

**Universidade Federal da Paraíba
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA)
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**Por que Desobedecer? - Obrigação Política e Resistência:
Uma leitura de Alessandro Passerin d'Entrèves**

Maísa Martorano Suarez Pardo

**João Pessoa
2012**

Maísa Martorano Suarez Pardo

**Por que Desobedecer? - Obrigação Política e Resistência:
Uma leitura de Alessandro Passerin d'Entrèves**

Dissertação apresentada como exigência para
obtenção do grau de Mestrado em Programa
de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal da Paraíba.

Orientador: Prof. Dr. Giuseppe Tosi

**João Pessoa
2012**

A todos aqueles que, por acreditar em dias melhores e ter coragem para defender suas ideias
diante das adversidades, são capazes de mudar o mundo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meu orientador Prof. Giuseppe Tosi pela paciência e resistência a algumas ideias.

Ao Prof. Giovanni Queiroz pelo apoio, estímulo e imensa contribuição intelectual e pessoal ao longo dessa pesquisa.

Ao amigo Prof. Rogério Basali, por ter reacendido em mim a curiosidade filosófica e sem o qual essa pesquisa não seria possível.

Ao Prof. Fausto Castilho por ter apresentado a obra de Alessandro Passerin d'Entrèves, e por ter acompanhado e debatido questões centrais do pensamento de d'Entrèves no desenvolvimento desse trabalho.

A toda equipe do Centro Studi Piero Gobetti em Turim, bem como aos professores Angelo d'Orsi, Pier Paolo Portinari e Gian Mario Bravo da Università degli Studi di Torino, pela recepção e disponibilidade em conversar sobre Passerin d'Entrèves e sua geração turinense, bem como pelos livros, opúsculos e outros materiais disponibilizados.

Aos amigos Samantha Ferrarri, Lucas Penha e Juliana Lopes pelo acolhimento na Itália.

Aos amigos Óscar Rodríguez de Díos e Luciano Cavini Martorano, pelas leituras de meus trabalhos, pelos debates e indicações de leitura.

Aos amigos e colegas de estudos Saulo de Tasso, André Dias, Jeane Vanessa e André Feitosa pelas conversas, debates acalorados e pela boa companhia.

À Taiza Maria.

À minha mãe Duília e meus irmãos Ramón e Natália por me suportarem mesmo em tempos difíceis e apesar de meu temperamento.

Agradeço a todos os amigos que sempre me apoiaram e acreditaram em mim.

Por fim, a todos que conheci nessa pesquisa que lutam e resistem, especialmente a Lucas, Rafael, Danilo, Anderson e John. Aos que não desistem de sonhar uma melhor realidade política e social para o mundo em que vivemos, os quais tive o prazer de encontrar nesses dois anos, e com os quais aprendi muitas das coisas que levarei comigo com a finalização dessa etapa.

C'è un valore incrollabile al mondo: l'intransigenza
e noi ne saremmo, per un certo senso,
in questo momento,
i disperati sacerdoti.
- Piero Gobetti

RESUMO

Esse trabalho se propõe a investigar a possibilidade de compreender a desobediência civil como um dever político a partir da análise das obras do filósofo do direito e da política italiano Alessandro Passerin d'Entrèves. A partir da concepção de Estado do autor, analisamos as relações de comando e obediência na estrutura estatal e estabelecemos uma aproximação ao problema da obediência às leis através de seu conceito de 'obrigação política'. Analisando especificamente estudos acerca da desobediência civil e da legitimidade da resistência de Passerin d'Entrèves, Norberto Bobbio e Hannah Arendt, tentamos responder à pergunta: porquê desobedecer? Para possibilitar a abordagem acima descrita, exploramos alguns problemas clássicos da filosofia política e do direito, tais como a noção de autoridade, o conflito entre os conceitos de legalidade e legitimidade e a definição do Estado como monopólio da força legítima. Nesse sentido, essa pesquisa aborda alguns conflitos entre grandes correntes do pensamento ocidental, como jus naturalismo e jus positivismo, ciências políticas e filosofia, entre outros.

