uma rejeição dessas abordagens, ao contrário, trata-se de admiti-las na tradição de estudos políticos, delimitando seu papel sem que se rejeite a contribuição da Filosofia. Por isso ele insiste tanto em demonstrar a impossibilidade de se eliminar os juízos de valor das considerações sobre a experiência jurídica, política e social.

Na ocasião do curso ministrado na Universidade de Notre Dame nos Estados Unidos, d'Entrèves reformula sua abordagem e fica mais clara sua crítica. Sua preocupação dirige-se à redução da lei a um fato. Essa negação da dimensão ética da lei, exatamente porque ignora a própria impossibilidade dessa exclusão, se encerra na glorificação da força. Se a norma básica de Kelsen se justifica no próprio ordenamento positivo, então a lei nada mais é que uma expressão de força:

... A forma refinada de positivismo de Kelsen mostra sua face real, a redução da lei a uma mera expressão de força - e mesmo esta é uma afirmação de "valor". De fato, houve - e sempre haverá - filosofias políticas baseadas no pressuposto de que a força é a base última da obrigação. Mas tais filosofias, pelo próprio fato de glorificarem a força, não podem deixar de atribuir a ela um valor ético. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 162)

A partir dessa nova abordagem em Notre Dame, vemos como o autor passa a considerar certos elementos que mais tarde serão plenamente utilizados na análise apresentada em *The Notion of State*. Aqui ele relaciona o positivismo de Kelsen ao elemento da força: o ponto principal é o pressuposto de que o ordenamento social é possível apenas numa relação

de comando e obediência. Se a lei deve ser obedecida *porque é lei*, admite-se uma relação na qual a vontade de um soberano comanda e as normas que dele emanam possuem obrigatoriedade compulsória. Não há espaço para questionamento, não há pressuposição de igualdade entre os indivíduos que compõem uma sociedade: não há, portanto, possibilidade de escolha e exercício da razão.

No pequeno ensaio *Two Questions about Law*⁶⁵, de 1962, ele aborda a questão do Direito Natural mais especificamente na relação entre teoria jurídica e teoria política. O título e ponto de partida é a passagem (que já citamos anteriormente em outras ocasiões) da Introdução à Doutrina do Direito de Kant em que ele questiona *o que é a lei* e indica duas possíveis abordagens: a definição da lei e a avaliação da lei. O problema da definição da lei é abordado objetivamente, procura-se identificar quais leis são ‘válidas’ num dado tempo e lugar. O problema da avaliação da lei extrapola o campo da objetividade, deve-se determinar se uma lei é boa ou ruim, adequada ou não, efetiva ou não. E é essa abordagem que, em última instância, determina seu vínculo de obrigatoriedade. Na perspectiva deontológica reafirmada pelo filósofo italiano, a teoria kantiana expressa melhor esse fenômeno, pois combina os dois aspectos: “A concepção de lei de Kant contém uma definição e uma avaliação. Lei é 'o conceito geral das condições, sob as quais a livre escolha de um agente pode ser reconciliada com a livre escolha de outro de acordo com uma lei universal de liberdade’” (1996, p. 174).

Esses dois aspectos apontados por Kant são trabalhados por Passerin d’Entrèves sob as categorias do positivismo jurídico e do direito natural. Embora existam diferentes tipos de positivismo⁶⁶, o maior adversário contemporâneo a d’Entrèves é o normativismo de

⁶⁵ Originalmente publicado em *Existenz un Ordnung. Festschrift für Erik Wolf*, Frankfurt am Main, Klostermann, pp. 309 – 320. Publicado também, no mesmo ano, na “Rivista di Filosofia”, vol LIII, n. 1, pp. 12 – 26. Encontra-se, também, nas edições posteriores de *Natural Law* em inglês e italiano (*La dottrina del diritto naturale*).

⁶⁶ D’Entrèves descreve a dificuldade em encontrar uma definição rígida para uma corrente tão diversa. Indica os trabalhos desenvolvidos na Itália através da Fundação Rockefeller em Bellagio, em que se buscou essa definição. Junto de Bobbio, distingue três principais tipos de positivismo: (1) ...the best known type...*Imperativism*: Austin, Hobbes, Guilherme de Ockham. According to this theory, a ‘valid’ law is the command of a ‘sovereign’ endorsed by the fact of habitual obedience; (2) *Realism*, nome dado para diferenciar do normativismo, is the type of legal thinking which we in Europe most readily associate with America.... Law is here taken as a social phenomenon, a decision or a process of authoritative decisions; (3)the most

Kelsen. Essa teoria desenvolve um argumento circular acerca da lei ao declarar que a ‘validade’ de cada norma se refere sempre a outra norma ‘válida’, até que se chegue à ‘norma básica’ que qualifica todas as outras e as conecta num sistema válido e reconhecido. O lado construtivo de todo positivismo é oferecer a habilidade técnica do jurista na determinação de leis válidas em um dado tempo e lugar, ao determinar os requisitos que atestam essa validade – é uma questão de verificação empírica. O lado destrutivo é a exclusão de todos os outros critérios de verificação que fogem a essa experiência empírica precisa. Para o positivista não é possível construir a ponte entre o que *é* e o que *deve ser* – sua atuação é sob o pressuposto da ‘neutralidade ética’. Mas, no caso do normativismo especialmente, esse pressuposto pode esconder uma glorificação da força, uma admissão de que as relações sociais se regem por comandos de força e obediência apenas. Esse é o principal ponto de tensão com o Direito Natural, que também é uma doutrina variada⁶⁷, mas tem como denominador comum fazer a ponte entre fatos e valores, restaurando o papel dos juízos de valor na experiência jurídica. O problema da validade da lei é diluído no problema da sua obrigatoriedade.

A questão principal é: pode uma doutrina determinar deveres a serem cumpridos sem considerar a dimensão ética que sustenta a obrigatoriedade desses mesmos deveres? Como uma proposição de dever pode desconsiderar o valor encarnado na lei que a determina? A noção de *norma* do positivismo de Kelsen revela esse problema de modo claro, pois ela representa uma proposição de dever: “Como pode o positivista falar de um dever - de "direitos", "deveres" e "obrigações" - se sua premissa é simplesmente uma explicação de que existe um sistema jurídico e que tem uma certa eficácia? Na linguagem simples do homem

complex....Kelsen. It styles itself with different names: I believe the most appropriate one is *Normativism*. According to this theory, law cannot properly be understood except as a set of normative propositions. (1996, p. 175).

⁶⁷ D’Entrèves já adota aqui a distinção dos tipos de Direito Natural dividindo-os em três abordagens: *ontological*: It refuses the distinction between the is and ought on the ground that there is a fundamental relation of being and the oughtness. It postulates the conception of an ‘order of reality’ of which human, positive laws are but a part and from which alone they derive their validity; *technological*: it maintains that it is possible to elaborate the criteria by which law can be both determined and judged by referring to the ‘purpose’ of law itself’, or to the ‘nature of things’, or to the ‘typological situations’ of man in society; *deontological*: This way of thinking contents itself with the assertion that there are certain principles or values related to law, and that these principles are relevant to its existence.

comum, por que experimentamos o direito não apenas como compulsório, mas também como obrigatório?” (1996, p. 180).

Em *Natural Law Re-examined*, d’Entrèves usa um exemplo extraído da obra *The Abolition of Man* (1943) de C. S. Lewis para ilustrar o papel dos valores na experiência jurídica, política e social. A obra foi escrita a partir da preocupação de Lewis com a nova abordagem encontrada em livros da escola média que, por sua vez, refletiam a tendência de eliminar juízos de valor como *subjetivos* ou *emotivos*. A passagem que Passerin recupera é exatamente a que Lewis utiliza para se referir e rejeitar esse estado de coisas.

Em um livro escolar, dois autores (apelidados por Lewis de Titus e Gaius) descrevem uma famosa passagem na qual o poeta inglês Coleridge (1772-1834) visita uma cachoeira e lá encontra dois turistas: o primeiro diz que a queda d’água é *sublime*, o segundo diz que é *bonita* – o poeta endossa a primeira expressão e despreza a segunda. Os autores do livro comentam que o adjetivo sublime não é objetivo, mas subjetivo: o sublime não se encontra no objeto, mas nos sentimentos do turista. Para os autores, ‘Essa confusão está continuamente presente na linguagem à medida que a usamos. Parece que estamos dizendo algo muito importante sobre algo: e, na verdade, estamos apenas dizendo algo sobre nossos próprios sentimentos’. Embora muitos problemas possam ser levantados nessa breve afirmação dos autores do *Livro Verde* que moveu a escrita de Lewis, ele aponta que o homem que afirma “Isso é sublime” não pode querer dizer “Isso me faz ter sentimentos sublimes”: “Os sentimentos que fazem um homem chamar um objeto de sublime não são sentimentos sublimes, mas sentimentos de veneração” (LEWIS, 2009, p. 3). A intenção do homem não podia ser simplesmente descrever suas emoções, e ainda que fosse, uma asserção sobre os sentimentos indica a apreciação de um objeto merecedor dessas emoções.

É essa relação que d’Entrèves vê, também, ao declarar que o fundamento da obrigação é necessariamente um ‘valor’ e o problema da lei natural é determiná-lo. Ele usa o termo *binding* em inglês o que indica que, para se pensar na obrigação como dever (e não mera compulsão), é necessário que se crie uma ligação entre o cidadão e aquilo que é representado na lei; i.e. o valor que a lei encarna. Ou, para usar a alusão a Lewis, a lei e o ordenamento devem provocar nos cidadãos não o medo e a subordinação, mas a veneração e o pertencimento. O objetivo do sistema deve ser criar uma sociedade boa para todos os

indivíduos que a compõem. E para definir e construir a *boa sociedade* é necessário um programa político:

Digamos então que a "boa sociedade" é o objetivo que legisladores e políticos devem se estabelecer, a condição em que, como Aristóteles colocou, o "homem bom" é também um "bom cidadão". O problema é: a boa sociedade pode ser alcançada e, em caso afirmativo, por quais meios? É claro que não é mais um programa legal, mas político. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 141)

No caso da modernidade, o papel do programa político, ou, a resposta ao problema da legitimação da obediência é desempenhada pela ideia de Democracia, que implica uma relação de consentimento e não de coerção diante da lei e do sistema jurídico. As doutrinas da lei natural e do Direito Natural oferecem a melhor concepção para a obrigação política pois nessa perspectiva a política é um método e não fim em si mesmo. Na modernidade, a democracia é concebida como melhor método para obtenção de certos fins (como a *boa sociedade* ou o *bom cidadão*) pois concilia a experiência coletiva e individual. Contudo, não se pode negligenciar certos aspectos:

A lei natural é de fato uma resposta para o problema ... de conciliar a obrigação moral e legal, obediência por medo e por causa da consciência. Mas é uma resposta muito diferente da dada por Rousseau, pois afirma que somente através do reconhecimento de certos valores supremos a lei do Estado pode ser outra coisa que uma mera imposição coercitiva. Somente quando os direitos dos homens são garantidos, a democracia pode ser uma verdadeira democracia. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 144)

O autor italiano indica nessa passagem aquela intersecção já revelada anteriormente entre lei e moral – cuja máxima expressão moderna é a teoria kantiana. Há uma obrigação jurídica que se dirige à lei positiva, uma obrigação moral que diz respeito

unicamente à subjetividade individual, e há, também, uma obrigação política que se refere justamente a essa dimensão interseccional que é própria do Direito Natural enquanto expressão da ética coletiva. Além disso, apenas essa asserção de valores comuns pode despertar uma verdadeira admiração dos cidadãos que estão sob o mesmo ordenamento e transformar a relação da obediência por coerção em obediência por consciência.

O problema da justificação da lei, da sua obrigação vinculante, da sua possibilidade mesmo de existência é um problema constante. O positivista, ao responder a esses problemas olha para os fatos e determina aquilo que *é*, mas ao não reconhecer suas limitações, extrapola a descrição do que *é* e prescreve aquilo que *é* como aquilo que *deve ser*. Ao contrário, o jusnaturalista ao se concentrar no que *deve ser*, numa *lei ideal* que representa a essência das relações jurídicas e políticas, perde a dimensão prática e empírica daquilo que *é*. As duas abordagens possuem valor e são necessárias para o estudo mais completo da política e do direito.

Assim, na visão de d'Entrèves, o estudante de Direito precisa estudar Política. Por sua vez, também o estudante de Política deve estudar Direito. Ambos os estudantes podem concordar que leis más são válidas e pertencem ao ordenamento. Mas apenas o estudante de Política pode se perguntar se as leis devem ser obedecidas *mesmo* sendo reconhecidamente más. Por sua vez, o estudante de Política em sua abordagem científica, ao negligenciar o estudo do Direito, perde nuances acerca de seu próprio objeto de estudo:

Se o seu propósito, pelo que nos dizem, é avaliar "quem consegue o quê, onde e como", não consigo ver como pode fazer isso sem primeiro saber o que é a lei em um determinado lugar em um determinado momento. Pode muito bem ser verdade que, como diz o ditado, quem paga a banda escolhe a música; mas a música é de alguma importância, ainda que apenas porque as pessoas dançam ao seu ritmo ... devemos apenas saber quem são os "oficiais" em uma determinada sociedade, em "nome de quem" eles emitem comandos, o que lhes dá "autoridade". Para isso, devemos antes de mais nada avaliar a estrutura do poder na forma que se apresenta como uma ordem jurídica institucionalizada. É esta ordem jurídica que o jurista

conceitua e personifica no Estado. Se o conceito de Estado deve fazer algum sentido, deve referir-se a algo diferente e infinitamente mais complexo do que um mero "padrão de identificações, demandas e expectativas". O conceito de Estado é jurídico, não sociológico. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 178)

O Estado é uma criação do Direito. Mas, para uma teoria política completa, não basta apenas incorporar o estudo do 'ordenamento jurídico institucionalizado'. É necessário, também, determinar se o Estado é um mero fato ou é também um valor. Se o Estado, entendido como associação política, é um mero fato a ser computado então as leis não possuem qualquer obrigatoriedade intrínseca e tratam apenas do uso do monopólio da força pelo Estado, quando e onde ser usada, etc. As relações são reduzidas a uma questão de força legalizada, autorizada a coagir nesse ou naquele sentido de acordo com uma legislação que se auto legitima. Não é possível numa concepção do tipo pensar na lei como norma portadora de proposições de dever. Essa relação de dever só pode existir quando a lei não é entendida como compulsória por medo de sanção, coercivamente. Apenas admitindo que existe um 'valor' intrínseco nas relações sociais, no Estado, será possível pensar no ordenamento dessa relação como vinculante e na "norma básica" como imperativo categórico:

Para que esse poder seja vinculativo, para que as leis sejam verdadeiras proposições de dever e não meras descrições sobre o uso da força, devemos adicionar ao mero fato da existência do Estado uma cláusula de valor, devemos 'investir' seus comandos com um halo particular e talvez até mesmo conceber a norma básica como um imperativo categórico. Em outras palavras, devemos ser capazes de falar não apenas do poder do Estado, mas de sua autoridade. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 184)

Na teoria do Estado, ou na teoria Política, essa esfera da autoridade não pode ser competência nem da ciência política nem da jurídica. Se há um valor coletivo representado no Estado, a sua autoridade depende da atuação desse valor. Essa relação só pode ser avaliada da

perspectiva da Filosofia Política, cujo objeto é a obrigação política. Então, coloca-se a questão: o Estado representa um valor, ou é mero fato histórico? É necessário investigar e esclarecer o que se entende por Estado, sua correta definição.

A grande maioria das leis positivas são imperativos categóricos ilusórios; quando escrutinados demonstram-se imperativos hipotéticos. Não há, por exemplo, uma lei positiva que diga “não matarás”; a lei apenas qualifica o crime e determina a sanção que cabe aos que o cometem. E, o mesmo é observado em situações mais recorrentes como o comando expresso pelos semáforos de pedestres, “não ande” ou “pare”. “Posso muito bem escolher cruzar o sinal vermelho se não me importar em pagar a multa ou se estiver na veia de cometer suicídio. De onde vem o comando? De onde vem a obrigação? Essas são as perguntas que, com Sócrates, o teórico político pergunta com franqueza, ou deveria fazer.” (D’ENTRÈVES, 1996, 181).

Mas os teóricos políticos contemporâneos ao filósofo italiano encontram-se sob forte influência do pensamento analítico e positivista trazido pela recém criada Ciência Política. O impacto nos estudos políticos foi tão grande que se chegou a declarar a morte da Filosofia Política⁶⁸ e, até mesmo, da noção de Estado que aos poucos passa a ser substituída por expressões como *governo*, ou *processo de governo*. Como no caso da ciência jurídica, o foco está limitado ao constatado empiricamente, observável factualmente. Portanto, seu objeto de estudo seria a “matéria prima do governo”, o fato bruto do poder. Essa perspectiva também deixa pouco espaço para discussões acerca de como as coisas deveriam ser, ou para questionamentos acerca da legitimidade ou *justiça* dos fatos. Também há exclusão do elemento *valorativo*. Se ao cientista político cabe apenas, como objeto de análise, o estudo do poder é necessário uma precisa definição dessa noção e identificação de seus atributos.

Para d’Entrèves, a investigação acerca da noção de Estado pode esclarecer diversos enganos na concepção da lei e na concepção das relações políticas. Mas é necessário combinar elementos das diferentes abordagens. A Ciência Política se ocupa dos elementos empíricos, de força; o Direito se ocupa da lógica interna do sistema que qualifica e ordena as relações de força; mas como determinar se o poder que qualifica o monopólio da força e

⁶⁸ Passerin d’Entrèves exemplifica isso através da expressão de Iris Murdoch em seu ensaio *A house of theory*, segundo a qual ‘whereas moral philosophy survives by the skin of its teeth, political philosophy has almost perished’

determina seu uso é legítimo? Quando o tema da autoridade do comando, sua obrigatoriedade ou a legitimidade do sistema está em debate essas duas abordagens são insuficientes. “Max Weber tinha isso em mente quando falou de ‘legitimação’: “Direito natural... é o tipo de legitimidade específico e o único consistente que pode permanecer numa ordem jurídica, uma vez que a revelação religiosa e a sacralidade autoritária de uma tradição e suas barreiras perderam sua força.” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 184)

Se o Direito Natural é a resposta ao problema da legitimação da autoridade e, conseqüentemente, da obrigação política, então a competência para tratar essas questões não é do cientista político ou jurídico. A contribuição dessas áreas de pesquisa é imprescindível para uma teoria do Estado completa e abrangente. Mas, apenas através da inclusão do problema da autoridade e da obrigação política se poderá criar uma imagem clara das relações políticas. E, para d’Entrèves, a inclusão da Filosofia Política, como herdeira da tradição do direito natural, é condição para um estudo político que almeje essa completude.

PARTE II

A FILOSOFIA POLÍTICA DE A. P. d'ENTRÈVES

Enquanto existir curiosidade racional - um desejo de justificação e explicação em termos de motivos e razões, e não apenas de causas ou correlações funcionais ou probabilidades estatísticas - a teoria política não desaparecerá totalmente da terra.⁶⁹

69 BERLIN, I. *Does Political Theory still exist?*, In LASLETT, *Philosophy, Politics and Society*, 1962, P. 12

1. Em defesa da Filosofia Política

Concepção geral

A tradição de estudos filosóficos estava ameaçada no século XX por diversas frentes, em geral oriundas de uma abordagem cada vez mais estrita à observação empírica dos fatos pelas correntes positivistas, mas também pelo relativismo imposto pelos estudos históricos. Pode-se dizer que a defesa da Filosofia por parte de d'Entrèves dirige-se a um problema de ordem prática. Especificamente, o abandono dos estudos e da consideração dos problemas de ética e filosofia nos estudos do direito e da teoria política em geral. A Filosofia Política não foi somente dada por morta, ela chegou a ser excluída totalmente das disciplinas propostas na reformulação dos estudos políticos nas universidades italianas da década de 1960⁷⁰.

A melhor introdução à noção de Filosofia Política do filósofo valdostano pode ser encontrada em um texto que serviu inicialmente para o debate acerca da implementação da nova disciplina nas universidades italianas, e que agora encontra-se disponível no *Dicionário de Política* organizado por Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino. Na descrição do vocábulo 'Filosofia Política', encontra-se de modo sumário sua análise acerca das propriedades e temas desenvolvidos pela Filosofia Política, sua relação com a historiografia, assim como sua distinção da Ciência Política em termos de objeto de estudo e metodologia. No entanto, é necessário afirmar que ao analisar a noção, Passerin d'Entrèves não se deixa “atrair pela tentação (...) de propor o próprio conceito de filosofia política, ou ceder à presunção de dizer o que deve ser a filosofia política” (BOBBIO, 2000, p.86). Antes, aquilo que encontramos é, nas palavras do próprio autor, uma definição *ostensiva*:

Estabelecer com clareza e precisão o que se entende por Filosofia da política (ou Filosofia política, como prefere o uso comum) não é tarefa fácil. É tão grande a variedade de opiniões a respeito, que o melhor caminho a seguir parece ser o de propor, como ponto de partida, não uma definição *a priori* ou estipulativa, mas uma definição do tipo que

⁷⁰ Cfr. D'ENTRÈVES, A. P. “Scopo e necessità della Filosofia Politica” in *Potere e Libertà Politica in una Società Aperta*. Il Mulino: Milão, 2005. p. 42

hoje se chamaria ostensiva, isto é, deduzida do trabalho realizado pelos historiadores do pensamento político, através do material coletado por eles, partindo dos casos particulares para chegar ao problema geral, o problema da existência e da própria possibilidade de uma reflexão filosófica sobre o fenômeno político. (D'ENTRÈVES, 2010, p. 493)

O primeiro elemento que chama atenção nessa análise que o autor faz do termo Filosofia Política é aquele histórico. Na passagem citada ele diz claramente que, na sua definição de tipo *ostensivo*, o que deve ser levado em consideração é o trabalho dos 'historiadores do pensamento político'. Em consequência, o primeiro passo dado por ele em sua análise será aquele de avaliar, justamente, os critérios, cânones e metodologia historiográfica:

Uma pergunta preliminar poderia ser esta: com base em que premissas, explícitas ou implícitas, são selecionadas estas ideias e tornadas objeto de reconstrução e de história? Por que – em termos mais simples – alguns escritores são considerados “políticos” e julgados merecedores de ser inseridos nesta “história”, e outros excluídos ou catalogados sob outros rótulos, como autores de teorias econômicas ou mais genericamente sociais? E, entre estas três grandes categorias propostas, que relações exatamente intercorrem, em que medida as ideias políticas se diferenciam propriamente das outras duas? Quem são, em substância, os escritores “políticos”, quais as razões e características nos autorizam a chamá-los assim? A essa primeira pergunta é quase natural fazer seguir uma outra: desde o momento em que saibamos quem são, o que faziam ou o que pretendiam fazer estes escritores políticos? Propunham-se somente a estudar, a analisar e a descrever o fenômeno, ou também a avaliá-lo? E se o avaliavam, com base em que escala de valores o faziam e para quais fins? Era para recomendar ou propor um tipo ideal e perfeito de relações políticas e estatais, ou simplesmente para indicar remédios,

correções, ajustamentos à realidade política existente? Chegamos, assim, à última questão: estes valores e ideais, que inspiraram pensadores políticos do passado e que através da sua obra se demonstraram prenes de consequências, a ponto de provocar às vezes revoluções ou mudanças radicais nos acontecimentos humanos, que significado assume hoje para nós, como podemos ou devemos julgá-los? (D'ENTRÈVES, 2010, p. 493)

Embora, de fato, d'Entrèves evite de partida uma definição precisa e unívoca para a Filosofia Política, observa-se que a sua análise acerca do significado da expressão está desde o início marcada por uma abordagem particular ao problema. O próprio Passerin dá indicações nesse sentido ao dizer que apesar da indagação acima citada não esgotar os questionamentos, “ela fornece, porém, uma abordagem que constitui um primeiro passo para definir a natureza, ou se se prefere, as características marcantes da disciplina que se denomina Filosofia política” (D'ENTRÈVES, 2010, p. 493). Citando o amigo Norberto Bobbio, ele indica quatro formas de interpretar a filosofia política: “como descrição do Estado perfeito, como procura do seu fundamento, como identificação da “categoria do político” e, enfim, como metodologia das ciências políticas em geral.” (D'ENTRÈVES, 2010, p.493). Sua análise, no entanto, trata de nove distinções e relações da Filosofia política: a) a Filosofia Política como determinação do Estado Perfeito; b) a Filosofia política como procura do critério de legitimidade do poder; c) Filosofia política como identificação da categoria do político; Filosofia política como metodologia das ciências políticas; d) Filosofia política e análise da linguagem; e) Filosofia política e Ciência política; f) Filosofia política e ideologia; g) Filosofia política e teoria dos valores; h) natureza do dever político. Todas essas distinções, análises e as críticas que ele faz a cada uma dessas noções podem ser encontradas reverberando em suas obras, especialmente em *La dottrina dello Stato/The Notion of the State*. Mas, assim como ele deixa transparecer na sua análise do significado da Filosofia política, suas reflexões políticas se concentram na última acepção descrita, i.e., sobre a natureza do dever político, ou, mais especificamente, sobre o problema da “obrigação política”.

No entanto, o foco do autor nesse problema específico não deve ser caracterizado como reducionista ou limitado, uma vez que para ele a noção de “obrigação política” abarca toda a problemática anterior. Ou seja, quando a questão acerca das razões da obediência ou desobediência está colocada todas as outras se colocam também: ela se refere a uma teoria dos valores, pode se referir a uma ideologia; sua reflexão se distingue daquela meramente descritiva proposta pela Ciência Política; ela vai além da mera análise analítica dos fenômenos políticos – embora faça uso dessa; ela está presente na identificação da categoria do político enquanto descoberta da “autonomia da política”; ela está ligada à procura do critério de legitimidade do poder e, por fim, à determinação do Estado perfeito. De um modo geral, Passerin está “em busca daquelas poucas questões fundamentais que povoam o subsolo da história dos fatos como ideias políticas; antes, observando bem, essas se reduzem a um único problema, aquele da obrigação política” (D’ORSI, 1995, p. 183).

Pode-se dizer que o filósofo italiano oferece, ao mesmo tempo, uma solução prática para o problema do acantonamento da Filosofia nos estudos políticos; e uma resposta ao problema da justificação política de seu tempo. No primeiro caso, pretende superar as diferenças e restaurar o papel da filosofia política enquanto estudo das razões que justificam a existência do Estado e a obediência às leis. Em outras palavras, d’Entrèves pretende criar sua própria ponte entre o abismo que separa a perspectiva *científica* e a consideração filosófica no campo político e jurídico. Essa ponte metodológica é também um instrumento do autor na resposta à realidade política e impasse teórico de seu tempo: um caminho que liga o que *é* ao que *deveria ser*. Nesse sentido, a noção de *piccola patria* cumpre uma importante função como paradigma do *ótimo estado*.

Para uma completa apreensão de sua proposta é oportuno analisar esses diferentes aspectos: a) a defesa e criação da disciplina de Filosofia Política a partir de 1969; b) a reconciliação das abordagens num método que se pretende completo no estudo político; c) a identificação e descrição do objeto próprio da Filosofia Política; d) o paradigma no conceito de *piccola patria*, suas origens na experiência e consequências.

Filosofia Política como disciplina acadêmica

Antes de tratar especificamente do processo de promoção e inclusão do ensino de Filosofia Política nas universidades italianas, cabe contextualizar brevemente o ambiente acadêmico italiano. O nascimento e desenvolvimento da disciplina *La Dottrina dello Stato*, que se tornaria, ao longo do século XX, aquela de maior prestígio nas universidades italianas, tem suas raízes na segunda metade do século anterior. É ao longo do XIX, sob influência do historicismo, e da *History of Ideas*, nos Estados Unidos, que a nova disciplina começa a ganhar suas formas. Soma-se ao fervor da ‘descoberta’ da funcionalidade da historiografia para o pensamento político e filosófico, o ideal de unificação nacional que a Itália então atravessava.

Durante o Risorgimento (1815-1870 aprox.), promove-se nos círculos acadêmicos italianos, uma recuperação detalhada do pensamento político do país. Segundo Angelo d’Orsi (1995), pode-se atribuir a Ugo Foscolo (1772-1827) e Vincenzo Cuoco (1770-1823) um importante papel nesse processo. O primeiro por “exortar os italianos às histórias”, e o segundo por convidar “a estudar sistematicamente os escritores políticos italianos”. Nesse contexto de renovação e resgate da cultura política, acena-se à possibilidade de criação de uma Faculdade de estudo das “ciências políticas”, a partir da década de 1850. No entanto, a ideia de se fundar academicamente uma cadeira de “estudos políticos” só começa a dar frutos a partir de 1862, logo após a Unificação, quando alguns cursos nas *Facoltà di Giurisprudenza* começam a tratar sobre o tema. Na década seguinte surge em Florença a *Scuola di Scienze politiche* “Cesare Alfieri”, que seria o embrião das *Facoltà di Scienze Politiche* que surgiriam a partir de então por toda a Itália.

Os primeiros passos da disciplina que viria a se chamar *Storia delle Dottrine Politiche* começam a ser dados sob o nome de Filosofia do Direito. A disciplina, que havia sido suspensa na Itália durante os anos de 1874-1876, ressurgiu nas Faculdades de Direito e, não obstante o título de filosófica é praticada mais como uma disciplina historiográfica. Será somente no ano acadêmico de 1924-1925 que a disciplina será efetivamente nomeada História das Doutrinas Políticas, e o primeiro docente a ministrá-la será Gaetano Mosca (1858-1941).

Na Itália dos primeiros decênios do século XX misturam-se ingredientes como realismo político, positivismo, marxismo, materialismo histórico, liberalismo e idealismo.

Toda excitação talvez fosse reflexo do que D’Orsi (1995) chama de “feliz momento de entusiasmo de começos”. O período do entre guerras é marcado pela ascensão do Fascismo pela direita nacionalista; mas, também, pelo surgimento de grandes pensadores italianos do século XX, dentre tantos, Piero Gobetti, Antonio Gramsci, Passarin d’Entrèves e Norberto Bobbio – expoentes da Universidade de Turim.

Na tradição italiana que se formava com Gaetano Mosca e Gioele Solari, d’Entrèves dará seus primeiros passos e será ele a assumir a cadeira de História das Doutrinas Políticas, substituindo Solari, em 1928. Em um período marcado pelo que Bobbio (1993) chama de “decadência da ideologia europeia” e plena ascensão do pensamento político como historiografia, d’Entrèves se posicionará de maneira diferente. Passados os diversos períodos de estudos e docência na Inglaterra, contaminado pelos ideais de revolução ingleses e seus teóricos da obediência civil, será ele a introduzir uma temática diferenciada nas discussões políticas italianas. Segundo Bobbio:

Movido pelo seu interesse no problema da subordinação dos homens a outros homens, d’Entrèves rompe a tradição italiana, transformando o curso de História das Doutrinas Políticas em Filosofia Política: “Ocupando-se desse problema”, concluía ele, os grandes escritores políticos do passado faziam filosofia, “eram filósofos e não simples compiladores e ordenadores de dados”. (BOBBIO, 2000, pag. 89)

Com a ajuda de Bobbio, d’Entrèves inaugura a Facoltà di Scienze Politiche na Universidade de Turim, para a qual é eleito diretor em 1969. Também será Bobbio a sucedê-lo na cátedra, recém-criada, de Filosofia Política. Segundo Angelo d’Orsi, a existência de uma escola de Filosofia Política em Turim é devida, sobretudo, a d’Entrèves. A sua importância fica ainda mais clara quando se observa o papel da Fundação Rockefeller na formação de pesquisadores italianos e no fomento à pesquisa e criação de centros de estudos e faculdades.

De acordo com a historiadora italiana Alessia Pedio (2016), na Itália da década de 1920 havia duas possibilidades de programas de estudos: bolsas de estudos da Fundação Rockefeller e do Instituto Italiano criado por Giovanni Gentile, em 1923. Esse último tinha como propósito a criação de um intercâmbio estudantil sob controle governamental. Já a

Fundação Rockefeller tornou-se cada vez mais importante a partir do trabalho com o economista Luigi Einaudi como conselheiro italiano, e que a partir de 1929 esteve à frente da Divisão de Ciências Sociais da Fundação.

Através da atuação de Einaudi durante os anos de 1926 e 1931, vinte pesquisadores italianos (dentre os quais Passerin d'Entrèves) receberam apoio da FR para estudos em outros países. A Fundação buscava implementar uma política de “fertilização cruzada”, na qual esses pesquisadores visitavam países estrangeiros para aprender novos métodos empíricos e retorná-los aos seus países de origem, reinserindo-os nas universidades. Nos anos 1930, a atuação da FR na Itália encontrou dificuldades para lidar com o regime fascista, diferentemente do que ocorreu na França, por exemplo, em que o programa de intercâmbios foi mais bem sucedido. Apesar disso, a FR manteve seu trabalho no país e continuou a financiar as pesquisas de outras gerações. Especialmente através da atuação de ex-bolsistas da fundação, tanto para conseguir financiamento para projetos de pesquisa e bolsas, como para a realização de eventos acadêmicos:

Nas ciências econômicas, a RF manteve uma forte relação com Volrico Travaglini e Francesco Vito, e na ciência política com os ex-bolsistas Mario Einaudi e Alessandro Passerin d'Entrèves (o primeiro professor nos Estados Unidos da Universidade Cornell, o último na Grã-Bretanha em Oxford), que negociou uma bolsa RF de seis anos para o Instituto de Ciência Política da Universidade de Turim. A Fundação forneceu apoio semelhante à Universidade de Florença, concedido para o projeto de Giovanni Sartori sobre a "Representação Política e a Circulação das Elites na Itália". Tanto Torino quanto Florença cooperaram nas reuniões da Villa Serbelloni em Bellagio. Pode-se argumentar, portanto, que o apoio financeiro da RF dos anos 1920 até 1960, apesar do longo período de domínio fascista, deu à Itália um incentivo real para o desenvolvimento das ciências sociais. (PEDIO, 2016, p. 4)

A partir do pós-guerra, a FR exerceu o papel de intermediar as ações do governo dos EUA na reconstrução dos países europeus, sobretudo na área acadêmica. Na Itália, isso aconteceu primeiro na área médica e econômica e, em seguida, nas ciências sociais e humanidades. O papel dos antigos bolsistas também foi importante nesse processo. Os primeiros a receberem financiamento foram Benedetto Croce e Federico Chabod, que na época estavam à frente do Istituto Italiano per gli Studi Storici em Nápoles. A verba era destinada à aquisição de livros e ao programa de bolsas destinado à pesquisa em filosofia e história contemporânea.

Em 1952, os ex-orientandos de Solari criaram o Istituto di Scienze Politiche “G. Solari”, que era dirigido por Bobbio. É nesse contexto que acontece o retorno de Passerin d'Entrèves para Turim:

Bobbio e seu amigo, o ex-colega da RF Alessandro Passerin d'Entrèves, descobriram que a RF estava apoiando o Croce Institute e o St. Anthony's College da Universidade de Oxford (onde o próprio Passerin d'Entrèves lecionava). Eles pediram a Mario Einaudi (na época professor da Cornell University em Ithaca) para colocá-los em contato com Kenneth W. Thompson, o diretor assistente da Divisão de Ciências Sociais da RF (em 1961, vice-presidente da RF), a fim de pedir informações financeiras assistência. (PEDIO, 2016, p. 10)

A antiga relação de Mario Einaudi e Passerin d'Entrèves com a FR permitiu que a empresa fosse bem sucedida. Os principais fatores que pesaram na aceitação da proposta foram: a intenção de d'Entrèves de retornar à Turim para lecionar, o compromisso feito por Mario Einaudi para realizar um período sabático no instituto e a presença de pesquisadores treinados e interdisciplinares:

Em suas discussões com Thompson, Mario Einaudi e Passerin d'Entrèves enfatizaram a longa história de Turim de interesse por problemas jurídicos e políticos, a força de atração desta universidade para estudantes vindos do noroeste da Itália e a localização vantajosa do IPS em um centro industrial crescente que serviria de laboratório

para o estudo dos movimentos políticos e da mudança social. Isso convenceu a Fundação de que o IPS seria uma boa maneira de atualizar a Itália em ciência política. Outros centros universitários, como Florença ou Bolonha, foram mais fracos neste campo. (PEDIO, 2016, p. 11)

Até a parceria com a FR, o ISP era dependente financeiramente da Universidade de Turim, e promovia encontros, seminários, publicações dos membros do instituto e pessoas a eles relacionadas. Em fevereiro de 1958, FR enviou o diretor do programa de ciência social à cidade para avaliar as circunstâncias. Foi visto de maneira positiva que o IPS se localizava no mesmo edifício de outros programas, dentre eles o Instituto de Estudos Jurídicos, Econômicos e Históricos e a biblioteca do IPS que no passado servira de biblioteca privada a Giolle Solari e seu grupo. Em maio do mesmo ano, o Comitê Executivo da FR concedeu U\$45,000 em recursos destinados aos trabalhos de graduação e pesquisa, publicações e trabalhos do laboratório de Sociologia (Gruppi di Sociologia).

Além de financiamentos para o Instituto, que se tornaria faculdade em 1969, Passerin d'Entrèves e Bobbio contaram com recursos da FR para promoção de diversos encontros realizados na já mencionada propriedade localizada em Belágio. Com a estruturação dos trabalhos do IPS e a segurança providenciada pelo investimento da FR, inaugurou-se a Faculdade de Ciências Políticas em 1969 e teve Passerin d'Entrèves como seu primeiro diretor. No entanto, de acordo com os documentos, d'Entrèves teria se oposto a essa ideia e desejava que o curso de ciências políticas permanecesse sob a tutela da Faculdade de Direito – o quê no fim das contas não ocorreu. O favorecimento ao núcleo de Turim teria gerado tensões com acadêmicos de outras instituições italianas.

De todo modo, a atuação da FR teria contribuído para instituir o debate acerca das ciências sociais na Itália e para o seu desenvolvimento em diversos centros de estudo e pesquisa do país. Alessia Pedio (2016) conclui dizendo que:

Os intercâmbios promovidos pelo programa de bolsas de RF em meados da década de 1920 resultaram em conexões estreitas entre a Itália e os Estados Unidos, durante os anos difíceis do regime fascista.

Este processo permitiu à jovem geração de estudiosos familiarizar-se com novas metodologias e, antes de mais, com uma nova forma de interpretar as próprias Ciências Sociais, em contraposição à visão organicista então difundida. A estima dos oficiais da RF, tanto pelo trabalho de Luigi Einaudi como assessor, quanto por seu filho Mario, que iniciou sua carreira acadêmica nos Estados Unidos, criou um relacionamento duradouro com a Itália. Por outro lado, a política de “fertilização cruzada” da RF não foi apenas um fator decisivo para o renascimento das Ciências Sociais naquele país em meados dos anos 50-60 como um todo, mas também, em Turim, deu origem à criação de um novo corpo docente. (PEDIO, 2016, p. 13)

Não restam dúvidas de que a relação entre Bobbio e d’Entrèves é central para essa questão. Segundo o próprio d’Entrèves, a publicação de *La Dottrina dello Stato* não seria possível sem Bobbio. A obra, publicada em 1962 enquanto Passerin era titular da cadeira de *Dottrina dello Stato*, resume todo o aspecto teórico e metodológico da busca de Passerin por uma conciliação das novas perspectivas da teoria política sob tutela da Filosofia. É essa a disciplina que será transformada em Filosofia Política em 1969, no novo arranjo alcançado para a criação da Faculdade de Ciência Política.

Se Bobbio inicialmente combatia a noção de obrigação política, podemos claramente ver como a influência de Passerin exerceu uma pressão fundamental na interpretação de Bobbio acerca da teoria política. A confirmar esse fato, basta uma leitura das observações de Bobbio sobre Desobediência Civil, às quais fazem referência justamente à concepção passeriniana de obrigação política e também sobre a legitimidade da resistência.

Uma reflexão detalhada de Bobbio sobre o processo de inclusão da ‘nova’ disciplina nos estudos políticos pode ser encontrada na compilação de sua obra política reunida no volume *Teoria Geral da Política* (2000). De fato, a primeiríssima reflexão disposta na obra trata, justamente, da noção de Filosofia Política e intitula-se “A filosofia Política e a lição dos clássicos”. A reflexão está dividida em três partes: I) Das possíveis relações entre Filosofia Política e Ciência Política; II) Por um mapa da Filosofia Política; III) As razões da

Filosofia Política. É nessa última parte que vemos de maneira detalhada o debate sobre a inclusão dos estudos filosóficos nas faculdades de direito e ciência política.

Bobbio relembra os anos do início do debate, especialmente a partir de 1965 no ambiente francês (refere-se ao debate proposto pelo Institut International de Philosophie Politique sobre *L'ideé di Philosophie Politique*), que segundo ele precedeu e influenciou o italiano. Na Itália o tema já ocupava algumas publicações na década de 1960, mas apenas em 1970 houve a promoção de um evento voltado especificamente a tratar da 'Tradizione e novità della filosofia política', na Universidade de Direito de Bari. Segundo Bobbio, coube a d'Entrèves e a ele as conferências de abertura ao evento:

D'Entrèves, na sua conferência intitulada '*Il palchetto assegnato agli statisti*' (o pequeno palco destinado aos estadistas), e inspirando-se em Alessandro Manzoni, propôs o seguinte problema: "Existem características comuns que se repetem em todos os pensadores comumente designados como políticos?". Assim colocado, o problema demandava uma resposta fundada sobre uma investigação histórica, constituída de uma série de juízos de fato, não implicava juízos de valor, ainda que pressupusesse um acordo tácito, fundado em uma convicção largamente compartilhada, sobre o que se deveria entender por 'pensador político' ou, para retomar a metáfora manzoniana, que coisa deveria ser colocada no 'pequeno palco' (no qual 'se destacavam' naturalmente Maquiavel, "tratante sim, mas profundo", e Botero, "gentil-homem sim, mas agudo"). Os exemplos dados por d'Entrèves, que iam de Santo Agostinho a São Tomás de Aquino, de Hobbes a Locke, de Maquiavel a Montesquieu, respeitavam perfeitamente a convenção. Esse procedimento para definir a filosofia política é o típico procedimento empírico por extensão e intenção. Fixado o contentor (extensão), era questão de ver o que havia dentro (intenções). (BOBBIO, 2000, p. 86-87)

Mais adiante no texto, ele demonstra como o debate se desenrolou a partir de então no cenário italiano, e relata sua surpresa “ao constatar que a proliferação das cátedras de filosofia não se fez acompanhar por uma reflexão sobre o lugar da disciplina”. Ao contrário, ele afirma que a partir de um questionário sobre os programas dos docentes de filosofia feito na década de 1980, constatava-se que o objeto predominante nos cursos era um comentário a obras clássicas, “tanto é que o comentador da pesquisa se viu obrigado a indagar se o objeto da filosofia política (...) seria a política enquanto tal, ou as ideias e as teorias filosóficas sobre a política”. Bobbio explica que os debates sobre o objeto da filosofia ocupavam-se de distingui-la da ciência política e, paralelamente, da filosofia moral e do direito. “Ninguém havia se questionado sobre o problema da distinção entre filosofia política e história do pensamento político”. A abordagem de d’Entrèves é singular:

Contudo, um exemplo daquilo que poderia ter sido um ensino de filosofia política distinto da história do pensamento político, fora oferecido por aquele que havia ocupado em primeiro lugar aquela cátedra. O manual que d’Entrèves publicou em 1962, sob título então academicamente obrigatório de *La Dottrina dello Stato* – mas que posteriormente continuou a ser adotado, quando o título da cátedra se tornou filosofia da política –, tinha por objeto um único tema, o tema do poder, que era, no entanto, enfrentado a partir de três pontos de vista: como força, como poder legítimo, como autoridade. Cada um desses aspectos era apresentado através de exemplos derivados do estudo dos clássicos aos quais se referia, em feliz expressão, como “os autores que contam”. Desse modo, a história não era inteiramente excluída, mas estava colocada a serviço de uma proposta teórica. O mesmo autor, quase como justificativa ao fato de que a cronologia não era respeitada e que “os saltos no tempo são às vezes temerários”, declarava abertamente: “Este livro não é uma história das doutrinas políticas” (p. XI). Exatamente, não era uma história das doutrinas políticas porque era uma obra de filosofia política. (BOBBIO, 2000, p. 94)

O tipo de abordagem proposto por Passerin havia se perdido com a proliferação das cadeiras de filosofia, mas o impacto da sua reflexão no pensamento do colega Bobbio garantiu a continuidade da sua proposta. Bobbio afirma que para ele o enfoque do curso devia ser a escolha de um grande tema “a ser desenvolvido com contínuas referências à história das ideias”. Mas, resta o fato que a principal razão da defesa incansável de uma abordagem filosófica à teoria política foi abandonada e concretizou uma situação que já na época de sua implementação d’Entrèves reconhecia como ameaçadora. Em *Scopo e Necessità della Filosofia Politica* (1966), ele diz:

Ai de mim, os bons tempos da filosofia rainha do conhecimento já se foram! Já mencionei o relativismo e o ceticismo, que são a nota dominante entre os poucos que ainda lidam com a filosofia política, o relativismo e o ceticismo que são precisamente o traço comum da especulação filosófica hoje. Da mesma forma que a filosofia moral tem mostrado tendência a ser cada vez mais reduzida a uma análise puramente formal da lógica e do discurso normativo, a filosofia política (se ainda se pode falar dela) acaba restringindo-se à análise do " vocabulário ", do " argumento político "; e do problema dos valores - o complicado problema das escolhas (como dizem hoje), do *dever ser*, dos fins - até mesmo os filósofos acabaram se livrando dele da mesma forma que os cientistas políticos: transpondo-o e confinando-o no nível completamente irracional da ideologia. Preferir a democracia significaria nada mais do que professar uma ideologia liberal. Mesmo a linguagem filosófica, afirma-se, deve ser purificada e enfraquecida; nenhum auxílio metafísico é mais capaz de nos ajudar a superar o salto lógico - ilustrado de uma vez por todas por Hume - entre ser e dever ser. (D’ENTRÈVES, 2005, p. 45)

O contexto no qual surge a proposta da Filosofia Política de d’Entrèves certamente se mostra um árido terreno pra florescimento daquele tipo de filosofia que ele

privilegiava. De um lado o padrão da FR para os estudos voltados para metodologias ‘científicas’ nas humanidades, de outro o próprio desenvolvimento teórico da filosofia política pós-Hegel. O autor sem dúvida sustentou bem sua proposta com argumentações voltadas a demonstrar que o estudo acerca dos valores é imprescindível para a teoria política, e que se esconde sob novas roupagens que se pretendem objetivas e científicas. Em 1968 a lei italiana voltou a permitir que as Faculdades oferecessem cursos de Filosofia Política, e no ano seguinte seguiu-se a inauguração da cátedra em Turim. Mesmo que sua abordagem tenha se perdido, mesmo que a Filosofia Política não se pergunte mais sobre o “por quê” dos fatos, foi bem sucedida a empresa de manter o nome da Filosofia presente num momento em que se via seriamente ameaçado de esquecimento.