A partir da noção de 'obrigação política' de d'Entrèves é possível interpretar a desobediência civil como dever, especialmente nas experiências democráticas.

Palavras-chave: obrigação política, desobediência civil, resistência, democracia legítima

ABSTRACT

This study aims to investigate the possibility of understanding civil disobedience as a political duty. For this, we analyze the works of the Italian political philosopher Alessandro Passerin d'Entrèves. From the author's conception of the State, we analyze the relations of command and obedience in the state's structure and establish another approach to the problem of obedience to the laws using d'Entrèves concept of 'political obligation'. Analyzing studies from Passerin d'Entrèves, Norberto Bobbio and Hannah Arendt, specifically about the legitimacy of civil disobedience and resistance, we try to answer the question: Why should we disobey? To enable the approach described above, we explore some classic problems of political philosophy and law, such as the notion of authority, the conflict between the concepts of legality and legitimacy and the definition of the state as a monopoly of force. In this sense, this research addresses some conflicts between great streams of western thought, as positivism and natural law, political science and philosophy, among others.

From d'Entrèves notion of 'political obligation' it is possible to understand civil disobedience as a duty, especially in the democratic experiences.

Keywords: political obligation, civil disobedience, resistance, legit democracy

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	9
2. ALESSANDRO PASSERIN D'ENTRÈVES: HOMEM DE FRONTEIRA, PENSADOR SEM FRONTEIRAS	18
2.1 Homem de fronteira - um perfil biográfico.....	19
2.1.1 A Itália do início do século XX e a geração de Piero Gobetti em Turim	20
2.1.2 O valle d'Aosta e os anos da Resistenza.....	24
2.1.3 O retorno definitivo à Itália, o Valle d'Aosta nos escritos de maturidade e a contribuição com o jornal La Stampa	26
2.2 Pensador sem fronteiras - um perfil intelectual	27
2.2.1 Renovação metodológica	30
2.2.2 O contexto Acadêmico Italiano e a inauguração da cátedra de Filosofia Política em Turim.....	34
2.2.3 Principais temas, obras e pensamento crítico de d'Entrèves.....	37
3 O QUE É O ESTADO? - A PERSPECTIVA DE A. P. D'ENTRÈVES	44
3.1 A Doutrina do Estado	44
3.1.1 O Estado como força: o engano das ciências políticas	46
3.1.2 O Estado como Poder: Legalidade e Legitimidade.....	53
3.1.3 O problema da Autoridade	60
4 OBRIGAÇÃO POLÍTICA E FORMAS DE RESISTÊNCIA: QUANDO A DESOBEDIÊNCIA É UM DEVER	66
4.1 Sobre a noção de 'obrigação política'	67
4.1.1 Obrigação política, obrigação jurídica e obrigação moral	68
4.1.2 Sociedade aberta e obrigação política	74
4.2 Formas de Resistência e Desobediência Civil	77
4.2.1 Do comportamento dos indivíduos diante da lei: obediência e resistência.....	79
4.2.2 Sobre a Desobediência Civil	80

4.2.2.1 Hannah Arendt sobre a desobediência civil	80
4.2.2.2 Norberto Bobbio sobre a desobediência civil.....	86
4.2.2.3 Por uma reformulação da noção de desobediência civil.....	90
5 CONCLUSÃO.....	93
REFERÊNCIAS	101

1. INTRODUÇÃO

Quando iniciamos nosso trabalho de pesquisa propúnhamos um estudo das noções de obrigação política e democracia legítima na obra do filósofo italiano Alessandro Passerin d'Entrèves. Naquela época, preocupava-nos a questão da obediência e achávamos por bem pensar o tema a partir de uma pergunta que é considerada primordial no estudo da Filosofia Política, a saber, 'Por que obedecer?'