No que tange os problemas de valores, d’Entrèves era convicto que, cedo ou tarde, o fantasma da obrigação política voltaria a assombrar as teorias políticas de pretensão empírica e objetiva. A filosofia política só se tornaria inútil ou desnecessária quando a sociedade se tornasse homogênea. Estabelecido um valor supremo, de uma vez por todas, não seria mais necessário encontrar pontos comuns nas diferentes perspectivas. Uma sociedade desse tipo, totalitária e monolítica, seria o triunfo da “ciência política pura”, dos tecnocratas e especialistas:

Sir Isaiah Berlin defendeu a tese de que, em sociedades pluralistas como aquelas em que vivemos, o desacordo sobre os valores é inevitável: mas é precisamente esse desacordo que torna a filosofia política necessária, e que, na verdade, é apenas na sociedade pluralista que pode sobreviver e prosperar. É uma tese que faço inteiramente minha, em consonância com o seu corolário: que se cessasse o desacordo sobre valores e fins, cessaria também a necessidade da filosofia política ... (D’ENTRÈVES, 2005, p. 51)

Nas sociedades contemporâneas, plurais, que comportam diversas moralidades e religiosidades, aquela função conciliadora do Direito Natural se torna imprescindível para a construção de uma ética coletiva. Apenas num ambiente totalitário pode perecer a Filosofia Política – essa, enquanto estudo acerca das condições que justificam vínculos coletivos

portadores de normatividade. Era esse aspecto inquisitivo, de entender o “*por quê*” dos fatos políticos e colocar certas perguntas, o que d’Entrèves pretendia integrar à teoria política. É com isso em mente que ele desenvolve o seu método, o qual pode ser observado em sua forma final em *La Dottrina dello Stato*.

Está claro agora que Passerin d’Entrèves consolida seu trabalho ao longo da década de 1960. Nesse período, ele de fato concretiza sua resposta às questões e problemas que desde cedo o motivaram: a disciplina acadêmica, o método proposto, clareza na exposição do objeto impulsionado pelas insurreições civis que ocorreram em diversos pontos do mundo.

2. Método

Historicismo

É possível acompanhar o desenvolvimento do método de Passerin ao longo de sua carreira e ver sua forma final com a abordagem que ele faz em 1962. Tomei dois caminhos diferentes para observar essa evolução: inicialmente, considerando quais elementos ele via como as ameaças à filosofia; e, a seguir, passando a uma análise cronológica dos próprios textos. No final das contas, foi isso que tentei traduzir em meu trabalho. Assim, começamos este capítulo com seus livros da década de 1930 e seguimos seus passos até *The Notion of the State*. Mais tarde, nos dois últimos capítulos sobre o “objeto” e o “paradigma”, ficará claro que o que ele atingiu na obra se tornou sua abordagem padrão para muitos tópicos nos escritos que se seguiram. Vamos acompanhá-lo em seus ensaios dos anos 1960, e observar suas contribuições ao jornal *La Stampa* até suas últimas publicações.

Para a primeira ameaça à filosofia política, i.e., o método historicista e o materialismo histórico, Passerin havia encontrado uma solução para superar o impasse entre o pressuposto de universalidade e perenidade próprio da Filosofia, e o pressuposto da mutabilidade e construção social próprio da História já na década de 1930. Na introdução da obra *La filosofia politica medievale: appunti di storia delle dottrine politiche*, escreve d'Entrèves:

A verdade é que a partir da história, como reino do relativo e do contingente, não é possível, por mais esforços que se façam retirar valores absolutos. Mestre de vida é sem dúvida a história enquanto ensina a abandonar a mesquinhez das próprias determinações particulares e a sermos caridosamente dispostos junto a todas as opiniões, toda a fé, mas se também ela permite reconhecer a necessidade e a profundidade humana de uma determinada solução, tal não é suficiente para provar seu valor universal e perene. Não pode bastar, portanto, a consideração de uma determinada doutrina *sub specie historiae*: é necessário e devido considerá-la também, e sobretudo, *sub specie aeternitatis*. Contra o perigo de divinizar a história, e com ela o fato consumado, talvez seja o caso de recordar

justamente aqui a severa admoestação de um jurista medieval, dever-se-ia buscar o divino na verdade, não na necessidade histórica: *quia Dominus dicat, Ego sum veritas, non Ego sum consuetudo vel constitutio*. (D'ENTRÈVES, 1934, p.4)

Para d'Entrèves, a aproximação filosófica prevalece sempre sobre aquela histórico-analítica, que serve, simplesmente, como ferramenta da primeira. É necessário um estudo metucioso dos clássicos, até que se consiga certa familiaridade com eles, mas isso não basta para a pesquisa filosófica que é a pesquisa pela verdade. O conhecimento histórico é subjugado a uma necessidade que é, na concepção do autor, sempre anterior à própria pesquisa: a curiosidade racional, entendida como necessidade de justificação. Em 1939, Einaudi escreve uma resenha da obra *The Medieval contribution to political thought* para a 'Rivista di Storia Economica', citamos:

Diria, resumidamente, que a contribuição metodológica oferecida com o ensaio de d'Entrèves sobre a história das doutrinas políticas seja fundado sobre as seguintes regras:

- 1) Que os acenos às condições políticas e sociais do tempo e dos lugares nos quais viveram os autores estudados sejam poucos e sóbrios. Que se sinta, ainda que não se leia, que a história das doutrinas políticas é feita levando-se em consideração as transformações que o passar do tempo e a mudança do ambiente histórico produziram no modo de pensar, nos problemas a serem resolvidos, nas forças políticas das quais o pensador deveria se ocupar; mas que tudo aconteça de modo leve, inadvertido. Que em nenhum lugar o escritor chame propositalmente a atenção à noções que devem ser pressupostas; não sendo de bom gosto insistir sobre essas de modo grosseiro;
- 2) Que o objeto de estudo é a concatenação histórica das doutrinas, a mudança de uma para a outra, de modo que nada do que era vivo na doutrina antiga morra e que aquela mais recente, inovando, produza

gérmen *in nuce* ou em outra forma, ou com outras intenções, por consenso ou por dissenso, eram já presentes no pensamento antigo;

3) Que as teorias do passado devem ser estudadas não em função de contingentes controvérsias contemporâneas, mas daquilo que de permanente e eterno existe nos problemas aos quais aquelas teorias tentavam dar uma resposta ou oferecer uma solução. Que os problemas que verdadeiramente interessam hoje, não são os nossos pequenos litígios de escolas, de endereços, de pessoas, mas aqueles que respondem a uma exigência permanente do nosso espírito; são os problemas que podem ser considerados *sub specie aeterni*. (EINAUDI apud TRINGALI, 2002, p.73)

Mas, em *The Medieval Contribution*, d'Entrèves está lidando com um tema mais estreito e que não requer grandes estruturações. Ele simplesmente analisa as contribuições de três autores medievais que se apresentam em três capítulos: Tomás de Aquino, Marsílio de Pádua e Ricardo Hooker. Ele já se deu conta de que um modo de superar o desafio imposto pelo relativismo histórico é deslocar o foco da importância das respostas (que são mutáveis e historicamente contingentes) para a das perguntas (que possuem um valor perene). Também já identifica a necessidade de se determinar como abordar o pensamento político, incorporando novas interpretações e analisando as relações entre elas:

Pois o que entendemos por pensamento político ainda é um assunto para discussão, e o estudo é ainda mais confuso pela variedade de objetivos, métodos e suposições com os quais é abordado. Essa falta de acordo e a incerteza a respeito das relações da teoria política com ramos cognatos do estudo, como direito, filosofia, psicologia ou mesmo biologia, podem ser vistos em muitas discussões recentes. (D'ENTRÈVES, 1959, p. 1)

Na década de 1950, observa-se um desenrolar particularmente relevante para a consolidação da proposta de 1962. Quando escreve *Natural Law* (1951), Passerin se debruça

sobre um tema mais amplo e tem de enfrentar diretamente as críticas positivistas. O tema da lei natural e do direito natural será aqui abordado utilizando a fórmula divisória *sub specie historiae* e *sub specie aeternitatis*. Na primeira parte analisa o apelo à noção de direito natural historicamente, as mudanças na doutrina e também o que elas possuem em comum: prover justificção para um determinado arranjo político e social, num dado tempo e lugar. Na segunda parte, considera as respostas pelo valor geral que representam: como tentativa de definir o que é a lei; como consideração da relação entre lei e moral; e como padrão ou ideal – como a ‘norma básica’ da qual emana a validade de todo o sistema.

Linguagem analítica e adaptação do discurso

A partir de 1954, com o curso ministrado na Universidade de Notre Dame (publicado como *Natural Law re-examined* em 1956), na divisão da abordagem filosófica, adota outra classificação: as concepções que procuram definir a essência da lei são *ontológicas*; aquelas que buscam distinguir e limitar as esferas da lei e da moral são *tecnológicas*; finalmente, as que procuram definir um padrão de justiça, uma lei ideal são *deontológica*. Mas não parece que essa mudança se deva ao fato que Passerin tenha, de repente, se dado conta da continuidade de certas perspectivas – como afirma Nederman (in D’ENTRÈVES, 1996, p xxii). Na verdade, ele admite isso já no texto de *Natural Law* (1951) quando afirma que: “O agrupamento adotado neste capítulo não deve ser considerado como implicando em sucessão cronológica. É antes uma descrição de tipos ou modos de pensamento que ocorreram em diferentes épocas. Estamos aqui preocupados apenas com o que eles têm em comum.” (D’ENTRÈVES, 1996, p. 66).

A julgar pelo que diz o filósofo italiano, essa mudança na terminologia usada na classificação pode ter sido incluída para dar conta de superar uma tensão linguística e estilística entre o modo de filosofar continental e o analítico. Ele se refere às diferenças no modo de escrita já no prefácio de 1951, e o reforça em 1952 ao responder às críticas sobre sua ‘prosa elusiva’⁷¹. Mas essa mudança na abordagem foi significativa porque d’Entrèves, ao tentar traduzir sua prosa para um modo expositivo mais adequado à abordagem analítica

⁷¹ Cfr. a discussão feita no capítulo 2.

prevalente nos EUA, inclui pela primeira vez esses elementos em seu discurso. Mesmo que mostre um certo desconforto com a terminologia adotada, essa abertura parece importante no desenvolvimento a seguir, que se encontra em *La Dottrina dello Stato/The Notion of State* (1962).

O pequeno texto que oferece o ponto de ligação, e prova essa evolução, foi publicado no mesmo ano que a obra de 1962 sob o título *Two Questions about Law*⁷², que parte da pergunta colocada (e respondida) por Kant na sua Introdução à Doutrina do Direito. O que interessa a Passerin ao recolocar o problema kantiano é entender a relação entre direito e política. Aqui, o autor já parte da terminologia adotada em Notre Dame. O diferencial será o destaque dado, pela primeira vez, à abordagem da ciência política.

Em um ponto da argumentação, d'Entrèves expõe que a filosofia política “não sucumbiu apenas ao ataque da análise linguística” na Itália e nos EUA. Mas também à popularidade da nova ciência política que se propunha a investigar a “matéria prima” do poder. Mas esses mesmos “cientistas” entusiastas pareciam não concordar sobre o objeto de pesquisa. Em outras palavras, não pareciam preocupados ou capazes de definir o ‘poder’, distinguindo-o de outros atributos. Para ilustrar a confusão, ele recorre ao ensaio publicado em 1957 pelo cientista político estadunidense Robert Dahl, ‘The Concept of Power’⁷³, que se propõe a tratar exatamente do problema da definição do poder e estabelecimento de elementos ‘empíricos’ para sua verificação. Diz Dahl:

O que é “poder”? A maioria das pessoas tem uma noção intuitiva do que isso significa. Mas os cientistas ainda não formularam uma formulação do conceito de poder que seja rigorosa o suficiente para ser útil no estudo sistemático desse importante fenômeno social. O poder é aqui definido em termos de uma relação entre as pessoas e é expresso em notação simbólica simples. A partir desta definição é desenvolvida uma declaração de comparabilidade de poder, ou o grau relativo de poder detido por duas ou mais pessoas.(DAHL, 1957, p. 201)

⁷² Cfr. a discussão na última parte do capítulo 3.

⁷³ DAHL, R. A. ‘The Concept of Power’, in *Behavioral Science*

De fato, uma acepção muito distinta daquela adotada por d'Entrèves em método, mas também sobre a própria possibilidade de se executar uma empresa na qual a avaliação das relações de poder se resolve pela mera aplicação de uma fórmula matemática⁷⁴. O maior erro da análise de Dahl, aponta d'Entrèves, mostra-se logo no início da sua análise:

O conceito de poder é tão antigo e onipresente quanto qualquer teoria social pode se orgulhar. Se [esta afirmação] precisasse de qualquer documentação, poder-se-ia montar um desfile interminável de grandes nomes de Platão e Aristóteles, de Maquiavel e Hobbes a Pareto e Weber, para demonstrar que um grande número de teóricos sociais seminais dedicou grande atenção ao poder e os fenômenos associados a ele. Sem dúvida, seria fácil mostrar, também, como a palavra e seus sinônimos estão em toda parte embutidos na linguagem dos povos civilizados, muitas vezes de maneiras diferentes e sutis: poder, influência, controle, pouvoir, puissance, Macht, Herrschaft, Gewalt, imperium, potestas, auctoritas, potentia, etc. (DAHL, 1957, p. 201)

Essa é a passagem específica que o filósofo italiano reproduz em *Two Questions* (...) para indicar que, não pode haver engano maior do que afirmar todos os termos elencados por Dahl são sinônimos ou podem sequer serem considerados equivalentes em alguma forma. E temos aqui, também, o elemento final da construção que Passerin erguerá para tratar da noção de Estado. Anos antes, na Introdução de *The Medieval Contribution* (...), ele já havia identificado a necessidade de investigar a noção de Estado a fim de dar conta do problema da metodologia da teoria política:

Contentar-nos com o objetivo aparentemente modesto descrito pelo professor Laski, de recolher, “o mais detalhadamente possível, o que os homens pensaram sobre o Estado”, não me parece um ponto de partida inteiramente satisfatório: pois, com toda a sua modéstia e

⁷⁴ Ibidem, p. 203-204.

tendo um fundamento aparentemente firme no "real" em contraste com propósitos "abstratos", tal definição, se não for simplesmente um truísmo, é baseada na mais questionável de todas as premissas, ou seja, a suposição de que sabemos o significado que a palavra abstrata "Estado" tem para nós. (D'ENTRÈVES, 1959, p. 1)

Investigar o que se entende pelo termo Estado nas mais diversas perspectivas torna-se a condição necessária para desenvolver um método de estudo político completo. O ensaio de Dahl servirá como impulso final para a empreitada de Passerin, pois fornece o argumento ideal para elaboração de uma resposta que foi ao mesmo tempo uma proposta metodológica que se pretendia completa de acordo com os preceitos estipulados pelo próprio autor. Ele diz em *Two Questions...*:

Afirmo que podemos esperar desvendar o problema do Estado apenas desvendando os diferentes significados das palavras que acabaram de ser generosamente generosas e, no entanto, tão indiscriminadamente derramadas sobre nós. Sou antiquado o suficiente para acreditar, com Rousseau, que um poder ao qual somos forçados a obedecer é algo diferente de um poder que somos obrigados a reconhecer. Devemos encontrar nomes diferentes para os dois. Sugiro que palavras consagradas pelo tempo como "força" e "autoridade" podem servir muito bem para esse propósito. (D'ENTRÈVES, 1996, p. 181)

Essa distinção pontual carrega toda a crítica de Passerin sobre as limitações da ciência política. É uma abordagem incapaz de se dar conta dessas diferenças pois não se coloca as perguntas necessárias para percebê-las. Em primeiro lugar, a abordagem da ciência política negligencia o papel do direito, como instrumento de criação de ordenamentos positivos e normatividade nas relações de poder. Em segundo lugar, se a abordagem científica está preocupada em medir objetivamente e determinar matematicamente uma escala de medição de poder, certamente não se detém a divagar o 'por quê' do poder. Apenas através do problema da obrigação política (da obediência à lei e ao ordenamento) é possível se dar conta

dessas nuances que, ao mesmo tempo, são definitórias e coparticipam naquilo que a noção de Estado representa.

A Noção de Estado

Todos os pontos levantados até então acerca das tensões que Passerin d'Entrèves procura superar são apresentados com maestria em *La Dottrina dello Stato* (1962). Também, é possível notar os frutos daquela 'fertilização cruzada' que o projeto da Fundação Rockefeller para fortalecimento das ciências sociais almejava. Todo o aprendizado adquirido nos países onde estudou por intermédio das bolsas da FR foi nesse ponto absorvido e processado na sua interpretação singular.

Ele então traz em sua análise não apenas o problema da obrigação política, estranho à tradição italiana, mas incorpora as abordagens analítica e histórica em sua crítica às limitações da ciência política e do direito. Ao mesmo tempo em que critica a limitação dessas abordagens, também as define e delimita seu papel num sistema interpretativo que as acolhe sob a necessária tutela da filosofia. É a ponte que d'Entrèves constrói para preservar a importância da Filosofia Política, e não apenas como teoria, mas com um desenrolar prático dirigido a incluí-la oficialmente como disciplina nas reformas curriculares dos cursos de teoria política nas universidades.

O método está, aqui, completo. Ele toma o trabalho de Dahl como ponto de partida para sua investigação analítica dos termos associados ao Estado. E, sob cada um dos termos examinados, lança mão da abordagem histórica para demonstrar quais teorias e doutrinas recorreram a eles e em quais circunstâncias. A divisão da obra em três partes, *Força, Poder e Autoridade* dá conta dos três aspectos do Estado aos quais correspondem as três disciplinas investigadas por Passerin: ciências sociais e política, direito e filosofia. Pode-se verificar a influência do ensaio de Dahl na Introdução da obra:

É válido notar, contudo, que nas principais línguas europeias várias expressões e grupos diversos de palavras são utilizados quando o Estado está sob discussão, e quando alguma tentativa é feita para descrever os modos pelos quais ele manifesta sua presença e sua ação.

Puissance, Pouvoir, autorité; Macht, Gewalt, Herrschaft; might; power; authority: são palavras cujo valor não vem devidamente diferenciado na linguagem corrente, e mesmo os grandes pensadores as utilizam aleatoriamente. Contudo, é justo presumir que elas se referem à propriedades diferentes, e o significado delas deveria ser avaliado e examinado cuidadosamente. Talvez apenas recentemente o vocabulário político tenha começado a ser explorado de um ponto de vista estritamente semântico: esse tipo de exploração apenas começou, e pode perfeitamente levar a descobertas interessantes.. (D'ENTRÈVES, 1967, p. 7)

O que inicialmente parece unicamente uma alusão a Weber, como o próprio autor aponta na nota à Introdução, se revela como um profundo comprometimento com o diálogo e debate contemporâneos. Claramente esse parágrafo acima está reproduzindo o mesmo trecho criticado por d'Entrèves em *Two Questions(...)*. O apoio em Weber vem como solução e crítica ao exposto por Dahl, como diz Passerin, “Muita conversa fiada poderia ter sido evitada se as definições precisas de Max Weber tivessem sido mantidas em mente, e especialmente sua distinção entre *Macht* e *Herrschaft*.” (D'ENTRÈVES, 1967, p 10).

Se perguntássemos às pessoas nas ruas, “o que é o Estado?”, como elas responderiam? Esse é o exercício inicial proposto por Passerin para expor a complexidade do termo e sua distância da percepção das pessoas comuns. Esse é apenas o ponto de partida na longa exposição que pretende provar que essa complexidade só pode ser apreciada quando nos damos conta dos diferentes significados do termo e das diferentes perspectivas que tentaram compreender o fenômeno na história do pensamento político. Ele identifica que a palavra ‘Estado’ se apresenta usualmente em três diferentes aspectos: (a) associada à noção de uma força externa e superior à vontade individual, capaz de comandá-la; (b) associada a um poder exercido por certas regras que determinam o uso da força e regulam as relações sociais; (c) como reconhecimento de que esse poder é merecedor de respeito e obediência.

Se observamos o Estado em sua existência factual, o elemento que se destaca é a *Força*. As relações internas com os cidadãos e externa com outros Estados se devem ao seu monopólio da força. Esse aspecto traz às mentes a figura do policial, do aparato militar. Mas

d'Entrèves reivindica uma acepção mais ampla, como a weberiana. *Macht*⁷⁵ não significa apenas força física ou violência, mas “a possibilidade de efetuar uma determinada vontade dentro de um determinado contexto social”, quaisquer que se sejam os meios usados e a resistência oposta. A força não é apenas material, existem também “forças psicológicas afetando todos em todos os lugares; elas se tornam mais difundidas a cada dia com a eficiência crescente de técnicas como propaganda em massa e persuasão oculta.” (D'ENTRÈVES, 1967, p. 4). Desse ponto de vista, os executivos, os senhores da guerra e os patrões do vapor *são* o Estado, e parece não restar outra escolha senão a completa submissão.

Diferentemente, se consideramos o *modo* em que a força do Estado se apresenta constatamos que ela não é exercida de modo arbitrário, mas antes são reguladas por leis criadas para esse propósito. A lei qualifica as ações do Estado. O *poder* do Estado está relacionado à experiência jurídica. Olhando dessa perspectiva, o Estado parece totalmente impessoal: figuras solenes, magistrados, juízes. Mas essas figuras não são o *Estado*; assim como no caso do policial e dos exércitos, suas ações também são determinadas por lei. O Estado é ao mesmo tempo criador e criatura do direito⁷⁶. Para os juristas e magistrados o Estado só pode ser compreendido como “conjunto de leis exercidas num dado momento e lugar”.

Finalmente, depois de reconhecer que o Estado é uma força não arbitrária, regulada por leis que a qualificam, cabe perguntar: o que torna essas leis obrigatórias?

O fato isolado da imposição por parte do Estado? Mas se assim fosse, tornaríamos a identificar o Estado com a força, quando na verdade o fato de referenciar as leis ao Estado sob a justificativa de sua obrigatoriedade significa um acréscimo de qualificação à força do Estado: é uma força exercida segundo a lei, e segundo uma lei que tem um caráter obrigatório porque é lei imposta pelo próprio Estado. Estamos em um ciclo vicioso do qual não podemos nos liberar senão admitindo que a força do Estado é na verdade duplamente qualificada:

⁷⁵ Cfr. D'ENTRÈVES, A. P. “Forza, potere e autorità nem rapporti politici”, in *Potere e Libertà*. Il Mulino, Milão, 2005, p. 167.

⁷⁶ Referência ao normativismo de Kelsen que identifica o Estado com o Direito.

pela lei, e por um ‘valor’ que se encarna no Estado e se expressa na lei. (D’ENTRÈVES, 1967, p. 3)

A visão do Estado se apresenta aqui de forma mais ampla e é possível notar diversos elementos em ação: o vínculo de coesão social, eleitores, líderes políticos, figuras públicas, cidadãos comuns. O terceiro aspecto se dirige ao senso de obrigação que acompanha a palavra ‘Estado’, ao fato de que sua própria existência é devida ao acordo entre diversas partes para alcance de fins comuns. O reconhecimento desse valor, que é a obrigação política, é a condição necessária para sair do círculo vicioso que reduz o problema da obediência à subordinação por comando.

A mensagem de d’Entrèves se sintetizada em uma única frase seria: a experiência política e a experiência jurídica não se resumem a fatos objetivos mensuráveis empiricamente. Há algo que está além da experiência, algo que “vive nos corações dos homens” - como diz o autor italiano. Se o estado como monopólio de força é vetor das elites econômicas e políticas, e o estado como ordenamento jurídico o poder dos magistrados e juristas togados, o aspecto da autoridade se dirige aos indivíduos que compõem o corpo de cidadãos que autoriza e legitima o Estado. Não há um sentimentalismo ao falar do que ‘vive no coração dos homens’, mas uma defesa da participação dos indivíduos na sociedade e a contemplação de desejos comuns. Essa autorização e legitimação é a própria condição de existência do Estado. Os cidadãos comuns podem não ter a força do capital, ou a caneta do juiz, mas eles são o elo último que sustenta o sistema.

Essa é a razão da importância da defesa da Filosofia Política por parte de d’Entrèves num momento no qual os problemas de justificação e valores é tornado irrelevante pelas novas abordagens aos fenômenos políticos e jurídicos. Mas a crítica à pretensão de neutralidade ética é dirigida a limitar a função dessas perspectivas na teoria política, não as eliminar. Não se pode deixar de colocar certas perguntas e de pensar no Estado do ponto de vista do cidadão. Para d’Entrèves a experiência antifascista na Itália o remete aos perigos dessa simplificação das relações. É essa a importância da defesa da reflexão filosófica no âmbito político num mundo que a declara irrelevante, não obstante o recurso constante a enunciações para além da objetividade e da experiência. Uma passagem na introdução de *The Notion of the State* é reveladora:

O Estado considerado simplesmente como força é o Estado tal como concebido pelo assim chamado "realismo político": um modo de considerar o Estado que carrega uma longa tradição consigo, e que recentemente, talvez em consequência das circunstâncias em que vivemos, parece se impor como o único modo objetivo e correto de aproximação ao problema político. Essa tradição de pensamento, por estar estreitamente ligada à consideração das relações de força existentes em um determinado momento histórico, forneceu numerosos conceitos tanto ao vocabulário como à teoria política. De fato, como veremos, foram os 'realistas' que, entre outras coisas, cunharam e popularizaram o uso da palavra "Estado", e que agora, por um curioso paradoxo, insistem em sua irrelevância.

Por sua vez, o Estado como "poder" é aquele da teoria jurídica, na qual poder significa força qualificada pelo direito, força com um sinal de "mais" ao lado. Não é surpresa alguma que seja justamente esse sinal de "mais" a atrair quase que exclusivamente a atenção dos juristas, a quem devemos o refinamento e a elaboração posterior do conceito de Estado e a identificação dos atributos essenciais do Estado, sendo o primeiro e mais fundamental o atributo da "soberania".

Enfim, o Estado como "autoridade" é o Estado ao qual se requer uma justificação posterior, que não pode – nem poderia ser – fornecida pela mera força ou no exercício do poder. A demanda por tal justificativa é muito antiga, e forneceu material para controvérsias ardentes e profundas especulações. Essas por sua vez tiveram grande influência não apenas sobre a noção moderna do Estado, mas até mesmo sobre sua forma e sua estrutura. Ainda que não sirva para outra coisa que nos capacitar para entender essa estrutura peculiar, a teoria política deve afinal ser guiada pelo conhecimento filosófico. (D'ENTRÈVES, 1967, p. 6)

No final dessa passagem, precisamente quando o autor faz a reivindicação pela Filosofia como guia da teoria política, há uma modificação importante entre a versão italiana do texto (1962) e aquela inglesa (1967). Como vimos na citação acima, extraída da edição de 1967, “a teoria política deve afinal ser guiada pelo conhecimento filosófico”; mas na versão de 1962 a filosofia política aparece apenas como “o necessário complemento” da teoria política: “la dottrina dello Stato deve trovare nella filosofia il suo necessario completamento”. Como vemos, a filosofia deixa de ser *um necessário complemento* e passa a ser a *guia* da teoria política. Não há como dizer se essa drástica mudança está relacionada apenas a uma adaptação do discurso para um público ou outro, ou se ela consiste numa mudança de percepção do autor com relação à questão. No prefácio italiano de 1966, ele afirma:

Procurei, na revisão do texto italiano, e especialmente no que diz respeito às breves indicações bibliográficas, tornar as duas versões o mais coerentes possível. Mas para tornar essa conformidade verdadeiramente completa, eu teria que reescrever parcialmente alguns capítulos e, em certo sentido, começar tudo de novo. Muitas vezes no passado eu tive que me tornar meu próprio tradutor: desta vez eu não tive coragem. Melhor - pensei - deixar inalteradas as páginas que me brotaram há quatro anos e cujo único mérito talvez esteja precisamente na sua coerência e espontaneidade. (D'ENTRÈVES, 2009, p.9)

Por fim, há uma última indicação feita pelo autor, dessa vez no prefácio à versão inglesa de 1967, que se mostra relevante. Ele afirma: “se há um ponto que estou particularmente ansioso para enfatizar, é que *A noção do Estado* não é um tratado de ciência política, ou uma história do pensamento político, ou um exercício de análise linguística. O único propósito deste livro é defender um certo tipo de aproximação à teoria política.”.

Essa “aproximação” constitui a proposta metodológica final para superação das dificuldades teóricas contemporâneas a d'Entrèves, mas também a reafirmação de certos valores como condição mesmo da legitimidade do sistema político de seu tempo, que é a

democracia ocidental. O problema da *obrigação política* aparece na terceira parte do livro e é examinado primeiro de forma histórica e analítica, mas é também enunciado como valor último de verificação das relações políticas de acordo com os preceitos enunciados na própria doutrina democrática.

A obra *La Dottrina dello Stato/The Notion of State* não foi o último trabalho de d'Entrèves, mas pode ser considerado o ponto no qual a sua investigação produziu uma resposta completa aos problemas enfrentados por ele em toda a sua carreira. Essa resposta não foi apenas teórica, nem se dirigia apenas à problemas de ordem prática na reformulação de currículos acadêmicos. Ela foi uma resposta filosófica porque, se ocupando dos questionamentos próprios de seu objeto, produziu uma resposta que é uma enunciação acerca de valores. Tanto método, como objeto, retornaram incessantemente ao centro de reflexão do autor até o final de sua vida. Cabe compreender agora o que é esse objeto e como ele se apresenta e se conecta aos elementos até aqui explorados.

3. Objeto

A obrigação política

A história da noção de Estado é a história das respostas dadas ao problema da obrigação política. Houve autores que afirmaram que a obediência é resultado de uma relação de força pura, para outros a resposta ao problema da obediência é a lei em sua existência factual, como dado positivo. Finalmente, a perspectiva que atribui à teoria do dever um papel fundamental na compreensão das relações políticas desloca a resposta da obediência ao consentimento dos indivíduos. Esse deslocamento possibilita posicionar o elemento último de validação do sistema para além de sua própria estrutura.

O interesse de d'Entrèves pelo tema específico da obrigação política iniciou-se na primeira estadia em Oxford (1926-1928)⁷⁷, depois de ter passado um período na Alemanha (1925) no qual se debruçara sobre o tema do Direito Natural e a obra de Ernst Troeltsch (1865-1923). Como condição de sua estadia na universidade inglesa, devia submeter trabalhos semanais ao reitor do Balliol College, Alexander Dunlop Lindsey (1879-1952)⁷⁸ acerca da obra de Thomas Hill Green (1836-1882), *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Nesse período subsequente à conclusão do curso em Turim encontra-se o germe de toda sua produção posterior.

No texto *Obbeying Whom?*⁷⁹, Passerin faz uma breve recordação do desdobramento da filosofia política como área do conhecimento na Inglaterra a partir de sua própria experiência. Ele conta três momentos distintos: a primeira vez que esteve em Oxford e foi orientado por Lindsay e Carlyle; no pós-guerra, quando retornou para assumir a cátedra de estudos italianos, no auge do período weldoniano; e, finalmente, para essa conferência (The

⁷⁷ O primeiro trabalho publicado sobre o tema por d'Entrèves é *Il problema dell'obbligazione politica nel pensiero inglese contemporaneo*, na "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", 1928.

⁷⁸ Autor de *The Modern Democratic State* (1948), um livro que cumpre ao mesmo tempo uma análise histórica e uma análise crítica da formação do estado democrático. Lindsay defende a tese de que não há "o estado" ou "democracia" em si mesmos. Antes, cada modo de ordenação social é produto de seu próprio tempo e de sua história passada. Em cada etapa, é determinado pelos "ideais operativos" que são referências de valores de uma comunidade, e que atribuem significado às diversas atividades que nela se desdobram.

⁷⁹ O texto foi apresentado em Oxford à convite da Fundação Denecke em março de 1964 e publicado em italiano sob o título *A chi obbedire?*, em 1965.

Phillip Maurice Deneke Lecture) no Lady Margaret Hall em Oxford em 1964. Na década de 1920, d'Entrèves diz que não havia dúvidas acerca da importância da disciplina de filosofia política. Quando retornou na década de 1940, relata ter encontrado um clima muito diferente e isso pode ser visto nos trabalhos de Iris Murdoch e Thomas Dewar Weldon – que com sua obra *The vocabulary of Politics* (1953) punha ênfase em abordagens linguística e analítica. Finalmente, quando retorna na década de 1960, percebe outra vez uma mudança, uma “brisa fresca soprando” novos ares: há um renovado interesse pela filosofia política na Inglaterra, simbolizado na coletânea de ensaios de Peter Laslett, *Philosophy, Politics and Society*, também publicada em 1962.

Essa coletânea contém a contribuição de Isaiah Berlin com seu texto *Does Political Theory still exist?*, que é citada por d'Entrèves como exemplo do tipo de consideração que pode ser feita quando as relações de comando e obediência estão em questão. Uma passagem do texto de Berlin a que Passerin recorre frequentemente relembra o conto do fantasma do Direito Natural de Otto von Gierke: “So long as rational curiosity exists – a desire for justification and explanation in terms of motives and reasons, and not only of causes or functional correlations or statistical probabilities – political theory will not wholly perish from the earth.” (BERLIN, 1962, p. 7).

Essa curiosidade racional, que é a essência da filosofia, dirige-se às relações políticas como modo de pensar as razões de seus modos de existência. A razão pergunta ‘por que obedecer às leis?’ ou ‘por quê um homem deve obedecer a outro homem?’; mas pergunta também “a quem obedecer?” e, ainda, ‘pode a desobediência ser um dever?’. A resposta a essas perguntas apresenta-se como uma matriz de valores, ou reflete os “ideais operativos” de uma era. Essa resposta que antes era cumprida pelo apelo à função do direito e da lei natural, e que é o próprio objeto da Filosofia Política, passou a ser exercida pelas ideologias, entendidas como programas políticos. A democracia é a marca do direito natural moderno, uma resposta que se diria oriunda de uma ideologia liberal. Em todo caso, o que garante a estabilidade e legitimidade de uma certa ordem é a adesão ou não dos indivíduos ao conjunto de valores, programa político ou ideologia que a sustentam.

Como se distingue obrigação política de outros tipos de obrigação?

A noção de 'obrigação política' refere-se diretamente à pesquisa, dentro da Filosofia Política, que tem por objeto as razões da obediência a um dado ordenamento jurídico; a um 'Estado' por assim dizer. A principal pergunta colocada nesse sentido é: “Por que um indivíduo deve submeter-se às leis?”, e a sua resposta varia de acordo com a concepção que se tem do significado da palavra “Estado”. Assim, quando o Estado for concebido apenas como 'monopólio da força', a 'obrigação política' é reduzida à 'obediência à lei'. Quando, ao contrário, do poder representado no Estado exigir-se, além da legalidade, uma legitimidade que não está presente no sistema jurídico em si, então a 'obrigação política' deverá necessariamente corresponder a algo além da simples obediência à lei por medo da possibilidade de penalização.

D'Entrèves enfrenta a questão da definição da obrigação política e sua distinção de outros tipos de obrigação em diversos trabalhos. Resumidamente, poderíamos pensar os três tipos de obrigação propostas por Passerin do seguinte modo: a 'obrigação jurídica' refere-se às normas válidas, leis, analisadas uma a uma, caso a caso, dentro de um dado sistema positivo; a 'obrigação moral' refere-se aos valores individuais de cada cidadão; por fim, a 'obrigação política', refere-se ao conjunto das normas existentes num dado ordenamento ao qual se submetem uma diversidade de indivíduos por causa do valor comum nele representado.

Ainda, de outro modo, podemos pensar na 'obrigação política' em sua relação com o Direito Natural, concebido como norma geral que antecede o direito positivo. Na democracia moderna o Direito Natural está representado pelas cartas constitucionais, no âmbito dos Estados-Nação; e pela carta de Direitos Humanos, no âmbito internacional. Ao passo que a 'obrigação jurídica' refere-se às leis específicas dentro de um ordenamento maior, que deve respeitar a Constituição para que seja válido.

Se pensarmos a questão a partir do dever de obediência, poderíamos estabelecer mais claramente as diferenças entre a 'obrigação jurídica' e a 'obrigação política' através das perguntas: a) 'qual lei devo obedecer?', 'em que caso?'; e, b) 'por que devo obedecer às leis?'. Por exemplo: se alguém deseja abrir um comércio ou um negócio qualquer, deverá observar o que a legislação específica sobre o assunto determina para que execute a ação dentro da lei.

Caso não cumpra a lei, esse alguém deverá sofrer as sanções previstas de acordo com o caso específico de descumprimento da lei. No caso da pergunta 'porque devo obedecer as leis?', deveremos observar se as leis, em sua generalidade, de fato respondem aos princípios estabelecidos para que sua própria existência seja admissível; ou seja, deveremos observar se o ordenamento positivo, incluindo a legalização do uso da força física por parte do Estado, corresponde aos princípios estabelecidos pelo Direito Natural – isto é, pelos valores sociais que antecedem a positividade do sistema, a despeito da inclusão ou não desses no ordenamento positivo. Já a 'obrigação moral', de cunho pessoal de cada indivíduo, está sempre submetida às leis do Estado, seja no caso das leis positivas individualmente ou no caso dos valores aceitos socialmente para que essas existam.

Para Norberto Bobbio, por outro lado, a 'obrigação política' não é senão um aspecto da 'obrigação moral'. O tema gerou intenso debate entre Bobbio e D'Entrèves, e ficou mais evidente na ocasião do IX Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica, que aconteceu em Perugia no ano de 1972. Em sua intervenção, Bobbio nega a existência da 'obrigação política' como um *tertium quid* entre a 'obrigação jurídica' e a 'obrigação moral':

Na medida em que as palavras são espias dos conceitos, o adjetivo 'política' não indica a qualidade da obrigação como indicam os adjetivos 'jurídica' e 'moral': estes dois adjetivos qualificam dois tipos diversos de obrigação referindo-se a dois tipos diversos de lei, ou melhor, para usar a distinção kantiana, de legislação (aquela interna e aquela externa), enquanto 'política' referindo-se à 'obrigação' indica pura e simplesmente o âmbito ao qual a 'obrigação' se refere, não diferentemente daquilo que acontece em expressões como 'obrigação familiar' ou 'obrigação empresarial', das quais ninguém pensaria extrair ilações gerais sobre o conceito de obrigação (até porque, de outro modo, os tipos de obrigação se multiplicariam ao infinito) (BOBBIO apud. TRINGALI, 2006, p.55)⁸⁰

⁸⁰ “Nella misura in cui le parole sono spie dei concetti, l’aggettivo “politico” non indica la qualità dell’obbligo, come indicano gli aggettivi “giuridico” e “morale”: questi due aggettivi qualificano due diversi tipi di obbligo riferendoli a due diversi tipi di leggi o meglio, per usarne la distinzione kantiana di legislazioni (quella esterna e quella interna), mentre “politico” riferito a “obbligo” indica puramente e semplicemente l’ambito cui

Por outro lado, Passerin d'Entrèves apresenta sua concepção segundo a qual, o Estado é um produto histórico e, conseqüentemente, os seus valores tendem a modificar-se e transformar-se em relação às experiências que a história pode apresentar. Trata-se de reconhecer e atribuir à obrigação política uma posição de autonomia em relação à obrigação jurídica e à obrigação moral, que tratam de dois tipos de obrigação nitidamente distintos: a primeira se refere a um tipo de legitimação externa, o segundo a um tipo de legitimação interna. Nesse sentido, podemos pensar na obrigação política como legitimação coletiva do ordenamento ao qual nos submetemos coletivamente. Deve-se olhar aqui para aquele “ponto no qual normas e valores coincidem”, para a intersecção entre direito e moral.

Assim, a obrigação jurídica refere-se às leis tomadas individualmente, às quais devemos nos submeter enquanto cidadãos que aceitam o ordenamento que permite que essas mesmas leis existam; a obrigação moral refere-se às leis e normas internas dos indivíduos, de cunho religioso ou não e estão também submetidas ao ordenamento do Estado; e, finalmente, a obrigação política refere-se à própria existência do Estado e da legitimação de seu ordenamento como um todo.

É necessário termos em mente as duas posições diversas assumidas pelo indivíduo: como cidadão e como sujeito moral. A partir desta distinção é possível evitar uma 'moralização' do Direito. A noção de 'obrigação política', na verdade, induz à distinção dos nossos deveres enquanto cidadãos dos nossos deveres enquanto seres morais, individuais: somente desse modo é possível evitar a moralização do direito e a acusação movida pelos positivistas e 'realistas', segundo nosso autor.

O debate encontra-se detalhado em *La Dottrina dello Stato/The Notion of State*, e está no pano de fundo de outras considerações do autor, acerca das formas de resistência ou da distinção entre legalidade e legitimidade. Mas há uma exposição concisa do problema na sua exposição feita em maio de 1967 para numa conferência na London School of Economics and Political Science, publicada posteriormente na revista “Philosophy” sob o título *On the*

l'obbligo si riferisce, non diversamente da quel che accade in espressioni come “obbligo familiare” o “obbligo aziendale”, dalle quali nessuno peserebbe di trarre illazioni generali sul concetto di obbligo (anche perché altrimenti i tipi di obbligo si moltiplicherebbero all'infinito).”

nature of political obligation, e na “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” como *Sulla natura del obbligo politico*⁸¹.

Nesse trabalho d’Entrèves retoma o problema da obrigação política, mas privilegia uma abordagem analítica, menos focada em determinar quais autores em quais épocas afirmaram ou negaram a existência de uma obrigação política, e como o fizeram. Há uma confissão do autor na própria abertura do trabalho apresentada de modos distintos na versão inglesa e na italiana. De um modo geral o autor pretende auto avaliar suas posições e rever o que aparecia como certeza em seu trabalho. Após reconhecer para o público na conferência londrina que a expressão “obrigação política” encontra maior familiaridade nos ouvidos ingleses, ele afirma que o exercício que pretende cumprir é um exame de consciência por haver introduzido a expressão na língua italiana sem nunca ter se dado conta de certas nuances:

... Permitam-me dizer desde já que esta palestra é uma espécie de exame de consciência em que me envolvo, visto que me sinto pessoalmente responsável por ter introduzido a frase na minha língua materna e por tê-la usado durante toda a vida como se o seu significado fosse evidente, sem nunca levantar as questões que hoje quero levantar. (D’ENTRÈVES, 1968, p. 309)

Essa confissão aparece de outro modo no texto italiano, que não cita expressamente o fato do autor ter sido responsável pela introdução desse problema no vocabulário político do país, mas esclarece qual era a concepção de obrigação política que para ele era auto evidente. Ele diz que “por muitos anos me contentei em conceber a obrigação política como a obrigação do cidadão de obedecer às leis, limitando-me a investigar a forma como essa obrigação foi afirmada ou negada, justificada ou simplesmente descrita por teóricos políticos do passado” (D’ENTRÈVES, 2005, p. 85). É necessária uma mudança no instrumento de investigação, tirando o foco do desenvolvimento histórico da noção para dar lugar a uma abordagem analítica.

⁸¹ D’ENTRÈVES, A. P. *On the nature of political obligation* in “Philosophy”, vol. XLIII, nº 166, Outubro de 1968. E também D’ENTRÈVES, A. P. *Sulla natura del obbligo politico* in “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”,^a XLIV, nº3, julho-setembro 1967.

Assim, Passerin pretende responder a três perguntas que devem esclarecer sobre a existência e as características próprias da obrigação política. A primeira delas é dirigida a determinar se há uma definição precisa da palavra “obrigação” ou se a sua mera enunciação ao lado do adjetivo ‘política’ não seria, de partida, uma aceitação de um significado ou outro dentre os muitos possíveis. Em seguida, pretende esclarecer se existem razões para distinguir esse tipo de ‘obrigação’ de outros tipos (moral e jurídico) e, ademais, esclarecer quais elas são. Finalmente, a terceira pergunta pretende esclarecer quais as consequências do reconhecimento da existência da obrigação política.

... Até bem recentemente, se me perguntassem à queima-roupa que tipo de coisa eu tinha em mente ao me referir à obrigação política, eu não teria hesitado em responder: bem, é claro, estou pensando em questões como ' Qual é o fundamento da autoridade? ', Ou' Por que as leis devem ser obedecidas? '. Sempre considerei, e ainda considero, essas questões as questões básicas da teoria política. Eu encontro conforto em saber que não estou sozinho em acreditar que eles sejam assim. Mas, ultimamente, percebi (nunca é tarde demais para a autocrítica!) Que a frase, 'obrigação política', se usada como uma descrição enxuta para a obrigação de obedecer às leis de um país ou aos comandos de um soberano, levanta mais de um problema, e são esses problemas que eu gostaria de tentar desvendar, embora minhas respostas a eles não tenham a pretensão de serem originais ou finais. (D'ENTRÈVES, 1968, p. 309)

Essa consideração reflete como d'Entrèves estava particularmente empenhado no debate sobre a obrigação política⁸² que tomava lugar especialmente na Inglaterra. O diálogo estabelecido textualmente com o colega Herbet Lionel Hart - cujo trabalho *Il concetto di*

⁸² Uma tese de doutorado apresentada na London School of Economics, encontrada durante essa investigação ao acaso, dá conta desse debate específico entre d'Entrèves e seus contemporâneos. Cfr.

SAMOULLA FARSIDES, CALLIOPE CHRISTINA *Consent and the basis of political obligation with reference made to Thomas Hobbes and John Locke*, 1992.

obbligò havia sido publicado em 1966 na “Rivista di Filosofia” da editora milanês, Il Mulino⁸³ -, e com o Professor Goodheart e outros contemporâneos, demonstram esse empenho. Ademais é um exemplo da disposição para o diálogo e o dissenso frequentemente afirmado por ele como algo desejável na experiência política prática e nos estudos acadêmicos. Em diversas passagens d’Entrèves afirma essa condição como algo relevante – para o debate político na Itália seu dissenso de Bobbio, por exemplo. Mas no trabalho intitulado *Scopo e necessità della filosofia politica* dirige-se especificamente a essa questão ao examinar as possíveis objeções à sua proposta:

... entre as objeções que prevejo, há uma que gostaria de responder antecipadamente, e é uma objeção que acho que poderia ter me oposto da seguinte forma: se em suas próprias palavras, a filosofia política leva a uma posição sobre políticos de valores, não corremos o risco, ao introduzi-la como matéria de ensino, de abrir a porta aos mais diversos valores, a ideologias talvez opostas, de acordo com os gostos e inclinações dos vários professores a quem tal ensino seria confiado? A uma objeção deste tipo ..., eu apenas responderia: bem, o que há de errado? (D’ENTRÈVES, 2005, 51)

Essa passagem contém um indicativo para responder a primeira das perguntas que o filósofo italiano se pergunta quando examina a natureza da obrigação política. O reconhecimento da existência da obrigação política, ou a mera enunciação de uma obrigação, indica uma tomada de posição diante do problema da obediência?

O italiano reconhece que há um uso promíscuo dos termos “obrigação” e “dever” por parte dos filósofos e juristas, mas é possível identificar ao menos duas perspectivas comumente adotadas. Há algo no debate inglês de difícil tradução, ao menos para o português, mas talvez também para o italiano, porque há uma distinção entre os termos “*ought*” e “*duty*” sendo o primeiro dirigido a proposições morais, mais abstratas, enquanto o segundo parece ser portador de um elemento prático mais facilmente reconhecível, como um papel a se cumprir ou o modo de proceder num determinado ofício. Enquanto *ought* é um verbo modal⁸⁴ e pode

83 A revista é a mais antiga em língua italiana sobre o tema da filosofia e continua publicando atualmente com frequência quadrimestral.