Por que obedecer? A pergunta que tomamos inicialmente como norteadora desta proposta de estudo certamente não é nova. O problema da obrigação política existe desde a Antiguidade e parece configurar-se, ainda que sob aspectos diversos, sempre como um conjunto de deveres de um cidadão em relação ao seu Estado e a outros cidadãos. Já na modernidade talvez tenha sido La Boetie em seu Discurso sobre a Servidão Voluntária (1553) o primeiro a levantar esta questão sob o ponto de vista dos 'comandados', ressaltando então o poder da opinião pública. Desta problemática, surgem outras, tais como a questão da legitimidade, da autoridade e do poder do Estado, bem como os aspectos de ordem moral em relação àquilo que se define como dever. De todo modo, a questão parece pertencer não só ao campo da Política, mas também àquele da moral e, conseqüentemente, da Ética.

Desde os primeiros tratados modernos acerca da relação Estado/cidadão em diante, a questão da 'obrigação política' parece ter excedido os domínios crítico e teórico da Filosofia para desdobrar-se no Direito, na História e na Ciência política. A relação entre a Filosofia Política e estas outras áreas de conhecimento nem sempre é pacífica e acordada, antes, mostra-se a maioria das vezes um tanto quanto conflituosa, sobretudo no que se refere à Ciência Política.

Sobre a relação entre Ciência Política e Filosofia Política, Bobbio (2000) identifica três possibilidades de aproximação, a partir dos três enfoques distinguidos por ele no campo da Filosofia Política. Assim, segundo o autor, quando a Filosofia Política se ocupa de teorizar acerca do modelo ideal de Estado é totalmente contrária à Ciência Política, pois é totalmente prescritiva enquanto esta é descritiva. Quando se ocupa, ao invés, do tema que aqui nos interessa, ou seja, da questão acerca da 'obrigação política', dos fundamentos da legitimidade do poder, a primeira se articula com a segunda na medida em que parte da análise do poder como se dá factualmente, para depois estabelecer os critérios de como deveria ser. No caso em que se apresenta como estudo da categoria 'política', a Filosofia mantém laços estreitos com a Ciência já que é impossível – segundo Bobbio – fazer pesquisa política sem que se

estabeleça *o que é* política. Bobbio estabelece ainda que, para além das diferenças, os três modos através dos quais compreende a Filosofia Política possuem algo comum: estão interligados e possuem certa dependência entre si. Isso pois através das formulações acerca da natureza política é que se pode estabelecer uma resposta ao problema da obediência política e, concomitantemente, esta depende da ideia que se faz acerca da natureza do Estado.

Enquanto compreensão da natureza moral dos vínculos entre indivíduos e o Estado e as razões pelas quais os cidadãos devem se submeter às leis deste, o estudo acerca da ‘obediência’ relaciona-se diretamente ao que se pode chamar de Filosofia do Direito, que por vezes pode se valer de ‘razões políticas objetivas’ para justificar as razões da obrigação política, sem qualquer definição de aspecto moral da mesma.

Do ponto de vista da Ética, a relação do indivíduo com a obrigação política enquanto dever está interligada às noções de liberdade e autonomia. A interpretação encontrada na ética kantiana parece ser aquela de maior relevância para o entendimento e desenvolvimento da questão nas teorias políticas.

Na *Metafísica dos Costumes* (2008), Kant apresenta a liberdade sob um aspecto negativo e um aspecto positivo. Sob o aspecto negativo, a liberdade se dirige às ações externas, que Kant define como ‘leis jurídicas’. Assim, estaria a liberdade de escolha condicionada a impulsos sensíveis e, sendo assim, a obrigatoriedade de submeter-se a tais leis seria meramente ‘jurídica’, que pode ou não estar em oposição àquela gerada internamente pela razão.

Sob o aspecto positivo repousaria o princípio de autonomia da razão em relação à obrigação, posto que nele estão baseadas as leis morais, que se apresentam como imperativos categóricos. Kant (2008) define o imperativo categórico como “uma regra prática pela qual uma ação em si mesma contingente torna-se necessária”; mais adiante coloca que tais imperativos “não se referem a nenhuma outra propriedade de escolha (pelo qual algum propósito pode ser atribuído a ela), salvo simplesmente pela liberdade”. No imperativo categórico a obrigação apresenta-se como necessária, e o dever como ação desta. Em outras palavras, o conceito de liberdade parece dividir-se entre a faculdade de cumprir ou não certas ações externas (no caso negativo) e o poder de não obedecer a outras normas senão aquelas por mim impostas (no caso positivo).

Em linguagem política, como coloca Bobbio, no primeiro caso se daria a concepção da doutrina liberal clássica, segundo a qual “‘ser livre’ significa gozar de uma esfera de ação, mais ou menos ampla, não controlada pelos órgãos do poder estatal”; no segundo caso, teríamos a doutrina democrática onde o ‘ser livre’ significa criar leis para si mesmo. Em

ambos os casos, temos a auto-determinação como pressuposto, uma vez que, dentro da esfera do permitido agimos por nós mesmos, sem coerção exterior. No entanto, no entendimento liberal, a liberdade seria uma espécie de ‘não impedimento’, e estaria contida dentro dos limites de ação do Estado, ao passo que no caso democrático, se apresentaria como “demanda de limites a qualquer forma de legislação imposta de cima para baixo”. Portanto, para os primeiros a questão está centrada sobre uma ‘permissão’, e para os segundos sobre uma ‘auto-obrigação’.

Por sua vez, o entendimento acerca da legitimidade da autoridade e do poder do Estado está ligado ao entendimento que se tem acerca da liberdade individual de cada cidadão. No caso da Ciência Política e do direito positivo, essas questões recairiam unicamente à existência do Estado e das leis no sentido positivo, e perguntar-se “por que obedecer?” não teria sentido. Por outro lado, no caso da Filosofia Política e do direito natural, a questão da obediência é aquela de máxima relevância.

No contexto italiano do século XX o ensino de Filosofia do Direito era mais tradicional que aquele de Filosofia Política, que só começa a ganhar espaço nas universidades italianas quando Alessandro Passerin D’Entreves inaugura, em Turim, a cátedra de Filosofia Política nos anos ’60.

A reflexão proposta por Passerin D’Entreves se diferenciava daquela então vigente que se debruçava sobre o problema da razão de Estado, e propunha, em contrapartida, o tema da obrigação política.

Assim, o problema da liberdade política e correlativamente da liberdade de consciência do indivíduo estaria ao centro das reflexões do nosso autor. Particularmente em *La Dottrina dello Stato*, D’Entreves tem como foco principal o poder do Estado dividido em três instâncias: força, poder legítimo e autoridade em uma análise que tem como ponto de partida a autonomia racional do indivíduo. D’Entreves faz uma crítica ao positivismo jurídico ao procurar “demonstrar que não se pode prescindir de uma consideração de valores e de um mínimo ético para compreender a experiência política e jurídica e para fornecer motivações racionais para a obediência”¹. Deste modo parece tentar justificar a obediência e, por sua vez, a desobediência, através de uma percepção do direito natural como medida de justiça. O Direito Natural exerceria, pois, uma função política na sociedade e nas relações dentro do Estado, por sua vez compreendido como ‘aliança política entre indivíduos’. Em outras

¹ TRINGALI, M. *L’obbligazione política in Alessandro Passerin D’Entreves*. Lecce: Pensa MultiMedia, 2006. p. 8.

palavras, o Direito Natural constituiria o 'mínimo ético' que estabelece os valores dos quais emanam as leis positivas e a estrutura material do Estado.

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 recuperação do pensamento deste autor, que se configura dentre os mais importantes do século XX, tendo influenciado autores como Hannah Arendt, seu colega Norberto Bobbio, dentre outros, pode ser relevante não só para a Filosofia Política como para o estudo do Direito e da Teoria do Estado.

Tendo como objeto de estudo a relação entre Estado e cidadão, e mais especificamente os mecanismos e artifícios de poder do primeiro sobre o segundo, buscamos, através da obra de D'Entreves, subverter a pergunta 'por que obedecer', e investigar se é possível compreender na 'desobediência civil' um dever político tão importante para as relações políticas como o é a obediência.