84 Nota verbos modais

ser interpretado dentro da teoria do dever como imperativo moral, e dirigir-se ao que é *certo* numa determinada ação ainda que não existam regras claras sobre como nela proceder; *duty* é um substantivo e indica que as regras sobre o que deve ser feito são precisas, conhecíveis, e ligadas a uma determinada função a ser exercida: o dever do policial ou do fiscal, por exemplo.

Em todo caso, d'Entrèves distingue dois modos de conceber a obrigação política: como consequência da ideia de sanção, i.e., como força pura; ou como origem da sanção, aquilo que legitima a sua existência. Primeiramente, retoma o percurso feito por Hart e analisa a concepção de Bentham, a que o colega inglês se refere como “modelo benthaniano”. O elemento central desse modelo é a ideia de que as pessoas obedecem às leis porque temem o sofrimento que pode advir da desobediência a elas. Essa ideia remete ao pensamento de Maquiavel e à doutrina da *razão de estado*, e é oposta à interpretação que vê na teoria do dever as *razões* da obediência. Para d'Entrèves essa última é a concepção própria dos filósofos e que se faz evidente desde que Sócrates respondeu a Trasímaco n' *A República* de Platão. E, para ilustrar esse ponto e seu lugar especial na doutrina moderna do Estado, o autor se dirige a Rousseau:

A força é um poder físico, e eu não consigo ver que efeito moral ela pode ter. Gritar pela força é um ato de necessidade, não de vontade – é, no máximo, um ato de prudência. Em que sentido pode ser um dever? (...) Permita-nos admitir então, que a força não cria o direito, e que nós estamos obrigados a obedecer somente a poderes legítimos (ROUSSEAU, Contrato Social, I, 3)

Trata-se de uma diferença de posicionamento em relação à questão da própria função do Estado que culmina, no âmbito jurídico e político, no debate acerca da legalidade e da legitimidade do poder. Na perspectiva de Passerin, a legitimidade não pode coincidir com o aspecto da legalidade, sendo esse último necessariamente subordinado ao anterior. Assim, o direito está subordinado à política e essa última é compreendida como campo de ação e usufruto do poder, ao qual têm acesso todos os cidadãos de uma dada sociedade. Já no caso daqueles que concebem o Estado essencialmente como uma relação de força, a legitimidade é reduzida à legalidade; ou seja, a lei – e conseqüentemente o poder – é legítima só pelo fato de ser uma lei válida, em vigor. O importante aqui é compreender a distinção entre o aspecto

descritivo e o prescritivo: a diferença entre descrever um estado de coisas tal como ele é, e a afirmação de que um ou outro aspecto são mais desejáveis que outros.

A obrigação política tal qual definida por Bentham descreve apenas uma “situação factual”, “uma proposição descritiva sobre a existência de comandos suportados por ameaças” (D’ENTRÈVES, 2005, p. 88). Ao passo que para o italiano a obrigação política refere-se a prescrições acerca do dever de ser um bom cidadão, da constituição do bom Estado. Ele está bastante consciente que o significado de *bom cidadão* ou de *bom Estado* estão condicionados pelo tempo e lugar e são um produto histórico e contingente. A questão toda é a defesa de que esse fato não é suficiente para ignorar a existência dessas questões e que, por isso mesmo, devem ser colocadas em debate. Essa é toda a razão de ser da Filosofia Política: “...na minha opinião, a filosofia política⁸⁵ só tem início se admitirmos que pode haver uma obrigação política neste sentido particular, um dever de ser um bom cidadão e de respeitar as leis de seu próprio país e estado.” (D’ENTRÈVES, 2005, p. 89). Isso não significa que as teorias que afirmam apenas o aspecto da força não possam ser chamadas de “filosofia”. Se fossem assim interpretadas, como prescrição e não como descrição, como filosofia e não como “ciência política”, então seria necessário admitir que nessas doutrinas a *força pura* é sinônimo de direito. “Uma teoria que pretende derivar um 'dever' de obediência da mera possibilidade de aplicação, deixa de ser puramente descritiva. Ao elevar a própria força a um princípio de legitimação, terminará por impor a rendição incondicional aos poderes constituídos.” (D’ENTRÈVES, 1968, p. 312).

Essa passagem determina que a obrigação política é objeto próprio da filosofia enquanto teoria do dever, enquanto modelo prescritivo da *boa sociedade*, ou da *sociedade ideal*. Assim, ao cruzar a linha entre descrição e prescrição, se reconhecida como filosofia, a

⁸⁵ No texto em inglês, curiosamente, ele fala em *political theory*, não em *political philosophy*. Isso é particularmente significativo, porque aparentemente expande o problema da obrigação política para a teoria política como um todo. Alternativamente, poder-se-ia pensar em sua posição em *The Notion of the State*, que é publicada no mesmo ano dessa conferência, segundo a qual a teoria política deveria ser guiada pela filosofia política, i.e., pelo problema da obrigação política compreendido não como uma descrição de uma relação de força, mas como apelo por uma justificativa ulterior. Pode bem ser que essa mudança tenha a que ver com adaptações do discurso aos diferentes públicos. Mas, não deixa de ser irônico que ele tenha se esforçado tanto pela introdução desse conceito (popular para os ingleses) sob o título de Filosofia Política na Itália (e justamente nesses anos da década de 1960), enquanto o reformulava sob outro título para o público inglês.

ciência política e o direito positivo não estariam fazendo outra coisa que reduzir a condição de legitimidade a uma questão de efetividade da imposição dos comandos. A *força* se torna o valor último de legitimação de ordenamento. Daí a conclusão do autor segundo a qual, de fato, trata-se de uma questão de tomada de posição: se o elemento legitimador das relações está localizado na capacidade de imposição dos comandos, na força para assegurar sua existência; ou, ao contrário, se está localizado no consentimento e no acordo dos indivíduos que compõem a sociedade acerca de um fim comum a ser alcançado. Aqui é importante a distinção entre legalidade e legitimidade, do ponto de vista não apenas dos filósofos, mas especialmente dos juristas.

O segundo problema parece mais complicado. Como distinguir a obrigação política da obrigação jurídica e da obrigação moral? Mesmo no texto de Green que primeiro inspirou d'Entrèves no tema, ela parece ser identificada com “o dever moral de obedecer às leis” - uma expressão que representa bem aquela ideia de intersecção entre lei e moral. Nesse sentido, reaparece o problema da moralização da lei, que o autor havia abordado em *Natural Law*. Nas mais diversas classificações da obrigação, de Kant a Green e até mesmo de seu parceiro Bobbio, a obrigação política não parece ter lugar e as distinções das obrigações parecem limitadas à jurídica (*officia iuris* para Kant) e à moral (*officia virtutis*).

Considerando o uso que Hobbes faz da expressão, admite que a obrigação política diz respeito a um tipo misto de obrigação – excluída a possibilidade de usar a palavra obrigação para se referir ao simples exercício da força. A confusão acerca da possibilidade e do lugar da obrigação política talvez se deva justamente ao fato de que essa se modifica à medida que se desloca a perspectiva do Estado: se considerado como um sistema de força, ou como simples ordenamento jurídico externo, ou como encarnação de um valor digno de lealdade. Na verdade, na reflexão sobre a obrigação política, os filósofos teriam feito duas perguntas: “por que se deve ser um cidadão?” e “o que deve fazer o bom cidadão?”. A primeira indica a passagem do estado de natureza para o estado civil, um lugar muito visitado especialmente pelos filósofos da modernidade – dos contratualistas a Kant. A resposta a ela indica um imperativo moral, “o imperativo que, para usar as palavras de Kant novamente, exige que “abandonemos o estado de natureza, no qual cada um segue seu próprio julgamento”, e nos unamos com nossos semelhantes, “sujeitando-nos (a nós mesmos) a uma coerção externa pública legítima”, ou seja, para o Estado.” (D’ENTRÈVES, 1968, p. 315).

Mais uma vez, a noção de obrigação política aparece relacionada com aquela intersecção entre lei e moral, que é expressa no momento em que se deixa o estado de natureza para fazer parte de uma comunidade de seres que também rejeitaram esse “estado de natureza” em nome da vida comum e para alcance de fins coletivos.

O filósofo italiano recorre a três exemplos para ilustrar as diferentes obrigações: jurídica, moral e política. O primeiro exemplo, que diz respeito à obrigação jurídica, é o do juiz cujo dever (*duty*) é aplicar leis de acordo com o sistema jurídico vigente de seu país, a despeito de suas convicções ou valores individuais. O exemplo de obrigação moral é o do soldado que, instruído a matar o inimigo, se recusa a desobedecer ao mandamento “*não matarás*”. Por último, ele indica uma polêmica ocorrida na década de 1940 nos EUA quando um estudante escolar, cujos pais eram religiosos radicais, se recusa a jurar à bandeira nacional. É um direito ou não refutar o juramento à bandeira? – essa controvérsia é um claro indicativo do problema da obrigação política.

Por fim, ele tenta resolver a terceira questão, que parece ser o núcleo do problema. “O que exatamente implica a obrigação política? Em que medida pode, e faz, anular ou contradizer obrigações de qualquer outro tipo? Esta, creio, é a verdadeira questão que devemos enfrentar se quisermos falar sensatamente sobre obrigação política.” (D’ENTRÈVES, 1968, p. 316). O autor se dá conta de que não basta responder *por que obedecer*; i.e., não basta indicar essa passagem de uma vida individual para a comunidade. É preciso indicar *a quem obedecer*, localizar o ponto ao qual o dever se dirige, aquilo que de fato atrai o vínculo de lealdade, ou inspira a admiração para lembrar a alusão anterior a Coleridge.

A aceitação do ordenamento jurídico, do Estado como entidade organizadora da vida social, significa aceitar em bloco o conjunto de preceitos que institui esse estado específico de coisas. Isso implica na suspensão do juízo moral, do ponto de vista individual – ainda que pelo breve momento do reconhecimento mesmo do valor da associação humana. Enquanto a obrigação moral pode levar a uma explosiva disruptura da ordem, essa concepção da “obrigação política pode ser um potente sonífero”:

Embora o dever moral exija que nós (para usar uma frase famosa) nunca durmamos, a obrigação política pode ser um poderoso

soporífero. Isso fez com que muitas nações nobres caíssem em um sono apático. Que tragédias foram necessárias para despertá-los, nossa geração sabe muito bem. Certamente isso deveria ser um incentivo para manter a distinção clara e eficaz, para nos lembrar da diferença entre o que devemos a César e o que devemos a Deus. (D'ENTRÈVES, 1968, p. 318)

Assim, Passerin retoma a distinção entre o dever do indivíduo como cidadão, i.e. no contexto do Estado e da organização social; e como ser humano. É essa distinção fundamental que pode evitar, segundo ele, tanto a moralização do Estado quando a ingerência desse nas moralidades individuais. A referência dele é ainda, e sempre, a experiência que viveu nos anos da resistência antifascista e no imediato pós-guerra. Seus conterrâneos, “Na encruzilhada entre obedecer ou violar o direito positivo quando parecia muito injusto, eles não tinham dúvidas sobre qual era seu dever.” (D'ENTRÈVES, 2005, p. 100). Mas, se é assim, a obrigação política não voltaria a se identificar com a obrigação moral?

A questão crucial repousa, na ambivalência da palavra 'obrigação'. Dizer que um homem tem uma obrigação pode significar, simplesmente, que ele é compelido a realizar, ou abster-se de certas ações, pela ameaça, ou de modo similar, pela sanção. Mas pode significar também que, independentemente daquela sanção, ele tem um dever de comportar-se de uma determinada maneira. No primeiro caso – para recorrer a uma distinção que é lugar-comum no jargão filosófico moderno – 'obrigação' é usado como um termo descritivo, no segundo prescritivo. Claro que a frase 'obrigação política' – como é recorrente na linguagem da teoria política, em contraste, talvez, com aquela da ciência política – implica num uso prescritivo ao invés de descritivo da palavra 'obrigação'. Pois, na verdade, a questão fundamental da teoria política, “por que as leis devem ser obedecidas?” - que eu considero ser a pergunta fundamental da teoria

política – é uma pergunta que faz referência à um *dever ser*, não a um *é*, a um dever e não a uma compulsão. (D'ENTRÈVES, 2019, p.278)

A inteira argumentação e defesa de d'Entrèves está centralizada no reconhecimento desse *dever ser* que se expressa no Estado, i.e. do valor que a organização política representa para os indivíduos que a compõem. No fim das contas, a obrigação política será condicionada pelo tipo de sociedade ou comunidade na qual um indivíduo se insere. Pode bem ser que se nasça numa sociedade tirânica ou ditatorial na qual a obediência seja um mero dado de força. Mas, exatamente porque é um produto histórico e os valores que representam contingentes, o Estado pode ser reformulado e o valor que representa revisto. Contudo, isso só é possível quando se reconhece no Estado (no ordenamento, na associação, na comunidade) um valor anterior à lei e superior à vontade e moralidade individual. É uma decisão moral, afinal, que cria a obrigação política no momento em que um conjunto de indivíduos prescinde de sua moralidade pessoal para compor com outros e diversos indivíduos uma sociedade que almeja um fim comum. Nessa perspectiva, reconfigurar o Estado, modificar o sistema e construí-lo sobre diferentes valores não é algo distante ou impossível:

Afinal, este Estado é um acontecimento histórico. Uma vez que percebemos o quanto a aura de majestade que o cerca é emocional, o quanto fomos condicionados a adorar sua presença, o quanto de fato (como diriam os marxistas) podemos ser vítimas de ideologias prevalecentes ao exaltar suas regras - não há absolutamente nenhuma razão para continuarmos a considerar o Estado nacional, burguês destes últimos dois séculos, como um dos valores mais elevados que o homem pode conceber e como o foco último de lealdade que deve determinar nossa vida política. (D'ENTRÈVES, 1968, p. 320-321)

O autor italiano lembra que, do fato que todos os adjetivos comumente associados a ideia de *dever* frente ao Estado terem sido corrompidos (o patriotismo seria “o último refúgio dos canalhas”), não se implica a impossibilidade de atribuição de novos significados. Antes, a história do pensamento político demonstra que esses nomes, adjetivos e substantivos, usados para explicar, para justificar e criar o vínculo coesivo que legitima a convivência

social, se modificam e foram modificados para atender aos mais diversos fins, às mais diversas doutrinas e programas políticos. O maior destaque da proposta de d'Entrèves parece ser que, aqui, essa possibilidade de mudança e potência criadora de valores comuns, não está restrita ao especialista da lei, ao enviado de Deus ou ao filósofo-rei. A sua noção de obrigação política desloca o detentor dessa potência para os cidadãos; aqui está o significado da democracia legítima que ele reivindica em *La Dottrina/The Notion of State*. Se a democracia se pretende um sistema de governo no qual o elemento de legitimação é o consentimento dos cidadãos, ela só pode ser verdadeiramente legítima – e não uma mera democracia formal, um procedimento jurídico – quando os valores aos quais eles se submetem forem auto determinados.

Sociedade aberta e obrigação política

A obrigação política está condicionada ao conceito que temos do Estado, ao tipo de *polis* em que vivemos. Se o Estado é compreendido apenas como um sistema jurídico regulado por normas e, como tal, legitimado unicamente pelo monopólio da força, então não haveria qualquer necessidade de fidelidade dos cidadãos: haveria apenas submissão. Não existiriam mais cidadãos, apenas súditos. A obrigação política surge somente no âmbito da *polis* onde o indivíduo não é mais apenas um sujeito moral, mas um ator social, i.e., um cidadão: torna-se participante ativo de uma comunidade regida por regras próprias. Ao modificarem se as regras da polis, modifica-se inevitavelmente a resposta à pergunta 'por que obedecer?'

Em julho de 1972, d'Entrèves participou da conferência realizada pela Fundação Rockefeller, na Villa Serbelloni em Belágio, cujo tema era *The open Society in Theory and Practice*⁸⁶. Na sua contribuição, intitulada *Political Obligation and the open society* d'Entrèves se pergunta em que tipo de sociedade a obrigação política, entendida como necessidade de legitimação sem uso de instrumentos coercivos, pode surgir. Sua pergunta inicial é: “Pode a obrigação política existir senão em uma sociedade aberta?”⁸⁷. Essa questão

⁸⁶ Os trabalhos da conferência se encontram publicados em GERMINO, D. VON / BEYME, K. (org.) *The Open Society in Theory and Practice* Martinus Nijhoff: Hague, 1974

⁸⁷ Os trechos citados do texto são parte de meu trabalho de tradução, e encontram-se publicados como *Obrigação Política e a Sociedade Aberta* nos “Cadernos de Ética e Filosofia Política” da USP nº 35, pp

pode ser enganosa, e d'Entrèves alerta para o fato que seu argumento não é necessariamente uma defesa da democracia moderna. Antes, trata-se de um exercício de reflexão acerca das condições práticas necessárias para que se realize nos indivíduos aquele senso de dever diante das regras comuns a serem seguidas. Ou seja, a sua não é uma defesa da democracia liberal como ela *é*, como se apresenta factualmente como forma de governo das nações ocidentais de seu tempo. Sua argumentação está voltada para aquilo que a democracia, legítima, *deve ser* – uma indicação de “sistemas que, no uso corrente do termo, provavelmente não seriam chamados democráticos” (D'ENTRÈVES, 2019, p. 278).

O filósofo italiano não pretende discutir a essência da ‘sociedade aberta’, mas ao indicar os elementos práticos do tipo de sociedade no qual a obrigação política pode existir, concede que neles podem-se encontrar, também, os requisitos da sociedade aberta. Ele parte da reflexão acerca do elemento último legitimador do poder:

Se a obrigação política pode surgir apenas em uma sociedade que não é mantida unida exclusivamente pela força, não posso enxergar pelo que mais aquela sociedade seria mantida unida senão pelo consentimento: aqui de fato está a verdade que, a meu ver, a velha e desacreditada teoria do contrato social continha, quando ressaltava que o consentimento era o único título legitimador do poder. (D'ENTRÈVES, 2019, p.279)⁸⁸.

O consentimento está necessariamente ligado à tomada de decisão por *consciência* e não por *coerção*. Em seguida, d'Entrèves reformula a questão e afirma que o requisito essencial da obrigação política é a liberdade. Especificamente, d'Entrèves refere-se a três tipos de liberdade: a) liberdade positiva, 'no sentido que seja assegurado o consenso ao menos nas decisões básicas e procedimentos que posteriormente serão contempladas por outras'; b) liberdade negativa, 'no sentido liberal – que implica não somente o respeito e a garantia dos direitos fundamentais do homem, mas também a possibilidade de cada membro da sociedade de rescindir do contrato social'; c) a mais importante de todas, sem a qual as

277-282.

⁸⁸ “If political obligation can be said to arise only in a society which is not held together exclusively by force, I cannot see by what else that society can be held together except by consent: here indeed is the truth which, in my view, the old and discredited theory of the social contract contained, when it stressed that consent was the only legitimizing title of power.”

outras liberdades sequer são possíveis, a liberdade socialista. Se as condições materiais existentes impedem ou dificultam, colocam em risco a existência dos indivíduos, como poderiam ser participantes ativos, cidadãos conscientes?

Liberdade da miséria é a grande causa para o socialismo. Como pode realizar-se uma ativa participação do cidadão nas decisões políticas, como o respeito aos direitos do homem podem ter qualquer significado, quando as condições sociais são tais que impedem os indivíduos de, em plena consciência, darem a sua própria contribuição à vontade geral e buscarem, se necessário, um novo vínculo de lealdade em uma sociedade diferente? Quando pensamos que em nossos velhos países da Europa milhões de homens foram arrastados e abatidos em guerras cujas razões eles nunca entenderam e que muitos ainda são pastoreados e forçados a aceitar qualquer sorte de labor pela dura necessidade econômica, certamente temos de admitir que falar em obrigação política no caso deles soa muito como um escárnio. A Força, não o consentimento, é aquilo que impulsiona os homens a obedecerem sempre que eles são excluídos de desempenharem seu papel, como homens livres, no processo político e social. (D'ENTRÈVES, 2019, p. 279)

Na visão do autor, diversos aspectos devem ser levados em consideração e muitas coisas são necessárias para que a obrigação política exista em uma dada sociedade. Para tanto, quer a democracia, o liberalismo ou o socialismo oferecem soluções diferentes que não são necessariamente contraditórias, mas podem ser complementares. Uma sociedade onde as três liberdades sejam garantidas e estejam em equilíbrio e asseguradas por instituições apropriadas, propiciaria um sentimento de ligação mais profundo entre os indivíduos e, nesse caso, para d'Entrèves, estaríamos diante de uma sociedade aberta, ou sociedade livre.

A noção de sociedade aberta aparece na história da Filosofia primeiramente na obra de Henri Bergson *Two sources of morality and religion*, na qual o autor contrapõe as ideias de sociedade aberta e sociedade fechada. Esse conceito seria recuperado na obra de

Karl Popper *The Open Society and its enemies*, e a partir de então é que ele passa a ser considerado em sua equivalência à democracia. Passerin d'Entrèves tece suas considerações sobre a sociedade aberta em diversos pequenos trabalhos e artigos.

O italiano admite a maior aproximação da sua posição com aquela de Popper, e não de Bergson. Para ele, como para o austríaco, uma sociedade livre deve libertar “os poderes críticos dos homens”, uma sociedade que incentiva os indivíduos a debater e “a basear as decisões na autoridade de sua própria inteligência”. Mas ele indica que as duas abordagens se diferem porque Popper está preocupado com premissas teóricas. Para d'Entrèves, a sociedade aberta de Karl Popper reafirma os ideais iluministas, de “uma sociedade de homens racionais”. Ao passo que ele está pensando nos requisitos práticos para viabilizar a sua sociedade livre, na qual a todos os indivíduos é dada a possibilidade de serem agentes livres. Não se trata, como no modelo do colega, de uma ascensão à filosofia, mas de lutas constitucionais:

Isso não significa dizer que sociedades livres, nas quais a obrigação era sentida como oriunda do consentimento, foram inteiramente desconhecidas a períodos anteriores da história. Deixando de lado os Gregos e Romanos, certamente deve ter havido uma grande quantidade de consentimento, expresso através de instituições apropriadas, nas repúblicas medievais; e monarquias feudais, com suas ênfases num pacto ou convenção entre governantes e governados, seguramente ressaltaram a aceitação voluntária como base da lealdade. Mas certamente é apenas graças aos criticismos e investigações de homens como Locke, Montesquieu e Rousseau, e também (por que não?) graças às amargas denúncias de Marx, que o homem moderno se tornou consciente da possibilidade de transformar uma sociedade dominada pela força em uma na qual o consentimento e, conseqüentemente, a liberdade política, seria possível. É o fim da visão de Popper e, incidentalmente, também da visão, ainda sustentada amplamente, que a sociedade aberta ou livre não é senão uma ferramenta ideológica na guerra fria entre Leste e Oeste. (D'ENTRÈVES, 2019, 280)

As diferenças entre a sua proposta e a de Bergson são mais profundas. Para ele, a abordagem bergsoniana está permeada por uma visão “religiosa” da política. Isso não significa que a religião ou a moral não possam incentivar decisões políticas. O único critério da sociedade aberta do italiano é que seja uma sociedade mantida pelo vínculo da obrigação

política, por consentimento e não coerção. Há uma relevância da ação consciente do cidadão na proposta de d'Entrèves, essa ação consciente é, de fato, a condição para a sociedade aberta. Por sua vez, Bergson posiciona a possibilidade de abertura da sociedade na experiência mística do amor à humanidade.

O chamado é realmente muito grandioso e sedutor. Ele ecoa o maior chamado que jamais foi dirigido ao homem, o chamado da perfeição Cristã. Mas o amor infelizmente não tem muito espaço em questões políticas. Os homens não estão propensos a tornarem se santos da noite para o dia e a política implica em realidades duras. Contudo, essas realidades devem ser encaradas e, quando possível, controladas; escapar a um sonho de amor universal é cegar a nós mesmos da humilde tarefa que está ao nosso alcance, aquela de melhorar a sorte de nossos semelhantes. (D'ENTRÈVES, 2019, p. 280)

Essa passagem ressalta o caráter prático do que d'Entrèves defende. Aparece aqui outra vez aquela indicação para a potência criadora do ser humano. Também transparece aquela condição típica da obrigação política como dever, que é o reconhecimento do outro como parte da mesma aliança, a atenção voltada para o que pode ser alcançado em comum. Mas é necessário que cada indivíduo que compõe a sociedade seja reconhecido como ser racional capaz de conscientemente tomar decisões voltadas para o bem comum. O ponto crucial é o consentimento por consciência:

Pois, se a transição de [uma sociedade] 'fechada' para 'aberta' implica um 'salto qualitativo' na experiência moral do homem, e se o caminho para esse salto é melhor mostrado por 'pessoas privilegiadas' – profetas e heróis – então, claramente, será neles, e não nas instituições de uma sociedade livre, o foco da lealdade dos homens. Além disso, quem irá testar se tal salto é genuíno ou não, como poderemos estar cientes dos falsos profetas? Os homens são facilmente enganados, e nós deveríamos saber por experiência própria quão tentador é para eles idolatrar seus mestres, e entregarem suas

responsabilidades políticas nas mãos daqueles que dizem 'saber melhor' (D'ENTRÈVES, 2019, 281).

Finalmente, d'Entrèves conclui que é necessário criar “instituições viáveis e estáveis” que propiciem o surgimento desse tipo de sociedade. Supostamente, ela poderia nascer a partir de um Estado democrático, em que os debates entre os cidadãos e a participação ativa desses influenciassem diretamente na construção política, jurídica e social. No caso de um Estado Democrático, em que a ‘obrigação política’ dos cidadãos significasse mais que ‘obediência a um comando por medo da pena ou sanção’, poderiam as formas de resistência servir como instrumentos que verificasse a legitimidade do sistema vigente? Em outras palavras, seria possível interpretar a desobediência como uma ferramenta democrática que testa, de maneira prática, se as formas e valores sobre os quais se fundamentam as relações políticas entre Estado e indivíduos permanecem válidas?

Obrigação Política e Resistência

O último aspecto que cabe abordar é a relação entre obrigação política e formas de resistência. Não se trata mais de saber em que consiste a obrigação política ou como ela se distingue da obrigação jurídica e da obrigação moral. Tampouco interessa saber *a quem obedecer*. Uma nova pergunta deve ser respondida: pode a desobediência ser um dever? Um novo conjunto de questões se apresenta: que tipo de resistência pode existir num regime democrático? Pode a resistência ser contemplada como legítima no Estado de Direito? Em quais casos?

O tema da resistência e desobediência aparece em muitos trabalhos do autor a partir do final da década de 1960 e permanece vivo nas discussões por ele propostas até o seu último trabalho, intitulado *Quando la disubbidienza è un dovere*, escrito para o jornal La Stampa em 1980, mas publicado apenas em 2002⁸⁹. O primeiro trabalho que trata especificamente da questão é *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, de 1969 – em 1970 publica uma coleção de ensaios sob o mesmo título. Em 1973 publica *Legittimità e*

⁸⁹ Nota Davide caddedu e a historia da publicação

resistenza e Obbligo politico e libertà di coscienza. Além disso, são diversas as contribuições para o La Stampa que exploram a problemática, e chama atenção o artigo de 1974 cujo título é *Quando ubbidire è pericoloso*.

Esses trabalhos são relevantes tanto para reflexão acerca do problema da obrigação política quanto para apreciação do modo através do qual d'Entrèves aplica seu método na análise de situações contemporâneas a ele. Neles, está claro o esforço do autor em explorar as três perspectivas: a partir dos fatos, da lei, e dos valores. E, ao tomar a perspectiva dos fatos, o autor inclui considerações de outras áreas além da história, ciência política e sociologia; por exemplo, o recurso a experimentos da psicologia. Ainda que de modo limitado, demonstra uma tentativa de contemplar uma perspectiva metodológica que se apresentava já em *The Medieval Contribution(...)*. No que se refere ao conteúdo da reflexão do filósofo italiano, a distinção entre fatos e valores e a delimitação das esferas de ação das ciências humanas de um lado e da filosofia de outro, dos discursos descritivos ou prescritivos, são de capital importância. Contudo, a ênfase de sua abordagem se dá pela análise crítica da relação entre leis e valores, e na distinção entre os conceitos de legalidade e legitimidade.

No contexto acadêmico a ele contemporâneo, d'Entrèves identifica uma confusão no uso desses conceitos, e reconhece um desuso do termo *legitimidade*. A palavra mesmo teria, segundo ele, “tomou um som arcaico”⁹⁰. No entanto, isso não significa que ela tenha desaparecido completamente do vocabulário da teoria política. De um lado, os cientistas políticos e sociólogos tratam “simplesmente para descobrir por quais artificios aqueles que detêm o poder são capazes de fazê-lo aceitar e fazer durar” (D'ENTRÈVES, 2005, p. 74) – uma análise comprometida com fatos, não com aspectos jurídicos ou valorativos. De outro, a concepção weberiana, a partir da distinção dos três tipos de legitimidade: carismática, tradicional e racional. Nesse último modelo de legitimação racional, que é a experiência das sociedades modernas, legalidade e legitimidade coincidem, são a mesma coisa.

Para o italiano, não restam dúvidas da relação indissolúvel entre as duas noções, e os modos de conceber e lidar com a questão da legitimidade reflete nos modos de pensar e conceber as relações entre as leis, os cidadãos e o Estado ou *governo*. Para ilustrar essas diferenças, ele analisa as tradições no continente europeu e no mundo anglo-saxão: a primeira, herdeira do direito romano e desenvolvida em Weber até sua forma ‘pura’ em Kelsen; a outra,

⁹⁰ Cfr. “Legalità e Legimità” in *Potere e libertà politica in una società aperta*, 2002. p. 74.

derivada da *common law*. Mais uma vez, o alvo das críticas é a pretensão de neutralidade ética, e os riscos de esvaziamento das relações e instituições políticas cujo funcionamento torna-se mera fachada⁹¹ legalista. “Identificar legalidade com legitimidade significa deixar de lado os problemas subjacentes. Um grão de incenso é queimado pelo princípio da soberania popular; torna-se uma espécie de *deus ex machina*, que nos permite ignorar nossas diferenças, desde que a lei seja respeitada e o estado seja concebido como o estado de direito” (D’ENTRÈVES, 2005, p. 78). Mas, o que acontece quando as diferenças se tornam intransponíveis, ou quando o poder legalizado produz leis iníquas?

A equivalência entres legalidade e legitimidade não passa de uma ilusão. Se sob o título da legitimidade encontra-se o fundamento último do poder, então não basta identificá-lo com a existência de um ordenamento jurídico. Essa é a diferença fundamental do ponto de vista de d’Entrèves com relação à proposta de Weber: “Legalidade e legitimidade deixam de se identificar quando se admite que uma ordem pode ser legal, mas injusta. Rompe-se a relação de que falava Weber: é preciso postular um princípio de legitimidade externo ao sistema.” (D’ENTRÈVES, 2005, p. 80). E tal princípio é o direito natural, do qual emana inclusive o próprio sistema positivo e sua obrigatoriedade vinculante, uma acepção mais facilmente identificável na cultura jurídica do mundo anglo-saxão.

O positivismo jurídico teria encontrado um campo mais fértil entre os herdeiros da tradição do direito romano, mas a abordagem dos anglo-saxões não deve ser negligenciada. O elemento que mais chama atenção do autor, e promove certo tipo de encantamento, é precisamente a interpretação do princípio da *rule of law* como algo que transcende a mera formalidade jurídica. Em especial, d’Entrèves recorda uma conferência de juristas, ocorrida na Universidade de Chicago em 1957 que propunha a reflexão acerca da relação entre Estado e direito no Ocidente; e o encontro dos juristas em Nova Déli dois anos mais tarde no qual “si trovò d’accordo nel definire la *rule of law* come “la realizzazione delle condizioni necessarie per lo sviluppo della dignità umana” (D’ENTRÈVES, 2005, p. 81). Para ele, essa atitude representa uma completa inversão da proposta weberiana: legalidade e legitimidade voltam a coincidir, mas a ênfase da equivalência não está mais no aspecto jurídico, mas nos valores aos quais a lei positiva deve corresponder. Mais uma vez, não se trata de desprezar a ciência

⁹¹ Idem, p. 79.

jurídica e o direito positivo, mas de reconhecer a ordem de prioridades e a função política que os valores sociais exercem nas relações entre o Estado e os indivíduos:

... .A lei da ciência jurídica não é toda lei. Para ser verdadeiramente adequado, o conceito de direito deve ser capaz de nos dizer não apenas o que o jurista pensa do direito, mas o que o juiz e o legislador pensam dele, bem como o bom cidadão para o qual o direito aparece como um conjunto de regras válidas, mas obrigatórias. É por isso que, a meu ver, o método positivo, a legalidade puramente formal, não bastam, nunca serão suficientes para nos dizer a última palavra sobre o que é o direito e o Estado. Da mesma forma que o direito positivo e o direito natural são os dois polos da vida jurídica, a legalidade e a legitimidade são os dois polos da vida política. (D'ENTRÈVES, 2005, p. 83).

Portanto, a noção de *legitimidade* é a lente através da qual d'Entrèves analisa a questão da resistência e desobediência ao poder constituído. Esse é o tema específico de sua contribuição na Conferência de estudos de Sassari em 1971, publicada pela primeira vez em 1973 nos *Studi Ssassaresi*. Em *Legittimità e Resistenza*, ele examina os diversos tipos de comportamentos dos cidadãos com relação ao Estado e procura identificar quais elementos os distinguem e qual a possibilidade de serem legítimos. Mais uma vez, ele inicia a análise reconhecendo a função de cada uma das abordagens possíveis no campo dos estudos políticos e jurídicos: o historiador que mede as oscilações no tempo entre o “extremo da anarquia feudal”, e o outro extremo “do completo sufocamento do indivíduo no Estado totalitário”; o cientista político que pode individualizar motivações ideológicas, econômicas e sociais que medem a força, o sucesso e o fracasso das experiências. Enquanto esses se ocupam da *efetividade*, aos juristas concerne a *legalidade* dos atos, se eles ferem ou não a ordem positivada. Por fim, a perspectiva da filosofia política, na qual:

O critério de julgamento é um critério de legitimidade, no sentido de que se trata de averiguar se a reivindicação de direitos individuais ou coletivos pode ser justificada ou racionalmente justificável perante e,

se necessário, contra o Estado, bem como a eventual resistência ao seu comandos. O problema, ..., é, portanto, apenas um aspecto do mais amplo da obrigação política; e, se isso, para subsistir, por sua vez pressiona a legitimidade do poder, será uma questão de medir uma legitimidade contra a outra ... e estabelecer as condições e os limites do comportamento legítimo de um e de outro.(D'ENTRÈVES, 2005, p. 257)

Dentre os casos individuados pelo italiano estão desde ações de livre submissão até as de oposição mais radicais. Do lado mais obediente dessa escala encontram-se a *obediência por consentimento*, e em seguida a *obediência formal*. No primeiro caso, a obediência à lei é sentida como um dever e a submissão é por convicção nos valores que ela representa. No segundo caso, ao contrário, a obediência é mero hábito e não há qualquer convicção interior: o fator marcante é o desinteresse e a apatia política. No terceiro e quarto caso, a obediência estrita e a submissão total ao ordenamento já não se encontram: a *evasão oculta* pode ser uma evolução da *obediência formal*, da apatia passa-se à inadimplência na certeza de impunidade, intercalada com a obediência por medo de sanção; já a *obediência passiva* (associada aos mártires cristãos) caracteriza-se por comportar a obediência e a desobediência, por ser silenciosa e privada no sentido que aceita a pena cabível em caso de transgressão. Os outros quatro casos (e até mesmo a *obediência passiva*) podem ser considerados como aqueles que melhor representam a ideia de resistência no imaginário comum, são eles: *objeção de consciência*; *desobediência civil*; *resistência passiva*; e, *resistência ativa*.

A *objeção de consciência* é caracterizada pela ação deliberada de recusa à obediência, que acontece publicamente e tem por objetivo proclamar adesão a princípios e valores. Está associada à recusa de prestação do serviço militar, aos protestos contra a guerra do Vietnã nos EUA e ao movimento contra o serviço militar obrigatório – popularizado com a prisão do boxeador Muhammad Ali em 1967, ao recusar responder ao ser chamado para embarcar em missão. Contudo, d'Entrèves aponta que a noção comporta um significado mais amplo e “merece ser estendido para incluir todos aqueles casos em que o propósito do “testemunho” é decisivo, e em que a recusa em obedecer a um determinado preceito não

implica de forma alguma a recusa de todas as outras normas que compõem um determinado sistema” (D’ENTRÈVES, 2005, p. 258). Além disso, a objeção de consciência é usualmente uma ação individual.

No caso da *desobediência civil*, ao contrário, a contestação possui necessariamente um caráter coletivo, de grupo. O filósofo italiano recorre à definição do recém publicado artigo de John Rawls, *The Justification of Civil Disobedience*⁹², e afirma que ela é caracterizada por ser uma ação ilegal, não violenta, que apela não apenas à moral individual, mas uma noção mais ampla de justiça. O maior exemplo são as manifestações pelos direitos civis nos EUA, de Rosa Parks a Martin Luther King – excluídos os grupos de luta armada. Ademais, o objetivo da *desobediência civil* é aperfeiçoar o sistema, não o destruir.

Ao contrário, a *resistência passiva* busca uma alteração radical no sistema político e rejeita sua inteira estrutura. Exemplo notório é o da independência da Índia sob a liderança de Ghandi e sua impressionante campanha de mais de uma década pela expulsão dos ingleses. Esse tipo de comportamento é marcado por ações coletivas, que desafiam abertamente uma ordem instituída, um poder estrangeiro e inimigo. Exclui-se qualquer ação violenta.

Finalmente, a *resistência ativa* se distingue da passiva pelo uso e apelo à violência. Muitos exemplos desde às guerrilhas latino-americanas, aos movimentos separatistas radicais europeus, às milícias no oriente médio e radicais de extrema esquerda, por exemplo: as *Brigate Rosse* na Itália, ou o Rote Armee Fraktion (RAF) na Alemanha – grupo também conhecido como Baader-Meinhoff. A violência desses grupos pode ser por ações coletivas ou individuais. “O poder constituído é aqui abertamente contestado, e o caminho aberto para a forma suprema e global de subversão política comumente designada como revolução.” (D’ENTRÈVES, 2005, p. 259).

Portanto, o que distingue a resistência propriamente dita dos outros tipos de comportamento elencados é a contestação global ao sistema, ao poder ou ordem constituída. A relação com a obrigação política se dá porque, justamente, aquele dever de obedecer e respeitar a ordem não é reconhecido. Nos outros casos, as ações estão voltadas a leis e

⁹² Cfr. o volume *Civil Disobedience* organizado pelo criminalista estadunidense Hugo Adam Bedau em 1969, que originalmente publicou o ensaio – presente também em *A Theory of Justice* nas edições a partir de 1972.

acontecimentos políticos específicos, mas existe, todavia, o respeito às instituições e à ordem, as quais se buscam melhorar. Em outras palavras, o poder instituído é reconhecido como legítimo, ao passo que no caso anterior ele é visto como ilegítimo – e pode ser até encarado como uma ameaça inimiga.

Então, d'Entrèves encaminha sua conclusão recuperando alguns aspectos apresentados anteriormente em *Political obligation and the open society*, especialmente o papel da autonomia condicionado pelos três tipos de liberdade: liberal, positiva e socialista. Em seguida, ele revisa os tipos de resistência descritos especificamente sob essa ótica da obrigação política e suas condições de existência. Assim, a *obediência por consentimento* é a situação ideal de uma sociedade saudável, pois não apenas o poder instituído é reconhecido como legítimo, mas também os valores que nele estão encarnados. A *obediência formal* já demonstra que existem problemas no reconhecimento da legitimidade do sistema, mas ainda não rejeita a obrigação política. A partir da *evasão oculta*, identifica-se uma negação do caráter vinculante do ordenamento. Mas, apesar de corroer por dentro as estruturas do sistema, ela é um tipo de resistência oportunista e voltada a fins privados. Contudo, alerta o autor, “a evasão oculta é um sintoma da precariedade de um determinado poder e contribui fortemente para a eventual transformação deste de poder legítimo em poder baseado unicamente na força.” (D'ENTRÈVES, 2005, p. 262).

Nos casos de resistência propriamente dita, o filósofo italiano distingue as que se apresentam internamente ao sistema e as que se mostram como ameaça externa – precisamente porque não reconhecem a legitimidade do poder instituído. A conclusão que ele apresenta é que, não apenas são legítimas todas as formas de contestação e resistência interna, elas são desejáveis e até mesmo um “um sinal de força, não fraqueza do Estado” (D'ENTRÈVES, 2005, p. 264). O caso é que, de fato, para Passerin, o dissenso, a crítica e o protesto enriquecem a experiência política, são a própria essência do processo de consenso e consentimento que deve em última instância atribuir o poder legítimo ao Estado – que de outra maneira não é sustentado senão pela força. Essas manifestações públicas e abertas são muito menos prejudiciais do que, por exemplo, a *evasão oculta* e a *obediência formal*, segundo o autor. Mas, essa aceitação aberta das críticas, o enfrentamento do dissenso e a tentativa de atingir um consenso acerca do “bem comum”, dos fins a serem buscados, pode ser um remédio até mesmo para a apatia e a conivência indiferente.

Algo que distingue a abordagem de d'Entrèves de outros colegas do campo liberal e pode surpreender o leitor é que ele não invalida os tipos de *resistência* que contestam a legitimidade do poder instituído e rejeitam a obrigação política, a ordem, o sistema. Ao mesmo tempo, ele acredita que não é possível tratar a *resistência passiva* e a *resistência ativa* sob a ótica da legitimidade dessas dentro do sistema, justamente porque ela é rejeitada pelos grupos que se organizam nessas ações. Mas, por outro lado, é possível observar essas questões como quem busca compreender as razões da crise de legitimidade:

Porque a hora da resistência é também a hora da verdade ou do exame de consciência, e para enfrentá-la não há outra forma que pedir credenciais às várias ideologias em que os homens se dividem, se chocam e muitas vezes acabam no massacre. Pois se aos olhos de um juiz imparcial a reação que o poder estabelecido opõe em nome da legitimidade existente às ações que ameaçam sua própria existência não pode deixar de parecer justificada, o recurso que eles afirmam ser necessário para tais ações pode parecer não menos justificado defensores de uma nova legitimidade. (D'ENTRÈVES, 2005, p. 265)

Aqui faz sentido a ideia usada por ele anteriormente, segundo a qual será um caso de verificar qual das duas propostas conflitantes encontram maior legitimidade. Mesmo no caso da resistência armada. Ele encerra seu ensaio afirmando que essa disputa pela legitimidade, protagonizada pelos grupos armados e o poder instituído, não é diferente daquilo que os revolucionários do século XVIII fizeram – exceto pelo fato que defendiam suas ações em nome de algo cuja legitimidade era mais amplamente reconhecida. Em outro texto, a ser analisado em seguida, ele inicia pela afirmação de Tomás de Aquino segundo a qual aquele que mata um tirano deve ser louvado⁹³. E completa dizendo que embora na democracia não existam tiranos, existem, todavia, presidentes a serem assassinados. Mesmo que devam cumprir pena e que o modelo democrático não estimule necessariamente o aparecimento de heróis. Isso não significa, de modo algum, que Passerin apoie ações

⁹³ Cfr. *Obbedienza e resistenza in una società democratica*. Passerin se refere aqui ao *Comentário à sentença de Pietro Lombardo*, de Aquino.

violentas; pelo contrário, ele é muito enfático sobre o papel do consenso e do consentimento, o valor da racionalidade e dos acordos nas relações políticas. A força, a violência, deve ser a *ultima ratio*. O que se dá é o reconhecimento da função histórica exercida pelas revoluções na transformação da realidade política e social. Assim, as ações violentas podem ser necessárias se a ilegitimidade e ameaça do poder constituído forem reconhecidas amplamente pelos indivíduos que compõem um corpo social. Mas o novo poder instituído só poderá ser *legítimo* de fato se não for imposto unicamente pelo cano do fuzil: não há legitimidade em regimes autoritários, posto que a submissão é um resultado do uso da força bruta. O apelo à razão é o grande mérito da democracia.

É relevante reafirmar nesse momento a experiência de vida do italiano e como ela incide em seu trabalho. Por um lado, pesa a própria experiência do autor durante os anos do fascismo, da resistência e do pós-guerra. Por outro, as décadas de 1960 e 1970 apresentam um ambiente fecundo para as reflexões sobre a questão da obrigação política e do direito natural. Isso deve-se não apenas aos muitos protestos, insurgências, revoluções e guerrilhas que abundam no cenário político a nível global; mas, também, porque muitos desses movimentos surgem no contexto das democracias ocidentais – não em regimes totalitários ou autoritários. O autor experiencia os protestos dos estudantes e trabalhadores de Turim (1968 a 1969) no momento em que consolida o projeto da Faculdade de Ciência Política e assume o posto de diretor. E, no ensaio *Obbedienza e resistenza in una società democratica* (1969), oferece uma interessante análise entre o protesto dos jovens estudantes, e a resposta dos mais antigos.

Indagando-se sobre a relação entre resistência e obediência nos regimes livres, entre a “obrigação imposta pelo Estado e a o dever imposto pela consciência”, aponta que os argumentos com os quais os da sua geração buscam responder aos jovens perderam sua eficácia. Dentre eles, o mais utilizado é: se todos participam na eleição dos representantes políticos, o indivíduo ou grupo particular não pode se opor às leis que forem deliberadas democraticamente e às quais todos devem submissão. Negado pelos jovens e usado com cautela pelos intelectuais (cujas profissões estão ligadas ao diálogo), esse raciocínio é amplamente utilizado pelos agentes de aplicação da lei e manutenção da ordem. E é essa suposta prerrogativa da democracia o objeto a ser examinado. Autoritário, democrático, absolutista, monárquico: independente do modelo e organização do poder, d’Entrèves aponta que a

história do pensamento político sempre buscou encontrar o detentor do título último do poder, e de fornecer justificativas da sua existência:

... A história é toda uma sucessão de fórmulas políticas (como diria Gaetano Mosca), de ideologias (como dizemos hoje), através das quais procuramos conferir ao poder adquirido pela força a autoridade que só o poder legítimo possui. Da divinização do monarca no mundo antigo ao princípio da sucessão dinástica nos tempos mais próximos, da exaltação platônica dos filósofos-reis à concepção moderna do papel desempenhado pelas *elites*, a busca de um critério de legitimidade deve ser mantida como uma base sólida e segura para as obrigações políticas. Nesse sentido, mesmo a doutrina democrática é uma ideologia, um expediente, se quisermos, para substituir a violência pela persuasão e obter o apoio do maior número de decisões do poder estabelecido. (D'ENTRÈVES, 2005, p. 214.)