Partindo do questionamento acerca da natureza do Estado, D'Entreves identifica três momentos diferentes da noção de Estado: i) como ideia de uma força "estranha à vontade individual" que pode emitir comandos e impor uma determinada atuação; ii) como um poder que é exercitado segundo normas conhecidas ou conhecíveis; iii) como obrigação que se determina a partir do reconhecimento desse poder. Essa tripartição está presente na obra citada que se subdivide em: "O Estado como Força", "O Estado como Poder" e "O Estado como Autoridade".

Na primeira parte, "O Estado como Força", D'Entreves considera o Estado como pura questão de fato, em suas formas de relacionamento com os indivíduos e com outros 'Estados'. Tais relações se dariam pelo mérito da força, associada aqui –ingenuamente, como coloca o autor – à ideia de força pública que assegura "a coexistência pacífica dos homens e o alcance dos fins a esse inerente". Ingenuamente porque, quando faz uma análise mais profunda e menos imediata de como se configuram as relações pelo mérito da força, encontra no Estado um 'monopólio' da força.

Ao refletir a condição do Estado como poder, na segunda parte da obra, nosso autor identifica esse poder como 'força qualificada'. Essa qualificação se daria pelo aspecto positivo, confundindo-se com o direito, sob a forma da lei. Poder significa, para D'Entreves, a possibilidade de assegurar a obediência de uma determinada pessoa a um comando dotado de determinado conteúdo. Enquanto poder, teríamos o 'modo' em que o Estado apresenta esta força que lhe é atribuída.

Nesse segundo momento, em que o Estado se identifica com o Direito, temos uma relação completamente impessoal com o Estado, na medida em que os homens desaparecem por detrás das leis. Existe aqui um questionamento acerca do conteúdo das próprias leis e, por consequência, desse poder que se atribui ao Estado em nos fazer obedecê-las. Posto que as leis sejam criações dos homens, homens que “criaram e quiseram criar uma ‘ordem’ em suas relações para obtenção de determinados fins”, e que tais leis determinam a existência do próprio Estado, temos que o Estado é uma invenção do direito. Esta seria a principal crítica desenvolvida por D’Entreves na segunda parte da obra, direcionada, sobretudo, ao Direito Positivo e revelando uma importância do Direito Natural no que se refere à ‘obrigação política’.

Na terceira parte da obra, “O Estado como Autoridade”, D’Entreves critica o normativismo, sobretudo aquele de Hans Kelsen. O autor questiona aqui a validade dessa autoridade que, em última instância, é aquilo que outorga poder e, por consequência, determina a força do Estado. Se para ele o Estado como força é aquele concebido pelo “realismo político” e enquanto poder aquele da consideração jurídica, a autoridade do mesmo não pode se dar pela simples constatação de leis positivas que formulam sua existência.

O problema da autoridade seria aquele de mais difícil resolução na própria investigação proposta por D’Entreves. Mas como bem coloca o autor, as três distinções feitas por ele (que correspondem àquelas mais comumente adotada pelos tratadistas) são meramente didáticas, posto que a questão para todas as três maneiras de entender o Estado é sempre a mesma: que a vida do homem, do nascimento à morte, é circunscrita e determinada pela presença desta entidade.

Força, poder e autoridade estão interligados obrigatoriamente, visto que a noção do Estado tem de ser, ela mesma, unitária. A crítica à ciência política e às considerações jurídicas positivistas reside no fato que nenhuma das duas propostas consegue identificar o que seria esse “valor” agregado e atribuído ao Estado, que ambas invocam para justificar a obediência, mas que nenhuma aborda ou investiga, por ser uma atividade ‘negativa’, sob o pretexto da cientificidade e da positividade. Em geral, a obra é uma proposta de investigação acerca dos modos através dos quais a força (enquanto força pura e enquanto força qualificada sob o aspecto da lei) do Estado se transforma gradativamente em autoridade.

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. A experiência dos regimes totalitários europeus (nazismo, fascismo e stalinismo), a Segunda Guerra Mundial e o

período da Guerra Fria serviram, particularmente, como referência a diversos pensadores para a construção de teorias que questionassem os limites de atuação e manipulação de informação por parte do Estado para obtenção de determinados fins. Até que medida os fins justificam os meios? Sob o pressuposto da paz, quantas guerras serão feitas? Quantas mentiras serão contadas? Que direitos possuímos nós, indivíduos, quando não podemos sequer conhecer as verdadeiras razões que alimentam o poder que sobre nós se coloca, nem os limites que abarca. Devemos sustentar as ações que o Estado executa em nosso nome, enquanto povo e sociedade civil, ainda que estejamos em desacordo com essas?

De nossa parte houve sempre certa incerteza e desconfiança acerca da legitimidade dos regimes democráticos vigentes em nossa sociedade sob a fórmula conhecida por 'democracia representativa'. Por essa razão pretendíamos investigar a noção de democracia legítima do autor italiano que está relacionada à sua noção de 'obrigação política' e, portanto, relaciona-se ao problema acerca das razões da obediência às leis e ao Estado.

Em meio ao processo de análise de nosso tema de estudo, começaram a surgir levantes ao redor do mundo que reivindicavam a democracia. À parte a situação do Oriente Médio, que nos parece um fenômeno distinto daquele que surge em outros cantos do mundo, nos surpreendeu que a 'democracia' pudesse ser tema de protestos em toda Europa e, também, nos Estados Unidos. Ao longo do ano passado, 2011, a necessidade de compreender esse fenômeno tornou-se cada vez mais crescente em nossa pesquisa, na medida em que tais levantes tornaram-se mais frequentes e mais intensos.

Para resumir em poucas palavras parafraseamos d'Entrèves² ao dizer que o estúdio do filósofo não pode estar imune ao clamor que ecoa das praças. Por essa razão, decidimos nos inteirar das razões dessa reivindicação por democracia; e decidimos fazê-lo não apenas através da pesquisa teórica, mas achamos por bem 'irmos até as praças' para ouvir o que tinham a dizer aqueles que a reivindicavam³.

Ao longo das duas pesquisas – acerca de d'Entrèves e sua obra, e dos levantes de resistência de nosso tempo – tornou-se cada vez mais evidente para nós que a pergunta da

² Apud. TRINGALI (2002).

³ Participamos da manifestação global #15O (em referência à data 15 de Outubro) na cidade de Madrid e visitamos as ocupações originadas dos movimentos de ocupação e acampadas oriundas da data nas cidades de Lisboa e São Paulo. Além disso, interagimos com cyberativistas e hacktivistas de todo o mundo através da Internet para melhor compreender o uso das novas ferramentas tecnológicas em ações políticas e de desobediência civil. Em ambas as circunstâncias, encontramos pessoas que apesar de muitas diferenças reivindicam uma modificação na estrutura política e nas relações entre indivíduos e Estado. De um modo geral, exige-se que a prática política seja horizontal, descentralizada, aberta, inclusiva e transparente. É de nosso entendimento que essas reivindicações possuem relação direta com os problemas teóricos enfrentados por nós nesse trabalho e, por essa razão, tentamos incluí-las em nossa análise conclusiva (5.0).

qual deveríamos partir com nosso raciocínio não deveria repousar sobre as razões da obediência, mas de seu oposto: a desobediência. Por essa razão, decidimos subverter aquela pergunta tão cara aos filósofos e teóricos do direito e da política; e optamos por colocar a pergunta: por que desobedecer? Poderiam existir situações em que, politicamente e juridicamente falando, a desobediência fosse mais necessária que a obediência?