O protesto dos mais jovens se move pela via da contestação da efetividade da doutrina democrática. A partir dos novos instrumentos metodológicos da sociologia ou ciência política, indicam que justamente os princípios legitimadores do sistema seriam apenas uma fantasia burguesa, em nada compatível com a realidade efetiva das sociedades ocidentais. E, para Passerin, a crítica dos jovens não era apenas legítima, mas bem fundamentada. Em linhas semelhantes às que ele escreveu em *Obbedienza e Resistenza (...)* e *Political Obligation and (...)*, questiona-se sobre como seria possível haver obrigação ou dever de obediência se o Estado é apenas um instrumento de opressão entre classes? Que espécie de legitimidade pode haver em uma sociedade que “esconde, a pretexto da soberania popular e das instituições representativas, o domínio de poucos privilegiados.” (D'ENTRÈVES, 2005, p. 215)?

Por outro lado, o autor aponta que, se o protesto dos jovens busca subverter a ordem, substituir uma ideologia por outra, então deverão encontrar em que sustentar a legitimidade do poder que então se institui. Do contrário, correm o risco de andar às cegas abrindo caminho para o autoritarismo, se tal poder for mantido apenas por coerção:

Ou querem nos dar a entender que, naquela sociedade futura, com obtida a revolução, a unanimidade de pensamento e sentimento será tal que moverá espontaneamente todos os cidadãos, e que conseqüentemente a obrigação política não poderá mais ser apropriadamente chamada de obrigação, porque constituirá a própria mola do operar humano? Parece-me que nenhuma sociedade, exceto talvez uma sociedade de santos, poderia aspirar a alcançar tal condição. (D'ENTRÈVES, 2005, p. 215)

O autor revela aqui aquele salto lógico do plano descritivo para o prescritivo e, ao fazê-lo, revela a fantasia que se travestia, também, na ideologia que move as ações dos contestadores. O filósofo italiano defende o direito à resistência, a descentralização do poder, autonomia regional e local e maior participação dos cidadãos nas decisões que os afetam. Mas, ele não defende o uso da força e da violência, senão em casos extremos – como, por exemplo, aquele vivido por ele nos anos da resistência dos *partigiani*. Isso é muito importante, pois para essa geração que viveu os horrores da guerra e do totalitarismo do regime fascista, a escolha dos mais jovens em tomar a via do conflito armado parece injustificada. Esse é um esforço do autor em aceitar as críticas e promover o diálogo e a racionalidade – que para ele é a grande força da doutrina democrática – e tentar aperfeiçoar o sistema ao acolher a dissidência.

Contudo, se mostra consciente da impossibilidade de dialogar com os que se convenceram que a violência é a única via possível. Em relação a eles, “Tudo o que pode ser feito é tomar nota do estado de guerra ou guerrilha que existe; mas não apenas com o propósito, ainda que justificado e legítimo, de evitar os perigos e circunscrever seus efeitos, mas também de extrair razão para refletir sobre a precariedade de certas conquistas que nos pareciam certas, e de tentar uma defesa fundamentada desta.” (D'ENTRÈVES, 2005, p. 226).

Essa posição de não dialogar com os que escolhem o caminho da violência armada, conclusão dessa reflexão de 1969, reaparecerá em 1979 num diálogo com Norberto Bobbio no *La Stampa*. Na ocasião, discutia-se a proposta de anistia aos supostos membros, colaboradores e apoiadores das *Brigate Rosse*, presos numa operação simultânea em todo território italiano, após diversos atos violentos que culminaram no sequestro e assassinato do

ex-primeiro ministro Aldo Moro em 1978⁹⁴. O texto de Bobbio, intitulado *Il Patto dei violenti*, foi publicado em 16 de junho de 1979. A resposta de Passerin, *Ancora sul patto dei violenti*, produzido no verão de '79, só foi publicado após a morte do autor em 2003, fruto de pesquisa em seu arquivo pessoal realizada pelo Prof. Davide Caddedu.

Os argumentos de Bobbio contra a concessão de anistia dirigem-se ao não reconhecimento do conflito imposto pelo grupo armado como um estado de guerra. A trégua e a anistia são instrumentos jurídicos destinados às guerras entre Estados-Nação, entre entes soberanos. Na guerra, a força é a regra, no Estado de Direito ela deve ser exceção. Há uma comodidade e ingenuidade em querer o reconhecimento do estado de guerra civil, mas rejeitar suas consequências: a regra da guerra é que o mais forte vence, e o vencedor determina a punição. Teriam as *Brigate Rosse* o apoio e legitimidade amplos na população italiano, de modo a declararem-se um partido armado? Mais ainda, porque querem usufruir do Estado de Direito se nem mesmo o reconhecem como legítimo, se o corpo de direitos civis não passa para eles de uma ideologia burguesa? Isso não significa que não haja espaço para a crítica, para melhorias, e até para manifestações e desobediência, mas em hipótese alguma deve-se aceitar ou reconhecer a validade de pequenos grupos que tomam armas para desestabilizar o Estado. Ele encerra com uma pungente crítica à esquerda radical:

Não existe um único tratado sobre direitos humanos em toda a literatura marxista ou marxista. Pelo contrário, há muitos escritos nos quais se tentou demonstrar que os direitos de liberdade não têm valor porque são direitos burgueses. Agora que os está descobrindo, amplia-os a seu favor, a ponto de deformá-los, a ponto de crer que, garantida a liberdade de dissidência, toda forma de dissidência é legítima, mesmo aquela que, com eufemismo, é chamado de "crítica de armas"; que a liberdade de expressão consiste também em escrever nas paredes,

⁹⁴ Segundo o Prof. David Caddedu, a operação era uma novidade. Primeiro, porque era um esforço a nível nacional. Mas, também, porque sob o pretexto de prender os responsáveis pelos atos de violência e mortes, diversos líderes trabalhistas, jornalistas e docentes das universidades foram presos – dentre eles, Antonio Negri à época professor na Università degli Studi di Padova e na École Normal Supérieure de Paris. Cfr. CADDEDU, D. “Due articoli inediti di Alessandro P. d’Entrèves”, in *Il Pensiero Politico*, ano XXXVI, nº2: Firenze, 2003.

como as da universidade, que é preciso matar isto ou aquilo, apontando pelo nome e apelido as pessoas a serem “mortas”; que entre os direitos reconhecidos do estado democrático há também o de se rebelar contra o estado com violência. Agora que a esquerda revolucionária reconheceu os direitos de liberdade, ela os quer todos e agora. Também o direito à impunidade, que sempre foi prerrogativa dos soberanos e déspotas absolutos. (BOBBIO, 1979, p. 2)

Em sua resposta, Passerin acolhe os argumentos de Bobbio e recorda que eles se assemelham aos utilizados na época das negociações pela liberação de Aldo Moro com as BR: negociar com os militantes significava reconhecer a personalidade jurídica da BR. Mas, d’Entrèves aponta que a análise do colega turinense é estritamente jurídica. Embora concorde com ela, afirma a necessidade de considerar também os aspectos histórico e moral que uma concessão do tipo teria. Histórica porque, para ele, o ataque que os *terroristas* fazem aos direitos e liberdades civis implica num reescritura da própria história. Moral, porque não é possível fazer um pacto com quem acredita que as relações políticas e sociais estão baseadas unicamente no uso da força e na opressão de uma classe sobre a outra.

Perguntando-se se essa posição é fruto de manipulação deliberada ou ignorância, está inclinado a conceber, tal como Bobbio, que seja um resultado da falta de leitura dos autores liberais. Talvez se a literatura liberal não fosse tão rejeitada por eles, seriam capazes de evitar os perigos do autoritarismo e totalitarismo que acometem os regimes que se instalam, uma vez concluída a revolução. No entanto, as posições de Toni Negri também o fazem pensar o contrário:

... Quando li, na entrevista publicada no *Europeo* de 12 de junho, que Toni Negri não pretende se referir à "garantia" democrático-burguesa, que considera um "fetiche libertador", mas sim àquelas "garantias constitucionais ... que [ele] e [seus] camaradas (não apenas os de 7 de abril, mas gerações de militantes comunistas) conquistaram, pelos quais lutaram "- então realmente me faz pensar como a história é

escrita e ensinada, hoje, nas universidades italianas.(D'ENTRÈVES, 2003, p. 279)

Esse reducionismo histórico, que exclui as revoluções e as contribuições da tradição liberal é “uma verdadeira falsificação histórica”. Para os revolucionários da esquerda radical, a história começaria somente a partir de 1848, antes de que haveria apenas trevas. Ademais, não sabem o que fazer com o Estado de Direito liberal, uma vez que para eles as garantias de direitos e deveres se baseia unicamente na força acumulada pela classe trabalhadora⁹⁵. E por essa afirmação da força como a única garantia de direitos, passa-se ao plano moral: as relações políticas seriam regidas, garantidas e equilibradas graças à força. E, nesse sentido, que validade pode ter um pacto entre partes cujas premissas se anulam? Como pode se sustentar um acordo com quem acredita que apenas a força, e não as instituições estabelecidas, é capaz de gerar direitos? Do ponto de vista moral, os acordos só podem ser válidos quando as duas partes chegam a um consenso sobre certos princípios que garantem o entendimento entre as partes. Mas,

Quem com os seus próprios atos pisa nos princípios morais fundamentais da santidade da vida, da dignidade da pessoa humana, do respeito pela dissidência; quem concebe a história em termos de conflito exclusivo e, portanto, de violência legal; Finalmente, aqueles que consideram os princípios morais atuais como meras expressões dos interesses da classe dominante - parece-me que é difícil ser considerado uma contraparte confiável e segura. (D'ENTRÈVES, 2003, p. 280)

Eis aí o limite da desobediência dentro de um regime democrático: não é admissível que se atente contra o valor representado na democracia, especialmente enquanto Estado de Direito. Então, por um lado há o reconhecimento da validade histórica das

⁹⁵ Essa consideração ele faz citando diretamente a Toni Negri na referida entrevista (cuja data correta de publicação é 21 e não 12 de junho), que encontra-se também no volume *Le miei prigionie*, de autoria de Negri.. Cfr o já citado trabalho de D. Caddedu.

revoluções. Por outro, o critério da legitimidade que, em última instância, determinará o sucesso da revolução e a diferenciará de um crime contra o Estado, de um simples terrorismo.

Em *Quando disobbedire è un dovere*⁹⁶, Passerin d'Entrèves retoma algumas das classificações do texto de 1971 para responder ao texto de Andrea Barbato intitulado *Siamo entrati nell'età della disobbedienza*, publicado no La Stampa em 1980. A ocasião que estimulava Barbato era o conflito acerca das Olimpíadas de Moscou e a decisão do comitê olímpico italiano de participar dos jogos mesmo depois de parecer contrário do governo italiano. O parecer do governo tinha o valor simbólico de protesto contra a invasão do Afeganistão pela União Soviética em 1979. O comitê olímpico decidira que a equipe italiana participaria dos jogos sem uniformes oficiais, bandeiras e hino italiano.

O que move d'Entrèves a responder à Barbato é o elenco de situações que ele usa em seu texto para demonstrar que a desobediência havia se tornado a regra em muitas relações públicas e privadas: filhos desobedecem aos pais, a Europa desobedece a América, futebolistas corruptos desobedecem às normas esportivas; o conflito das Olimpíadas seria “o modelo de desobediência em cadeia”. Para o filósofo valdostano, as situações são completamente heterogêneas e de difícil comparação.

Por um lado, ele reconhece o sentimento de Barbato e outros concidadãos que reconhecem na obediência uma condição da convivência civil, e clamam por uma “restauração da obediência”. “Nas últimas décadas, um espírito de intolerância e rejeição foi adicionado ao espírito de indisciplina, inerente aos italianos, que acabou por transformar a desobediência em um estilo de vida, se não mesmo uma virtude.” (D'ENTRÈVES, 2003, p. 282). Mas a questão é que os termos desobediência e obediência a que se refere carecem de precisão em seu significado. O apelo à ordem e à obediência consentem “toda uma gama de acentuações diferentes, e mesmo opostas em seus extremos.”

Para melhor compreender em que constitui a desobediência do cidadão com relação ao Estado, Passerin afirma que um ato de desobediência pressupõe duas coisas: a existência de uma norma precisa acerca de um comportamento, e que essa norma seja oriunda de uma autoridade que prevê as sanções em caso de seu desrespeito. Retomando os casos individuados por ele em *Legittimità e Resistenza*, indaga se a obediência que pretendem

⁹⁶ Esse texto também seria publicado apenas após a morte do autor, no já citado trabalho do Prof. Cadeddu (2003).

restaurar seria do tipo *formal*. Ele rejeita a possibilidade de se tratar da *obediência consciente*, uma vez que essa é a forma ideal, utopística. E ao examinar a situação em sua relação com a *evasão*, na qual a obediência é uma exceção, identifica que essa é a práxis atuante na Itália desde sempre. Resta a *obediência formal*, que evidencia a apatia política e pode, em última instância, criar rupturas que destruam o sistema. No texto lembrado, como já examinado, ele afirma que as formas de desobediência (com exceção da desobediência armada) são menos prejudiciais à democracia que as formas de obediência apática. Antes, elas demonstram sua força e saúde.

Mas a resposta de d'Entrèves foi rejeitada pelo jornal, aparentemente porque a política editorial deixara de encorajar o diálogo entre colaboradores, por dificuldades em publicar respostas intempestivas. Em uma carta encontrada por Caddedu, dirigida ao responsável do La Stampa, o autor confessa estar sentido pelo tempo em que o diálogo livre estampava o jornal, e escrevia em conversa com Firpo, Bobbio e outros. O seu encerramento, contudo, merece ser reproduzido pois reafirma e resume a posição que até então buscou-se apresentar nesse capítulo:

... tenho como certeza que sem a desobediência a humanidade nunca teria chegado a lugar algum. Pelo contrário, penso que em algumas ocasiões é precisamente a desobediência que tem merecido ser chamada de obediência, como é o caso da obediência passiva que, embora envolva a rejeição de uma ou mais normas por razões de princípio, é acompanhada por uma aceitação obediente e viril das consequências de sua recusa. (D'ENTRÈVES, 2003, 283)

Para o autor o tema da *desobediência* não era tomado levemente, ou como impulso juvenil ou inconsequente. Antes, ele dedicou a esse tema toda a sua vida e carreira acadêmica e permaneceu firme em seus valores até o final da sua vida. A desobediência, a intransigência, o protesto, a contestação: todas as formas de oposição não-violenta são acolhidas como necessárias para uma vida política saudável. Quando se toma um momento para considerar esse fato, é impossível deixar de perguntar qual a origem desse interesse apaixonado. Qual fato, fenômeno ou experiência impulsionou d'Entrèves para esse caminho?

4. Paradigma

A autonomia como guia

O último capítulo desse trabalho é um retorno ao seu elemento inicial: a fronteira. Na busca pela identificação do paradigma que move a investigação de d'Entrèves, encontra-se a pequena Valle d'Aosta e as ricas experiências da II Guerra e do imediato pós-guerra, ali ou em Turim. Os anos da *Resistenza*, a luta antifascista, a amizade com Gobetti, a disputa anexionista e a insistência no Estatuto de Autonomia. É muito significativo que, para ele, o maior exemplo da existência de uma Lei ou Direito Natural venha justamente dessas experiências, como afirma no Prefácio de *Natural Law*⁹⁷. De modo semelhante, a Valle d'Aosta encontra-se indiretamente no Prefácio de *La Dottrina dello Stato*, na referência à Montesquieu⁹⁸. E, de maneira mais decisiva no que concerne essa afirmação, na homenagem feita a Piero Gobetti e publicada no *La Stampa* em fevereiro de 1976.

Cinquenta anos depois da morte do amigo turinense, ele avalia a diferença entre o modo que o estudioso ou intelectual vê e interpreta Gobetti, e o modo como ele é visto pelos amigos e colegas que o conheceram e frequentaram suas reuniões clandestinas. Esses últimos, viam com certa estranheza o esforço dos primeiros em tentar estabelecer em seu pensamento, uma doutrina precisa. Todavia, esse é para d'Entrèves um esforço compreensível, uma vez que o amigo se tornara uma personagem histórica de importância nacional. Para elucidar a perspectiva dos companheiros gobettianos, ele compartilha a descrição feita por Guglielmo Alberti⁹⁹, escritor e amigo do mesmo círculo em Turim. Segundo ele, é a melhor tradução do sentimento que permanecia entre aquele grupo, não obstante os diferentes caminhos:

⁹⁷ “But, if so short of an essay allowed a dedication, I would not hesitate to inscribe to the memory of many a friend of later and darker days, whose deeds bear witness to the existence of the Law which alone deserves ultimate allegiance.” D'ENTRÈVES, 1996, p. 12

⁹⁸ A afirmação aqui feita revela-se em duas etapas, a primeira na citação às Cartas Persas de Montesquieu, feita no prefácio da primeira edição italiana: *Nous sommes nès dans un royaume florissant: mais nous avons pas cru que ses bornes fussent celle de nos connoissances*. A segunda, em seu último livro publicado em vida: *Les bornes du royaume: écrits de philosophie politique et d'histoire valdôtaine*. (1984)

⁹⁹ O autor não diz qual a fonte da citação e tampouco conseguimos determinar em nossa pesquisa. Reproduzimos tal qual encontrado na sua coluna de 19 de Fevereiro de 1976, no periódico *La Stampa*.

Os verdadeiros amigos de Gobetti são aqueles que se mantiveram fiéis à sua memória, embora, necessariamente, hoje já não seja ninguém: mas gostaria de dizer que se mantiveram mais ou menos fiéis à sua entrega da resistente *avant la lettre*, da Resistente Numero 1. E acho que posso acrescentar que quando um deles negligencia aquele parto, é difícil para ele abafar a voz que o torna ciente da transgressão (ALBERTI apud D'ENTRÈVES, 1976, nº? p. 3)

Ele compartilha, ainda, uma carta que o mesmo Alberti o enviara por ocasião de um texto que Gobetti havia publicado no dia seguinte da Marcha sobre Roma¹⁰⁰ em *Rivoluzione Liberale*. A carta data do dia 30 de outubro de 1922, e nela ele comenta sobre a tristeza da situação pela qual passava a Itália, ao mesmo tempo em que comentava o seu apreço pelo texto do amigo, cuja fórmula ele traduz na expressão “defender a revolução”. Passerin também compartilha trechos do texto gobettiano misturados às suas próprias considerações acerca do amigo. Ele diz:

Creio que não esteja muito errado quando digo que o ensinamento de Gobetti a nós, seus conterrâneos, não foi tanto um ensinamento político quanto foi um ensinamento moral. De minha parte (e já tive outras ocasiões de dizê-lo) sei que devo a ele o que de melhor a vida me deu: o primeiro despertar da cultura, o ardor de me "tornar especialista do mundo", as amizades mais antigas e duradouras, além naturalmente, e como elemento coesivo do todo, o antifascismo: a nítida e convicta recusa daquilo que nos parecia, na imagem impregnante de Gobetti, como a "síntese", levada às últimas consequências, das doenças históricas italianas: retórica, adulação, demagogia, transformismo. "Combater o fascismo", assim nos admoestava, queria dizer "refazer a nossa formação espiritual", não

¹⁰⁰ Trata-se do notório episódio histórico de 28 de outubro de 1922, no qual uma manifestação armada organizada pelo PNF e guiada por Benito Mussolini reuniu milhares de *camice nere* em Roma. A manifestação se estendeu até o dia 31 quando o Rei Vittorio Emanuele III cedeu o governo à Mussolini.

ceder à "literatura ruim" de que era feita boa parte da história da Itália, mas sobretudo convencer-se que "existe apenas um valor inabalável no mundo, a intransigência" e preparar-se para dela ser "em um certo sentido os desesperados sacerdotes". (D'ENTRÈVES, 1976, n.º?, p. 3)

As experiências vividas naqueles anos em Turim, fomentadas por Gobetti, marcaram o filósofo italiano e podem ser mesmo germinais para as posições que desenvolveria posteriormente. Contudo, ao tratar do paradigma basilar em seu pensamento, convém considerar as experiências que consolidaram sua perspectiva. Ao final, retorna-se à *piccola patria*. Os pequenos povos, embebidos em velhas tradições, com sua própria língua, sofreram com a unificação e com as invasões alemãs e o nacionalismo fascista. A *piccola patria* representa ao mesmo tempo a resistência ao fascismo e a resistência contra a extinção dessas tradições e linguagens. Ademais, também representa a luta pela autonomia não apenas de forma abstrata, ou de resistência armada, mas na criação de Estatutos e dispositivos jurídicos que garantissem que essas regiões pudessem ser autônomas.

A autonomia é uma condição da obrigação política, da obediência consciente. Mais que isso, é um valor enunciado na teoria do dever em Kant, no qual identifica-se com a liberdade; e, também, por Rousseau e sua defesa do tipo ideal de governo no qual respeito à lei e liberdade coincidem. É esse valor que se busca atuar na defesa que Passerin faz das autonomias regionais e descentralização do poder. Ainda que ele saiba que ela não pode ser atuada perfeitamente, a autonomia constitui em seu pensamento e obra um valor norteador.

Resistência e Autonomia

Para melhor compreender essa relação é necessário observar os eventos e personagens cujas ações são mais marcantes para a questão das autonomias regionais. Nesse sentido, cabe dar atenção ao processo de obtenção do Estatuto de Autonomia do Valle d'Aosta, recuperando documentos como a *Dichiarazione di Chivasso*, e lembrando personagens como Émile Chanoux e Federico Chabod.

Num artigo de dezembro de 1973, Passerin celebra os trinta anos do primeiro estatuto de autonomia dos vales alpinos, firmado entre representantes da resistência do Valle d’Aosta e dos Valli valdesi¹⁰¹ em 19 de dezembro de 1943, em Chivasso sob caráter clandestino. Dentre os participantes da reunião estavam Émile Chanoux e um representante de Federico Chabod.

A Declaração de Chivasso é um pequeno texto, com certo caráter constitucional, que trata das condições de opressão das minorias alpinas em território italiano, reafirma as importâncias linguísticas e culturais e determina o escopo das autonomias regionais. As críticas à unificação e centralização miram a opressão política, a ruína econômica e a destruição cultural. Contra essas condições, afirma a liberdade linguística e religiosa, o modelo federalista como mais adequado para suportar as diferenças das pequenas nacionalidades e que, aliado à democracia de base regional e local, seria o único capaz de impedir o retorno da ditadura e autoritarismo e dar autonomia e garantias jurídicas que impedissem a invasão capitalística. Então, declaram a autonomia político-administrativa, cultural e educacional e econômica. O documento seria conhecido também como *Dichiarazione dei rappresentanti delle popolazione alpine*.

Segundo d’Entrèves, Émile Chanoux teria sido a figura dominante da reunião. Nascido na comuna de Valsavarenche (assim como Chabod) em 1906, se formou em Direito aos 21 anos com uma tese sobre as minorias étnicas e, em seguida, abriu um escritório cartorial em Aosta. O filósofo italiano retoma essa tese e reconhece nela o primeiro impulso do ativismo de Chanoux, o qual afirma como herói da resistência na homenagem que presta na ocasião dos vinte anos de sua prisão e subsequente morte em 18 de maio de 1944. Em seu entender, esse evento que se tentou encobrir com um suicídio de fachada, teria sido o estopim que trouxe ao centro do debate italiano e “mundial” a “questão valdostana”.

O regime centralizador do Estado italiano prejudicava as pequenas regiões e suas características culturais, étnicas e linguísticas, e essa hostilidade dos italianos era sentida pelos valdostanos especialmente pelo uso dominante do francês na região. Na interpretação de d’Entrèves, a “questão valdostana” surge nesse contexto de rejeição da minoria francófona

¹⁰¹ Essa expressão se refere a três vales distintos: Val Pellice, Val Chisone e Valle Germanasca, todos no Piemonte e ligados à região metropolitana de Turim. São chamados *valdesi* pela predominância da Igreja evangélica valdesa, uma igreja cristã reformada a partir da dissidência de Pedro Valdo (1140-1205) como líder religioso na Idade Média.

alpina e Chanoux estaria preparado para enfrentá-la não apenas pela experiência, mas pelos estudos que resultaram na sua tese *Delle minoranze etniche nel Diritto internazionale*. Mas ele não era um escritor político, ou mesmo um intelectual cujo trabalho pode ser amplamente estudado. Além da sua tese, e da contribuição na composição da *Dichiarazione*, ele deixou apenas a obra *Federalismo e Autonomie*, publicada postumamente e que é um comentário da declaração. Passerin vê a obra como o testamento espiritual de Chanoux, a “Magna Carta” da autonomia valdostana. Sua verdadeira herança deixada aos aostanos foi o espírito de resistência e resiliência diante da destruição dos povos minoritários:

Chanoux morreu devido à tortura que sofreu; seu corpo foi apreendido nas grades depois que a morte já havia ocorrido. Ao atingir Chanoux, os fascistas acreditaram que estavam pondo fim à "atividade rebelde" no Vale de Aosta de uma vez por todas. Não sabiam até que ponto essa atividade se multiplicaria, se fortalecendo e se colorindo com todos aqueles ideais que Chanoux havia indicado aos seus conterrâneos: verdadeiro e maior apóstolo daqueles "direitos das minorias" que, junto com tantos outros direitos, o fascismo tinha por longos anos pisoteado e negado. Se estes direitos - que também são deveres - os povos do Vale de Aosta voltaram a realizar, se a nova Itália que saiu da Resistência tornou-se acolhedora e guardiã, é certamente devido ao trabalho paciente e tenaz, ao generoso e heroico sacrifício do pequeno, modesto notário de Aosta. (D'ENTRÈVES, 1964, nº117 p. 3)

A defesa do federalismo e de uma reinterpretação do modelo de Estado homogenizante, unitário e centralizador que levava a Europa ao desastre do “fanatismo nacionalista”; a afirmação de um espírito de tolerância acerca das diversidades dos povos que compõem não apenas a Itália, mas toda a Europa: esse foi o verdadeiro legado de Émile Chanoux. A inspiração ele encontrara ainda na época de estudante de Direito, no Tratado de Saint-Germain-en-Laye. Esse, gerado após o término da primeira guerra mundial em 1919, reconhecia a república da Checoslováquia que, por sua vez, assinava o Tratado das Minorias que colocava suas minorias étnicas sob proteção da Liga das Nações. Um projeto de “ampla

autonomia” que não foi bem sucedido, mas na qual Chanoux reconhecia que “la minoranza etnica (era) considerata come una entità particolare, avente, a certi riguardi, vita própria e un territorio delimitato”. Uma influência sobre sua postura identificada por d’Entrèves, e na qual ele via a possibilidade de gênese da doutrina autonomista que mais tarde consagraria seu conterrâneo, e serviria de base para a composição do Estatuto de Autonomia de 1948.

De equivalente importância, foi a mobilização intelectual, o ativismo e militância do historiador Federico Chabod. Admirado por muitos colegas, dentre os quais Benedetto Croce (1866 - 1952) com quem trabalhou no Instituto Italiano de Estudos Históricos de Nápoles, foi artífice do plano de autonomia e primeiro presidente da região autônoma do Valle d’Aosta. D’Entrèves lembra¹⁰² que foi ele quem o comunicou das pretensões de expansão territorial dos franceses em setembro de 1944, quando o visitou em seu refúgio, ocasião na qual também apresentou seu plano para a autonomia.

Considerado como o “pai da autonomia” do Valle d’Aosta, Chabod defendia por um lado a diversidade aostana de herança francesa, de outro defendia a região das tentativas francesas de anexar o território. No período marcado pela disputa anexionista, as tropas e o serviço secreto francês lançavam mão de diversos artifícios, como a propaganda, agentes infiltrados e outros, como já evidenciado anteriormente¹⁰³. As forças francesas se aproveitavam da conveniente situação a que os italianos relegavam a região, ao rejeitar suas raízes e tradições.

Por sua vez, Chabod apelava ao senso de independência e à particularidade da região, que apesar de ter tradições francesas, também estava ligada à Itália e não apenas por razões geográficas. “A anexação do Vale de Aosta pela França teria quebrado outros laços, aqueles laços espirituais que, como as águas do nosso Dora¹⁰⁴, sempre nos direcionavam para o lado italiano” (D’ENTRÈVES, 2005, p. 177). Esse aparente paradoxo entre a defesa da tradição francesa e a rejeição ao separatismo e união à França podem ser elucidados, segundo Passerin, quando se toma em consideração não apenas o homem ou o político Chabod, mas também o intelectual. Não cabe aqui explorar a fundo os escritos de Chabod, uma vez que se

¹⁰² *Come Federico Chabod vinse il separatismo nella Valle d’Aosta*, La Stampa ano 94 n° 178, 26 de julho de 1960, p. 7

¹⁰³ Cfr. cap. 1

¹⁰⁴ Referência ao rio que atravessa a região.

busca demonstrar sua influência e o impacto dos eventos valdostanos tiveram sobre d'Entrèves.

Em *Federico Chabod e l'idea di nazionalità* (1965), Passerin explora as posições do amigo e seus estudos histórico políticos, e começa por lembrar a amizade e os momentos compartilhados na juventude e na luta antifascista e autonomista. Ao contrário de Passerin, Chabod havia feito toda a sua carreira na Itália – a exceção de participação em eventos, como a conferência em Oxford de 1951, para qual d'Entrèves o convidara. Havia se formado em Turim em 1923, fazendo parte da brilhante geração turinense que se formara nos primeiros anos da década de 1920. Fizera parte por muitos anos na equipe que, em Roma, redigiu a *Enciclopedia Italiana*, e dedicara-se a estudos sobre o pensamento de Maquiavel, o ducado de Milão sob Carlos Quinto, o Renascimento e seus grandes autores. E, cada vez mais tomava consciência das particularidades valdostanas: “a supressão total da França, a italianização forçada de nossa população, a crescente interferência da ideologia totalitária” (D'ENTRÈVES, 2005, p. 170).

Apenas ao final de 1939, quando iniciava a guerra, Chabod iniciaria seu interesse específico pelo tema da nação e da nacionalidade, em três conferências dadas em Perugia sobre *La coscienza italiana nell'età del Risorgimento*. Nelas, Passerin reconhece certos aspectos que seriam aprofundados em obras posteriores. Um fato marcante, na opinião do autor, foi a escolha feita pelo colega de ministrar um curso universitário sobre a ideia de nação em Milão, no inverno de 1943-1944 em plena invasão alemã:

Aquele inverno foi, sem dúvida, o inverno mais escuro e trágico de toda a nossa história mais recente, a Itália ... foi cortada em duas pela ocupação aliada no sul e pela ocupação alemã até Roma. Os dois governos italianos, o do rei no sul, o de Mussolini no norte, não passavam de fantasmas do governo. A própria unidade do país parecia ameaçada: era uma questão de saber se, menos de um século após sua unificação, a Itália manteria seu caráter de nação ou se as forças de dissolução, as tradições muito diferentes de suas regiões, a própria hostilidade entre Norte e Sul teriam vencido o jogo, reduzindo a Itália

novamente a uma simples expressão geográfica.(D'ENTRÈVES, 2005, p. 171)

O momento em que se interessa academicamente pela questão da ideia de nação e nacionalidade coincide com o início de seu envolvimento na “questão valdostana”, com a reunião clandestina de Chivasso que aconteceu em dezembro de 1943. Esses fatores resultariam numa abordagem que rejeita a concepção material de nação, fundada em elementos geográficos, de língua ou raça. Para Chabod, a ideia de nação era composta de dois elementos: um físico (natural), o outro moral (espiritual). Contudo, ao pensar na história do conceito de nação, posiciona-se contra interpretações que enxergam uma continuidade da tradição medieval na tradição moderna.

Para ele, na modernidade, a ideia de nação se caracterizava sobretudo por uma consciência da “individualidade” nacional, constituída quer das tradições do passado, quer da vontade criadora da nação em si. Nesse sentido estrito, que combina não apenas as características físicas, mas captura o sentido moral e espiritual de um povo que se constitui no vínculo coesivo, Chabod considera a experiência Suíça a mais bem sucedida afirmação da nacionalidade na modernidade. Era lá,

que o sentimento de nacionalidade estava mais aliado ao ideal de liberdade: de liberdade não só no sentido de independência do estrangeiro, mas também em um sentido mais estritamente jurídico e constitucional, como liberdade consagrada nas instituições livres que o fizeram cidadãos suíços, e não sujeitos como os pertencentes a outras partes da Europa. (D'ENTRÈVES, 2005, 174).

Foi precisamente com essa concepção e nesse espírito que Chabod se dedicou à luta contra os projetos anexionistas e contra a homogeneização imposta pelo Estado italiano, propondo em contrapartida o reconhecimento da autonomia regional. Uma anexação ao território francês representava o prolongamento de uma disputa, de um conflito entre Itália e França que poderia viver momentos de trégua, mas que estava destinada a causar novas disputas. Portanto, a autonomia por ele invocada não era a mera tentativa de salvar o projeto

de nação italiana; ao contrário, capturava a profundidade do sentimento dos povos alpinos e sua ambição de autogoverno, e os incluía num projeto de Europa livre do “veneno do nacionalismo”.

Passerin encerra seu texto sobre o amigo com uma longa citação de um memorial secreto que o *partigiano* Chabod enviara ao governo de Roma em outubro de 1944. Aqui encontra-se reproduzida integralmente:

Não me ocupei especificamente do problema do Vale de Aosta: estava, por outro lado, muito preocupado com o futuro sistema interno da Itália e ansiava por um sistema de descentralização administrativa muito grande. Os acontecimentos conduziram-me inevitavelmente ao seio da questão do Vale de Aosta: senti e ainda acredito que é meu dever como italiano cuidar dela, apesar das muitas amarguras que já me proporcionou e me proporciona. Ora, se eu achasse injustos os pedidos dos meus *convalligiani*, nunca os teria defendido: teria alertado para o perigo da anexação, mas teria aconselhado a não ceder e se necessário usar a força. Mas não é o caso. O esquema sumário de autonomia administrativa que delineei é o que eu gostaria de ver aplicado em todas as regiões da Itália A autonomia administrativo-cultural delineada pedia não só para o Vale de Aosta, mas para todas as regiões fronteiriças, que, embora muito italianas na história, têm no entanto uma tradição espiritual e cultural, e, portanto, uma fisionomia Moral diferente daquelas. das populações contíguas das planícies.... Parece-me que seria bom e nobre que a nova Itália iniciasse, como a primeira da Europa, uma política de ampla liberdade nas zonas fronteiriças, naquelas zonas onde os antigos nacionalismos europeus tinham tornado mais pesado o seu peso, por assim fazendo, daquelas faixas extremas dos territórios estatais dos inevitáveis pontos de atrito, das lareiras fatais do irredentismo, um pretexto e razão fácil para guerras e aventuras nacionalistas. Em vez disso, devemos torná-los elos de ligação entre uma nação e outra, pontes de passagem sobre as

quais homens de vários países se encontram e aprendem a suavizar os cantos, a abandonar a desconfiança, a reprimir a arrogância das nações. O problema do Vale de Aosta é apenas um episódio para mim [mas] ... é um episódio, que vejo no quadro de toda uma nova política geral: se não fosse assim, certamente não defenderia a causa de a autonomia do Vale de Aosta. Não estou pedindo privilégios especiais para a terra em que nasci, apenas peço o que gostaria que fosse dado a todas as populações fronteiriças, na Itália e fora da Itália. (CHABOD apud D'ENTRÈVES, 2005, p. 178-179)

A longa referência lança luz sobre a habilidade política de Chabod, que seria afinal decisiva no seu papel de primeiro presidente da região em 1946. Sobre essa experiência, ele escreve a Passerin em abril do mesmo ano, contando sobre as dificuldades do cargo, mas orgulhoso de poder participar da atuação de seu plano de autonomia. Novos decretos dispunham acerca da independência com relação ao governo central, nas decisões administrativas relativas ao turismo, agricultura, indústria e comércio, assistência sanitária e preservação ambiental. De outra parte, ele sofria ainda ameaças por parte das forças anexionistas e havia enfrentado no mês de março protestos que atentaram à sua própria vida e quase levaram à sua renúncia. Todos esses elementos apresentados aqui justificam não apenas a admiração que d'Entrèves possuía por ele, mas o título de herói nacional valdostano e “pai da autonomia”.

De sua parte, além de ter ficado ao lado do amigo e cumprido as funções políticas já mencionadas anteriormente¹⁰⁵, a contribuição de d'Entrèves para a questão foi mais forte no campo político-intelectual de defesa do projeto de autonomia. Ele havia fundado o jornal *La voix des Valdôtains* com o sobrinho Ettore, e além disso escreveu sobre a causa para diversos jornais na Itália, Suíça e Inglaterra. Na Itália, defendeu o projeto dos ataques oriundos de diversas frentes que os acusavam de comprometer a unidade, e ameaçar a segurança nacional. Com isso em mente, é válido explorar um texto publicado em diversos periódicos intitulado *In difesa delle autonomie* (1945).

¹⁰⁵ Cap. 1

Primeiramente publicado no jornal *La Città Libera* em 15 de novembro, o artigo se dirige às críticas aos projetos de autonomia, dentre os quais do Valle d'Aosta e da Sicília, especialmente entre intelectuais e membros do partido liberal. Os argumentos de d'Entrèves dirigiam-se às objeções de Benedetto Croce e de Francesco Saverio Nitti, após o primeiro decreto que acolhia o projeto de autonomia ser promulgado em 7 de setembro de 1945. As posições que se opunham às autonomias giram em torno da ruptura da unidade estatal e seu prejuízo à autoridade do Estado. Passerin identifica três formas distintas de apresentação desses argumentos: a) a concessão de autonomia às regiões colocava em risco a autoridade do Estado, sua unidade e coesão; b) a decisão não resolveria a tensão, ao contrário, estimularia outras dissidências e separatismos em um momento delicado de reconstrução; c) uma resolução do tipo era sinônimo de fraqueza e impotência.

Para sua resposta, ele inicia por pontuar que a concepção moderna do Estado centralizado e unitário, herdada da revolução francesa, não é a única possível. Ainda que se devam reconhecer os méritos que a doutrina liberal conquistou, é preciso reconhecer também que jamais se superou o abismo que separa cidadão e Estado nas relações políticas. Mais ainda, deve-se considerar as críticas feitas desde as primeiras formulações modernas, dos perigos contidos na própria estrutura do sistema, como por exemplo, o risco da tirania da maioria. Essa corrente crítica denuncia, “na revolução jacobina, o nivelamento e, portanto, a destruição do trabalho dessas forças espontâneas, daquelas autonomias locais que são o alimento concreto da liberdade” (D'ENTRÈVES, 2005, 185). Outra corrente, de inspiração suíça e anglo-saxã, encontrada em escritores como Montesquieu, Mallet du Pan e Tocqueville, concilia as duas exigências: manutenção da unidade de Estado, com respeito pela liberdade e autonomia dos povos que o compõem.

A concessão de autonomias e o respeito às diversidades culturais de um território não enfraquecem o Estado. As experiências da Segunda Guerra que apenas terminara deveriam desacreditar de uma vez por todas a concepção do Estado unitário e soberano. Para um Estado forte e próspero, são necessários os *corps intermédiaires*, que inclusive já faziam parte da tradição liberal dos séculos XVIII e XIX em antítese à crescente centralização de então. Trata-se de uma completa modificação na forma de conceber o Estado, de modo mais inclusivo e respeitoso na relação com os pequenos povos, cuja identidade e diversidade o

modelo unitário e soberano ameaçavam. Esse princípio dos corpos intermediários, favorecia uma modificação na estrutura estatal, tal qual

Piero Gobetti lançou as bases de nossa revolução liberal. Ele viu que somente de uma nova e coerente "experiência de autonomia", que liberaria e avivaria as forças criativas e espontâneas da vida política italiana, poderia ser esperada uma renovação desta; e observou que o liberalismo morreu na Itália porque não foi capaz de resolver o problema da unidade, contentando-se em criar a estrutura externa de um estado liberal, sem ser vivificado dentro (D'ENTRÈVES, 2005, 186)

O autor aponta que certamente a concessão das autonomias e a mudança do modelo de Estado inspirado no sistema napoleônico para aquele inspirado no *self-government* poderiam ter consequências imprevisíveis. Mas o problema era outro, se tratava de duas diferentes concepções de Estado numa Itália cuja recém construída unidade havia sido destruída pelo nazifascismo. Enquanto a concepção da Itália meridional e central estava mais inclinada a acomodar o Estado centralizador de modelo francês, a situação da Itália setentrional era outra, especialmente pelos numerosos povos de fronteira e suas peculiaridades culturais. Ali a experiência de vida fazia com que as aspirações políticas fossem diversas, de pessoas que entendem liberdade e democracia:

como uma participação direta nas pequenas como nas grandes questões da vida pública, e que não querem tanto ser "bem governadas" como governar a si mesmas, pelo menos naquelas coisas em que o conhecimento direto de seus problemas permite aos interessados de resolvê-los com maior rapidez e eficácia, sempre resguardados os direitos invioláveis do ente geral que é tutelado pelo Estado. Que a realização de tais aspirações legítimas deva levar, como se diz, à fragmentação do país e à servidão e miséria de todos, não parece estar demonstrado pela experiência de outras nações,

justamente admiradas por seu nível civil, tais como a Suíça ou ... o Império Britânico.... Longe de terminar numa tentativa estéril de "atrasar o relógio", a tendência da autonomia representa a forma nova e moderna daquele ideal liberal que garantiu o florescimento da civilização europeia. (D'ENTRÈVES, 2005, p.187)

Identifica-se nessa defesa da autonomia, vários dos pontos já ressaltados por esse trabalho anteriormente: a diversidade de opiniões e dissenso fortalecem o Estado, o respeito e maior autonomia o tornam mais respeitável pelas minorias, problemas em sua definição e estrutura, etc. Mas, Passerin afirma ainda que no caso específico que tratava da concessão de estatutos de autonomies para algumas regiões, devia-se considerar ainda as particularidades de cada proposta. Essas viriam a fornecer ainda mais argumentos para o acolhimento dos projetos. O caso do Valle d'Aosta não dizia respeito unicamente à questão de descentralização do poder administrativo e do aprofundamento do federalismo, mas de um problema específico de uma minoria "bem definido nas suas particularidades, senão étnicas, culturais e linguísticas". Além disso, muito antes do fascismo, os valdostanos já denunciavam "a opressão de uma minoria aloglota, a supressão deliberada de tradições ricas em um passado glorioso" (p. 185).

O autor lembra que justamente B. Croce defendera o direito dessas minorias no passado, contra a opressão de um Estado que também se dizia liberal¹⁰⁶. Mas o estrago feito pelo regime fascista acabou por acentuar ainda mais a diferença entre os "povos da montanha" e a italianidade. O regime,

suprimindo todos os resíduos da administração local e confiando o poder a funcionários inexperientes e arrogantes, proibindo estritamente o uso e o ensino da língua francesa, italianizando, desfigurando-os barbaramente, os antigos nomes das localidades, explorando os ricos povos nativos sem o mínimo respeito pelos interesses dos habitantes, ao frear aquela corrente de emigração temporária ou sazonal que era uma das principais fontes do bem-estar

¹⁰⁶ especificar

do Vale, semeou no coração do Vale de Aosta um profundo ressentimento para com aquela pátria italiana para a qual eles haviam dado no passado brilhantes provas de ligação.(D'ENTRÈVES, 2005, p. 188)

Seria possível ainda argumentar que para sanar essas questões linguísticas e culturais não seria necessária uma posição radical e revolucionária como a concessão de autonomias. Mas resta o fato que as pequenas localidades da montanha, fronteiriças, também se inspiram politicamente de experiências diversas, no caso da Valle, especialmente aquela dos cantões autônomos da Suíça. Das experiências destruidoras do fascismo, nascia a oportunidade de restaurar o vínculo entre os valdostanos e a Itália, mas o respeito às tradições e a concessão da autonomia eram condições necessárias. Era preciso “reestabelecer aquela harmonia e equilíbrio que duraram séculos, e que nós, crianças, fomos incutidos desde o primeiro livro de leitura de um ditado popular que poderia ser tomado como uma razão de autonomia "A pequena pátria me faz amar melhor a grande” (D'ENTRÈVES, 2005, p.190).

Ao final, trata-se de saber se os liberais que se opõem às autonomias regionais ainda acreditam no mito do Estado unitário e soberano, ou se estariam dispostos a conceber o Estado de maneira mais aberta e respeitosa das diferenças. No encerramento de suas considerações, d'Entrèves aponta para possíveis desdobramentos a partir da concessão de autonomias: *interno, internacional e liberal*. Do ponto de vista interno, a autonomia recupera a vitalidade das regiões que a centralização havia roubado. Daquele internacional, inaugura novas possibilidades para os povos de fronteira, usualmente depreciados e massacrados. Por fim, do ponto de vista liberal, a autonomia pode ser um importante experimento de renovação de seus princípios:

porque constitui a primeira concretização, na história da Itália moderna, daquele autogoverno, o único que pode reintegrar no Estado as forças vivas e espontâneas da vontade popular e é condição de uma democracia verdadeira e eficaz; porque pode, em última análise, atingir o valor de uma solução nova e original para um problema que a

loucura brutal do nacionalismo extremo parecia ter tornado para sempre insolúvel. (D'ENTRÈVES, 2005, 190-191)

Quando se trata do paradigma da filosofia de Passerin é a ideia de *piccola patria* (*petite patrie*) que se deve ressaltar. Ela é a chave para compreender não apenas o projeto de autonomia que ecoa em suas obras, mas a sua ideia de democracia legítima e, enfim, sua noção de Estado. Assim como na herança deixada por Chabod e sua interpretação da ideia de nação e nacionalidade; por Gobetti na anunciação de um novo liberalismo e por Chanoux na defesa das minorias; d'Entrèves deixa uma visão única do Estado, sua função, seus limites e estrutura. A *piccola patria* não está somente nas montanhas alpinas do norte da Itália: está espalhada pela Europa – talvez no mundo todo.

Piccola Patria

A noção de *piccola patria* de Passerin e seus amigos é oriunda de uma experiência muito particular, de origem e nascimento, mas também de verdadeira resistência e combate. Contudo, resta claro pelos escritos deixados que eles de fato tinham em mente uma representação do Estado completamente diversa da experiência propiciada pela estrutura centralizadora. Esse modelo moderno era para eles sinônimo não somente de nacionalismo exacerbado e radical, mas de uma farsa opressiva fadada ao fracasso. Ao contrário, a *piccola patria* permitia a criação daquele vínculo coesivo capaz de causar admiração e despertar a noção de dever político que, para d'Entrèves, é a condição de uma democracia legítima.

Um dos elementos importantes nessa abordagem ao Estado é a ideia de federalismo que o autor traz especialmente da experiência dos EUA. É pertinente analisar o artigo publicado no *La Stampa* em 23 de julho de 1976, intitulado *Ricordando il '76 americano: l'idea federalista*. No ano da celebração do bicentenário da *Declaração de Independência dos EUA*, ele analisa o impacto do documento nas relações, prática e teoria política. O primeiro ponto que ele levanta está também *Natural Law*, e diz respeito à declaração dos princípios declarados *autoevidentes*: os direitos inalienáveis à vida, à liberdade e à procura da felicidade.

Nessa enunciação existe um preceito moral, mas o que interessa é a aplicação prática do mesmo. Ou seja, não se trata apenas da novidade afirmadora de direitos que dispensam justificativas, mas do fato que eles condicionam a própria existência do Estado e do governo. Isto é,

que governos são instituídos entre os homens, derivando seus justos poderes do consentimento dos governados; que, sempre que qualquer forma de governo se torne destrutiva de tais fins, cabe ao povo o direito de alterá-la ou aboli-la e instituir novo governo, baseando-o em tais princípios e organizando-lhe os poderes pela forma que lhe pareça mais conveniente para realizar-lhe a segurança e a felicidade. (Declaração de Independência dos EUA)

Dentre os instrumentos criados para *organizar os poderes, e realizar a segurança e felicidade*, o federalismo foi o que mais influenciou nas formulações e aplicações da democracia pelo mundo. Enquanto o presidencialismo de tipo estadunidense foi mais adotado na América Latina e o controle de constitucionalidade introduzido maiormente após a segunda guerra, o federalismo foi adotado “da Suíça à Alemanha, do Canadá à Austrália e Índia, e até mesmo à União Soviética” (D’ENTRÈVES, 1976, nº156, p. 3). Além disso, presidencialismo e controle de constitucionalidade são instrumentos de matiz europeia, detalhados anos pela doutrina da separação dos poderes de Montesquieu em *O espírito das Leis* (1748). O sistema federalista seria algo sem precedentes na história, cuja originalidade consistia na combinação de uma unidade forte com o máximo de autonomia das partes. Embora seja possível contestar essa afirmação, resta o fato que, quando o federalismo está em discussão, a fonte de inspiração permanece sendo aquela declaração promulgada em 4 de julho de 1776.

O sistema criado pelos fundadores dos Estados Unidos certamente não é perfeito, e contém elementos perigosos. Por exemplo, a Presidência dava um caráter excessivamente personalista ao poder executivo. Embora o poder do presidente tivesse sido bem circunscrito politicamente e juridicamente, causavam muita desconfiança entre os europeus. E esse descrédito se confirmava no processo de alargamento dos poderes

presidenciais que claramente estavam ocorrendo no século XX, culminando com os presidentes Kennedy, Johnson e Nixon. Por outro lado, o instrumento de controle de constitucionalidade, embora acolhido pelas constituições europeias no pós-guerra, não despertava grande entusiasmo entre os europeus que haviam moldado suas instituições das doutrinas oriundas da revolução francesa.

Ainda considerando as diferentes formas de acolhimento da “novidade” estadunidense, d’Entrèves sugere que, porquanto a Europa tome o texto estadunidense como inspiração ela possui tradições próprias. Sua diversidade, múltipla herança cultural e linguísticas devem ser integradas num projeto seu:

As diferenças fundamentais que intercedem entre uma federação de Estados praticamente homogêneos como as Treze Colônias da América do Norte, e aquela que se espera para a Europa, para esta nossa Europa que é tão variada, tão multiforme e, infelizmente, tão discordante que só a quem olha para as suas raízes mais profundas, revela-se e se propõe, como nossa pátria comum. (D’ENTRÈVES, 1976, nº156, p. 3).

Então, o que é essa ideia de pátria e de que modo se relaciona ao mesmo tempo com a autonomia de pequenos povos e o projeto de unidade europeia? Ao considerar essa questão é relevante avaliar três artigos publicados no *La Stampa* na década de 70. No contexto dos anos que antecederiam a primeira eleição direta para o Parlamento Europeu, d’Entrèves publica um artigo intitulado: *Che Parlamento Europeo? L’idea di patria*, em 22 de março de 1977. Nele, retoma o debate suscitado por Umberto Eco e o almirante Birindelli, e faz uma breve história da noção de pátria antes de oferecer seu ponto de vista sobre a questão. Em recente entrevista na televisão, Birindelli afirmara que “a ideia de uma pátria não satisfaria apenas uma 'necessidade' dos militares, mas também dos cidadãos econômica e socialmente "menos viáveis", permitindo-lhes participar, pelo menos simbolicamente, da vida da comunidade e dos privilégios dos poderosos” (D’ENTRÈVES, 1977, nº59, p.3).

A declaração produziu uma resposta de Umberto Eco, que em 8 de fevereiro de 1977 publicou no *Corriere della Sera* o artigo: *Che cosa vuol dire patria per l’ammiraglio*

Birindelli. Nele, Eco contrapõe a visão do almirante com outra que seria a “interpretação da maioria dos italianos”, e que relaciona a pátria à ideia de comunidade, aos vínculos afetivos de uma sociedade: “uma pátria com letras minúsculas”.

Pátria, neste sentido, significaria justiça nas relações e solidariedade efetiva entre os cidadãos, condições civis de vida, coragem para enfrentar a barbárie que ainda existe em nossos costumes e denunciar as mentiras que ainda envenenam nossa sociedade. Não podemos falar de uma pátria onde não há justiça: para resumir em poucas palavras, o conceito de Eco lembra o que era o lema dos patriotas do século XIX, *não existe pátria onde não há liberdade*. (D’ENTRÈVES, 1977, nº59, p. 3)

Embora aparentemente opostas, as concepções de Eco e Birindelli possuem um ponto comum, afirma Passerin. Ambas evidenciam uma ideia de pátria que possuem forte carga emotiva, “graças à qual é capaz de exercer funções opostas, como favorecer a opressão de classe ou despertar a esperança de um amanhã melhor.”. Ele propõe uma investigação para esclarecer o significado da palavra e inicia por explorar sua etimologia. Ele aponta que, derivado do latim, o termo teria sido utilizado ao longo de séculos para indicar “o pertencimento a um grupo humano em um determinado lugar e numa determinada continuidade de tempo”.

Portanto, embora possua uma carga emotiva, o termo se dirige a uma questão de fato cuja existência que independe dela. O autor indica que a carga emotiva da palavra deve ser considerada em sua relação com a existência factual da pátria: isto é, enquanto certo território no qual habita um certo grupo de pessoas. Essa relação é de causa e efeito, mas “era o pertencimento a uma pátria o que determinava os sentimentos dos indivíduos, e não os seus sentimentos o que determinava o pertencimento à pátria”.

No entanto, aponta d’Entrèves, essa situação havia mudado nos dois séculos anteriores, em especial a partir do surgimento do Estado Moderno. Antes do século XVIII, o sentimento de pátria era condicionado por essas características factuais, e não por instituições

políticas ou uma ideia forçada de homogeneidade nacional. Ele dá os exemplos de Voltaire¹⁰⁷ e Vittorio Alfieri¹⁰⁸ para afirmar que a partir de então o sentimento de pertencimento à pátria passa a depender do aspecto emotivo, ideológico. O modelo da revolução francesa deu à noção de pátria um novo significado que fazia coincidir liberdade política e homogeneidade nacional: “A nação se torna a pátria, e a pátria se torna a nova divindade do mundo moderno” – palavras de Chabod retomadas por Passerin.

Ele acrescenta que as ideologias ultranacionalistas que surgiram dessa concepção, e destruíram a Europa, terminaram por arruinar a ela também. Outras ideologias surgiram para tomar o lugar deixado pelo mito do Estado Nacional. As posições de Eco e do almirante Birindelli evidenciam que dentre elas a de maior força é a ideologia de classes. Mas ela não é a única: existem ideologias, programas políticos reivindicados pelas minorias. Essas, miram à reestruturação do mapa da Europa, “reparar os abusos com que as chamadas nações foram construídas e reunir as etnias que dividiram as fronteiras nacionais”. Pode não ser comum associar a ideologia de classe ou étnica à noção de pátria, mas Passerin indica que elas possuem um peso maior do que a aparência faz crer.

Após essas considerações, ele encaminha o texto para a conclusão, trazendo para o centro da argumentação o problema exposto no título. Com a aproximação das eleições para o Parlamento Europeu (que ocorreram em 1979), Passerin indica que o evento poderá ser um teste para averiguar a sobrevivência da ideia de pátria. Terminadas as eleições diretas, e iniciadas as atividades parlamentares, será o caso de verificar como atuam, se agrupam, e quais interesses promovem os representantes eleitos. Retomando a ideia de pátria por ele defendida, isto é, a *piccola patria*, d’Entrèves encerra o texto acenando à hipótese de um federalismo europeu baseado nas raízes históricas das regiões e características dos povos locais:

mas suponha por um momento que em vez de se agruparem de acordo com o critério nacional ou partidário, os eurodeputados se agrupassem de acordo com o critério que acabamos de mencionar: os bascos com os bascos, os flamengos com os flamengos, os ocitanos com os ocitanos e assim por diante. Seria a vingança daquilo que tem sido

¹⁰⁷ “Ognuno è libero di scegliersi una patria”

¹⁰⁸ “Il mio nome è Vittorio Alfieri; il luogo dov’io sono nato, l’Itslis; nessuna terra è mi Patria.”

chamado, em uma imagem brutalmente eficaz, de "pátrias proibidas". Mas também seria a prova de que uma palavra antiga, agora quase expulsa dos dicionários, poderia um dia voltar a assumir seu antigo significado. (D'ENTRÈVES, 1977, n°59, p. 3)

Importante ressaltar que essa proposta acenada por d'Entrèves tem por objetivo afirmar sua posição, de um certo modo revelando que é possível pensar nas relações e organização política a partir de outras perspectivas. Pode-se pensar uma organização política que desperte admiração e sentimento de pertencimento a partir da teoria de classes, ou do reconhecimento das minorias étnicas que compõem os Estados-Nação. No segundo caso, no que concerne à Europa e um projeto de comunidade, essa possibilidade é possível apenas na perspectiva das *piccole patrie*, das *patrie proibite*.

Em um artigo de março de 1974, intitulado *Le Patrie Proibite*, Passerin retoma a ideia de um Estado Nacional descentralizado, composto por pequenas regiões divididas pelas suas histórias e “etnias”. Os anos que antecedem a primeira eleição direta para o Parlamento Europeu são marcados por diversas disputas entre regiões que reivindicavam autonomia e os Estado-Nação. No artigo, d'Entrèves trata do caso da França, que dias antes passara a considerar ilegais quatro associações regionais: duas da Bretanha, uma da ilha de Córsega e uma Basca. A justificativa era que elas ameaçavam a integridade nacional.

Em seu argumento, o autor parte do exemplo do Reino Unido, onde um escocês pode afirmar-se como tal, manter suas tradições, características linguísticas e culturais. E, não há qualquer imposição para que ele se diga inglês, e não escocês. A preservação das características e autonomias regionais não prejudicou a unidade do Reino Unido. Em seguida, ele relembra o papel da França na formação e estruturação dos Estados na Europa Continental:

Nesse mapa ideal da Europa que cada um de nós carrega desde os tempos de escola, a França figura sempre como a nação por excelência, orgulhosa protagonista durante séculos dos acontecimentos atormentados do nosso continente. Que fantasmas¹⁰⁹

¹⁰⁹ Vale recordar aqui a alusão feita em *Natural Law* ao “fantasma do Direito Natural”, de Otto von Gierke. Cfr. Capítulo 3

esquecidos já despertaram para perturbar a clareza cartesiana do horizonte francês, a perfeição geométrica de uma estrutura política tetragonal a tantas tempestades? (D'ENTRÈVES, 1974, nº56, p. 3)

Essa pergunta é válida para muitas nações, senão todas, que forçaram a unificação nacional sobre minorias étnicas, oprimindo-as em nome de uma homogeneidade cultural e da segurança nacional. O Estado-Nação é uma criação humana, um artifício político e econômico. O caso da França é mais significativo pois, segundo d'Entrèves, sua história demonstra não apenas a obra paciente de uma dinastia e sua saga pelo domínio territorial, mas também sua necessária consequência: um país que por muito tempo, e de maneira mais incisiva, insistiu na unificação e centralização de todos os aspectos administrativos e culturais.

Na construção de uma comunidade ou *pátria* europeia, estão em disputa duas visões e modelos distintos. De um lado uma visão gaulista de unificação supranacional, a partir dos Estado-Nação soberanos. De outro, uma visão que busca fazer justiça aos povos minoritários da Europa. Essas duas visões são as mesmas que se pode ter dentro do próprio Estado-Nação. Embora D'Entrèves reconheça que há algo de nostálgico nos movimentos autonomistas, que podem ser associados ao conservadorismo ou até mesmo à direita tradicionalista, ele indica que houve uma mudança significativa de postura. Indicando a obra de Sergio Salvi, *Le nazioni proibite*, ele diz que os atuais movimentos de independência e autonomia se posicionam a favor do socialismo, ou são abertamente marxistas leninistas. “Por meio de uma transposição ideológica e terminológica, falamos agora de "colonialismo" de exploração por grupos étnicos "hegemônicos", de "proletarização" e "alienação" de grupos minoritários.”

Portanto, não se trata exatamente de um ou outro espectro político, mas do reconhecimento das necessidades particulares de uma determinada população, que possui raízes históricas e singulares com uma região. Nesse sentido, o autor reafirma o modelo ideal da *piccola patria* não apenas para o Estado-Nação, mas para a comunidade europeia:

Da mesma forma que um cidadão britânico pode dizer hoje "Sou escocês sem comprometer a sua lealdade nacional, não seria desejável que um cidadão europeu dissesse um dia “Sou italiano, francês,

alemão ...” sem cessar de ser um bom europeu? A pequena pátria faz melhor amar a grande: era o lema dos autonomistas do Vale de Aosta antes que uma política de nivelamento sem sentido levasse alguns deles à secessão aberta. Pode ser também o lema de todos aqueles que, precisamente em nome de uma Europa como a *communis patria*, não acreditam que as pátrias individuais devam, portanto, ser negadas, desde que estas, por sua vez, não se oponham ou oprimem aquelas que, em seu seio, muito tempo foram esquecidos.(D’ENTRÈVES, 1974, n°56, p. 3)

Esse mesmo sentimento se expressa em todas as contribuições que o autor faz a respeito da reformulação dos países europeus no segundo pós-guerra, que era acompanhada da formulação e criação da ideia de comunidade europeia. A mensagem é a mesma em todos os casos: que uma maior autonomia das partes não enfraquece, antes fortalece a unidade. Quer tratemos da unidade da comunidade europeia, ou da unidade da Itália, um verdadeiro sentimento de pertencimento deve ser acompanhado pelo reconhecimento e celebração das diversidades. Dentre as muitas discussões sobre a existência ou não da Europa em sentido que não fosse estritamente geográfico, d’Entrèves retoma os argumentos do amigo Chabod.

Em seu artigo *La Europa esiste*, de fevereiro de 1975, relembra o curso ministrado por Chabod em Milão durante a ocupação nazista no inverno de 1944-1945, sobre as ideias de nação e de Europa. Sob o regime dos que proclamavam uma “nova Europa” subjugada pela suástica, Chabod enunciava sua ideia de nacionalidade e sua visão da Europa:

Quando dizemos Europa, hoje, queremos dizer não apenas uma certa extensão de terras, banhadas por certos mares, sulcadas por certas cadeias de montanhas, sujeitas a um determinado clima, etc .; pretendemos muito mais aludir a uma certa forma de civilização, a um "modo de ser" que, à primeira vista, distingue o europeu do homem de outros continentes É, acima de tudo, acima de tudo, um certo hábito civil, um certo modo de pensar e sentir que lhe é próprio e diferente, muito diferente, das tradições, memórias e esperanças de

índios, chineses, japoneses, etíopes, etc. (D'ENTRÈVES, 1975, nº40, p. 3)

Ao final, trata-se de modos de pensar que foram desenvolvidos ao longo de séculos de história na qual surgiram diferentes impérios e diferentes tensões territoriais e religiosas, das quais emergiram soluções políticas e sociais que moldaram o continente. Os países europeus compartilham da mesma história, possuem a mesma matriz desenvolvida em um patrimônio comum nas artes, nas ciências, nas leis e instituições civis. Se a *pátria pequena* faz amar e apreciar melhor a *grande*, o reconhecimento e apreciação da *pátria grande* também faz amar melhor a *pequena*. Essa parece ser a mensagem final de d'Entrèves em sua defesa da *pátria grande* europeia: “Esta é a nossa pátria, a Europa; e o amor que sentimos por ela não exclui, antes enriquece o que sentimos por aquele recanto de sua terra onde nascemos - pela casa paterna, que se pareceria muito com uma prisão se as janelas não estivessem abertas, para o Tanto a Sul como a Norte, a Leste como a Oeste.” (D'ENTRÈVES, 1975, nº40, p. 3)

A noção de Estado na qual a democracia legítima é estabelecida pela descentralização do poder, partindo do reconhecimento das comunidades e minorias étnicas, também é a solução para se pensar o projeto de uma *comunidade europeia*. É marcante observar como d'Entrèves permaneceu fiel às experiências vividas com Gobetti, Chabod, na luta antifascista e pela autonomia do Vale d'Aosta. Ele jamais esqueceu a lição deixada pelo ultranacionalismo e a sanha dos Estados totalitários, oriundos da concepção do Estado-Nação moderno centralizador e homogeneizante. A partir da sua pequena pátria visionou uma estrutura e modelo de Estado que acolhe as diferenças, encoraja o dissenso e atua na criação de instituições que estimulem o sentimento de pertencimento, desde a *piccola patria*, passando pelas nações, até a Europa. A alusão às janelas abertas feita na última citação lembra outra, de um dos autores preferidos de d'Entrèves a que ele gostava de se referir: “*Nous sommes nés dans un rayume florissant: mais nous avons pas cru que ses bornes fussent celle de nos connoissances*”¹¹⁰

¹¹⁰ Cartas Persas (1721) de Montesquieu, especificamente na carta número 1.

CONCLUSÃO

Com esse trabalho, pretendi fazer uma ampla abordagem à vida e obra do filósofo italiano Alessandro Passerin d'Entrèves. A intenção era introduzir os leitores a esse autor tão negligenciado, e apresentar o contexto e significado de sua obra *La Dottrina dello Stato/The Notion of State*, cuja tradução apresentamos na próxima parte do trabalho geral da tese. Nesse sentido, a tese que se encerra nessa conclusão teve por objetivo demonstrar que a obra em questão representa o ponto de maturidade intelectual e acadêmica do autor. Ela contém, todos os elementos de sua filosofia política, direta e indiretamente: é fruto de um esforço de preservação da filosofia política como disciplina acadêmica; apresenta um método próprio e consolidado para interpretação do fenômeno político e para os estudos da Teoria Política; trata do seu objeto próprio, que é a obrigação política e; apresenta uma noção de Estado que reflete o paradigma que move as investigações do autor. A obra é, portanto, uma resposta completa aos desafios constatados e enfrentados pelo autor ao longo de sua vida pessoal e carreira como intelectual. Ela é a sua ponte entre fronteiras intelectuais e acadêmicas separadas por abismos, uma saída da encruzilhada política e social que a sua contingência histórica o apresentou.

Trabalhar com um autor tão pouco conhecido, cuja obra sequer está traduzida para o Português, não foi tarefa fácil. Há dificuldades para formar banca, conseguir fontes, algumas obras são inacessíveis e encontram-se apenas em arquivos, não há muitos comentadores com quem dialogar. Por outro lado, foi também muito satisfatório: a sensação de descobrir algo novo, uma informação escondida, a introdução de novas obras na literatura filosófica brasileira e de língua portuguesa. Posso dizer que estou contente com o resultado final, embora exista sempre a vontade de aperfeiçoar e apesar da experiência desgastante acentuada pelo momento histórico que vivemos.

Eu gostaria de concluir deixando as portas abertas para novas interpretações, descobertas e desdobramentos possíveis que despontam no horizonte a partir desse trabalho que chega ao fim. Nesse sentido, deixo indicados dois caminhos que abarcam problemáticas e investigações distintas. O primeiro, diz respeito aos aspectos internos da obra e da vida do autor. O outro, se dirige à consideração dos temas e objetos por ele apresentados, considerando-os a partir do ponto de vista contemporâneo.

No que concerne a continuidade da pesquisa acerca da vida e obra de Passerin d'Entrèves, gostaria de indicar três possibilidades de investigação distintas: a pesquisa em arquivos nos EUA, Inglaterra e Europa; a tradução de outros textos e obras e; a relação de sua obra no diálogo com outros autores, possíveis relações e influências dela sobre eles e vice-versa.

Há muitos arquivos com potencial para continuidade da pesquisa acerca da vida e obra de d'Entrèves, sua influência e parcerias, bem como a abrangência de sua dedicação e seus interesses. A começar pelo arquivo sediado na biblioteca da Universidade de Chicago, que guarda as correspondências dos membros do Comitê de Pensamento Social¹¹¹, fundado por John U. Nef em 1944 e do qual d'Entrèves fez parte – embora as datas precisas e a extensão de sua participação careçam ainda de maiores informações. É possível verificar pela Internet duas entradas sob o nome do filósofo italiano no arquivo¹¹², contudo o exame dos documentos só pode ser realizado presencialmente.

Ainda nos EUA, seria interessante investigar os arquivos das universidades nas quais d'Entrèves lecionou: Yale, Harvard e a própria Universidade de Chicago. Uma abordagem do tipo poderia lançar luz acerca do conteúdo dos cursos ministrados, eventuais participações em outros eventos acadêmicos, outras correspondências, etc. Talvez seja possível até mesmo identificar quais estudantes estavam inscritos em seus cursos nos referidos centros universitários. Também, em Nova Iorque, muito possivelmente existem informações no Arquivo da Fundação Rockefeller.

Pode-se proceder de igual maneira com relação às universidades fora dos EUA por onde d'Entrèves passou: em Oxford e nas universidades italianas. Na Itália valeria a pena, ainda, investigar os arquivos da Fundação Einaudi em Turim para abordar mais a fundo a relação do valdostano com Luigi e Mario Einaudi. Ademais, os arquivos e correspondência de Norberto Bobbio, sediados no *Centro Studi Piero Gobetti*, também em Turim. Por outro lado, é intrigante a inexistência de um arquivo pessoal de Passerin d'Entrèves, talvez devido a uma escolha por parte da família em preservar a privacidade, ou mesmo por desinteresse acadêmico. Esse é um dos muitos mistérios envolvendo o súbito desinteresse por um autor

¹¹¹ *Committee on Social Thought*

¹¹² University of Chicago. Committee on Social Thought. Records, [Box 11, Folder 32] & [Box 18, Folder 1] Special Collections Research Center, University of Chicago Library.

que se mostrou extremamente relevante e ativo nas disputas e no debate acadêmico, e cuja obra circulou em vários países do mundo na época em que viveu.

Muito embora suas principais obras contem com tradução para diversos idiomas, apenas em 2019 publicou-se o primeiro texto do autor em português nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política* da Universidade de São Paulo. O texto em questão – *Obrigação Política e Sociedade Aberta* – foi traduzido por mim. Com a finalização da tese, em breve espero publicar a versão em português da obra *A Noção de Estado*. A tradução das outras obras temáticas do autor, *The Medieval Contribution to Political Thought* e *Natural Law: an Introduction to Legal Philosophy*, decerto poderiam beneficiar os estudos políticos e jurídicos em língua portuguesa. Mas não apenas isso, essas obras podem auxiliar na reconstrução do debate acerca dos rumos da teoria política e jurídica no século XX.

Em 2019, consegui autorização para traduzir quatro ensaios da coletânea *Obbedienza e Resistenza in una Società Democratica*, da editora italiana *Edizioni di Comunità*. Publicada pela primeira vez em 1970, a obra ganhou nova edição em 2018 com abreviação do título: *Obbedienza e Resistenza*. Os ensaios são: *Scopo e necessità della Filosofia Politica; A chi obbedire?; Sulla natura dell'obbligo politico; e Obbedienza e resistenza in una società democratica*. Dois deles já estão traduzidos e espero finalizar a tradução e submeter para análise das revistas acadêmicas ainda em 2021.

Quando entrei em contato com a editora em 2019, verifiquei que a recente edição já se encontrava esgotada. Contudo, ao pesquisar nesse início de 2021, vi que já se encontra novamente disponível na página da editora na Internet. Todavia não sei dizer se se trata de uma segunda impressão, uma vez que não há informações disponíveis não tive resposta da editora em tempo. De um modo geral, importa notar que há um interesse renovado pelo autor e suas reflexões sobre os limites da obediência, e da legitimidade ou não da desobediência nas sociedades democráticas. De fato, o pensamento do autor e suas considerações singulares acerca da constituição e legitimidade da autoridade no âmbito do Estado Democrático mostram-se especialmente relevantes para os desafios políticos que enfrentamos atualmente. Sobre esse aspecto, falarei mais na segunda parte da conclusão.

No que concerne às possibilidades de continuidade da pesquisa sobre a obra de d'Entrèves a partir de traduções para o português, ainda haveria outros ensaios, artigos e contribuições à mídia impressa a serem explorados. Em especial me interessa a coletânea dos

artigos publicados no jornal turinense *La Stampa*. Muitos deles foram reunidos em duas obras, ambas publicadas em 1979: *Il Palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica* e *Scritti sulla valle d'Aosta*. O maior obstáculo aqui é encontrar edições disponíveis, em especial da primeira obra. Essa foi a razão pela qual tive de fazer uma profunda pesquisa no *Archivio La Stampa*, que foi desativado em dezembro de 2020 por questões de incompatibilidade tecnológica¹¹³.

Por fim, seria importante examinar a influência do trabalho de d'Entrèves e seu diálogo com outros autores de diversas épocas, especialmente entre seus contemporâneos. Igualmente, valeria a pena entender mais a fundo a relação do autor nos diversos contextos acadêmicos e políticos nos quais se inseriu: a geração formada na Universidade de Turim da década de 1920; os autores europeus levados às universidades estadunidenses após a Segunda Guerra Mundial; outros detalhes sobre o debate e implementação das Faculdades de Ciência Política e da cadeira de Filosofia Política nas universidades italianas, etc.

Para a pesquisa da relação de seu pensamento com outros autores, acredito que todas as relações indicadas no capítulo 2 da primeira parte desse trabalho sejam interessantes. Com relação aos seus contemporâneos, gostaria de deixar indicadas e justificadas as seguintes possibilidades:

- Os filósofos e juristas Herbert L. A. Hart e Arthur Lehman Goodhart, cujos trabalhos estimularam em grande parte as reflexões do filósofo italiano e com cujas obras ele dialogou diretamente. Também poderia ser explorada a influência do pensamento de Isaiah Berlin e, de um modo geral, de outros expoentes acadêmicos da Universidade de Oxford;
- Dentre os acadêmicos que migraram para os EUA no segundo pós-guerra, pode ser frutífera a investigação acerca do diálogo com Erich Voeglein e Leo Strauss. Além disso, a recepção de seu pensamento por Hannah Arendt. Com relação à última, há importância de *The Notion of State* para as considerações da autora em suas reflexões *Sobre a Violência*, e de *Natural Law* em outros trabalhos, como por exemplo, *Sobre a Revolução* e no ensaio *Que é Autoridade?*;
- No cenário italiano há maior riqueza de possibilidades. Primeiramente, a importância de sua relação com Norberto Bobbio, o constante diálogo e admiração entre eles

¹¹³ O arquivo estava disponível em *Adobe Flash* que deixou de ser compatível com os navegadores atuais, caindo em desuso.

e grande impacto das suas posições sobre o colega turinense. Mas, também merece imenso destaque sua relação com Federico Chabod e a influência do amigo para suas considerações sobre a noção de Estado, bem como a relação dos dois no período da disputa anexionista. Por fim, caberia averiguar o impacto e abrangência de suas posições e defesa da Filosofia Política na Itália – como, e se, seu pensamento reverberou desde então.

Poder-se-ia acrescentar ainda: suas relações com a Sociedade Mont Pèlerin e o diálogo com alguns de seus membros, tais como Hayek e Popper; o diálogo com Hans Kelsen e a crítica positivista; sua releitura e apropriação de grandes expoentes do pensamento italiano, como Maquiavel, Vico e Dante – cuja inspiração resultou na obra *Dante as a political thinker*, publicada em Oxford em 1952 e em italiano em 1955 (*Dante Politico e altri Saggi*).

Em suma, no que se refere à pesquisa e investigação acerca da vida acadêmica e política de Passerin d'Entrèves, e sobre suas influências e diálogos com outros autores, resta claro que ainda há muito a ser desenvolvido. Muitas descobertas e elucidações podem provir de estudos que busquem examinar essas relações, bem como daqueles que tenham por objetivo a pesquisa histórica de documentos em arquivos, ou a tradução e comparação de versões de seus textos e obras.

Por outro lado, a segunda possibilidade de continuidade que acenei ao início mostra-se igualmente estimulante – talvez até mais. Dentre os temas e objetos abordados pelo filósofo valdostano, creio que mereçam maior atenção: a proposta de uma democracia legítima; a noção de um Estado descentralizado; o tema da obrigação política e formas de resistência e desobediência; a relação entre legitimidade e constituição da autoridade; e a relação entre democracia e consentimento. A questão da democracia legítima tem forte relação com sua proposta de um Estado descentralizado. Aqui, ao que me parece, sobressaem três aspectos: a ligação entre democracia e território; a necessidade de um sentimento de pertencimento e de comunidade – um vínculo coesivo; a possibilidade de atuação de formas de participação direta no contexto da *piccola patria*.

Essa ideia da relação entre o sentimento de pertencimento das pequenas comunidades, a autonomia e maior poder de decisão de cidadãos de um lado, e o fortalecimento dos Estados-Nação de outro também incita a uma maior investigação. Muitos dos comentários e testemunhos sobre d'Entrèves e sua obra sugerem que essa abordagem,

unida à defesa do cosmopolitismo europeu, teriam antecipado a forma que tomaria a União Europeia. Nesse sentido, uma reflexão sobre os desdobramentos atuais e as apostas do italiano pode ser interessante. O caso da obrigação política e formas de obediência e resistência é ainda mais latente nas relações políticas contemporâneas, desde o fim da última década até os dias de hoje. Ele pode inclusive ser observado e investigado em sua relação com os temas citados no parágrafo anterior, como no caso do Brexit e antes disso da Grécia em 2010, e da Catalunha na Espanha.

Desde as manifestações por *Democracia Real* que ocorreram no início da década (impulsionadas pela crise financeira de 2008), passando por *Occupy Wall Street* e seu questionamento das relações entre o mercado financeiro e a máquina de Estado; até a recente invasão ao Capitólio em Washington D.C. por apoiadores do ex-presidente Donald Trump – muitos são os exemplos que evidenciam a constante tensão entre o dever de submissão ao sistema e a reivindicação por aquilo que se julga merecedor de uma tal submissão. Outros merecem destaque, a criação da zona autônoma de Seattle durante os protestos do BLM em 2020 e as muitas manifestações contra as medidas adotadas pelos governos durante a pandemia de Covid-19 em diversos países ao redor do mundo.

No caso específico do Brasil, houveram as Jornadas de Junho em 2013, os protestos contra a Copa do Mundo de Futebol da FIFA e as Olimpíadas, manifestações pelo impeachment da então presidente Dilma. Em meio ao caos político, falou-se em secessão de Estados do Sul e Sudeste (especialmente o Rio Grande do Sul e São Paulo); em contrapartida, os Estados nordestinos buscaram maior unidade e autonomia como bloco. Mas, caberia citar exemplos que usualmente são marginalizados e criminalizados no debate político, em especial os movimentos que buscam fazer valer prerrogativas do texto constitucional que são a própria condição de existência do Estado brasileiro e sua União Federativa.

Dentre as muitas dificuldades e atrocidades a que os cidadãos do país são constantemente submetidos pelas forças do aparato estatal, destacam-se as que envolvem o direito à moradia, à reforma agrária e os direitos dos povos originários – incluindo a demarcação de terras. De fato, os textos dos Artigos 5º, 6º e 7º, que dispõem acerca dos direitos fundamentais e sociais, parecem uma piada de mau gosto – um escárnio como diria d'Entrèves. Difícil de aceitar as condições a que muitos conterrâneos estão submetidos.

A desgraça social e política que se arrasta por séculos, e a violência institucionalizada que permaneceu estável em todos os governos desde a redemocratização em 1988, colocam o país como um dos países mais violentos do mundo. Somos campeões nos índices de violência contra as mulheres e contra a população LGBTQ+. Também, este é o país no qual a polícia mais mata e mais morre – uma guerra sem fim entre pessoas que muitas vezes têm a mesma origem social. O número alarmante, hediondo, de crianças mortas e desaparecidas pelas mãos de policiais – em especial no Rio de Janeiro – escancaram a fantasia em que vive a elite política e econômica do país. Para não mencionar a farsa abominável da democracia racial, que até hoje provê os mais amargos frutos. O mais recente relatório do IPEA¹¹⁴ mostra que durante o ano de 2018, dos 57.956 homicídios cometidos no país, 30.873 eram de jovens entre 19-24 anos, a maioria dos quais homem, preto e pobre.

Essa crítica cabe igualmente à parte da classe intelectual do país, cujas manifestações sobre uma democracia agonizante, em declínio e ameaçada pela eleição de Jair Bolsonaro não fazem mais que evidenciar a bolha privilegiada na qual passam os seus dias. Evidentemente, não quero com isso elogiar ou eximir o genocida psicopata que se encontra na presidência. Se algum dia houve democracia no Brasil certamente ela foi uma democracia de abastados, que legitimaram (e legitimam!) a existência de um Estado que faz dos “cidadãos de segunda classe” carne a ser moída para manutenção de privilégios.

No limite, podemos falar em uma democracia legalista e formal, na qual o direito ao voto é entendido como o ápice da condição de cidadão. Num exame mais detalhado, nas condições a que estamos submetidos socialmente, “a festa da democracia” não é mais que um instrumento de legitimação do aparato de extermínio do Estado brasileiro. Talvez possamos melhor elucidar o fenômeno atual lembrando um ditado popular celebrado em diversas canções da MPB: quem semeia o vento, colhe sempre tempestade.

Nesse sentido, me parece importantíssima a noção de *democracia legítima* confrontada com a ideia de uma *democracia legalista*, formal, como propõe d’Entrèves. De fato, todo o debate por ele proposto acerca das noções de *legalidade* e *legitimidade* em sua relação com a autoridade merece maior atenção. Mais ainda, me parece que há um vínculo indissolúvel entre *legitimidade*, *democracia* e *consentimento*.

114 <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/dados-series/24>

Se o diferencial do regime democrático está na obediência por consentimento e na legitimação da autoridade pelo reconhecimento de um dever nela representado, devemos conceder que a opinião pública possui nele um peso maior que outros elementos. Ou seja, é pela opinião pública que uma ou outra proposta encontra legitimidade para atuação num dado tempo e lugar. Assim, é fundamental levarmos em consideração os modos pelos quais a opinião pública se forma, quais instrumentos estão disponíveis na proposição de programas políticos, e quem os opera. Do mesmo modo, se a autonomia é também uma condição da *democracia legítima*, devemos indagar sobre a sua possibilidade e buscar entender como ela pode se manifestar.

De acordo com d'Etrèves, são necessários três tipos de liberdade: negativa; positiva e socialista. Mas, ainda que fosse possível eliminar a pobreza e a miséria, e elevar todos à condição de dignidade e igualdade efetiva para exercerem seus deveres de cidadãos, também caberia questionar o modo pelo qual se formam as ideias ou a que fins e propósitos serve a educação a que estão submetidos. Mais uma vez, tornamos a encontrar o problema da formação da opinião pública e da educação de um modo geral. Aqui me parece relevante que Passerin tenha indicado o papel da psicologia e das técnicas de “persuasão oculta” como um elemento da *força* do Estado. Aliado ao surgimento das tecnologias de comunicação que dominam o século XXI, esse parece ser o principal instrumento das disputas políticas e econômicas, o *modus operandi* para obtenção de consentimento e legitimação das ideias mais nefastas já pensadas.

É indispensável olhar para essa relação entre legitimidade, consentimento e democracia para melhor compreender o atual estado de coisas na qual estamos submersos. Desde que me interessei pela obra do italiano em 2008, passei a observar os desdobramentos geopolíticos por essa perspectiva da legitimidade. Ao longo da última década, encontrei diversos elementos que apontam para uma grave crise generalizada de confiança e legitimidade nas instituições tradicionais da modernidade: o Estado, a ciência, a elite política e econômica, as universidades, a mídia tradicional, etc. Enquanto temos perdido tempo procurando a quem culpar pela situação atual, ou a condenar as pessoas por acreditarem em opiniões e posições impensáveis há poucos anos atrás, me parece que o melhor caminho é buscar compreender como foi possível chegar a esse ponto.

Podemos pensar na crise de 2008 como grande catalisador da confusão atual, mas acredito que os modos de formação da opinião pública exerceram o papel principal na mudança de comportamento que temos observado. E isso, creio, ocorreu em duas frentes distintas: a primeira, destruidora, que trouxe à público diversas informações que tornaram possível a perda de legitimidade das instituições; a segunda, aproveitou-se da crise para introduzir novas propostas, e velhas ideias em novas roupagens. Se temos pessoas de todo espectro político (e em todo mundo) que pensam que a mídia mente, a indústria farmacêutica engana, a elite política é corrupta e criminosa, o mercado financeiro é dirigido por psicopatas com objetivo de escravizar o mundo, e a pesquisa acadêmica é um instrumento para produzir estudos alinhados à agenda dos poderosos, não me parece que possamos descartar suspeitas do gênero como de todo infundadas.

Parece absurdo que alguém realmente acredite que a terra é plana, que vacinas são um mal que causam autismo, que o governo do PT distribuiu mamadeiras em formatos de pênis para creches na cidade de São Paulo, que a elite política e econômica é formada por pedófilos adoradores do diabo e que por trás da fachada institucional dos Estados-Nação exista um governo que se esconde nas sombras. Mas, se olharmos pela perspectiva da formação da opinião pública e para os elementos psicológicos e técnicas de persuasão disponíveis, de repente torna-se claro que o principal elemento para atribuição de legitimidade democrática é também sua maior vulnerabilidade.

Estimulada pelo objeto da obrigação política e pela obra de d'Entrèves, e levando em consideração a opinião pública, o aspecto psicológico da tomada de posição política e o atual desenvolvimento tecnológico atingido, propus nos últimos anos a ideia de *democracia hackeada*. Antes de falarmos no que viria a ser uma *democracia legítima* na atual conjuntura, i.e., antes do discurso *prescritivo*, acredito ser incontornável uma análise *descritiva* da situação atual. E, para isso, parece necessário abordarmos a questão da formação da opinião pública levando em consideração a ideia de *engenharia social*, o papel das grandes corporações de tecnologia e do Big Data, além de buscar compreender as possíveis interpretações do termo *hacker* e como esses novos agentes sociais e políticos contribuem para o modo como o mundo atual se apresenta.

BILBIOGRAFIA

1. Alessandro Passerin, D'ENTRÈVES

a. OBRAS

Il fondamento della filosofia giuridica di G. G. Hegel. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012. *edição original: Torino, Piero Gobetti Editore, 1924.

La Filosofia Politica medievale. Appunti di storia delle dottrine politiche. Turim, Giapichelli, 1934.

The Medieval Contribution to Political Thought, Thomas Aquinas, Marisiluis of Padua, Richard Hooker. Oxford, University Press, 1939.

Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy. New Jersey, Transaction Publishers, 1996, 2ª edição. A edição contém em anexo os artigos: *Natural Law re-examined* e também *Two Questions about Law*. *edição original: London, Hutchinson's University Library, 1951.

Dante as a Political Thinker. Oxford, Claredon Press, 1952.

Legalità e Legittimità. Milano: Giuffrè, 1960.

La Dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione. Torino, Giapichelli, 2009 3ª edição. *edição original: Torino, Giapichelli, 1962.

The Notion of State. An Introduction to Political Theory. Oxford, Claredon Press, 1967 1ª edição, e também, 1969 2ª edição.

Obbedienza e resistenza in una società democratica e altri saggi. Milano, Edizioni di Comunità, 1970.

Introdução e Edição in *Aquinas, Selected Political Writings.* Basil Blackwell: Oxford, 1970.

Potere e Libertà Politica in una Società Aperta. Bologna, Il Mulino, 2005.

b.) ARTIGOS PUBLICADOS EM PERIÓDICOS ACADÊMICOS E ANAIS DE CONFERÊNCIAS:

Genealogia Marxista. 'La Rivoluzione Liberale', I, 1922, nº24, p. 87-88.

- Postile. Sul materialismo sottrico.* 'La Rivoluzione Liberale', II, 1923, n°7, p. 30.
- Liberalismo Conservatore o Rivoluzionario*, 'L'Opinione', 15 de maio de 1945.
- Liberalismo e laicismo*, "La Città Libera", I, 11 de Outubro de 1945.
- In difesa delle autonomie*, "La Città Libera", I, 15 de Novembro de 1945.
- Reflection on the History of Italy. An inaugural lecture delivered before the University of Oxford on 11 February 1947*, Oxford, Clarendon Press.
- Anglophobia in present-day Italy*, "The Listener", vol. XLIX, n 1250, 12 fevereiro de 1953, p. 247-268
- Federico Chabod e la Valle d'Aostai*, "Rivista Storica Italiana", LXXII, n4, p. 789-810.
- Parla il Prof. Alessandro Passerin d'Entrèves*, "Quaderni del Centro Studi Piero Gobetti", I, n 2, Junho de 1961, p 5-11.
- Obeying whom.* Oxford: Clarendon, 1965.
- Intorno all'obbligo politico.* 'Rivista di Filosofia', LVII, 1966, n°2 p. 156-164.
- Scopo e necessità di un insegnamento di Filosofia Politica.* 'Il Politico', XXXI, 1966, n°3, p. 401-412.
- Sulla natura dell'obbligo politico: fatto e valore nella dottrina dello Stato.* 'Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto', XLIV, 1967, fasc. 3, p. 571-588.
- Legalité et Légitimité.* In *L'idée de Légitimité*, 'Annales de Philosophie Politique', VII, 1967, p. 29-41.
- Frédéric Chabod et l'idée de nationalité*, in *L'idée de nation*, "Annales de Philosophie Politique, VIII", Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 85-96.
- Sul concetto di libertà politica*, 'Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto', XLVI, n 2-3, 1969 p. 286-297
- On the notion of Political Philosophy.* In *Theory and Politics – Theorie und Politik*, org. Klaus von Beyme, Den Haag, Martinus Nijhoff, '971 p. 301-313.
- Obbligo Politico e Società Aperta.* 'Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto', L, 1972, n°4, p. 765-770
- Legittimità e resistenza*, "Studi Saresi", 1973, s. III, vol. III, p. 33-45.
- Political Obligation and the Open Society*, in *The Open Society in Theory and Practice*, org. D. Germino and K. von Beyme. The Hague, Nijhof, 1974 p. 26-31

Filosofia della Politica, in *Dizionario di politica*, org. Norberto Bobbio e Nicola Matteucci. Torino: UTET, 1976, p. 403-411. E também a edição brasileira BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. 1ª. ed. Brasília, DF: UnB, 2010.

ObrigaçãO Política e Sociedade Aberta, in “Cadernos de Ética e Filosofia Política”, São Paulo: USP, 2019.

c) ARTIGOS PUBLICADOS NO JORNAL LA STAMPA

Come Federico Chabod vinse il separatismo nella Valle d’Aosta, 26 de julho de 1960.

La Val d’Aosta in meraviglioso progresso deve difendere le sue bellezze, 31 de agosto de 1963.

Emilio Chanoux e la Valle d’Aosta, 17 de maio de 1964.

Gli Italiani e gli Inglesi nell’immediato dopoguerra, “La Stampa”, 22 de março de 1968.

I romantici della montagna, 5 de dezembro de 1972.

Numero chiuso e società aperta, 17 de janeiro de 1973.

Fatti e idee, 15 de fevereiro de 1973.

Kennedy, la promessa, 20 de novembro de 1973.

L’amara eredità di John Keneddy, 22 de novembro de 1973.

La libertà valdostana, 22 de dezembro de 1973.

Le patrie proibite, 16 de março de 1974.

Il disamore per i partiti, 28 de junho de 1974.

Quando ubbidire è pericoloso, 26 de setembro de 1974.

Un esempio americano, 14 de janeiro de 1975.

L’Europa esiste, 18 de fevereiro de 1975.

La sincerità dei giovani, 3 de março de 1975.

La rivelazione del male, 7 de setembro ed 1975.

La consegna di Gobetti, 19 de fevereiro de 1976.

La Valle d’Aosta celebra i trent’anni di autonomia, 29 de fevereiro de 1976.

La ragione dei più, 24 de abril de 1976.

Triste politica, 12 de maio de 1976.

America amata, America amara, 30 de maio de 1976.

Ricordando il '76 americano: l'idea federalista, 23 de julho de 1976.

Quanti i fascisti?, 24 de agosto de 1976.

Nessuna verità di Stato, 29 de setembro de 1976.

Dibattito da Londra su morale e diritto, 12 de janeiro de 1977.

Difendere la Valle d'Aosta ma senza sterili nostalgie, 4 de março de 1977.

Che Parlamento Europeo? L'idea di patria, 22 de março de 1977.

Violenza e ragion, 19 de novembro de 1977.

Origini e motivi dell'autonomia, 26 de fevereiro de 1978.

Origini e motivi dell'autonomia, 28 de fevereiro de 1978.

Se discriminazione significa privilegio, 25 de março de 1978.

La ragion di Stato e lo Stato di diritto, 8 de abril de 1978.

La terza via è già in atto, 17 de outubro de 1978.

Difesero la piccola patria di Boves, 10 de novembro de 1978.

Demiurgo in Piemonte, piccola patria ideale, 25 de março de 1980.

Il rigore di un metodo, 13 de maio de 1981.

****Ancora sul "Patto dei violenti"**, in D. Cadeddu, *Due articoli inediti di Alessandro Passerin d'Entrèves*, "Il Pensiero Politico", XXXVI, n. 2, maio-agosto, p. 278-280.

****Quando disobbedire è un dovere**, in D. Cadeddu, *Due articoli inediti di Alessandro Passerin d'Entrèves*, "Il Pensiero Politico", XXXVI, n. 2, maio-agosto, p. 281-283.

2. Outro Autores

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 7ª. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2011. 348p.

ARENDT, H. *Crises da República*. 2ª. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2008. 201p.

BOBBIO, N. *Perfil Ideológico del Novecento*, Milano: Garzanti, 1993. 321p.

- BOBBIO, N. *Estado, Governo e Sociedade: Para uma teoria geral da política*. 15ª. ed. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2009. 173p.
- BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BOBBIO, N. *Il Patto dei Violenti*, in “*La Stampa*”, 16 de junho de 1979.
- BOBBIO, N. *Teoria Geral da Política*. São Paulo, SP: Elsevier, 2000. 717p.
- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. 1ª. ed. Brasília, DF: UnB, 2010.
- BOBBIO, N. ‘Uomo di Frontiera’ in *La Stampa*, 1985.
- BRAVO, G. M. *Un'Italia civile - Alessandro Passerin d'Entrèves e Norberto Bobbio*. Turim, Itália: Giappichelli, 2006. 26p.
- BRAVO, G. M. (org.) *Alessandro Passerin d'Entrèves (1902-1985): politica, filosofia, accademia, cosmopolitismo e "piccola patria"*. 1ª. ed. Turim, Itália: Franco Angeli, 2004. 133p.
- CADDEDU, D. *Due articoli inediti di Alessandro Passerin d'Entrèves*, “*Il Pensiero Politico*”, XXXVI, n. 2, maio-agosto, p. 281-283.
- CAVERI, S. *Souvenirs et révélations: Vallé d'Aoste, 1927-1948*. Bonneville: Plancher, 1968.
- CUAZ, M. “Alessandro Passerin d'Entrèves e la Valle d'Aosta”, in BRAVO, G. M. (org.) *Alessandro Passerin d'Entrèves (1902-1985): politica, filosofia, accademia, cosmopolitismo e "piccola patria"*. 1ª. ed. Turim, Itália: Franco Angeli, 2004. p. 43-65.
- DAHL, R. A. ‘The Concept of Power’, in *Behavioral Science*, 1957.
- DA MATA, S. *Ernst Troeltsch e a história: uma introdução*, in *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 11, n. 1 e 2, p. 7-10, 2005
- DA MATA, S. da. *Para além do neokantismo: o conceito de ciências ético-históricas em Ernst Troeltsch*, in, *Revista de Teoria da História*, Volume 16, Número 2, Dezembro/2016, Universidade Federal de Goiás
- DILTHEY, W. *Critica della ragione storica*. Turim: Einaudi Editore, 1954.
- DILTHEY, W. *Os Tipos de Concepção de Mundo*. Portugal: LusofiaPress, 1992.
- DILTHEY, W. *La dottrina delle visioni del Mondo. Trattati per la Filosofia della Filosofia*. Catania: Edizioni Aesse di Santa Maria di Licodia, 1997.

- D'ORSI, A. *La vita degli studi*. 1ª. ed. Turim, Itália: Franco Angeli, 200. 233p.
- D'ORSI, A. *La ricezione di Federico Chabod nella cultura italiana del Novecento*. --. ed. Florença, Itália: Leo S. Olschki, 2000. 0p.
- D'ORSI, A. *Guida Alla storia Del pensiero politico*. Firenze, Itália: La Nuova Itália, 1995. 339p.
- HOBBSAWM, E. J. *Como mudar o mundo*. 1ª. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011. 423p.
- KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. 2ª. ed. Bauru, SP: Edipro, 2008. 335p.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. 2ª. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008. 294p.
- KELSEN, H. *O problema da justiça*. 3ª. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1998. 125p.
- KELSEN, H. *General Theory of Law and State*. Cambridge, EUA: Harvard University Press, 1.516p.
- LEWIS, C. S. *The Abolition of Man*. HarperCollins e-books, Maio de 2009.
- NEDERMAN, C. J. "A Middle Path: Alexander Passerin d'Entrèves", in *Lineages of European Political Thought*. Washington, EUA: CUA, 2009. 375p.
- NEDERMAN, C. J. "Introduction" in D'ENTRÈVES, A. P. *Natural Law: an Introduction to Legal Philosophy*. New Jersey: Transaction Publishers, 1996 2ª edição.
- NOTO, S et al. *Alessandro Passerin d'Entrèves Pensatore Europeo*. Bolgna, Il Mulino, 2004.
- NEUMAN, R. H. "European out of Context – Faculty Profile", in *The Harvard Crimson*. Chicago: 1957. Disponível em <https://www.thecrimson.com/article/1957/2/7/european-out-of-context-purbane-acute/>
- PEDIO, A. *The Rockefeller Foundation, Luigi and Mario Einaudi, and the Social Sciences in Italy (1926–1969)*. Rockefeller Archive Center Research Reports, 2016.
- PEDIO, A. *On Luigi Einaudi's Advisory Collaboration with the Rockefeller Foundation (1926-1931)*, in *Annals of the Fondazione Luigi Einaudi*, vol. LII, Dezembro 2018, p. 247 – 300.
- QUAGLIANI, F. "Ricordo di Passerin d'Entrèves" in *La Stampa*, 17/12/1985, p. 2
- RESTA, E. 'Diritto Naturale Profano'. In D'ENTRÈVES, A. P. *La Dottrina dello Stato*. Turim: Giapichelli, 2009. 365p.

RIGO, E. “L’Ordine come Autorità, La riflessione di A. P. d’Entrèves sul Potere”. In D’ENTRÈVES, A. P. *La Dottrina dello Stato*. Turim: Giapichelli, 2009. 365p.

SHILS, E. *Remembering the University of Chicago: Teachers, scientists and scholars*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

SMITH, S. B. *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Chicago: Cambridge University Press, 2009.

STUARDI, M. D. ‘Testimonanze’ in *Alessandro Passerin d’Entrèves: politica, filosofia, accademia, cosmopolitismo e “piccola patria”*, org. Gian Mario Bravo, Torino: FrancoAngeli, 2004, p. 84-85.

TRINGALI, M. *Obbligazione Politica in Alessandro Passerin D’Entrèves*. 1ª. ed. Lecce, Itália: Pensa Multimidia, 2006. 190p.

TRINGALI, M. *Alessandro Passerin d’Entrèves: profilo di un pensiero*. 1ª. ed. Aosta, Itália: Le Château, 2002. 119p.

TROELTSCH, E. *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, Routledge: 2017.

WEBER, M. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. 1ª. ed. São Paulo, SP: Atica, 2006. 112p. 349

WEBER, M. *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*. 1ª. ed. São Paulo, SP: Moraes, 1991. 132p.

III APÊNDICE
ESTUDOS SOBRE DEMOCRACIA, MÍDIA E OPINIÃO PÚBLICA

APRESENTAÇÃO

Os dois estudos que apresento aqui são fruto de uma investigação que se inicia a partir do estudo da obra de d'Entrèves, mas o extrapola ao trazer o mesmo objeto de estudo para os desafios contemporâneos. No atual contexto midiático que vivemos, influenciados pelas redes sociais que retro alimentam toda cadeia informativa, e são controladas por meia dúzia de empresas de tecnologia, torna-se necessário repensar como se constitui a legitimidade da autoridade. Em modelos políticos baseados na representação, como as democracias contemporâneas, a legitimidade do sistema depende da opinião pública. Embora o controle da opinião pública seja prática antiga e tenha se desenvolvido em diversos formatos, ao longo do tempo, o aparato de vigilância contemporânea possibilitou o refinamento das técnicas a níveis inimagináveis.

A novidade é que os mais diversos aspectos das nossas vidas cotidianas nos forçaram a adotar tecnologias proprietárias, máquinas e apetrechos, dos quais nos tornamos cada vez mais dependentes, e cuja realidade de funcionamento são muito distantes da compreensão do usuário comum. É esse o núcleo de um problema grave que traz implicações profundas nos mais diversos setores da sociedade, e requerem uma reorganização política, jurídica e social. Se por um lado essas tecnologias propiciam a troca de informações, o acesso ao conhecimento, e traz coisas positivas; por outro, essa nova relação com informação e conhecimento modificam o próprio modo de conhecer, aprender e se informar, numa ruptura com o modelo preponderante no final do século XX. Ainda, se boa parte do conteúdo acessado e serviços web utilizados estão protegidos por leis de propriedade intelectual que nos impedem de conhecer seu funcionamento, então estamos vulneráveis a um novo tipo mais requintado de controle.

Exploramos, assim, a ideia de uma democracia hackeada em sua relação com as noções de engenharia social e Big Data; consentimento e opinião pública. A intenção é apenas investigar livremente e deixar alguns marcos para aprofundamento posterior, e de estabelecer uma ligação entre esse contexto específico e a Filosofia Política através da noção de obrigação política.

Democracia Hackeada: uma abordagem filosófica aos desafios tecnopolíticos na contemporaneidade¹¹⁵

Resumo

A proposta deste trabalho é explorar o significado da expressão “Democracia Hackeada” através de alguns acontecimentos políticos recentes, propondo uma abordagem político-filosófica que possa vir a enriquecer o debate atual no âmbito da Teoria do Estado, em especial sobre os problemas do sistema democrático na atual contingência histórico-tecnológica. A intenção é tentar formular o problema e colocar questões que possam ser desenvolvidas no futuro, uma vez que essa pesquisa encontra-se ainda em fase inicial. Nesse sentido, o objetivo principal deste exercício de reflexão é investigar se a Filosofia Política pode contribuir para interpretação de fenômenos políticos emergentes relacionados à tecnologia. Para isso, apresentamos a noção de Filosofia Política tal qual formulada por Alessandro Passerin d’Entrèves, um filósofo italiano defensor da relevância da Filosofia Política como método de abordagem ao problema político e cuja obra é nosso tema de pesquisa e tradução desde 2009.

Palavras-chave: democracia hackeada; Teoria do Estado; Filosofia Política; Alessandro Passerin d’Entrèves.

Introdução

O objetivo desta comunicação é explorar o significado da expressão ‘Democracia Hackeada’ e propor para ela uma interpretação político-filosófica. Falo em ‘expressão’, e não em ‘noção’ como se poderia esperar de uma reflexão filosófica, pois colho o problema nas manchetes e artigos jornalísticos e políticos que tratam de um fenômeno que emergiu nas últimas duas décadas de nossa história política, e que nos anos mais recentes tornou-se *algo* per-

¹¹⁵ Publicado como capítulo do livro *Razões Paixões, Utopias: Democracia em Questão*. São Paulo: Lberars, 2018.

manente¹¹⁶. Em um certo sentido, podemos dizer que o objetivo central que tenho aqui seja, justamente, fazer a transição da expressão em noção. Colocando de maneira mais clara, meu propósito é investigar se é possível uma abordagem a esse fenômeno a partir de alguns problemas clássicos da tradição da Filosofia Política. Para isso, inicio com uma caracterização da expressão, em seguida, explorando alguns casos notórios, proponho uma chave de interpretação ao fenômeno que nos permite acessar os problemas filosóficos que através dele se reconfiguram. Finalmente, introduzo a noção de Filosofia Política e o método proposto por Alessandro Passerin d'Entrèves, nosso autor de trabalho e pesquisa desde 2009.

Hackers, Hacking e Democracia Hackeada

Algumas fontes indicam que a ideia de democracia hackeada foi expressa pela primeira vez pelo ex-vice-presidente dos EUA, e ex-candidato a presidência, Al Gore¹¹⁷, durante uma entrevista a um programa de TV da BBC¹¹⁸ - muito embora ela já tivesse aparecido muitos anos antes, como veremos mais adiante. O ex-vice-presidente afirma na referida entrevista que “a política estadunidense encontra-se num estado de destruição”¹¹⁹. Ainda segundo Gore, essa situação pode ser revertida, “mas nós precisamos reconhecer que a nossa democracia foi hackeada... ela foi tomada... e está operando para propósitos distintos daqueles para os quais foi criada”¹²⁰. Se vocês pensam que ele está se referindo ao suposto hacking russo nas eleições do ano passado que elegeram Donald Trump, então vocês estão completamente enganados. A entrevista a que nos referimos é de 2013, e os hackers a que Al Gore se refere são os grandes negócios e as grandes corporações do petróleo. Eu imagino que você possa estar surpreso com o fato de que os *hackers* em questão não são jovens

¹¹⁶Esse *algo* ainda deverá ser determinado, mas gostaríamos de fazer referência à tese de Pekka Himanen em *A Ética Hacker e o Espírito da Era da Informação* (2001), segundo a qual uma *ética hacker* seria constituinte nas relações de trabalho dos indivíduos do século XXI. Ainda que a interpretação que tomo aqui se refira a uma concepção mais ampla de *hacker* do que aquela que Himanen expõe em sua tese, e ainda que nossas abordagens ao fenômeno sejam bastante distintas, é válido notar que concordamos em um ponto fundamental: a *ética hacker* – diria ainda, a *mentalidade hacker* – é fundamental para as relações (de trabalho, políticas e econômicas) desse século.

¹¹⁷ <https://www.theguardian.com/world/2013/feb/03/al-gore-us-democracy-hacked>

¹¹⁸ <http://www.bbc.com/news/av/uk-politics-21312688/gore-s-problem-with-politicians>

¹¹⁹ "American politics has fallen into a state of disrepair"

¹²⁰ "It can be fixed, but we need to recognise that our democracy has been hacked ... It has been taken over ... and is being operated for purposes other than those for which it was intended."

mascarados escondidos nas entranhas da internet, o que sugere que uma definição mais precisa para o termo seja necessária.

É importante salientar que há uma distância muito grande entre o que a percepção pública imagina e como a realidade de fato se apresenta quando se trata desse tema. Quando pensamos em *hackers* é quase imediata a relação que fazemos com a ilegalidade e a criminalidade. Mas, o termo hacker é um campo de disputas há décadas¹²¹, no qual procuram-se distinguir as práticas, isto é o *hacking*, e os objetivos dos *hackers* para, desse modo, classificá-los. *Ethical Hackers* e *Criminal Hackers*; *Hackers, Hacktivist, Crackers, Carders, Bankers*; *White Hats, Gray Hats, Black Hats*: ao longo das últimas décadas (de 1980 em diante, sobretudo), surgiram diversos termos e distinções dentro da própria comunidade *hacker* para diferenciar os indivíduos que a compunham de acordo com as atividades por eles desempenhadas. Por outro lado, se olharmos para o modo como as agências de segurança governamental lidam com o problema, não há surpresa ao constatar que a perspectiva tomada é aquela de tentar enquadrar os diferentes tipos de hackers em diferentes tipos de ameaças cibernéticas, ou *cyber threats*: *cyberwarfare, cyberterrorism, cyberattack, etc.*¹²² Assim, enquanto um grupo de hackerativismo (Anonymous, por exemplo) apresenta-se como ativista político, o Departamento de Estado dos EUA e o FBI o classifica como cyber terrorista. Isso ajuda a demonstrar como muitas atividades dos hackers encontram-se numa espécie de purgatório jurídico, uma vez que ou não há regulamentação prevista para elas, ou elas desafiam regulações anteriores e, nesses casos, instauram um impasse cuja resolução não deveria ser competência apenas dos juristas sem um debate prévio acerca das mudanças ocorridas na sociedade nos últimos anos, e as consequências dessas mudanças para as legislações vigentes. Se a *mentalidade* e a *ética hacker* constituem o espírito da Era da Informação, deveríamos reavaliar os valores que mantêm a coesão social à luz dessa novidade. Não é o objetivo desse trabalho avaliar essa questão específica, que merece um estudo à parte para avaliar a pertinência dessa tese e seus desdobramentos, mas gostaríamos de deixar essa observação feita desde já.

De um modo geral, inicialmente, o termo *hacker* se referia a pessoas que trabalhavam desenvolvendo sistemas da computação, programas, estruturando a internet, etc. Nesse senti-

¹²¹São diversos os trabalhos e pesquisadores que tratam dessa disputa e da definição de *hacker*. Dentre eles destacamos os trabalhos de Gabriela Colleman, Steven Levy e Pekka Himanen.

¹²²FINKLEAN, K. & THEOHARI, C. A. *Cybercrime: Conceptual Issues for Congress and U.S. Law Enforcement*. Congressional Research Service, Washington: 2015.

do, jamais poderíamos dispor de todos os apetrechos inteligentes, computadores e da própria internet não fosse o trabalho dos *hackers*. Posteriormente, a ideia de hacking foi se ampliando até abarcar coisas do dia-a-dia como as chamadas ‘gambiarras’. É válido notar que algumas distinções e disputas dentro da comunidade hacker não são mais tão acirradas como eram nos anos 90 e início dos anos 2000. Nessa época, havia uma tendência conservadora de alguns que procuravam impor uma definição única ao termo hacker como programadores e entusiastas da tecnologia, e buscavam manter uma distância daqueles a que eles próprios se referiam como *crackers* – indivíduos especializados em quebras de códigos e invasão de sistemas; dentre outros. Mas essa disputa, e também essa distinção terminológica, fazem cada vez menos sentido hoje em dia por diversas razões que não poderemos aprofundar aqui. De minha parte, penso que faz pouco (ou nenhum) sentido classificar os indivíduos, pois isso nos impede de permanecer na percepção que um único indivíduo pode se engajar nas mais diferentes ações que podem corresponder a mais de um tipo de classificação. Em outras palavras, o excesso de rigidez na terminologia impõem uma limitação ao indivíduo que a atividade não suporta. Desse modo, me parece preferível dar atenção aos diferentes tipos de atividades, e às diferentes motivações que levam a elas. E, no que concerne à definição da atividade, isto é, do *hacking*, me parece necessário tomá-la no senso mais abrangente possível para em seguida examinar caso a caso. Para os propósitos desse texto, basta manter em mente que um *hacker* é qualquer pessoa que execute um *hacking*, e que “O hacking pretende liberar os recursos da lógica institucional na qual estão congelados, para redistribuí-los em configurações alternativas para novos fins” (ZUBBOFF, 2011)¹²³. Essa mesma noção está presente na fala de Gore quando ele afirma que a democracia estadunidense está ‘operando para propósitos distintos daqueles para os quais foi criado’. De um modo geral, o termo *hacking* se refere a encontrar soluções para os problemas ou situações que encontramos com as ferramentas, técnicas ou materiais que temos à disposição, e muitas vezes envolve a utilização de objetos ou sistemas que em sua origem tinham uma finalidade diversa daquela empregada através do *hacking*. Isto é, significa a possibilidade de interferir em uma determinada estrutura (seja ela um objeto ou um sistema) para obtenção de fins que não estavam previstos nela originalmente. Com essa descrição em mente, parece mais adequado pensar nas afirmações feitas por Al Gore nos trechos da entrevista há pouco citada.

¹²³ZUBOFF, S. *The Big Other*, 2011. “Hacking intends to liberate affordances from the institutional logics in which they are frozen and redistribute them in alternative configurations for new purposes”, pg. 85.

Mas Al Gore não é o único a pensar que nossa ‘Democracia foi hackeada’, nem os termos por ele propostos são os únicos possíveis para pensar o problema. De fato, o número de investigações, debates e suposições acerca dessa ideia de uma democracia hackeada, suas relações com a tecnologia e implicações políticas e sociais cresce vigorosamente a cada dia, na medida em que o fenômeno se apresenta como um dos grandes temas políticos, sociais e econômicos do século XXI. Por exemplo, em agosto desse ano de 2017, o Chicago Council on Global Affairs promoveu um evento reunindo especialistas em segurança de diversas áreas para debater a ‘Democracia Hackeada’. Na chamada do evento, encontramos uma descrição que ajuda a arranhar a superfície do problema:

A tecnologia está expondo as vulnerabilidades da democracia. Após hackers, supostamente trabalhando para o governo Russo, roubarem documentos politicamente sensíveis e usá-los numa tentativa de influenciar o resultado das eleições nos EUA, governos ao redor do mundo se reviraram para compreender como uma cyber-interferência desse tipo poderia ser prevenida. Ao mesmo tempo, agências de inteligência em muitas nações democráticas acumularam enormes poderes de cyber vigilância que, acusam os críticos, impõe uma ameaça crescente às liberdades civis. A tecnologia é uma ameaça à democracia? Como sociedades em rede e abertas podem balancear transparência e segurança na era digital?¹²⁴

Aqui, a noção *Democracia Hackeada* aparece sob uma perspectiva muito distinta daquela tomada por Al Gore para formular suas impressões sobre a política nos EUA. Em um caso, a ela é utilizada para se referir às interferências do lobby das companhias petrolíferas nas decisões do governo estadunidense; já no caso do evento organizado pelo CCGA, ela se dirige à crescente preocupação com respeito à interferências de agentes de governos estrangeiros nas decisões democráticas de um determinado país, mas também se dirige a uma questão urgente que diz respeito a todos os indivíduos que, numa escala global, fazem uso das ferramentas e tecnologias disponíveis nessa era da informação. A questão da transparência dos

¹²⁴Texto descritivo do evento Hacked Democracy promovido pelo Chicago Council on Global Affairs em 08/02/2017. <https://www.thechicagocouncil.org/event/hacked-democracy>

governos e da privacidade dos cidadãos é um dos temas centrais nos debates envolvendo a internet, a cultura digital e seus desdobramentos.

Assim como no problema da definição do hacker, encontramos semelhantes dificuldades para adequar um significado restrito a essa noção de Democracia Hackeada; e, como no caso anterior, me parece que a abordagem mais apropriada inicialmente seria tomar a noção em seu sentido mais amplo, a partir da ação. Desse modo, a *Democracia Hackeada* (talvez seria melhor dizer *Democracia Hackeável*) refere-se à ideia de uma Democracia cujos procedimentos e finalidades estão constantemente suscetíveis a interferências tanto externas quanto internas.

Feito esse trabalho de reconhecimento inicial da expressão, permitam-me avançar e propor uma chave de interpretação ao fenômeno a partir de três instâncias distintas dentro das relações políticas: as relações de um Estado com outro Estado; a relação de um Estado com seus cidadãos; e a relação do cidadão com o Estado. Existem ainda muitas outras instâncias relacionais a serem exploradas: a relação de um cidadão com outro cidadão; a relação de um cidadão com um indivíduo cidadão de um país estrangeiro; a relação de uma Corporação com outra Corporação, de uma Corporação com o Estado; de uma Corporação com o cidadão, etc. No entanto, não é nosso objetivo tratar delas nesse momento. Por diversas razões, deverei me limitar a explorar o significado dessa noção nas três instâncias mencionadas. Para isso, examinarei alguns casos noticiados e documentados da política contemporânea para enriquecer essa interpretação. Como primeiro exemplo, vamos investigar um dos casos mais polêmicos no momento. Me refiro à ação de supostos hackers russos para influenciarem as eleições de 2016 nos EUA.

As relações entre Estados

Em 14 de junho de 2016, o *The Washington Post*¹²⁵ reportou que hackers do governo russo haviam penetrado o sistema do Comitê Nacional do Partido Democrata e roubado todos os documentos daquela base de dados. Apenas um dia depois, em 15 de junho, uma firma de

¹²⁵https://www.washingtonpost.com/world/national-security/russian-government-hackers-penetrated-dnc-stole-opposition-research-on-trump/2016/06/14/cf006cb4-316e-11e6-8ff7-7b6c1998b7a0_story.html?utm_term=.71fae79da420

especialistas contratada pelo Comitê¹²⁶, apresentou um detalhado relatório que não apenas assegurava a relação entre o hacking e agentes do governo russo, mas descrevia detalhadamente a operação desses agentes desde o início de suas atuações. Curiosamente, no mesmo dia, um hacker denominado Guccifer2.0 reivindica a autoria do hacking¹²⁷ e publica um dossiê do então candidato Donald Trump como prova¹²⁸. Ainda no mesmo dia, 15 de junho de 2016, Donald Trump, sugere que o Comitê Nacional do Partido Democrata tenha hackeado a si próprio como um modo de distrair a atenção do público das falhas de sua então candidata, Hillary Clinton¹²⁹.

Pouco mais de um mês após os fatos reportados pelo *The Washington Post*, em 22 de julho, o Wikileaks anunciou estar em posse dos documentos do Comitê Nacional do Partido Democrata e iniciou, então, a liberá-los para o público. A polícia federal dos Estados Unidos, o FBI, declarou estar investigando o caso logo em seguida, e a central de inteligência, a CIA, viria corroborar a tese do envolvimento do governo russo. Essa história se prolongou ao longo de todo processo eleitoral que elegeu Donald Trump e rendia, até muito recentemente, centenas de reportagens semanais acerca da suposta ‘interferência’ de hackers russos nas eleições estadunidenses. As especulações acerca do envolvimento de Trump com a inteligência e o governo russo são ainda muito vivas. Mas não é o objetivo tratar aqui da espinhosa e obscura relação que os Estados Unidos e a Rússia cultivam entre si. Contudo, há que se perguntar a que exatamente se referem quando dizem ‘houve interferência’ de hackers no pleito. O que foi essa interferência? Como, de fato, as ações dos tais hackers influenciaram no resultado final das eleições? Como determinar que as técnicas utilizadas foram decisivas para esse resultado? Ao que parece, para além do vazamento dos documentos do DNC, a acusação repousa sobre uma suposta manipulação da opinião pública através de notícias falsas (*fake news*) impulsionadas por redes de robôs e perfis falsos nas redes sociais. Central para esse debate é a atuação de uma empresa de análise de dados cuja notoriedade emergiu nesse contexto das eleições de 2016 nos EUA, na campanha de Donald Trump, e que agora possui escritórios em solo brasileiro: Cambridge Analytica. De acordo com a descrição oferecida pela própria empresa em

126<https://www.crowdstrike.com/blog/bears-midst-intrusion-democratic-national-committee/>

127https://www.washingtonpost.com/world/national-security/guccifer-20-claims-credit-for-dnc-hack/2016/06/15/abdcdf48-3366-11e6-8ff7-7b6c1998b7a0_story.html?utm_term=.211b5a7e48c2

128<https://guccifer2.wordpress.com/2016/06/15/dnc/>

129<http://edition.cnn.com/2016/06/15/politics/dnc-hack-donald-trump/>

seu site, a “Cambridge Analytica utiliza dados para modificar o comportamento da audiência”¹³⁰, e oferece serviços comerciais e políticos. O que isso significa? De maneira simples, significa que essa empresa coleta a maior quantidade de dados possíveis dos indivíduos nas redes sociais, e-mails, e toda sorte de rastros digitais que deixamos para trás para criar perfis de usuários que posteriormente serão alvos de campanhas publicitárias de toda sorte. É importantíssimo salientar que a Cambridge Analytica está bem longe de ser a única empresa a fazer um uso problemático dos dados de um ponto de vista ético. Talvez a aversão do público ao agora presidente Donald Trump tenha causado algum esquecimento, mas alguns deverão se lembrar que ainda em 2014 toda a opinião pública se escandalizou com as práticas manipulativas do Facebook que vieram à tona. Naquele momento, publicou-se um estudo científico de um experimento realizado em janeiro de 2012 no qual, pelo período de uma semana, a rede social manipulou as notícias e publicações que apareciam para mais de 600.000 pessoas para verificar se a exposição contínua a publicações mais tristes ou mais alegres teriam consequências no modo como essas pessoas se sentiam¹³¹. O resultado do experimento demonstrou que “as emoções são contagiosas”, nas palavras do cientista de dados que liderou o experimento, Adam Kramer. Mas eu penso que poderíamos traduzir isso do seguinte modo: é possível manipular o comportamento e as emoções das pessoas através das redes sociais. Há duas observações que eu gostaria de fazer a respeito disso: a primeira é que a *engenharia social* é considerada, hoje, uma das maiores ferramentas hackers para perpetuar ataques ou executar testes de segurança – mais adiante falaremos disso outra vez; a segunda é que Mark Zuckerberg, o CEO do Facebook vem demonstrando claras intenções políticas e chegou mesmo a reivindicar poderes de um governo global para a sua instituição, confiando justamente na quantidade colossal de dados acumulados pela empresa. Dados esses que servem não apenas para formular perfis dos usuários como alvos de campanhas diversas, nem apenas para *estudos científicos* obscuros sobre manipulação do comportamento e da opinião pública, mas servem sobretudo ao desenvolvimento e aperfeiçoamento de Inteligências Artificiais, que segundo Zuckerberg, poderiam ajudar a desenhar um novo contrato social para essa comunidade global¹³². Assim, uma questão emergente e de sensível importância para determinação de nosso futuro político

¹³⁰<https://cambridgeanalytica.org/>

¹³¹<https://www.forbes.com/sites/kashmirhill/2014/06/28/facebook-manipulated-689003-users-emotions-for-science/#37270849197c>

¹³²<https://www.facebook.com/notes/mark-zuckerberg/building-global-community/10154544292806634>

diz respeito ao que vem sendo chamado de *Big Data*, e que se refere ao acúmulo e processamento dos dados colhidos dos indivíduos em suas atividades cotidianas, e o trabalho de Shoshana Zubboff ao qual nos referimos anteriormente trata dessas questões ao analisar o modus operandi de uma outra empresa de proporções monstruosas, o Google. Mas não é esse o lugar para tratarmos em detalhes dessa questão, à qual abordarei no futuro quando tiver avançado o suficiente para incluir na análise as considerações sobre as relações entre Corporações e o Estado, e entre Corporações e cidadãos. De todo modo, no que se refere especificamente ao caso do *hacking* nas eleições presidenciais estadunidense de 2016 e sobre a febre do *fake news* devo dizer que esse parece ser um terreno muito acidentado para a construção de qualquer conhecimento sólido sobre a realidade dos fatos, sem um exame cuidadoso e detalhado sobre as práticas do marketing, especialmente as práticas do marketing digital e do marketing político. Mais ainda, requer uma crítica da prática do jornalismo e de seu status e estrutura na sociedade contemporânea: como podemos, de modo seguro e confiante, distinguir com exatidão as notícias verdadeiras das notícias falsas se os veículos de informação tradicionais, a grande mídia, parecem nem sempre estarem comprometidos com os princípios da objetividade e imparcialidade? Devemos nos guiar apenas pelo mero argumento de autoridade? Estaríamos esperando que alguém tenha a boa vontade de nos dizer a *verdade verdadeira* sobre os acontecimentos? É significativo, por exemplo, que no Brasil mídias como a Veja ou a Globo se apresentem na luta contra as notícias falsas. É bastante significativo que as já citadas Google e Facebook tenham se colocado na dianteira do combate às *fake news*, promovendo a exclusão do conteúdo dos resultados de pesquisa, ou bloqueando postagens classificadas desse modo. Mas, devo confessar, que a imprensa dos EUA tem oferecido um espetáculo à parte no que se refere a esse problema, e podemos observar isso com a cobertura de Glenn Greenwald do *The Intercept* e a discussão promovida por ele acerca da postura de alguns jornalistas das redes NBC e CNN¹³³, e por jornalistas do *The Intercept Brasil* em alguns casos brasileiros¹³⁴. Tudo isso merece um capítulo à parte, mas não consigo evitar certa surpresa com a aparente ingenuidade (ou conformismo e comodidade exacerbada) daqueles que evitam enfrentar aquela que talvez seja a única verdade possível de ser extraída na nossa relação enquanto consumidores de informação: cada veículo, agência, ou indivíduo que promove uma notícia o faz a partir de uma perspectiva específica, movido por razões específicas e para atingir objetivos

133<https://twitter.com/ggreenwald/status/939234735351631873>

134<https://theintercept.com/2018/01/18/kim-kataguiiri-mbl-fake-news-lula/>

específicos; e a ilusão de uma narrativa unificada, de um relato ou discurso homogêneo sobre o que é a verdade e o que os fatos representam dissolveu-se para dar lugar à disputas constantes das mais diversas origens. Embora não seja exclusividade das relações entre Estados, e não seja o ponto que queremos tratar nessa seção, essa falta de unidade no imaginário coletivo, e a desconfiança do público em relação à narrativa oficial (dos governos, das grandes mídias, e das mídias sociais, etc.) é uma vulnerabilidade facilmente explorável por um agente determinado a tanto.

Retomando ainda uma vez o envolvimento do Wikileaks, há um outro fato que eu gostaria de mencionar. Esse fato diz respeito ainda à polêmica das eleições, e envolvem as agências de inteligência dos EUA, em especial a CIA. Trata-se da série de documentos denominada Vault-7¹³⁵ (Cofre-7) que a organização de Julian Assange começou a divulgar em março de 2017, esse ano. Esses documentos revelam técnicas, instrumentos e mecanismos de espionagem e cyberwarfare desenvolvidos pela CIA e capazes de comprometer sistemas de carros, têxteis inteligentes, smartphones, dentre outras coisas em uma escala global. De acordo com Assange¹³⁶, a CIA teria perdido o controle não apenas de suas ferramentas, mas dos próprios hackers que a ela estão subordinados, tornando possível a venda dessas ferramentas e dos próprios documentos nos mercados negros. Todo esse episódio, em especial por causa de algumas das ferramentas publicadas pelo Wikileaks, fez surgir a teoria de que seria possível para a CIA executar o hacking na base de dados do Comitê Nacional do Partido Democrata de uma tal maneira que simulasse uma ação pelo governo russo¹³⁷. Essa teoria audaciosa, semelhante àquela anunciada por Donald Trump, foi sustentada por alguns e descartada por outros. O fato é que, assim como no caso das acusações contra a Rússia, não há qualquer evidência substancial de que assim o seja.

Nós podemos especular que talvez o Wikileaks esteja comprometido com a inteligência e o governo russos. Podemos especular também que, embora não possamos provar quem executou o hacking, a CIA e o governo dos EUA interferiram e interferem regularmente nos governos ao redor do mundo. E que ainda, os russos, também interferem nas relações políticas de outras nações. Como podemos ter certeza? Podemos distinguir quais dessas notícias são

135<https://wikileaks.org/ciav7p1/>

136https://www.washingtonpost.com/video/national/assange-cia-storage-of-hacking-tools-shows-devastating-incompetence/2017/03/09/b21e4596-04e3-11e7-9d14-9724d48f5666_video.html

137<http://www.businessinsider.com/sean-hannity-wikileaks-conspiracy-theory-cia-hacked-2017-3?op=1>

verdadeiras e quais são falsas? Poderiam ser todas elas falsas, ou verdadeiras? Uma outra abordagem pode propor uma questão diferente: podemos distinguir os diversos interesses em cada uma das narrativas apresentadas? Podemos vislumbrar quais as intenções, os objetivos que movem cada uma delas? Em razão das dificuldades envolvidas, de certo modo nós podemos dizer que o DNC, e posteriormente as eleições dos EUA foram hackeadas *virtualmente* ao mesmo tempo pela CIA, pelo DNC, pelo hacker Guccifer2.0 e pelos russos.

A maior *vulnerabilidade* da democracia no âmbito das relações internacionais entre os Estados talvez seja a cultura da espionagem, do segredo e das operações secretas desenvolvidas e perpetuadas pelas agências de inteligência ao redor do mundo. E essa *vulnerabilidade* se dá por dois aspectos. O primeiro deles diz respeito ao funcionamento próprio desse mundo do segredo e da espionagem que, em última instância, compromete o próprio segredo e as operações das agências de inteligência na medida em que os diversos grupos e agentes, isolados em seus segredos, desconhecem o segredo dos outros grupos e agentes também isolados em seus segredos. Permitam-me ilustrar o que quero dizer com uma passagem de um dos últimos contos escritos por Italo Calvino, o qual extraímos do artigo ‘Democracia e Segredo’ de Norberto Bobbio. O conto se chama *Un re in ascolto* (Um rei na escuta), e a passagem se segue da seguinte maneira:

Os espiões estão escondidos atrás de cada cortinado, das cortinas, das tapeçarias. Os teus espiões, os agentes do teu serviço secreto, que têm a tarefa de redigir relatórios minuciosos sobre as intrigas do palácio. A corte pulula de inimigos, a tal ponto que é cada vez mais difícil distingui-los dos amigos: sabe-se certamente que a conspiração que há de destronar-te será formada pelos teus ministros e dignitários. E tu sabes que não há serviço secreto que não esteja infiltrado por agentes do serviço secreto adversário. Talvez todos os agentes pagos por ti trabalhem também para os conspiradores, e são eles mesmos conspiradores; e isso te obriga a continuar a pagá-los para mantê-los sob controle pelo mais longo tempo possível¹³⁸. (CALVINO apud BOBBIO, 2000, pag. 402.)

¹³⁸CALVINO, I. apud BOBBIO, N. ‘Democracia e Segredo’ in *Teoria Geral da Política*. Elsevier, Rio de Janeiro: 2000. pag.402

Para aqueles que preferem fatos concretos à alusões literárias, gostaríamos de fornecer um exemplo bastante recente que ocorreu durante o conflito armado (termo que é ao mesmo tempo um eufemismo para guerra, e um truque para burlar legislações e tratados internacionais) na Síria. Ao que tudo indica um confronto inusitado tomou lugar quando uma milícia armada pelo Pentágono enfrentou uma milícia armada pela CIA¹³⁹. Certamente há muito o que se dizer sobre o *modus operandi* dos EUA propagarem sua ‘luta pela democracia’ no globo através de treinamento e financiamento de milícias em países de interesse. Mas para o objetivo que temos aqui, seria mais adequado focar a atenção apenas nos problemas e tensões advindos especificamente da cultura da espionagem e do segredo. E para reforçar ainda mais o ponto explorado por Italo Calvino, bastaria lembrar a recente prisão de um ex-agente da CIA acusado de ser um espião do governo da China¹⁴⁰.

Então, o primeiro aspecto da vulnerabilidade que o segredo impõe à democracia é o estímulo ao complô, ao poder invisível, que tolhe da observância do público (e, aparentemente dificulta o controle por parte dos governos) a capacidade de compreender como, de fato, se dão as relações políticas que determinam o futuro de um povo. O segundo aspecto extrapola o primeiro, e pode ser formulado na seguinte pergunta: o sistema democrático é compatível com a cultura do segredo e da espionagem? A resposta que emprestamos de Bobbio é que ‘o segredo é a essência do poder’, mas não de qualquer poder. O segredo é característica do poder autocrático e dos governos despóticos, e quando implementado num sistema dito democrático, mina suas próprias bases existenciais, que é o escrutínio público. Por outro lado, é preciso avaliar se é sequer possível que um Estado ou governo funcione com uma política sem segredos. Enquanto por um lado há o entusiasmo inicial impulsionado por uma nova cultura a favor da transparência e do compartilhamento livre de dados e informações¹⁴¹, por outro lado há o arcabouço literário da Teoria Política que há milênios desenvolvem noções e ideias de grande impacto nas relações políticas, como a teoria da nobre mentira de Platão. Esse é sem dúvida um tema complexo e de mais extrema relevância, especialmente porque o segredo e as agên-

¹³⁹<http://www.latimes.com/world/middleeast/la-fg-cia-pentagon-isis-20160327-story.html>

¹⁴⁰[http://www.bbc.com/news/world-us-canada-42713108?](http://www.bbc.com/news/world-us-canada-42713108?ocid=socialflow_facebook&ns_mchannel=social&ns_campaign=bbcnews&ns_source=facebook)

[ocid=socialflow_facebook&ns_mchannel=social&ns_campaign=bbcnews&ns_source=facebook](http://www.bbc.com/news/world-us-canada-42713108?ocid=socialflow_facebook&ns_mchannel=social&ns_campaign=bbcnews&ns_source=facebook)

¹⁴¹Por exemplo, o trabalho de Hamilton Bean *No More Secrets*. Open Source Information and the Reshaping of U.S. *Intelligence*, 2011.

cias de espionagem não representam uma ameaça, e não constituem uma *vulnerabilidade* à democracia apenas no âmbito das relações internacionais.

A relação do Estado com o cidadão

Existem muitas maneiras diferentes de se pensar a Democracia, e muitos modelos democráticos também: Democracia Deliberativa, Democracia Liberal, Democracia Republicana, Democracia Legal, Democracia Participativa, Democracia Representativa, Democracia Direta, etc. Embora o século XX tenha sido palco de diversos debates que fizeram do sistema democrático um valor para os indivíduos ao redor do terra, cabe notar que “desde a Grécia antiga até o presente a maioria dos pensadores políticos foram altamente críticos da teoria e da prática da democracia” (HELD, 2006). E hoje em dia, muito embora mais de 120 países do mundo se declarem democráticos, não é difícil notar que a democracia brasileira não é como a democracia russa, que não é como a democracia estadunidense, que não é como a democracia sueca, etc. As diferenças podem ser atribuídas a traços culturais, geográficos e muitas outras razões; mas, se tivéssemos que identificar aquilo que todas essas democracias possuem em comum, quais elementos surgiriam? Podemos identificar, por exemplo, que há uma carta constitucional que inaugura o sistema democrático (como a Constituição Brasileira de 1988, ou a Constituição Russa de 1993, etc.) e determina seu funcionamento. Também podemos identificar que a vasta maioria dos países democráticos operam um sistema representativo, no qual os cidadãos elegem os governantes através do voto. Podem existir algumas variações dessa estrutura com conselhos populares, referendos e consultas populares para escolher e decidir políticas públicas. De um modo geral, podemos pensar que o sistema democrático depende desses procedimentos para se legitimar, ao menos nos países ocidentais. Então, na relação dos deveres que o Estado que adota o governo democrático tem para com o cidadão, faz sentido pensar que garantir a segurança desses procedimentos que conferem legitimidade ao próprio sistema seja sua função número um. Em outras palavras, é dever do Estado democrático garantir com segurança que democracia seja exercida, de fato, através dos instrumentos criados para tanto. Como já tratamos anteriormente, ao que tudo indica a legitimidade do processo eleitoral pode estar seriamente comprometida pela atuação das agências de inteligência ao

redor do mundo, e pela atuação de empresas e corporações que impõem seus interesses através de doações, financiamentos e conluíus com aqueles mesmos representantes que o povo julga trabalhar para si. Pode ainda estar corrompida pela facilidade com que é possível manipular o público através de diversas técnicas de informação e desinformação. E, como já vimos, por essa via de raciocínio podemos facilmente entender como a democracia pode ser *hackeada*. Mas o ponto que queremos tratar aqui é ainda outro. Ele também diz respeito à fragilidade da democracia representativa que se apoia no sufrágio universal.

Eu afirmei no início dessa fala que a ideia de democracia hackeada já havia surgido muito antes dos pronunciamentos de Al Gore naquela entrevista de 2013. Eu não sei dizer se antes disso houve ainda algum fato que remetesse a essa ideia específica, mas o que eu posso dizer agora é que em 2006 a HBO lançou um documentário intitulado “*Hacking Democracy*”, o qual recebeu diversos prêmios e que mostra um grupo de cidadãos que exigiu que perícias independentes fossem realizadas nas urnas eletrônicas dos EUA. Uma das empresas que fornece as urnas eletrônicas nos EUA, a Diebold, também as oferece no Brasil e atua em mais de 90 países ao redor do mundo. A Diebold atua não apenas no ramo das eleições, mas fornece ainda caixas eletrônicos e outros aparelhos a bancos, etc. No documentário, são demonstradas diversas falhas de segurança e diversas irregularidades no processo eleitoral dos EUA.

Recentemente, na DefCon de 2017, uma das maiores convenções hacker do mundo que acontece em Las Vegas nos EUA, foi proposto um desafio que convidava os participantes a hackearem as urnas eletrônicas, como um teste para verificar seu nível de segurança. O resultado é que diversos hackers encontraram diversas falhas, sendo que a primeira vulnerabilidade foi explorada com sucesso em cerca de 90 minutos. Todas as urnas, de todos os fornecedores dos EUA, incluindo a Diebold, tiveram sérias falhas de segurança encontradas durante o desafio¹⁴².

No Brasil, são diversos os casos de fraudes nas eleições e falhas nas urnas eletrônicas relatados, ainda que timidamente, pela mídia. Mais recentemente o caso das urnas eletrônicas tem conseguido maior visibilidade no debate político brasileiro através do trabalho do professor e pesquisador da Unicamp, Diego Aranha¹⁴³. Segundo o professor, que compôs uma das

¹⁴²<https://codigofonte.uol.com.br/noticias/hackers-quebram-seguranca-de-urna-eletronica-em-90-minutos-nos-eua>

¹⁴³<https://www.tecmundo.com.br/seguranca/122152-urnas-eletronicas-falhas-vulnerabilidades-fraudes-mesario.htm>

primeiras equipes a executar um teste de segurança independente nas urnas brasileiras em 2012¹⁴⁴, o processo eleitoral brasileiro possui diversas falhas. Essas falhas incluem desde vulnerabilidades no software até fraudes executadas pelos mesários. O problema do sigilo nos testes das urnas, e da repetição do mantra ‘as urnas são seguras’¹⁴⁵ por parte de alguns, mesmo com evidências tão gritantes do contrário, decerto não ajuda a opinião pública a estabelecer uma relação de confiança no processo eleitoral e, por consequência, no próprio sistema democrático. O mito da segurança da urna eletrônica (Van de Graaf, 2017) carece de um exame mais rigoroso tanto da parte de especialistas técnicos quanto da parte dos cidadãos, que devem estar vigilantes para identificar irregularidades que possam encontrar.

Mas, se pensarmos bem, a ideia de que as eleições podem ser fraudadas sequer depende da condição do voto através das urnas eletrônicas. Por exemplo, desde que a justiça eleitoral brasileira iniciou o cadastramento biométrico já encontrou milhares de títulos eleitorais duplicados, e alguns casos em que uma única pessoa possuía dezenas de títulos cadastrados¹⁴⁶. De fato, o processo eleitoral, sejam as eleições realizadas por voto no papel ou por voto eletrônico, sempre pode sofrer de interferências externas que operam sobre o funcionamento do sistema para fins muito distintos daqueles para os quais foi criado. De modo que parece lógico, e necessário, colocar a pergunta: pode o Estado-Nação garantir a segurança e confiabilidade no sufrágio universal que em última instância legitima o sistema da democracia representativa? Ao que tudo indica, essa possibilidade não existe. Ela não existe porque não se trata apenas de garantir a segurança do processo eletrônico, que pode ou não ser hackeado. Não é possível para o Estado garantir a segurança e legitimidade do sufrágio porque, independente da segurança que os sistemas de informação possam garantir, esses sistemas são sempre operados por indivíduos suscetíveis a falhas, a chantagens, extorsão, etc. Não se trata aqui de um argumento sobre a *natureza humana*, nem se trata de determinar se as pessoas são boas ou más em razão desses fatos. O ponto que quero levantar é que a quantidade de intermediários no processo eleitoral constitui uma *vulnerabilidade* para o sistema. Anteriormente fiz uma observação que é necessário retomar e diz respeito às técnicas de *engenharia social* que hoje fa-

144ARANHA, D. F.; KARAM, M. M.; MIRANDA, A. & SCAREL, F. *Vulnerabilidades no software da urna eletrônica brasileira*. UnB: Brasília, 2013.

145<http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,eleicoes-continuam-seguras-e-urna-tem-se-mostrado-inviolavel-diz-gilmar-mendes,10000075812>

146<https://g1.globo.com/politica/noticia/tse-detecta-mais-de-25-mil-pessoas-com-titulos-eleitorais-duplicados.ghtml>

zem parte do arsenal disponível a ser utilizado em um *hacking*. Em geral, as pessoas são o nó mais exposto e suscetível a um ataque externo, e é nesse sentido que a grande quantidade de intermediários entre o cidadão e a participação efetiva nas decisões que o afetam constituem uma *vulnerabilidade* que precisa ser reconhecida como tal. Então, talvez seja pertinente especular e refletir se essa *vulnerabilidade* não representa uma falha enraizada na própria concepção de democracia representativa. Sob essa perspectiva, poderia-se muito bem dizer que a democracia representativa é um sistema fadado a ser fraudado, hackeado. E, assim, nas relações internas de um Estado com o cidadão, o próprio modelo representativo que se legitima pelo atual funcionamento do instrumento do sufrágio universal, se apresenta como a principal vulnerabilidade do sistema democrático vigente. Como devemos proceder? O que pode ser feito se não podemos confiar nem mesmo que nosso esforço em escolher um candidato, ir até as escolas e exercer o direito ao voto, nos garantirá a mísera fatia de participação efetiva que nos foi destinada em nosso governo?

A relação entre o cidadão e o Estado

Na última etapa desse exercício analítico, direcionarei minha fala para a perspectiva de democracia hackeada tal qual ela se mostra no modo como o cidadão se relaciona com o Estado. Nessa perspectiva, uma série de propostas de reformulação da democracia, de luta pela renovação dos direitos civis, e de novas formas de manifestação e desobediência civil se revelam. É a perspectiva dos manifestantes daquele OccupyWallStreet dos EUA, do 15M e da Democracia Real espanhola e daquele junho de 2013 no Brasil; é a perspectiva daqueles tipos de cidadãos como Edward Snowden, ou Julian Assange, ou Chelsea Manning, que recuperam informações e documentos secretos das agências de inteligência para torná-las públicas em nome da transparência nos governos e na ações dos Estados; é a perspectiva de cidadãos como aqueles do documentário da HBO, ou do Professor Diego Aranha, que exigem e executam testes independentes sobre a segurança do sistema eleitoral; e é, também, a perspectiva por trás das ações de DDoS¹⁴⁷ de grupos como Anonymous, que instituíram novas formas de protesto e de desobediência civil. Em todos esses exemplos é possível vislumbrar um desejo em co-

¹⁴⁷SAUTER, M. *The Coming Swarm: DDOS Actions, Hactivism, and Civil Disobedience on the Internet*. Bloomsbury Academic, New York: 2014. E também a dissertação de mestrado de Murilo Bansi Machado da UFABC: *POR DENTRO DOS aNONYMOUS BRASIL: PODER E RESISTÊNCIA NA SOCIEDADE DE CONTROLE*, defendida em 2013.

num: aquele de aperfeiçoar o atual sistema democrático. É um desejo de *hackear* a democracia, de fazê-la operar de uma maneira distinta daquela pela qual opera hoje. Se as manifestações de rua se tornaram palco de batalhas sangrentas, como é possível protestar? Se o processo eleitoral possui vulnerabilidades que comprometem seu funcionamento correto, é possível consertá-lo? Se o modelo representativo constitui uma grave falha para o sistema democrático, é possível conceber outros modelos que ofereçam maior segurança e mais legitimidade aos governos? Se o amor ao segredo, à espionagem, e à cultura das agências de inteligência se apresenta como uma ameaça ao Estado Democrático de Direito, e é mesmo incompatível com o tipo de governo democrático, poderia uma cultura da transparência restaurar a democracia?

Eu não estou querendo dizer que essas soluções propostas são as melhores, ou que devemos acreditar na benevolência de quem as sugere. Por outro lado, como procurei demonstrar ao longo dessa análise, não parece ser prudente continuar acreditando no funcionamento e na legitimidade do atual modelo na presente conjuntura dos fatos. O sistema foi hackeado, é verdade. Mas, poderíamos hackeá-lo de volta? Perdoem-me o excesso de retórica da última questão. A intenção inicial era aquela de engajar o leitor nos problemas aqui discutidos. Em primeiro lugar, o que poderia significar ‘hackear o sistema de volta’? Há um lugar ao qual devemos retornar? Seria isso sequer possível? A ideia aqui é que deveríamos promover uma retomada do sistema a favor dos cidadãos. E, mesmo assim, poderia-se discutir se houve algum dia que ele tivesse operado dessa maneira. Mas essa pergunta não é um mero instrumento retórico vazio de possibilidades. No fim das contas, pouco importa que não haja um lugar no tempo ao qual deveríamos retornar se nosso desejo fosse aquele de ter uma *verdadeira* experiência democrática – seja lá o que for isso. Também não tem muita relevância o fato de que existe a possibilidade do sistema jamais ter operado em nosso favor. O que é mais significativo nessa pergunta, em especial o que é mais significativo politicamente, é que ela nos desperta para a ação, para o engajamento nas questões políticas que nos afetam diretamente. Pois, independente das várias interpretações teóricas possíveis e das formulações e procedimentos práticos que a democracia pode ter, há algo que é fundamental: o engajamento político dos indivíduos na sociedade enquanto cidadãos.

Quando iniciei essa divagação, na passagem explicativa sobre *hackers*, eu tentei demonstrar que há diversas formas de interpretar esse termo que dependem de muitas variáveis, dentre elas: se você é um agente do governo, um legislador, um ativista, um técnico em segu-

rança da informação, um criminoso, etc. Mesmo se nem todos os *hackers* compartilham os ideais utópicos de liberdade e acesso irrestrito à informação propagados pelos *hackers* desenvolvedores de software livre, eles parecem compartilhar uma mesma *mentalidade*: de que é possível interferir num objeto ou sistema para adequá-lo a um novo fim. Claro, algumas atividades são manifestamente criminosas, ao passo que outras parecem fazer referência a valores sociais em modificação (por exemplo, o debate sobre transparência dos governos ou direitos autorais), ou são direcionadas a promover mudanças políticas, ou dizem respeito a aspectos técnicos de aparelhos eletrônicos e sistemas de informação. Seja como for, a postura *hacker* é aquela de um indivíduo ativo e engajado nos mais diversos desafios. E embora haja uma grande brecha para as mais variadas práticas criminosas, é impossível negar o potencial político envolvido – potencial esse que opera não apenas a favor dos governos e agências de espionagem e segurança. *Hackers* podem encontrar falhas de segurança e vulnerabilidades em sistemas, podem desenvolver novas soluções e programar novos instrumentos, a questão mais importante é determinar se essas falhas e vulnerabilidades são exploradas em favor próprio (ou de terceiros), ou se são exploradas para consertá-las e propor a elas soluções; se os programas desenvolvidos têm objetivo de enganar outras pessoas, de usurpar; ou, ao contrário, se promovem melhorias na vida social e política das pessoas.

Estamos em um período de rápida transformação, no qual os valores que mantêm a coesão e o vínculo social e político estão se reformulando e isso resulta em convulsões nas sociedades. Ao mesmo tempo, nós não estamos plenamente adaptados ainda à Era da Informação, nem desenvolvemos ainda os instrumentos sociais e políticos adequados para navegar no mar de dados disponíveis. De fato, na maior parte das vezes, nós nem mesmo compreendemos todas as relações e intersecções técnicas, sociais e políticas que recaem sobre as atividades que se tornaram cotidianas nesse novo tempo, gerando desconfianças e até mesmo um senso de desorientação. Todos esses fatores me fazem crer que vivemos uma época na qual a Filosofia de um modo geral e, para a nossa análise, a Filosofia Política, possui um terreno fértil e vasto para florescer.

A necessidade da Filosofia Política

A que coisa me refiro quando falo em Filosofia Política? Quando olhamos para a história do pensamento político, nos deparamos com uma infinidade de reflexões sobre os mais

variados temas políticos, diversas metodologias, além de opiniões sobre a possibilidade ou não de uma filosofia política. A perspectiva que quero adotar aqui é aquela do autor central de minha pesquisa e estudo, o filósofo italiano Alessandro Passerin d'Entrèves. Muito embora ele reconheça a diversidade de interpretações que podem ser dadas à tarefa da Filosofia Política, e reconheça os temas políticos que se apresentam sob essa alcunha¹⁴⁸, para ele o principal tema de reflexão filosófica no campo político é o tema da obrigação política.

Em sua obra *The Notion of State*, D'Entrèves afirma, citando Isaiah Berlin, que a teoria política jamais perecerá enquanto houver o desejo pela explicação e justificação (D'ENTRÈVES, 1969)¹⁴⁹, e que a sua obra é a defesa de uma certa abordagem ao problema político. Nesse método de abordagem ao problema político, a Filosofia deve guiar a investigação através da noção de obrigação política, tendo como sua principal ferramenta a história das ideias políticas. No caso específico da noção de Estado, D'Entrèves delimita três aspectos distintos: Força; Poder e Autoridade. Esses aspectos dizem respeito ao mesmo tempo à forma como a noção se desdobra, isto é, a aspectos estruturais e conceituais do Estado; e à divisão instrumental metodológica que o filósofo italiano faz da História das Ideias. Assim, Força é o aspecto do Estado da dimensão do realismo político e da ciência política; Poder é o aspecto jurídico do Estado, e se coloca na dimensão do Direito e das Ciências Jurídicas; por fim, o aspecto da Autoridade, ou da legitimidade do título último do poder, é próprio da Filosofia porque extrapola os limites da experiência e nos leva a juízos próprios do reino dos valores. As reflexões sobre autoridade e sobre legitimidade estão no cerne do problema da obrigação política, cuja principal pergunta se apresenta do seguinte modo: Por que devo obedecer às leis do Estado?

Chegamos ao ponto no qual eu posso retomar a pergunta que primeiro estimulou esse exercício: pode a Filosofia Política dar uma contribuição aos problemas que enfrentamos em nossa contingência tecnopolítica?

Quero encaminhar uma conclusão retomando brevemente a análise que fizemos da noção de Democracia Hackeada ao longo desse exercício. Na nossa análise, investigamos três perspectivas distintas dessa noção: as duas primeiras diziam respeito à possibilidade de agentes externos explorarem as falhas e vulnerabilidades do sistema atual para tirarem vantagem

¹⁴⁸Conferir o vocábulo 'Filosofia Política' no Dicionário de Política organizado por Norberto Bobbio, Nicola Matteuci e GianFranco Pasquino, que foi escrito por Alessandro Passerin D'Entrèves

¹⁴⁹D'ENTRÈVES, A. P. Prefácio de 1966. *The Notion of State*, Oxford University Press, 1969.

para si ou para terceiros; a terceira dizia respeito ao engajamento de uma parcela de cidadãos (ou de grupos de cidadãos) de consertar essas falhas e eliminar as vulnerabilidades do sistema. Das vulnerabilidades que identificamos, poderíamos propor problemas filosóficos decorrentes do problema da obrigação política para ao menos duas delas. A primeira *vulnerabilidade*, que se dá pela cultura do segredo e da espionagem, corresponde ao problema *quis custodiet ipsos custodes?*; ou, quem guardará aos guardas¹⁵⁰? Porque se o princípio da democracia pressupõe o escrutínio constante do público, e a cultura do segredo impõe o oposto disso, certamente podemos nos perguntar: afinal, quem controla aqueles que nos controlam? A segunda *vulnerabilidade*, aquela decorrente da impossibilidade de se garantir a segurança do sufrágio universal no modelo da democracia representativa, corresponde ao problema da legitimidade do sistema e da ideia de representatividade e sua compatibilidade com a própria concepção de democracia. Alessandro Passerin D'Entrèves, no livro já citado, denuncia o sistema atual como uma mera democracia legal, ou jurídica, isto é, uma democracia meramente proforma. Então, pode a democracia ser considerada legítima, democracia de fato, dentro do modelo representativo, apoiado no sufrágio universal no âmbito do Estado-Nação? A resposta a essas perguntas passam pela necessidade de decidir quais valores se quer adotar como princípios sociais e políticos, para apenas então podermos determinar se o sistema de governo funciona em concordância com aquilo que os cidadãos que a ele estão subordinados determinaram, isto é, se a democracia é legítima. Mas não há uma fórmula secreta mágica que resolverá tudo isso, se os cidadãos não estiverem engajados e vigilantes.

Por fim, na última perspectiva que observamos não analisamos as vulnerabilidades e, sim, aqueles que tentam propor soluções a elas. O maior conflito aqui é que a resolução das vulnerabilidades passa obrigatoriamente pela máquina institucional estatal que em muitos casos é a própria fonte do problema. Daí a possibilidade de um ativista político vir a ser considerado um terrorista ou uma ameaça ao Estado. Como vimos ao longo dessa reflexão, muitas das transformações que enfrentamos, oriundas da revolução tecnológica desse início de século, carecem ainda de reflexão social e regulamentação. Mas isso não confere ao Estado e aos governantes o direito de decidir arbitrariamente sobre o futuro das nossas relações. Toda essa questão corresponde ao problema da Autoridade, que é central para toda a problemática clássica da obrigação política: o dever à obediência, o direito à resistência, o dever à desobe-

¹⁵⁰Nos referimos aqui mais uma vez ao texto de Bobbio, 'Democracia e Segredo'.

diência, etc. A autoridade só sustenta seu título enquanto aqueles que estão subordinados a ela a reconhecem como tal. Sem dúvida, um governo pode fazer uso do monopólio da força pelo Estado e do medo para fazer valer seus comandos, mas isso não significa que sua autoridade terá qualquer legitimidade aos olhos daqueles que obedecem por temor.

Minha intenção aqui não foi aquela de apresentar grandes esquemas, ou encontrar grandes respostas. Na verdade, a tarefa à qual nos propomos era muito mais simples: era aquela de verificar se poderíamos propor uma interpretação filosófica a um fenômeno que parece apresentar-se como *algo* constituinte da nossa experiência política hoje. Assim, o primeiro passo foi propor uma transição analítica da expressão Democracia Hackeada em uma noção que pudesse ser trabalhada filosoficamente. Em seguida, apresentei um recorte da Filosofia Política que julgo ser apropriado para trabalhar essa noção. Por fim, procurei relacionar a análise da noção de democracia hackeada a problemas clássicos da tradição do pensamento político, dentro do recorte proposto.

Eu gostaria de encerrar lembrando ainda uma vez que essa pesquisa encontra-se em estágio germinal. Mas quero acrescentar que estou plenamente convencida de que uma reflexão filosófica aprofundada, que parta do problema da obrigação política e se formule a partir da história das ideias políticas, e também das práticas e mecanismos de persuasão política e social tão comuns hoje, não é apenas importante para lidar com os desdobramentos políticos futuros: ela é absolutamente necessária para reformulação da própria experiência política num mundo em plena e rápida transformação.

REFERÊNCIAS

- ARANHA, D. F.; KARAM, M. M.; MIRANDA, A. & SCAREL, F. *Vulnerabilidades no software da urna eletrônica brasileira*. UnB: Brasília, 2013.
- BEAN, H. *No More Secrets. Open Source Information and the Reshaping of U.S. Intelligence*. ABC-CLC, Santa Barbara: 2011
- BOBBIO, N. 'Democracia e Segredo' in *Teoria Geral do Estado*. Elsevier: Rio de Janeiro, 2000.
- COLEMAN, E. GABRIELLA. *Coding Freedom: the ethics and aesthetics of hacking*. Princeton University Press, Princeton: 2013.
- D'ENTRÈVES, A. P. 'Filosofia Política' in *Dicionário de Política* org. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e GianFranco Pasquino. Editora UnB: Brasília, 2009.
- D'ENTRÈVES, A. P. *The Notion of State*. Oxford University Press, London: 1967.
- FINKLEAN, K. & THEOHARI, C. A. *Cybercrime: Conceptual Issues for Congress and U.S. Law Enforcement*. Congressional Research Service, Washington: 2015. Disponível em [www.crs.gov R42547](http://www.crs.gov/R42547).
- HELD, D. *Models of Democracy*. Stanford University Press, Stanford: 2006.
- HIMANEN, P. *The Hackers Ethics and the spirit of the Information Age*. Random House Chase Publishers, New York: 2001
- LEVY, S. *Hackers: Heroes of the Computer Revolution*. Anchor Press, New York: 1984.
- MACHADO, M. B. *Por entro dos anonymous brasil: poder e resistência na sociedade de controle*. UFABC, São Paulo: 2013.
- SAUTER, M. *The Coming Swarm: DDOS Actions, Hacktivism, and Civil Disobedience on the Internet*. Bloomsbury Academic, New York: 2014
- VAN DE GRAAF, J. *O mito da urna: desvendando a (in)segurança da urna eletrônica*. 2017. Disponível em: www.o-mito-da-urna.org
- ZUBOFF, S. *The Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization*. 2011. Disponível em: <http://www.shoshanazuboff.com/new/recent-publications-and-interviews/big-other-surveillance-capitalism-and-the-prospects-of-an-information-civilization/>

DEMOCRACIA HACHEADA: HACKING, LEGITIMIDADE E OPINIÃO PÚBLICA**DEMOCRACY HACKED: HACKING, LEGITIMACY AND PUBLIC OPINION**Maísa Martorano Suarez Pardo¹⁵¹

RESUMO: Este trabalho explora a noção de democracia hackeada e sua manifestação nas eleições brasileiras de 2018. A partir de uma breve história da expressão e da fundamentação conceitual, explora a possibilidade do *hacking* como um elemento constitutivo da política e da democracia hackeada como condição da política contemporânea. A análise é enriquecida pelo uso metodológico da história das ideias políticas. Pergunta-se: é possível haver governos legítimos em tal contexto?

PALAVRAS-CHAVE: Democracia hackeada. *Big Data*. Eleições. Engenharia social. Legitimidade.

ABSTRACT: This paper explores the notion of democracy hacked and its manifestations in the last Brazilian elections. From a brief history of the expression and the steps to its conceptual foundation, explores the idea that hacking has become a constitutive element in politics and the hacked democracy as the condition of contemporary politics. The analysis is enriched through a methodological use of the History of Political Ideas. We ask: Is it possible to have legitimate governs in such context?

KEYWORDS: Democracy Hacked. Big Data. Brazilian Elections. Social Engineering. Legitimacy.

¹⁵¹Publicado originalmente na revista *Tensões Mundiais*, Fortaleza, v. 16, n. 30, p. 141-176, 2020

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho, exploramos a noção de democracia hackeada e sua manifestação nas últimas eleições brasileiras. Nosso ponto de partida é o problema filosófico da obrigação política, que está intimamente conectado a conceitos como “legitimidade”, “democracia” e “sociedade aberta” e é representado pela pergunta: por que se deve obedecer às leis? Assim, esse problema filosófico carrega uma ambivalência quer do dever à obediência, quer do dever à desobediência.¹⁵²

Desde 2010, com a divulgação do vídeo *Collateral Murder* pelo WikiLeaks,¹⁵³ a instituição do hackerativismo de larga escala pelo Anonymous¹⁵⁴ e as muitas insurreições populares que prosperaram através das mídias sociais, ficou claro que o problema da obrigação política se reapresentava através de uma grave crise de legitimidade do sistema como um todo. Essa crise foi gerada como consequência da quebra das bolsas de valores em 2008 e acarretou em grande descrença, nas mais diversas instituições que compõem a própria estrutura do sistema (políticas, econômicas, acadêmicas e científicas). Naquela altura, parecia que contestadores de diversas nações demandavam uma nova e “real” democracia, na qual a participação dos cidadãos seria aprimorada e um maior controle seria exercido sobre aspectos políticos e econômicos que os afetam em suas vidas.

Aquela demanda tomou diferentes caminhos desde então. Alguns argumentaram pela descentralização do poder no interior dos Estados-Nação – como o caso da Catalunha na Espanha que, após as jornadas do 15M, entrou em processo de independência, declarando soberania do território (CATALUNHA..., 2017; RINCÓN, 2019). Outros confrontaram o

¹⁵²O problema da obrigação política constitui a espinha dorsal da Filosofia Política, especialmente na literatura inglesa. Em termos gerais, indica um conjunto de questionamentos e investigações acerca das relações de comando e obediência, resistência, etc. É um campo de estudos preocupado com as razões da sujeição dos indivíduos à lei e ao Estado – ligado assim ao estudo da legitimidade. Ao nos perguntarmos pela razão para obedecer às leis, reorganizamos o entendimento da obediência compulsória.

¹⁵³O vídeo em questão mostra o exército estadunidense atingindo com drones diversos civis no Iraque em 2007, incluindo dois jornalistas da agência jornalística Reuters. Posteriormente, revelou-se que esse vídeo e outros milhares de documentos sigilosos das forças armadas dos EUA foram obtidos pelo então soldado Bradley Manning. Durante o primeiro período de sua prisão por traição, o soldado passou por transformação de gênero e hoje chama-se Chelsea Manning. Ela recebeu indulto do ex-Presidente Barack Obama, mas, assim como Julian Assange, fundador do WikiLeaks, encontra-se novamente presa. Cf. *Collateral...* (2010) e Faus (2017).

¹⁵⁴O coletivo hackerativista ganhou notoriedade com a operação *Avenge Assange* (vingança para Assange), parte da #OpPayback de 2010. Com ações coordenadas de ataques DDoS oriundos de todo o mundo, os ativistas tiraram do ar sites da Visa e do Mastercard, do banco PayPal, dentre muitos outros que deixaram de fazer repasse de doações ao WikiLeaks.

sistema bancário e financeiro, ao recusarem (ao menos inicialmente) o pagamento de dívidas excessivas e injustas – como o caso do Syriza na Grécia, contra o que ficou conhecido como *Troika* – um pacote de medidas de austeridade imposto pelo Fundo Monetário Internacional (FMI), pela Comissão Europeia e pelo Banco Central Europeu, como condição do resgate econômico, durante as consequências da crise da bolha imobiliária de 2008 (QUEM..., 2015).

No Brasil, essa crise generalizada eclodiu nas jornadas de junho de 2013 e, possivelmente, essa ruptura da crença no sistema contribuiu para o *impeachment* de Dilma. Outros fatores influenciaram o processo, porém o golpe final não teria sido possível não fosse a deterioração da sua imagem perante a opinião pública. Dados apresentados pelo Nexo Jornal indicam que a aprovação de Dilma chegou a 9% e o percentual de pessoas que consideravam o governo ruim ou péssimo, a 70% em dezembro de 2015 (cf. VENTURINI, 2017). O ano de 2016 simbolizou a queda de Dilma e também do Partido dos Trabalhadores (PT), com os frequentes avanços da investigação federal Lava Jato sobre Lula. À época do *impeachment*, pesquisas indicavam que a maioria da população preferia novas eleições ao governo de Michel Temer (PESQUISA..., 2016) – o que, como já sabemos, não aconteceu. Com o PT como bode expiatório de todos os males do Brasil e a desesperança na classe política, abriram-se os portões para todo tipo de figuras inusitadas, algumas notadamente perigosas e muitas ideias preocupantes. Curiosamente, muitos dos eleitos em 2018 são figuras há muito inseridas no meio político, como é o caso do atual presidente brasileiro, Jair Bolsonaro.

Os principais eventos políticos da última década, estrangeiros e nacionais – das eleições de Dilma em 2010 e 2014, passando pelas Jornadas de Junho em 2013, pelos movimentos contra a Copa do Mundo e até mesmo pelo mais recente *impeachment* presidencial –, tiveram em comum uma mudança substancial no cotidiano e na vida das pessoas: o surgimento dos *smartphones* e a difusão da internet e das redes sociais. A ideia de uma “democracia hackeada” tornou-se uma preocupação central na política a partir do Brexit¹⁵⁵ e das eleições de 2016 nos EUA, especialmente sobre o uso do *Big Data* e da espionagem para interferir na

¹⁵⁵A expressão Brexit é uma aglutinação das palavras em inglês *British* (Britânica) e *Exit* (saída), surgida no contexto do referendo de junho de 2016 que consultou a população do Reino Unido sobre a permanência do conjunto de países na União Europeia. O resultado mostrou a diferença de opiniões entre as diversas partes do reino, com países como Escócia e Irlanda favoráveis à permanência, ao passo que os ingleses votaram pela saída do bloco europeu. Depois de muitas negociações, idas e vindas e três primeiros ministros, no dia 31 de janeiro de 2020, iniciou-se o processo de desmembramento. Cf. Brexit... (2019).

política e nos processos eleitorais dos países ditos democráticos.¹⁵⁶ Na investigação aqui proposta, pretendemos responder às seguintes perguntas: o *hacking* se tornou um elemento constitutivo da política? Poderia isso modificar completamente os fundamentos da obrigação e da legitimidade política? Se o *hacking* é o *modus operandi* corrente para alcançar e manter o poder, então os ritos e provisões do Estado de Direito falharam em seus propósitos?

2 UMA BREVE HISTÓRIA DA IDEIA DE “DEMOCRACIA HACKEADA”

Embora apenas recentemente essa ideia tenha tomado uma posição mais central nos debates políticos, a expressão “democracia hackeada” e suas variantes podem ser rastreadas até, pelo menos, 2006. Nesse ano, o canal de televisão estadunidense HBO lançou um documentário intitulado *Hacking Democracy*. Nele, as possibilidades de fraudes nas eleições dos EUA no início dos anos 2000, quando o país passou a implementar o sistema do voto eletrônico, foram investigadas. Ficou comprovado que as urnas produzidas pela empresa Diebold podiam ser facilmente hackeadas por um agente determinado para isso e foram detectados outros tipos de fraudes, como violações do direito ao voto secreto, votos em papel jogados no lixo, software vulnerável instalado nas máquinas, além de fiscais eleitorais que interferiam nos resultados.¹⁵⁷ As semelhanças com as condições das eleições no Brasil são muitas. Notadamente, a Diebold também é responsável pela fabricação das urnas eletrônicas brasileiras, embora o software seja desenvolvido pelo Tribunal Superior Eleitoral (TSE), que periodicamente convida equipes para testarem a segurança do processo eleitoral (CONHEÇA..., 2014). Ainda assim, há muita polêmica envolvendo os parâmetros impostos pelo TSE para esses testes, que vão desde o pouco tempo disponível para a realização de um teste amplo, até restrições impostas aos convidados que testam apenas uma pequena parcela do código.

As suspeitas e impasses sobre a segurança ou não do voto eletrônico cresceram, a partir da reeleição da presidenta Dilma em 2014, quando o PSDB pediu que fosse realizada uma auditoria do resultado eleitoral, e especialmente a partir da retórica polêmica do agora presidente Jair Bolsonaro, mas o debate é mais antigo que isso entre especialistas da área.

¹⁵⁶Uma busca rápida no Google Trends é suficiente para verificar como essa expressão teve picos de interesse, a partir de 2015, e os trabalhos recentes de Martin Moore (2018a; 2018b) corroboram nosso trabalho inicial de fundamentação.

¹⁵⁷ Cf. *Hacking...* (2006).

Podemos ver como essa discussão sobre segurança e insegurança do processo eleitoral é permanente no livro do professor Jeroen van de Graaf (2017) – como, aliás, é permanente a discussão sobre segurança da informação em qualquer outro ambiente além das urnas. O professor detalha sua participação como observador convidado pelo TSE nas sessões de avaliação do Sistema Informatizado de Eleições, no primeiro e segundo turno do pleito de 2002, e também junto ao Tribunal Regional Eleitoral (TRE)¹⁵⁸ durante a preparação das urnas e das atividades do período de votação. Ressaltamos alguns pontos: a ausência de partidos como o PSDB e o PMDB no papel de observadores do processo; a suspeita de fraude licitatória em 2006 envolvendo a empresa Probank S/A e o então Secretário de Informática do TSE – que naquele mesmo ano tornara-se proprietário daquela empresa – e o relato de van de Graaf sobre um arquivamento do relatório feito pela Sociedade Brasileira da Computação da qual era membro (VAN DE GRAAF, 2017).

Como podemos observar na mídia nos últimos anos, a temática da fraude nas urnas tomou outras proporções também a partir do trabalho de uma equipe de pesquisadores da Universidade de Brasília (ARANHA *et al.*, 2013). No relatório da equipe que participou dos testes de segurança do TSE em 2012, há relatos de vulnerabilidade encontrada e outros tipos de fraudes muito comuns. Dentre elas, destacamos a fraude do mesário, que ocorre quando este funcionário vota fazendo-se passar por eleitores ausentes (ARANHA *et al.*, 2013). Para além do que foi citado até aqui, vale a pena lembrarmos as dezenas de ocorrências de fraudes nos títulos eleitorais, encontradas quando o TSE passou a implementar o cadastro biométrico: algumas pessoas possuíam, sozinhas, centenas de títulos eleitorais.

A possibilidade de interferência no processo eleitoral não esgota a ideia de “democracia hackeada”. A expressão foi usada nesses termos exatos pelo ex-vice-presidente dos EUA e candidato à presidência Al Gore, em uma entrevista a um programa do canal de televisão BBC, em 2013. Nela, Al Gore afirma que “a política estadunidense se encontra em estado de destruição” e que “precisamos reconhecer que a nossa democracia foi hackeada [...] ela foi tomada [...] e está operando para propósitos distintos daqueles para os quais foi criada” (GORE’S PROBLEM..., 2013, [s.p.]).¹⁵⁹ O alvo das críticas do ex-vice-presidente eram as

¹⁵⁸ O autor não informa no texto a região do TRE cuja preparação ele acompanhou. Cf. VAN DE GRAAF, 2017, p. 15

¹⁵⁹ Neste artigo, todas as traduções das citações originalmente escritas em língua inglesa são de nossa autoria.

grandes corporações, lobistas das empresas de petróleo e do mercado financeiro, que se protegiam sob doações anônimas para impor agendas e interesses distantes dos interesses públicos (WEAVER, 2013). Ironicamente, Al Gore apostava que a Internet e as redes sociais poderiam ajudar a modificar o quadro de destruição da democracia e a aperfeiçoar a participação dos cidadãos:

Nós vemos blogueiros individuais tendo um impacto em debates políticos. Vemos verificações de informações acontecendo na internet que de fato modificam o modo como se lidam com os fatos. A televisão ainda é um meio dominante, mas particularmente com os jovens a internet está crescendo rapidamente e eu acredito que em breve justificará o otimismo segundo o qual os indivíduos empoderados por essa nova infraestrutura de comunicação poderão reivindicar seu direito de nascença como cidadãos livres e redimir a promessa da democracia representativa. (GORE'S PROBLEM..., 2013, [s.p.]).

Passados seis anos dessas declarações, esse otimismo deu lugar a outros sentimentos. Com inúmeros escândalos envolvendo o Facebook, o WhatsApp, o Google e suas empresas e produtos sob gerência da Alphabet Company (uma empresa de *holding* que representa o conglomerado de produtos Google, como o próprio buscador, o YouTube, etc.), aquela pequena faísca de esperança tornou-se um pesadelo totalitário. Apenas recentemente, casos de exploração de dados por empresas de marketing político, *cyberwarfare* e publicidade, dentre outros, deixaram essas gigantes da internet em uma situação de difícil defesa (cf. HARTMANS; MEISENZAHN, 2020; ALPHABET, [s.d.]).

Em um vazamento recente de um dos terceirizados da Google, revelou-se, inclusive, que existem indivíduos que, de fato, escutam conversas capturadas pelos assistentes de voz em diversos produtos da companhia (cf. BRODKIN, 2019; GOOGLE..., 2019; LIMA, 2019). Em 2015, a Samsung divulgou uma nota que alertava seus clientes sobre as configurações de privacidade do aparelho de suas Smart TVs (cf. SAMSUNG..., 2015). Essa era uma antiga alegação que vinha frequentemente descartada como teoria da conspiração e gerava olhares de dúvida e desprezo a quem as ousasse proferir. É importante lembrar que a Samsung utiliza como sistema operacional em seus televisores o Android desenvolvido pela Google. A Samsung afirma não vender os dados dos clientes a terceiros, o que pode até ser verdade, mas esse não é o caso da Google, cujo modelo de negócios é inteiramente baseado na venda de dados para geração de capital, através da venda de anúncios de publicidade, além do uso dos

dados dos usuários para programação de algoritmos e inteligências artificiais de diversos tipos. Tudo isso advém do que vem sendo chamado de *Big Data*.

3 BIG DATA, HACKING E ENGENHARIA SOCIAL

Big Data é um termo que se refere ao acúmulo de dados, especialmente a partir dos anos 2000. Embora a coleta de dados seja uma prática antiga da Internet, da Web 2.0 e da Internet das coisas (IoT), a quantidade de dados tornou-se tão volumosa, complexa, rápida e variada que o seu processamento não era mais possível por métodos tradicionais. Nasceu, então, a Ciência dos Dados e foram desenvolvidos novos métodos computacionais e testes para organizar esses dados para os mais diversos fins: desenvolvimento de soluções nas mais diversas áreas, pesquisa de opinião, *design* de produtos, publicidade, *marketing* e estratégias políticas. Assim, a carreira de analista ou cientista de dados tornou-se uma das mais relevantes do século XXI, ao lado de outras profissões ligadas à tecnologia, como as de programador e desenvolvedor. Esses fatores indicam a guinada da humanidade para uma dependência cada vez maior da tecnologia e seus processos e podem significar também um distanciamento ainda maior entre as pessoas e as estruturas que sustentam as atividades que se tornaram corriqueiras no cotidiano.

Essa mudança nos hábitos sociais possibilitou não apenas a emergência de novas ciências e profissões, mas também de novos atores políticos (como os *hackers*) e núcleos de poder (como o Vale do Silício e outras regiões e entidades ligadas à tecnologia computacional). É importante salientarmos que há uma distância muito grande entre o que a percepção pública imagina e como a realidade de fato se apresenta quando se trata desse tema. Quando pensamos em *hackers*, é quase imediata a relação que fazemos com a ilegalidade e a criminalidade, mas o termo *hacker* é um campo de disputas há décadas, no qual procuram-se distinguir as práticas (isto é, o *hacking*) e os objetivos desses atores.

Ethical hackers, *criminal hackers*, *hackers*, *hacktivist*, *crackers*, *carders*, *bankers*, *white hats*, *gray hats* e *black hats* são os diversos termos que surgiram, ao longo das últimas décadas, dentro da própria comunidade *hacker*, para diferenciar os indivíduos que a compunham de acordo com as atividades por eles desempenhadas. Já as agências de segurança governamental tentam enquadrar os diferentes tipos de *hackers* de acordo com os tipos de ameaças cibernéticas, tratando-os como *cyber threats*, *cyberwarfare*, *cyberterrorism*,

cyberattack, etc. Assim, enquanto um coletivo de hackerativismo (Anonymous, por exemplo) apresenta-se como ativista político, o Departamento de Estado dos EUA e o *Federal Bureau of Investigations* (FBI) o classificam como cyberterrorista. Isso ajuda a demonstrar como muitas atividades dos hackers encontram-se numa espécie de purgatório jurídico, uma vez que ou não há regulamentação prevista para elas, ou elas desafiam regulações anteriores. Nesses casos, instauram um impasse cuja resolução não deveria ser competência apenas dos legisladores e juristas, sem um debate prévio acerca das mudanças ocorridas na sociedade nos últimos anos e das consequências dessas mudanças para as legislações vigentes.

De um modo geral, inicialmente, o termo hacker se referia a pessoas que trabalhavam desenvolvendo sistemas da computação e programas, estruturando a internet, etc. Nesse sentido, jamais poderíamos dispor de todos os apetrechos inteligentes, computadores e da própria internet se não fosse o trabalho dos hackers. Posteriormente, a ideia de *hacking* foi se ampliando até abarcar as chamadas gambiarras. É válido notarmos que algumas distinções e disputas dentro da comunidade hacker não são mais tão acirradas como eram nos anos 1990 e início dos anos 2000. Nessa época, havia disputas e uma tendência a impor uma definição única ao termo *hacker* como programadores e entusiastas da tecnologia, buscando manter uma distância daqueles a que se referiam como *crackers* – indivíduos especializados em quebras de códigos e invasão de sistemas, dentre outras atividades. Essas distinções não apenas são ignoradas pela população geral, como também podem não fazer sentido, na medida em que parecem impor, de partida, uma distinção moral: o *bom hacker* é apenas programador e desenvolvedor, um entusiasta do software livre, e o *cracker* é quem quebra códigos e faz testes de penetração, o *mau hacker*. Categorizar os indivíduos como se todas suas ações fossem inteiramente boas ou más não parece ser a melhor maneira de lidar com o fenômeno: um mesmo hacker pode se engajar nas mais diferentes ações. Em outras palavras, o excesso de rigidez na terminologia impõe uma limitação ao indivíduo que a atividade não suporta.

Assim, parece preferível darmos atenção aos diferentes tipos de atividades e às diferentes motivações que levam seus agentes a elas. No que concerne à definição da atividade, isto é, do *hacking*, parece necessário tomá-la no senso mais abrangente possível para, em seguida, examinar caso a caso. Para os propósitos desse texto, basta mantermos em mente que um hacker é qualquer pessoa que execute um *hacking* e que “o *hacking* pretende

liberar os recursos da lógica institucional na qual estão congelados, para redistribuí-los em configurações alternativas para novos fins” (ZUBBOFF, 2015, p. 85).

Essa mesma noção está presente na fala de Al Gore quando ele afirma que a democracia estadunidense está “operando para propósitos distintos daqueles para os quais foi criada” (WEAVER, 2013, [s.p.]). De um modo geral, o termo *hacking* se refere a encontrar soluções para os problemas ou situações com que nos deparamos, com ferramentas, técnicas ou materiais que temos à disposição, e, muitas vezes, envolve a utilização de objetos ou sistemas que, em sua origem, tinham uma finalidade diversa daquela empregada através do *hacking*. Um dos principais elementos e ferramentas para um hackeamento bem sucedido é a *engenharia social*.

Uma busca no Google mostrará que o termo engenheiro social foi introduzido pelo industrial holandês Jacob C. Van Marken em 1984 – muita embora não se encontrem indicações de obra específica. Contudo, Guido Franzinetti (2011; 2016) informa que a introdução dessa ideia se deve ao economista e sociólogo Thorstein Veblen, em um artigo de 1891, enquanto Jacob Marken teria apenas proposto um uso mais elaborado do termo. Já o responsável por difundir o termo em solo americano foi o então secretário da Liga pelo Serviço Social de Nova Iorque, William Tolman. Um ponto esclarecido por Franzinetti (2011; 2016) e Östlund (2007) é a elasticidade do termo e sua rápida ascensão em debates que iam do norte da Europa aos EUA.

Em 1899, Tolman criou um jornal de divulgação sob o nome *Social Engineering*, posteriormente chamado apenas de *Social Service*. Ele publicou, em 1909, o livro *Social Engineering: a record of things done by American industrialists*, que deveria servir como uma espécie de manual para um tratamento científico aos problemas do trabalho e da vida, dos quais os industrialistas se ocupavam cada vez mais. O foco de Tolman era, de fato, uma espécie de serviço social no sentido de melhorar as condições de vida e trabalho das pessoas naquele início de século XX.

Essa abordagem mais otimista sobre a engenharia social durou pouquíssimo tempo e, a partir de 1911, já se pensava nela “como uma metáfora geral para maquinaria aplicada a questões sociais” (FRANZINETTI, 2016, p. 24). No entanto, é a partir da Primeira Guerra Mundial que propostas e aplicações cada vez mais radicais sobre engenharia social passam a ser desenvolvidas. Franzinetti (2016) chama o período de 1917 a 1955 de “fase radical da

engenharia social”, pois coincide com a ascensão de regimes totalitários e governos autoritários em toda a Europa. Para ele “a guerra foi ela própria o motor da aceleração da engenharia social” (FRANZINETTI, 2016, p. 24), pois foi possível não apenas aplicar técnicas em larga escala, mas verificar os resultados.

Uma personagem quase desconhecida e das mais relevantes para o desenvolvimento das técnicas de engenharia social foi Edward Bernays, o “sobrinho de Sigmund Freud”. Esse homem inventou a carreira de relações públicas, propaganda e *marketing*, bem como escreveu dezenas de obras dentre as quais: *Crystalizing Public Opinion*, de 1923; *Propaganda*, em 1928; *Psychological Blueprint for the Peace*, de 1944; e *The Engineering of Consent*, primeiro como artigo em 1947, depois como livro, em 1955. No seu currículo como relações públicas e propagandista estão governos, grandes corporações, indústrias, como a da carne e do tabaco, agências de inteligência, dentre outros. Algumas de suas campanhas mais bem sucedidas (das quais se tem conhecimento) incluem: *Torches of Freedom*, em que promoveu o tabagismo entre as mulheres como ato feminista; a campanha para a indústria da carne, que transformou o café da manhã dos estadunidenses ao promover bacon e ovos como a combinação mais saudável para iniciar o dia; o trabalho na *United Fruit Company*, uma empresa ligada ao golpe orquestrado pela CIA na Guatemala, em 1954. É possível ouvir algumas dessas histórias contadas pelo próprio Bernays em entrevistas facilmente acessáveis na internet (cf. INSIDE..., [194-]; EDWARD... 1986; O SÉCULO..., 2002).

Bernays (1947, p. 114) afirma que a frase-título de seu artigo de 1947, *The Engineering of Consent*, “significa simplesmente o uso de uma abordagem de engenharia – isto é, uma ação baseada no conhecimento da situação e na aplicação de princípios científicos e práticas já aplicadas para a tarefa de fazer com que as pessoas apoiem ideias e programas”. Em sua visão, “a engenharia do consentimento é a própria essência do processo democrático, a liberdade de persuadir e sugerir” (BERNAYS, 1947, p. 114).

Outros escritores proeminentes do século XX que se envolveram no debate acerca do uso de técnicas de engenharia social foram Karl Popper e Friedrich Hayek. O tema aparece em, ao menos, dois trabalhos de Popper, *A pobreza do Historicismo* de 1944 e *A sociedade aberta e seus inimigos*, em 1945, nos quais ele usa as expressões “engenharia social” e “tecnologia social” para falar de reforma política e social. Ali ele cunha os termos “engenharia social fragmentada” e “engenharia social utópica”. Sobre a distinção entre a engenharia social

fragmentada e aquela utópica, ele diz que “a tarefa da engenharia social fragmentada é projetar instituições sociais e reconstruir e dirigir as já existentes”, ao passo que “a engenharia social utópica [...] tem como objetivo remodelar integralmente a sociedade, de acordo com um plano definido ou um projeto” (POPPER, 1961, p. 66).

Em *A Sociedade Aberta e seus inimigos*, Popper (2013 [1945]) aperfeiçoa as definições e distinções entre os dois tipos de engenharia social e define a engenharia utópica como oriunda da insistência em determinar um estado ideal ou o objetivo político último, antes de tomar uma ação. A abordagem fragmentada se dirigiria a localizar e erradicar os maiores e mais urgentes males sociais, a reformar instituições. Popper tenta delimitar aqui as diferenças entre uma abordagem de tipo autoritário-totalitário e outra de tipo democrático-liberal. Para ele, não seria possível aos engenheiros atingir um estado ideal, sem o uso da violência para suprimir dissidentes.

Esta oposição entre democracia e autoritarismo/totalitarismo e liberalismo é o tema central não apenas dessa obra de Popper (2013), mas também será a partir dela que Hayek (1944; 1974) irá elaborar sua crítica à engenharia social, muito embora ele não use esse termo especificamente. Em *O caminho da servidão*, de 1944, ele afirma que o planejamento centralizado no Estado através da implementação de técnicas de engenharia para controle social sempre acabará em totalitarismo. Nenhuma palavra é dita sobre o planejamento capitalista e uso de técnicas de engenharia social e controle para consumo, portanto, se estendêssemos o raciocínio de Hayek (1944), poderíamos afirmar um totalitarismo financeiro que se serve da engenharia social para manter a sociedade de consumo?

Esse tema parece permear diversas obras suas e está presente na divisão que ele faz dos tipos de conhecimento: será a partir dela que virá sua crítica ao que ele chama de pretensão do conhecimento – também o título de sua palestra na ocasião do recebimento do prêmio Nobel, em 1974. O ponto central desse seu discurso era o argumento contra a ideia dos intelectuais e atores políticos cuja arrogância os fazia acreditar ser possível saber o suficiente para planejar e regular as diversas atividades de uma sociedade complexa e em constante transformação. Segundo Hayek (1974, [s.p.]), “agir a partir da crença que possuímos o conhecimento e o poder que nos permite moldar os processos da sociedade inteiramente ao nosso gosto, um conhecimento que na verdade não possuímos, possivelmente nos levará a causar muito mal”. Em seguida, ele defende o livre mercado como “um sistema de comunicação [...] que se

mostrou como um mecanismo mais eficiente para digerir informações dispersas que qualquer outro que o homem tenha criado deliberadamente” (HAYEK, 1974, [s.p.]). As considerações de Hayek (1944; 1974) e Popper (1961; 2013 [1945]) incidem como crítica ao historicismo e a modelos que buscam alterar a sociedade como um todo, modificando o inteiro curso da humanidade. Elas visam uma abordagem que busque interferir no mundo social em pequena escala, de modo que se possam verificar mais facilmente os resultados da engenharia.

De um modo geral, a ideia de engenharia social parece se referir a ações que buscam dirigir o comportamento social. Segundo Franzinetti (2016, p. 23), “ela encapsula um vasto conjunto de questões, que vão da modernização à revolução, de ditaduras a utopias sociais. Ela também inclui uma ampla gama de ações, de políticas de bem-estar social à limpeza étnica”. Dessa forma, o elemento distintivo da engenharia social é ser um processo consciente e intencional.

Conforme surgia no horizonte a sociedade da informação, mais e mais dados sobre cada indivíduo singular passaram a ser armazenados. Esse foi um processo lento, começando com registros bancários, de transações financeiras e coleta de dados dos trabalhadores em escritórios computadorizados a partir dos anos 1970, como mostra Shoshanna Zuboff (1988; 2015). De acordo com Zuboff (2015), foi a partir dos anos 2000 que o processo que resultou no que hoje chamamos de *Big Data* se acelerou. A Web 2.0 nos trouxe o Google, o Facebook e as redes sociais em geral, assim como surgiram os *notebooks*, *tablets* e *smartphones*.

Passou a ser possível rastrear todas as pessoas, o tempo todo. Mais ainda, foi possível treinar algoritmos a partir da interação das pessoas, que aos poucos passaram a ficar viciadas nos estímulos de dopamina liberados pelas redes sociais,¹⁶⁰ ao mesmo tempo em que eram encarceradas pelos algoritmos em suas próprias bolhas. Atualmente estamos ainda mais avançados e dominados pela tecnologia: esses algoritmos aperfeiçoados, chamados de Inteligência Artificial e que são capazes de aprender sozinhos (*Machine Learning*), deram origem a outros produtos. Essa é a época da Internet das coisas – não só o telefone é *smart*, a geladeira, o despertador, a televisão e os automóveis também o são. Nesse contexto, a noção de engenharia social e seu emprego ganham dimensões completamente distintas daquelas do século passado, passando a ser vista como uma das habilidades mais importantes de um hacker. A pessoa vítima da engenharia social pode ser apenas um meio para obtenção de

¹⁶⁰Já existem diversos estudos sobre a relação entre o vício/ a adição aos *smartphones* e às mídias sociais e os estímulos de dopamina. Cf. Haynes (2018) e Parkin (2018).

outros fins, que podem ser dados bancários, informações sigilosas industriais, segredos de Estado, etc. Para o propósito da abordagem deste trabalho, interessa-nos pensar a engenharia social de massas e os hackers capazes de executá-la. Sendo assim, nos deteremos em alguns casos contemporâneos.

4 CASOS CONTEMPORÂNEOS DE ENGENHARIA SOCIAL E UMA DEFINIÇÃO DE HACKING

A empresa de mineração de dados e estratégias políticas Cambridge Analytica parece ter sido fundada com o propósito de coletar dados de usuários da internet. Em seu antigo site, agora desativado,¹⁶¹ a empresa se apresentava dizendo utilizar dados para modificar o comportamento da audiência. Explorando uma brecha do Facebook, a empresa colheu dados de usuários do Facebook de forma massiva e os utilizou para criar perfis-alvo para suas campanhas. A empresa foi fundada em 2013 pelo controverso estrategista político Steve Bannon, proprietário de uma rede de notícias de extrema direita (que ele próprio classifica como *alt-right*), envolvido com a campanha presidencial de Donald Trump, em 2016, e criador de movimentos conservadores na Europa. Um pouco menos conhecida é a figura de Robert Mercer, bilionário da tecnologia, CEO do fundo de investimentos *Renaissance Technology* e um dos pioneiros dos estudos em inteligência artificial. Ele é o principal financiador do conservadorismo e principal responsável pelos investimentos da Cambridge Analytica ao canal de notícias Breitbart (DRIBLANDO..., 2017).

De acordo com os teóricos citados na seção anterior, a etapa mais importante no trabalho de um hacker é a coleta de informações – ou seja, quanto mais conhecimento se tem acerca de um alvo, maiores as chances de sucesso. Atualmente, há uma quantidade gigantesca de informações à distância de um clique – mesmo para um usuário comum. O caso da Cambridge Analytica (que nem mesmo é o único) deveria ser prova suficiente da capacidade dessa técnica. No entanto, podemos também lembrar as revelações de Snowden sobre a NSA e mais recentemente o conjunto de documentos denominado Vault-7 (Cofre-7) que foram liberados pelo Wikileaks, em 2017 (MACASKILL; DANCE, 2013; VAULT 7, 2017; GRIFFIN, 2017).

¹⁶¹ Antigamente o *site* da empresa Cambridge Analytica era <<https://cambridgeanalytica.org/>>.

Esses documentos revelaram técnicas, instrumentos e mecanismos de espionagem e *cyberwarfare* desenvolvidos pela CIA, capazes de comprometer sistemas de carros, TVs inteligentes, *smartphones* e outros objetos, em uma escala global. De acordo com Assange (que está detido em condições desconhecidas e foi lançado ao esquecimento), a CIA teria perdido o controle não apenas de suas ferramentas, mas dos próprios hackers que a ela estão subordinados, tornando possível a venda dessas ferramentas e documentos nos mercados clandestinos.

Mais recentemente, em fevereiro de 2020, uma reportagem do jornal estadunidense *The Washington Post* revelou que a CIA usava uma empresa de criptografia de fachada para espionar os aliados e adversários dos EUA (MILLER, 2020). Sediada na Suíça, a AG Crypto ganhou impulso ao fechar contrato para construção de máquinas de codificação para as tropas dos EUA na Segunda Guerra Mundial. Vendendo contratos até hoje, a empresa atende mais de 120 países e já teve como clientes países como o “Irã, juntas militares da América Latina, rivais pela energia nuclear como Índia e Paquistão, e até mesmo o Vaticano” (MILLER, 2020, [s.p.]). Realisticamente, é impossível mensurar o atual comprometimento da privacidade dos indivíduos e das comunicações institucionais.

Ao que tudo indica a guerra da informação utilizando redes *bots*¹⁶² está apenas no começo. Se a disseminação de notícias falsas através de algoritmos de *marketing* nas redes sociais produziu os efeitos políticos que temos visto (ascensão do autoritarismo, polarização social, desmonte do Estado de Direito), o futuro se mostra ainda mais imprevisível com o aperfeiçoamento de técnicas como os DeepFakes, nas quais é possível editar vídeos e áudios através de softwares especializados. Com essa técnica é possível gravar um vídeo fazendo-se passar por qualquer figura pública, sem que seja possível ao público geral notar qualquer problema.

Portanto, *hacking* é a interferência em um dado objeto, estrutura ou sistema para obtenção de propósitos ou performances que não foram originalmente planejados nele. Assim, a noção de uma democracia hackeada faz referência à ideia de uma democracia cujos procedimentos e propósitos estão constantemente suscetíveis a interferências (tanto internas

¹⁶²*Bot* é uma abreviação para *robot* (robô) e se refere a uma aplicação de software que simula a ação humana de modo automatizado, desempenhando tarefas pré-determinadas. Uma *Botnet* é uma rede desses robôs que funciona, muitas vezes, a partir de computadores infectados por malware com objetivo de tornar a máquina em questão um zumbi da rede.

quanto externas). Contudo, quando confrontamos o passado, toda a história da humanidade parece feita de interferências, invasões e conquistas de um povo sobre o outro. Então, o que há de novo nessa situação e por que esse conceito aparece como necessário para melhor compreender e renovar a política contemporânea?

A novidade está no papel que as tecnologias – e especialmente aqueles que as desenvolvem – possuem em nossas vidas cotidianas. Não apenas a mentalidade hacker se instalou em muitas práticas e ações, mas também as suas técnicas se espalharam de uma pequena comunidade para todos os lugares, uma vez que nossas vidas se tornaram cada vez mais dependentes de apetrechos e os processos das nações se tornaram mais conectados e inteligentes. Além disso, a realidade do funcionamento dessas máquinas e, conseqüentemente, as implicações de seu uso indiscriminado estão cada vez mais distantes da compreensão do usuário comum.

Da definição de democracia hackeada, podemos extrair ao menos três perguntas. Primeiramente, quem nela interfere? Alguns agentes podem vir à mente facilmente, como governos estrangeiros e Estados-nação, agências de inteligência, cidadãos individualmente ou organizados em grupos; outros podem ser um pouco mais difíceis de perceber, como as corporações e os representantes do mercado financeiro. A segunda pergunta é: como ocorrem essas interferências? As técnicas são muitas: um passo importante para entendê-las é analisar o vocabulário dos hackers e programadores para ler os fatos e relações políticas, mas também rever o papel de práticas e teorias do *marketing* e da propaganda e o papel do jornalismo na sociedade e para a democracia. A última pergunta é: para qual finalidade? E isso dependerá de quais agentes estão envolvidos no *hacking*, qual o método utilizado, o vetor de exploração, quando o *hacking* é realizado, etc. Um governo estrangeiro pode interferir em um dado país, usando de técnicas de engenharia social, através das mídias sociais para garantir um certo resultado durante as eleições; uma corporação pode interferir em decisões legislativas, através de propinas ou chantagens... Os exemplos e combinações parecem intermináveis.

Se apenas aplicássemos o vocabulário hacker à política sem outras considerações, talvez não obtivéssemos os melhores resultados. Talvez seja necessário combinar essa análise com a história do pensamento político, para melhor identificar os problemas que são perenes e aos quais diversos autores tentaram responder ao longo do tempo. Isso não significa que aquelas velhas respostas podem resolver nossos problemas, mas elas podem ajudar a esclarecê-los, e o

longo esforço na construção do conhecimento político que nos ajudou a chegar até esse ponto na história não deve ser lançado ao esquecimento. Assim, um objetivo secundário dessa pesquisa é colocar adiante a tradição ao combiná-la, expandi-la e renová-la com o novo vocabulário. Uma abordagem desse tipo pode ser benéfica tanto aos acadêmicos e pesquisadores, como aos hackers e ao público geral.

5 ELEIÇÕES NO BRASIL

Quando Lula deixou o ofício em 2010, ele era o presidente mais popular da história do país e a nossa autoestima como país estava nas alturas (BONIN, 2010). Sua sucessora, Dilma Rousseff, não teve a mesma sorte e passou por momentos difíceis. Seu governo foi atingido pela crise das *commodities*, cujo valor atingiu seu nível mais baixo em 2012, após uma década de crescimentos que fizeram prosperar a América Latina (JUSTO, 2013). Enfrentou, além disso, os protestos de 2013 e os controversos megaeventos da Copa do Mundo e das Olimpíadas – os quais geraram muitas manifestações e protestos. Após um gradual isolamento político, até mesmo dentro de seu próprio partido, ela terminou por sofrer o *impeachment* em 2016 – um processo que alguns consideram um golpe de Estado brando e parlamentar, enquanto outros o celebram como legítimo.

A nostalgia pela ditadura militar e o desejo de um novo regime do tipo crescia desde, ao menos, 2014 e ano passado esse desejo foi, de certa forma, realizado quando Bolsonaro foi eleito. O processo eleitoral e o ano de 2018 foram bastante atípicos, na medida em que Lula foi preso depois de ser condenado por corrupção passiva e lavagem de dinheiro pelo então juiz federal Sérgio Moro, que mais tarde se tornaria o Ministro da Justiça de Bolsonaro. Mesmo preso, Lula não só era candidato, mas figurava como vencedor isolado em todas as pesquisas até que sua candidatura foi considerada ilegítima pelo TSE no primeiro dia de setembro. Apenas alguns dias depois, o então candidato Bolsonaro foi esfaqueado em um comício e todo o episódio deu origem a inúmeras teorias, algumas envolvendo a participação do Mossad e do governo de Israel uma operação para beneficiar o candidato (HOUS, 2018; LUNGARETTI, 2018). Pelo fato de uma tentativa de assassinato seja uma situação trágica, a situação fez com que Bolsonaro tivesse cobertura nas emissoras de TVs, jornais e na internet quase ininterruptamente e ainda o livrou dos debates que eram seu ponto mais fraco – como ficou evidente nos primeiros eventos a que ele compareceu. A aliança de Bolsonaro com o

governo de Israel e com o controverso líder religioso Edir Macedo não ajudou a parar os rumores e as teorias a respeito do incidente. Até o momento, nada disso pode ser provado.¹⁶³

As eleições foram repletas de desinformação, contradições e o uso de *bots*, perfis falsos, algoritmos, inteligência artificial e outras técnicas do *marketing* contemporâneo. Mesmo antes de terminadas as eleições, o PT denunciou Bolsonaro por financiamento ilegal de campanha e desinformação. A acusação consistia no suposto financiamento da campanha de Bolsonaro no WhatsApp por empresários nacionais, como reportou o jornal Folha de São Paulo à época (cf. EMPRESAS..., 2019; TRUFFI, 2018). A relação de um dos filhos do presidente, Eduardo Bolsonaro, com Steve Bannon também ganhou atenção pública.

Muitos pareciam surpreendidos com o uso político do WhatsApp, ao ponto de a presidente do PT, a senadora Gleisi Hoffman, ter declarado que o partido subestimou o uso do aplicativo para fins políticos (TRUFFI, 2018). Tudo soa muito esquisito, especialmente porque apenas alguns meses antes, durante a greve nacional dos caminhoneiros, o aplicativo foi usado justamente tendo em vista fins políticos numa guerra de desinformação. A greve durou dez dias, porque circulava pela rede social que, se os caminhoneiros permanecessem paralisados por sete dias e seis horas (uma quantia de tempo estranhamente precisa), o Exército tomaria o poder e instalaria um governo militar (AS FAKE..., 2018). Isso torna de difícil aceitação a tese oferecida ao público pela mídia, segundo a qual a greve teria sido um evento aleatório, iniciado por caminhoneiros desorganizados.

A declaração da senadora Gleisi Hoffman inspira uma questão diversa: o problema com o WhatsApp é de ordem ética ou estratégica? A segunda hipótese parece ser mais acertada, já que uma investigação da BBC Brasil revelou que o próprio PT usou *bots*, perfis falsos e espalhou desinformação e difamação, nas campanhas de Dilma de 2010 e 2014, assim como também utilizou disparos em massa pelo WhatsApp, durante a campanha de Fernando Haddad, em 2018 (GRAGNANI, 2017; 2018a; ALMEIDA, 2018; PERFIS..., 2018; AMORIM, 2018). Uma recente (e polêmica) oitiva na CPMI das *Fake News* ouviu um ex-funcionário da empresa Yacows – especializada em conteúdo digital e focada em marketing pelo WhatsApp, chamado Hans River do Rio Nascimento (ODEVEZA, 2020). Segundo ele,

¹⁶³A exploração que fazemos ao longo do texto acerca das teorias da conspiração cumpre um papel importante na análise do imaginário social e dos elementos da mídia que ajudam a formar (ou deformar, confundir) a opinião pública.

todos os partidos na disputa presidencial contrataram os serviços da empresa. Alguns dias após seu depoimento, as especulações indicavam que a afirmação era uma mentira contada por Hans, que teria sido seduzido por uma repórter da Folha de São Paulo (EX-FUNCIONÁRIO..., 2020). A repórter, por sua vez, publicou material demonstrando que a relação com o ex-funcionário da Yacows era estritamente profissional e que o tratava apenas como fonte para a matéria jornalística. A relatora da CPMI, deputada Lídice da Mata (PSB – BA), sugeriu apresentar denúncia de falso testemunho contra Hans, no Ministério Público da Bahia (FARIAS, 2020).

O vetor de exploração da engenharia social para o caso brasileiro foi o WhatsApp, uma vez que o aplicativo de propriedade do Facebook tornou-se a principal fonte de informação para até 60% do eleitorado (RODRIGUES, 2018). A empresa abriu uma investigação do caso brasileiro e identificou uma grave vulnerabilidade que possibilitou a exploração do aplicativo, segundo ela, pela empresa de *cyberwarfare* israelense NSO (FIELD; CHOWDHURY; SANCHEZ, 2019; LIMÓN, 2019; SABBAGH, 2019). Outra fraude identificada foi o uso do CPF de pessoas idosas e outros, na compra de números de telefonia utilizados para os disparos (cf. RODRIGUES; MELLO, 2018). O aplicativo se tornou o principal meio de informação, porque, apesar da cláusula de neutralidade da rede no Marco Civil da Internet, as companhias telefônicas brasileiras aplicam o *Zero Rating* -- ou seja, a navegação sem cobrança pelo uso de dados e serviços online para aplicativos (CEMABI et al., [s.d.]; GRAGNANI, 2018b; RIBEIRO, 2015; HIGA, 2017). O WhatsApp é um dos serviços que frequentemente é oferecido sem cobrança por algumas companhias de telefonia móvel. Isso significa que, mesmo que algumas pessoas desejem checar as notícias compartilhadas pelos seus contatos nessa rede, elas podem não possuir dados suficientes para pesquisar o assunto na internet. Esse fato sem dúvida contribui para o sucesso da técnica implementada que, como em muitos países, consistiu na divulgação do que vem sendo chamado de *Fake News*.

6 FAKE NEWS: MENTIRAS, PERSUASÃO, ENGENHARIA SOCIAL E OPINIÃO PÚBLICA

A maior vulnerabilidade em nosso sistema é a formação da opinião pública, tanto porque nossa percepção do mundo estendido é frágil, como porque a legitimidade dos governos e do sistema como um todo reside na opinião pública. A ideia por trás da

terminologia *clickbait* (literalmente, isca de cliques) das *Fake News* é a de informações falsas ou mentiras que são difundidas disfarçadas de notícias. O uso da mentira na política é recorrente e antigo, como lembram as reflexões de Hannah Arendt (1972) em “A mentira na Política” ou de Jacques Derrida (2002) em seus “Prolegômenos: uma história da mentira”. Nesse texto, Derrida (2002) discute os desafios na determinação de algo como sendo ou não uma mentira, ao relembrar Santo Agostinho em *De Mendacio*, e afirma que:

Pode-se estar equivocado, pode-se errar sem mentir; pode-se comunicar a outrem uma informação falsa sem mentir. Se eu acredito no que digo, mesmo que seja falso, mesmo que eu esteja errado, e se eu não estou tentando desviar alguém da verdade ao comunicar esse erro, então eu não estou mentindo. Não se mente somente por dizer o que é falso, contanto que se acredite de boa fé na verdade daquilo em que se acredita ou assenta na sua opinião. (...) Mentir é querer enganar o outro, algumas vezes até mesmo ao dizer a verdade. Pode-se falar falsamente sem mentir, mas também pode-se dizer o que é verdadeiro com o objetivo de enganar alguém, em outras palavras, enquanto mente. Mas não se pode mentir se acredita-se naquilo que diz, ainda que seja falso. Ao declarar que “a pessoa que profere uma falsidade não mente se acredita ou, ao menos, é da opinião que aquilo que diz é verdade”, Santo Agostinho parece excluir o mentir a si mesmo, o “estar-errado” como “mentir a si mesmo”. Aqui está uma questão que permanecerá conosco de agora em diante e que depois avaliaremos pelo seu sentido político propriamente: É possível mentir a si mesmo, e todo tipo de auto engano, todo ardil consigo próprio, merece ser chamado de mentira? (DERRIDA, 2002, p. 32).

A diferença entre os antigos modos de desinformar parece ser de que agora é possível ter mentiras específicas, pensadas para audiências específicas em nível pessoal, graças aos algoritmos que estamos constantemente alimentando em nosso uso diário da internet e das mídias sociais. A ideia segundo a qual se deve adaptar o discurso à sua audiência é bastante antiga e pode ser rastreada até os antigos mestres da retórica como Aristóteles, para quem “a retórica pode ser definida como a faculdade de observar em qualquer caso os meios de persuasão disponíveis” (ARISTOTLE, 2010, p. 27)¹⁶⁴. Cícero também escreveu muitas páginas sobre o assunto e estabeleceu definições dos cinco cânones da retórica (*inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* e *actio*),¹⁶⁵ que são muito relevantes até os dias de hoje, especialmente em cursos de *marketing*, publicidade e propaganda. No mundo antigo dos gregos e romanos, a retórica era um tópico muito conhecido e debatido, e nem sempre visto

¹⁶⁴ Livro I, cap. II, §1

¹⁶⁵Os cânones são descritos em *De Inventione* (cf. CÍCERO, 1945), mas outras obras de Cícero sobre o tema são *De Oratore*, *De Partitionibus Oratoriae* e *De Optimo Genere Oratorum*. Apesar dessa indicação, seus comentários e uso prático da retórica podem ser encontrados em quase toda sua vasta obra.

na melhor perspectiva. Essa técnica ancestral continuou sendo desenvolvida ao longo da história e do tempo, especialmente com estudos psicológicos e técnicas de *marketing*, a partir do século XIX. Um ótimo exemplo é a carreira do já citado Edward Bernays.

Estudos recentes mostram que a maioria das pessoas não é capaz de distinguir um artigo de notícias de publicidade (CLARK, 2016; JONES, 2019; AMAZEEN; WOJDYNSKI, 2018; MCALPINE, 2019). Nas discussões, notícias, postagens e compartilhamentos das redes sociais, é cada vez mais difícil distinguir uma peça de *marketing* da propaganda política, *trollagem* de operações psicológicas, notícias falsas e verdadeiras. Parece uma missão impossível para os indivíduos que já possuem uma enorme carga de preocupações sobre os ombros.

Há uma tendência crescente em associar teorias da conspiração com loucura, engano, falsidade ou simplesmente burrice. A terra pode não ser plana, pode não haver uma URSAL com seu plano de dominação e sujeição dos povos sul-americanos e pode não haver uma elite luciferiana tentando impor uma “nova ordem mundial” de controle global. Isto não significa que o pensamento crítico não deva ser encorajado. Nesse sentido, associar a teoria da conspiração a algo pejorativo não resolve a crise de legitimidade que resultou no descrédito quase completo de todas as instituições do atual sistema – como dissemos no início desse trabalho. Do mesmo modo, não sana a curiosidade e a dúvida que as pessoas agora possuem em relação a esses temas que proliferam na internet.

No mundo político e econômico, as conspirações surgem o tempo todo e, vez ou outra, escapam para o público. Escândalos de corrupção, lavagem de dinheiro, *lobby* e benefícios dos mais diversos, assim como a percepção de que alguns poderosos tramam por trás dos bastidores, já estão impressas nas mentes dos indivíduos – até dos menos atentos. Muitos dos temas que são embebidos em teorias da conspiração também aparecem no discurso político, como é o caso da expressão “nova ordem mundial”, que alude à ideia de um governo ou uma comunidade global que divide os mesmos valores e nos faz lembrar das ambições da Igreja Católica até às da Declaração Internacional dos Direitos Humanos, à qual as nações-membros da ONU devem se submeter.

Podemos discutir ainda a noção de “sociedade aberta”, primeiramente formulada por Henry Bergson (1935) e depois desenvolvida por Karl Popper (2013 [1945]),¹⁶⁶ seguido de

¹⁶⁶Bergson (1935) discute a diferença entre a sociedade aberta e a fechada, mas seus argumentos miram a religião e a biologia, assim como sua preocupação é com a moralidade (como sugere o

muitos autores ao longo do século XX.¹⁶⁷ Essa ideia era tão influente que foi até mesmo institucionalizada por George Soros em sua *Open Society Foundations*, cujo propósito é desenvolver e financiar projetos ao redor do globo que facilitem o surgimento da sociedade aberta¹⁶⁸ – e cuja base de dados foi vazada, alguns anos atrás, após um *hacking* bem sucedido.

Muitas dessas teorias são desafiadoras para as relações sociais e políticas, propiciando o surgimento de heróis e profetas, desafiando o conhecimento científico e minando as estruturas da ordem. No entanto, advogar pelo banimento de conspirações da internet, crucificar os que colocam em dúvida as narrativas apresentadas e impor uma postura de quem sabe mais e melhor pode nos levar à censura ou a experiências piores. Alguns podem ver com bons olhos a via da censura, talvez acreditem que assim fazendo evitarão um mal maior, mas não seria arriscado dar aval para que apenas alguns poucos determinem o que é falso e o que é verdadeiro, o que é conspiração e o que é factual, na circulação de informações? Afinal, quem nunca desconfiou de uma história mal contada? Como assegurar que o conhecimento científico não seja destruído sem abrir mão da liberdade de pensamento?

Uma prova dessa ameaça é a recente decisão do FBI em tornar a Teoria da Conspiração uma ameaça terrorista, sob argumentos que deveriam deixar alerta a todos que se comprometem com valores democráticos. Segundo o órgão estadunidense, “teorias conspiratórias irão emergir, se espalhar e evoluir no mercado da informação moderno, ocasionalmente levando grupos e indivíduos extremistas a cometer atos criminosos ou violentos” (WINTER, 2019, [s.p.]). Além disso, essas teorias são uma ameaça, pois “desvendam conspirações reais ou acobertamentos envolvendo atividades ilegais, prejudiciais ou inconstitucionais por oficiais dos governos e lideranças políticas” (WINTER, 2019, [s.p.]).

Apenas há alguns anos, costumávamos confiar em meios de comunicação bem conhecidos e estabelecidos para nos mostrar as notícias do mundo. No entanto, essa mídia

título) e não com a política especificamente. Com Popper (2013 [1945]), a ideia de sociedade aberta tornou-se interligada com a ideologia liberal democrata do começo do século XX e partia de uma crítica a filósofos como Platão, Hegel e Marx.

¹⁶⁷Uma interessante compilação de trabalhos sobre o tema foi organizada por Dante Germino e Klaus von Beyme (1974), tendo sido o resultado de um encontro que aconteceu na sede da Fundação Rockefeller, em Bellagio, na Itália, entre 28 de junho e 4 de julho de 1972. Naquela ocasião, 12 professores e *scholars* apresentaram suas visões sobre a sociedade aberta.

¹⁶⁸A visão de George Soros pode ser encontrada em muitos dos seus livros e também em muitas entrevistas, palestras e discursos, passíveis de serem encontrados no seu site, no site da *Open Society Foundation* e no canal da fundação no Youtube. Para saber mais, conferir: <<https://www.youtube.com/channel/UCNVLNuQYXerwJLnAoaG30zQ>> e <<https://www.georgesoros.com/books/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

também é muito capaz de espalhar desinformação, como o recente escândalo no prestigioso periódico alemão *Der Spiegel* nos mostra. No final de 2018, um colaborador do periódico desconfiou de um prestigiado jornalista alemão, Claau Relotious, após uma cobertura conjunta dos migrantes na fronteira entre México e EUA. A partir disso, descobriu-se que o jornalista havia inventado mais de 60 reportagens. Com respeito ao Brasil, temos o documentário “Muito Além do Cidadão Kane”, que mostra uma investigação sobre o Grupo Globo e a influência da família Marinho na política brasileira. Nesse documentário, vemos um bom exemplo de como os conglomerados de comunicação podem distorcer fatos a favor de uma ou outra agenda. A exibição desse documentário chegou a ser impedida pelo MIS em São Paulo e as fitas teriam sido confiscadas pelo então governador, Luiz Antônio Fleury Filho (MDB – SP). Os direitos sobre o documentário foram disputados pela Rede Globo e pela Record de Edir Macedo. Até o surgimento da plataforma Youtube, era muito difícil ter acesso ao documentário na íntegra.

Se a estratégia de convencer e arrebatrar pessoas é antiga, se a mentira na política é algo que sempre existiu e se as mídias tradicionais podem ser tão enganosas quanto as mídias sociais emergentes, o que há de diferente? A diferença é o que analisamos anteriormente como *Big Data* – a velocidade e quantidade de acumulação de dados e a complexidade da coleta, em conjunto com as técnicas e as estratégias de dominação desenvolvidas a partir desse fenômeno. Não é apenas difícil reconhecer a verdade ou a mentira de uma notícia, é quase impossível manter a mente atenta diante do volume de informações e desinformações despejadas diariamente sobre as pessoas.

Essa situação de dúvida constante e desconfiança escancara aquela ruptura na legitimidade do sistema que ocorreu no início da década de 2010 e que foi sucedida por um esvaziamento de valores comuns. O clima atual parece ser de descrença nos próprios valores que antecederam e justificavam a ordem dita democrática. As questões parecem ser: queremos, de fato, uma democracia? Houve algum dia democracia, de fato? Como isso se pareceria e quem verificaria sua factualidade? É possível pensar em outros acordos políticos? Outros sistemas político-econômicos?

7 DEMOCRACIA, LEGITIMIDADE E RESISTÊNCIA

A democracia pode ser entendida como um sistema, um modelo de governo (e, nesse sentido, carrega um sentido prático) e também um valor.¹⁶⁹ Como valor, a democracia corresponde ao ideal de autonomia coletiva, que em termos filosóficos significa que não é preciso obedecer a uma lei ou se sujeitar a um sistema que não esteja em concordância com a própria consciência, como apresentado por autores modernos como Kant (1991; 1997; 2011).¹⁷⁰ Essa noção de que é possível exercer a vontade coletiva sobre um dado território havia aparecido antes, com Jean Bodin e o conceito de soberania, que auxiliou na transição do Estado Teocrático Medieval para o Estado Moderno, ou Jean-Jacques Rousseau e sua ideia de Vontade Geral. A pensar bem, esta ideia está contida na própria definição etimológica da palavra democracia: governo (*kratos*) do povo (*démos*) – implicando que, de algum modo, o povo é a sede última do poder. Será que esse valor está sendo hackeado, cortado e despedaçado em partes tão pequenas que se assemelham à poeira (talvez até mesmo uma poeira inteligente)?

Menos de uma década atrás, durante a onda de insurreições que viajou o mundo, parecíamos estar caminhando para uma direção completamente diferente. Aqueles dias de 15M, #OccupyWallStreet, Jornadas de Junho e muitas outras manifestações e protestos foram uma reivindicação pela autonomia e possibilidade dos povos legislarem sua própria vida coletiva. O enigma diante de nós agora é: o que fez com que dêssemos uma guinada radical da demanda por uma democracia real e participativa para a legitimação de inúmeros tipos de governos autoritários, em plena ascensão ao redor do globo?

Em sua análise sobre a noção de Estado, o filósofo jurídico e político italiano Alessandro Passerin d'Entrèves (1967; 2009) assinala a distinção entre legalidade e legitimidade e a ligação dessas noções com aquelas de força, poder e autoridade. Para ele, a legitimidade está diretamente ligada à autoridade, pois, diversamente da força que pode ser imposta e do poder jurídico que pode criar leis arbitrárias aplicadas coativamente se

¹⁶⁹David Held (2006) é uma boa leitura para melhor entender as muitas representações e significados da democracia, bem como as muitas críticas que a ela foram feitas, ao longo da história.

¹⁷⁰A teoria kantiana da autonomia da vontade e sua relação com a liberdade são fundamentais para a sua epistemologia. Essa discussão pode ser vista em muitos de seus trabalhos, especialmente em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1785, *Crítica da Razão Prática*, de 1788, e *Metafísica dos Costumes*, de 1797. A distinção entre os dois aspectos da liberdade definidos por Kant continua influente entre os pensadores liberais clássicos do século XX, como Isaiah Berlin e Karl Popper.

necessário, ela tem de ser reconhecida como tal. Ou seja, é possível que o indivíduo esteja subordinado a um regime ditatorial e obedeça às suas regras por medo da pena e da imposição à força, mas disso não decorre necessariamente que também reconheça a autoridade ditatorial como legítima. Portanto, a atribuição de legitimidade e da autoridade depende exclusivamente do consentimento dos subordinados que as reconhecem ou não no sistema que lhes é imposto.

Esse é o ponto crucial para a investigação inicial que aqui apresentamos, pois é esse elo entre a opinião pública e a legitimação da autoridade que buscamos explorar. Em modelos políticos baseados na representação, como as democracias contemporâneas, a opinião pública é a principal vulnerabilidade, pois dela depende a legitimidade do sistema como um todo. Embora o controle da opinião pública seja prática antiga e tenha se desenvolvido em diversos formatos, ao longo do tempo, o aparato de vigilância contemporânea possibilitou o refinamento das técnicas a níveis difíceis de imaginar, prever e calcular. A noção de “democracia hackeada” como interferência faz sentido, não só porque sua manifestação se dá no contexto da revolução informacional facilitada pelos apetrechos inteligentes, mas também porque indica o surgimento de novos agentes políticos.

Na democracia hackeada, é possível aos governos reivindicarem legitimidade? Inicialmente, podemos dizer que sim, pois há algum tipo de consentimento coletivo, ainda que através do *hacking* e da engenharia social. São muitas ainda as dificuldades envolvidas, como determinar se o consentimento foi obtido como fruto de manipulação ou engenharia. É preciso espaço para discutir as questões relativas ao tema e, por isso, admitir o *hacking* como elemento constitutivo da política pode ser nosso ponto de Arquimedes. É legítimo resistir? Enquanto os povos forem os detentores últimos do poder, nas cartas constitucionais que são a fundação de tantas nações, a resposta deveria ser sim. Infelizmente, compromissos firmados em papel nem sempre se cumprem.

A palavra *hack* em inglês comporta os diferentes significados de cortar, esculpir, golpear, retalhar, então há espaço para pensar que, embora golpeados e retalhados, haverá possibilidade também de criar novos caminhos, esculpir novos modelos e hackear sistemas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. Vítima de fake news, PT “experimenta veneno que espalhou”, dizem adversários. **O Globo**, Rio de Janeiro, 18 out. 2018. Brasil. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/vitima-de-fake-news-pt-experimenta-veneno-que-espalhou-dizem-adversarios-1-23164798>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

ALPHABET. **Canaltech**, [online], [s.d.]. Disponível em: <<https://canaltech.com.br/empresa/alphabet-inc/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

AMAZEEN, M. A.; WOJDYNSKI, B. W. Reducing Native Advertising Deception: Revisiting the Antecedents and Consequences of Persuasion Knowledge in Digital News Contexts. **Mass Communication and Society**, Pennsylvania, v. 22, n. 2, p. 222 – 247, 2019.

AMORIM, F. Fuz compara propaganda de Dilma contra Marina em 2014 a fake news. **Uol**, [online], 13 ago. 2018. Política. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/08/13/fuz-compara-propaganda-de-dilma-em-2014-a-fake-news.htm>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

ARANHA, D. F. *et al.* **Vulnerabilidades no software da urna eletrônica brasileira**. Brasília: EdUnB, 2013.

ARENDDT, H. **Crisis of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics, and Revolution**. New York: Harvest Book, 1972.

ARISTOTLE. **Rhetoric**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

AS FAKE News sobre a greve dos caminhoneiros. **Isto É**, São Paulo, 28 mai. 2018. Disponível em: <<https://istoe.com.br/as-fake-news-sobre-a-greve-dos-caminhoneiros/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

BERGSON, H. **The Two Sources of Morality and Religion**. Londres: Macmillan & Co, 1935.

BERNAYS, E. The Engineering of Consent. **Annals of the American Academy of Political and Social Science**, Pensilvânia, v. 250, n. 1, p. 113 – 120, 1947.

BONIN, R. Popularidade de Lula bate recorde e chega a 87%, diz Ibope. **G1**, [online], 16 dez. 2010. Política. Disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2010/12/popularidade-de-lula-bate-recorde-e-chega-87-diz-ibope.html>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

BREXIT: entenda o que é e conheça as etapas para a saída do Reino Unido da União Europeia. **G1**, [online], 13 dez. 2019. Mundo. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/12/13/brexit-entenda-o-que-e-e-conheca-as-etapas-para-a-saida-do-reino-unido-da-uniao-europeia.ghtml>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

BRODKIN, J. Google workers listen to your “Ok Google” queries – one of them leaked recordings. **Ars Technica**, [online], 07 nov. 2019. Disponível em: <<https://arstechnica.com/information-technology/2019/07/google-defends-listening-to-ok-google-queries-after-voice-recordings-leak/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

CATALUNHA deve iniciar processo de independência nesta terça-feira. **O Globo**, Rio de Janeiro, 10 out. 2017. Mundo. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/mundo/catalunha-deve-iniciar-processo-de-independencia-nesta-terca-feira-21929904>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

CEMABI – Centro de Estudos de Mídia Alternativa Barão de Itararé *et al.* Neutralidade na rede no marco civil da internet. **CGI**, [online], [s.d.]. Disponível em: <<https://marcocivil.cgi.br/contribution/neutralidade-da-rede-no-marco-civil-da-internet/139>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

CICERO. **De Inventione, De Optimo Genere Oratorum, Topica**. Londres: Heinemann, 1945.

CLARK, B. Study: 80 percent of students can’t tell the difference between an ad and a new story. **The Next Web**, [online], 22 nov. 2016. Disponível em: <<https://thenextweb.com/media/2016/11/23/study-80-percent-of-students-cant-tell-the-difference-between-an-ad-and-a-news-story/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

COLLATERAL Murder. Direção: Julian Assange. EUA, 2010 (39 min), son., color. Youtube. Disponível em: <<https://collateralmurder.wikileaks.org/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

CONHEÇA a empresa responsável pelas urnas eletrônicas. **Isto é dinheiro**, Rio de Janeiro, 26 out. 2014. Economia. Disponível em: <<https://www.istoedinheiro.com.br/noticias/economia/20141026/conheca-empresa-responsavel-pelas-urnas-eletronicas/202804>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

D’ENTRÈVES, A. P. *The Notion of State*. Londres: Oxford University Press, 1967.

_____. Filosofia Política. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; Pasquino, G. (orgs.). **Dicionário de Política**. Brasília: EdUnB, 2009.

DERRIDA, J. The History of the Lie. In: _____. **Without Alibi**. California: Stanford University Press, 2002.

DRIBLANDO a democracia: como Trump venceu. Direção: Thomas Huchon. França, 2018 (52 min), son., color. Vimeo. Disponível em: <<https://vimeo.com/295576715>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

EDWARD Bernays Interview. Produção: Ball State University Libraries. Muncie, EUA, 1986 (34 min 21 s), son., color. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Fgbxn_Pbxj8>. Acesso em: 11 fev. 2020.

EMPRESAS contrataram disparos pró-Bolsonaro no WhatsApp, diz espanhol. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 18 jun. 2019. Poder. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/06/empresas-contrataram-disparos-pro-bolsonaro-no-whatsapp-diz-espanhol.shtml>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

EX-FUNCIONÁRIO de empresa de disparo em massa mente a CPI e insulta repórter da Folha. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 11 fev. 2020. Poder. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/02/ex-funcionario-de-empresa-de-disparo-em-massa-mente-a-cpi-e-insulta-reporter-da-folha.shtml>>. Acesso em: 12 fev. 2020.

FARIAS, V. Hans River é denunciado por falso testemunho na CPI das Fake News. **Congresso em foco**, [online], 12 fev. 2020. Legislativo. Disponível em: <<https://congressoemfoco.uol.com.br/legislativo/cpi-discute-denunciar-hans-river-por-falso-testemunho/>>. Acesso em: 12 fev. 2020.

FAUS, J. Libertada Chelsea Manning, soldado que revelou segredos do Wikileaks. **El País**, [online], 17 mai. 2017. Internacional. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/05/17/internacional/1494976665_612495.html>. Acesso em: 11 fev. 2020.

FIELD, M.; CHOWDHURY, H.; SANCHEZ, R. Israel's NSO: The shadowy firm behind the "chilling" spyware used to hack WhatsApp and cloud services. **The Telegraph**, Londres, 30 out. 2019. Disponível em: <<https://www.telegraph.co.uk/technology/2019/05/14/israels-nso-shadowy-firm-behind-chilling-spyware-used-hack-whatsapp/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

FRANZINETTI, G. La crisi rivoluzionaria Albanese del 1991–92. In: D'ALESSANDRI, A.; PITASSIO, A. (eds.). **Dopo la pioggia**: gli stati della ex Jugoslavia e l'Albania (1991–2011). Lecce: Argo, 2011. p. 119 – 134.

_____. Sociopolitical engineering. In: CORNER, P.; LIM, J. H. (eds.). **The Palgrave Handbook of Mass Dictatorship**. Londres: Macmillian Publishers, 2016. p. 09 – 21.

GERMINO, D.; VON BEYME, K. (orgs.). **The Open Society in Theory and Practice**. Hague: Martinus Nihjoff, 1974.

GOOGLE admite ouvir gravações captadas por assistente virtual. **O Globo**, Rio de Janeiro, 12 set. 2019. Economia. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/economia/tecnologia/google-admite-ouvir-gravacoes-captadas-por-assistente-virtual-23802302>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

GORE'S PROBLEM with politicians. **BBC News**, [online], 03 fev. 2013. Politics. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/av/uk-politics-21312688/gore-s-problem-with-politicians>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

GRAGNANI, J. Exclusivo: investigação revela exército de perfis falsos usados para influenciar eleições no Brasil. **BBC News**, [online], 8 dez. 2017. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-42172146>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

_____. Exclusivo: investigação revela como blog defendia Dilma com rede de fakes em 2010. **BBC News**, [online], 9 mar. 2018a. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43118825>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

_____. Como planos de celular com Facebook e WhatsApp ilimitados podem potencializar propagação de notícias falsas. **BBC News**, [online], 16 abr. 2018b. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43715049>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

GRIFFIN, A. Wikileaks publishes massive trove of CIA spying files in “Vault 7” release. **Independent**, [online], 7 mar. 2017. Disponível em: <<https://www.independent.co.uk/life-style/gadgets-and-tech/news/wikileaks-cia-vault-7-julian-assange-year-zero-documents-download-spying-secrets-a7616031.html>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

HACKING Democracy. Direção: Simon Ardizzone e Russel Miachels. Produção: Robert Carrillo. HBO, EUA, 2006 (1 h 22 min), son., color. Amazon Instant Video. Disponível em: <<http://www.hackingdemocracy.com/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

HARTMANS, A.; MEISENZAHN, M. All companies and divisions under Google’s parent company, Alphabet, which just made yet another shake-up to its structure. **Business Insider**, [online], 12 fev. 2020. Disponível em: <<https://www.businessinsider.com/alphabet-google-company-list-2017-4>>. Acesso em: 12 fev. 2020.

HAYEK, F. **The road to Serfdom**. Londres: Routledge & Sons, 1944.

_____. The Pretence of Knowledge: Lecture to the Memory of Alfred Nobel. **The Nobel Prize**, [online], 11 dez. 1974. Disponível em: <<https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/1974/hayek/lecture/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

HAYNES, T. Dopamine, smartphones & you: a battle for your time. **Science In The News**, [online], 1 mai. 2018. Disponível em: <<http://sitn.hms.harvard.edu/flash/2018/dopamine-smartphones-battle-time/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

HELD, D. **Models of Democracy**. Stanford: Stanford University Press, 2006.

HIGA, P. Cade diz que WhatsApp sem descontar franquia não viola neutralidade de rede. **Tecnoblog**, [online], 1 set. 2017. Disponível em: <<https://tecnoblog.net/222653/zero-rating-whatsapp-gratis-neutralidade-rede-cade/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

HOUS, D. S. Boatos e teorias da conspiração sobre atentado a Bolsonaro se espalham. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 7 set. 2018. Poder. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/09/boatos-e-teorias-da-conspiracao-sobre-atentado-a-bolsonaro-se-espalham.shtml>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

INSIDE Middle America. Produção: United Fruit Company. EUA, [194-] (21 min 09 s), son., color. Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=fPMoMLeJ9nA>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

JONES, M. Two-thirds of people don't know difference between Google paid and organic search results. **Marketing Tech**, [online], 06 set. 2018. Disponível em: <<https://www.marketingtechnews.net/news/2018/sep/06/two-thirds-people-dont-know-difference-between-google-paid-and-organic-search-results/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

JUSTO, M. Queda das commodities sugere fim de ciclo de crescimento na América Latina. **BBC News**, [online], 20 mai. 2013. Brasil. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/05/130520_commodities_queda_crescimento_america_latina_lgb>. Acesso em: 11 fev. 2020.

KANT, I. **The Groundworks of the Metaphysics of Morals**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

_____. **Critique of Practical Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. **Metaphysics of Morals**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LIMA, L. Google admite que funcionário vazou gravações de áudio de Assistente. **Tecnoblog**, [online], 12 jul. 2019. Disponível em: <<https://tecnoblog.net/298560/google-assistente-humano-vazou-gravacoes-audio/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

LIMÓN, R. WhatsApp detecta falha que permitiu a hackers acesso aos dados os telefones. **El País**, [online], 14 mai. 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/05/14/tecnologia/1557812656_337954.html>. Acesso em: 11 fev. 2020.

LUNGARETTI, C. Documentário-bomba sobre a facada em Bolsonaro evidencia que se tratou de ação grupal, jamais individual! **GGN**, [online], 31 dez. 2018. Notícia. Disponível em: <<https://jornalggm.com.br/noticia/documentario-bomba-sobre-a-facada-em-bolsonaro-evidencia-que-se-tratou-de-acao-grupal-jamais-individual/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

MACASKILL, E.; DANCE, G. NSA Files Decoded: What the Revelations Mean For You. **The Guardian**, Londres, 1 nov. 2013. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/interactive/2013/nov/01/snowden-nsa-files-surveillance-revelations-decoded#section/1>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

MCALPINE, K. T. In the Fake News Era, Native Ads Are Muddying the Waters. **The Brink**, [online], 18 mar. 2019. Disponível em: <<http://www.bu.edu/articles/2019/native-ads-in-the-fake-news-era/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

MILLER, G. “The intelligence coup of the century”. **The Washington Post**, Washington, D.C., 11 fev. 2020. Disponível em: <<https://www.washingtonpost.com/graphics/2020/world/national-security/cia-crypto-encryption-machines-espionage/>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

MOORE, M. **Democracy Hacked: How Technology is Destabilising Global Politics**. Londres: OneWorld Publications, 2018a.

_____. **Democracy Hacked: Political Turmoil and Information Warfare in the Digital Age**. Londres: OneWorld Publications, 2018b.

ODEVEZA, J. Hans River diz que PT era forte cliente de empresa investigada por crimes digitais nas eleições de 2018. **Rádio Senado**, [online], 11 fev. 2020. Notícias. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/hans-river-diz-que-pt-era-forte-cliente-de-empresa-investigada-por-crimes-digitais-nas-eleicoes-de-2018>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

O SÉCULO do ego: a máquina da felicidade. Direção: Adam Curtis. Produção: BBC. EUA, 2002 (3h 54 min 43 s), son., color. Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cc6JLtdHmok>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

ÖSTLUND, D. A knower and friend of human beings, not machines: The business career of the terminology of social engineering 1894–1910. **Ideas in History**, Aalborg, Dinamarca, v. 2, n. 1, p. 43 - 82, 2007.

PARKIN, S. Has dopamine got us hooked on tech?. **The Guardian**, Londres, 4 mar. 2018. News. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/technology/2018/mar/04/has-dopamine-got-us-hooked-on-tech-facebook-apps-addiction>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

PERFIS falsos fizeram parte da campanha de Dilma, em 2010. **O Globo**, Rio de Janeiro, 09 mar. 2018. Brasil. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/perfis-falsos-fizeram-parte-da-campanha-de-dilma-em-2010-22475797>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

PESQUISA Ibope mostra que 62% preferem novas eleições presidenciais. **G1**, [online], 25 abr. 2016. Política. Disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/processo-de-impeachment-de-dilma/noticia/2016/04/pesquisa-ibope-mostra-que-62-preferem-novas-eleicoes-presidenciais.html>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

POPPER, K. **The Open Society and its Enemies**. New Jersey: Princeton University Press, 2013 [1945].

_____. **The Poverty of Historicism**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961.

QUEM é a troika por trás do resgate da Grécia? **O Globo**, Rio de Janeiro, 01 jul. 2015. Economia. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/economia/quem-a-troika-por-tras-do-resgate-da-grecia-16622065>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

RIBEIRO, G. O que é Zero Rating? Entenda polêmica que envolve Facebook e operadoras. **Techtudo**, [online], 25 jun. 2015. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/noticias/noticia/2015/05/o-que-e-zero-rating-entenda-polemica-que-envolve-facebook-e-operadoras.html>. Acesso em: 11 fev. 2020.

RINCÓN, R. Em clima turbulento, Espanha começa a julgar líderes de separatismo catalão. **El País**, [online], 12 fev. 2019. Internacional. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/11/internacional/1549917341_157574.html. Acesso em: 11 fev. 2020.

RODRIGUES, J. Datafolha: maioria dos eleitores se informa pelo WhatsApp. **Metro 1**, [online], 03 out. 2018. Notícias. Disponível em: <https://www.metro1.com.br/noticias/brasil/62032,datafolha-maioria-dos-eleitores-se-informa-pelo-whatsapp>. Acesso em: 11 fev. 2020.

RODRIGUES, A; MELLO, P. C. Fraude com CPF viabilizou disparo de mensagens de WhatsApp na eleição. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 02 dez. 2018. Poder. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/fraude-com-cpf-viabilizou-disparo-de-mensagens-de-whatsapp-na-eleicao.shtml>. Acesso em: 11 fev. 2020.

SABBAGH, D. Israeli firm linked to WhatsApp spyware attack faces lawsuit. **The Guardian**, Londres, 18 mai. 2019. News. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2019/may/18/israeli-firm-nso-group-linked-to-whatsapp-spyware-attack-faces-lawsuit>. Acesso em: 11 fev. 2020.

SAMSUNG adverte: cuidado com o que você diz em frente à sua TV inteligente. **O Globo**, Rio de Janeiro, 09 fev. 2015. Economia. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/economia/samsung-adverte-cuidado-com-que-voce-diz-em-frente-sua-tv-inteligente-15286181>. Acesso em: 11 fev. 2020.

TRUFFI, R. PT subestimou poder do WhatsApp na campanha, admite Gleisi Hoffman. **Estadão**, Brasília, 17 out. 2018. Eleições. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,pt-subestimou-poder-do-whatsapp-na-campanha-admite-gleisi-hoffmann,70002551755>. Acesso em: 11 fev. 2020.

VAN DE GRAAF, J. **O mito da urna**: desvendando a (in)segurança da urna eletrônica. Publicado online, 2017. Disponível em: www.o-mito-da-urna.org

VAULT 7: CIA hacking tools revealed. **WikiLeaks**, [online], 7 mar. 2017. Disponível em: <https://wikileaks.org/ciav7p1/>. Acesso em: 11 fev. 2020.

VENTURINI, L. A popularidade de Dilma no impeachment e a de Temer na denúncia criminal. **Nexo Jornal**, [online], 28 jul. 2017. Expresso. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/07/28/A-popularidade-de-Dilma-no-impeachment-e-a-de-Temer-na-den%C3%BAncia-criminal>. Acesso em: 11 fev. 2020.

WEAVER, M. Al Gore: US democracy has been hacked. **The Guardian**, Londres, 03 fev. 2013. News. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2013/feb/03/al-gore-us-democracy-hacked>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

WINTER, J. Exclusive: FBI document warns conspiracy theories are a new domestic terrorism threat. **Yahoo News**, [online], 1 ago. 2019. Disponível em: <<https://news.yahoo.com/fbi-documents-conspiracy-theories-terrorism-160000507.html?guccounter=1>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

ZUBOFF, S. Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization. **Journal of Information Technology**, Reino Unido, n. 30, p. 75 – 89, 2015. Disponível em: <<https://ssrn.com/abstract=2594754>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

_____. **In The Age of The Smart Machine**. New York: Basic Books Inc., 1988.