É importante que fique claro que nossa intenção é aquela de investigar se a desobediência civil pode configurar-se como *dever* e não apenas como *direito*. Há uma diferença grande entre a afirmação de uma coisa e de outra, pois a depender de como se observa a questão a desobediência pode ser afirmada das duas maneiras: como direito e como dever. Ela pode ser afirmada como direito se pensamos, do ponto de vista de um Estado Democrático em que se reconhece a legitimidade da desobediência civil - por parte dos juristas e agentes do Estado de um modo geral, e por parte dos cidadãos que ao Estado estão submetidos que compreendendo tal direito sejam capazes de exercê-lo e livres para tal. Parece-nos que tanto H. Arendt pensa nesse sentido, chegando a sugerir que a desobediência seja concebida como instrumento democrático. Também Passerin se coloca desse modo.

Diferente dessa afirmação é aquela que coloca a desobediência como dever político. Em primeiro lugar porque esse modo de interpretação jamais poderá ser tomado da perspectiva da estrutura estatal e todos seus aspectos e agentes; ele só pode ser compreendido a partir do indivíduo enquanto cidadão. Ou seja, a ideia de que a desobediência civil possa configurar-se em um dever por parte do cidadão não é reconhecível pelo Estado e seus agentes e instrumentos; ela só pode ser reconhecida como tal por aqueles que se submetem às leis e não por aqueles que a produzem e a impõem.

Para se falar em dever político é preciso introduzir a categoria do político, que é diferente daquela moral - compreendida como lei interna - e daquela jurídica - compreendida como lei externa. Por essa razão, introduzimos o conceito de obrigação política antes de tratarmos da possibilidade da desobediência civil como dever. A obrigação política pressupõe uma moralidade coletiva, por assim dizer - que corresponde à noção de Direito Natural em d'Entrèves. A definição dos valores que compõem essa moralidade coletiva que antecede o direito positivo porque determina seus princípios, deve, numa democracia, passar pela aceitação dos indivíduos que compõem essa democracia. De modo correlativo, se o sistema positivo impõe aos cidadãos exigências que não correspondem aos valores que o antecedem e regulam - ou ainda se tais valores são resignificados pela própria sociedade - a não sujeição a tal sistema pode apresentar-se ao indivíduo como dever político.

Poderíamos dividir nossa experiência de pesquisa sobre Alessandro Passerin d'Entrèves e sua obra em quatro momentos diversos:

- 1) A análise e tradução para o português da obra *La Dottrina dello Stato*;
- 2) O estudo da obra *Natural Law: an introduction to legal philosophy* e a leitura de comentadores como Massimo Tringali, que teve a gentileza de nos esclarecer algumas dúvidas por e-mail, e Carl J. Nederman. O estudo dos conceitos acerca do Estado, Ciência Política e Poder Legítimo de Max Webber. O estudo da relação pessoal e intelectual de d'Entrèves com Norberto Bobbio.
- 3) A visita à Turim na Itália, onde pudemos colher mais material sobre d'Entrèves, bem como ter acesso a mais obras do filósofo italiano. Além da visita ao Museo della Resistenza e ao Centro Studi Piero Gobetti – onde pudemos consultar o arquivo de Norberto Bobbio bem como aquele de Piero Gobetti – tivemos a oportunidade de entrevistar e confrontar nossas hipóteses com alguns professores da Facoltà di Scienze Politiche da Università di Torino como o professor Pier Paolo Portinaro e o professor Angelo d'Orsi, que hoje está na cátedra de Filosofia Política criada por d'Entrèves na década de 1960. Na ocasião de nossa visita, conversamos também com o professor Gian Mario Bravo, que foi assistente de Alessandro Passerin d'Entrèves e, segundo nos contou, responsável pela pesquisa histórica dos temas de investigação a que se propunha nosso autor.
- 4) A análise do material coletado em Turim e o confronto das concepções de d'Entrèves com aquelas de Hannah Arendt e Norberto Bobbio acerca do tema do direito à resistência e da desobediência civil.

No que se refere à metodologia empregada para a construção do texto, nossa maior dificuldade era apresentar os conceitos do filósofo italiano a partir dos quais procedemos em nossa pesquisa e em nosso raciocínio. Por se tratar de autor pouco conhecido, ou quase totalmente desconhecido, na literatura política brasileira, nossa preocupação era apresentar a perspectiva de d'Entrèves sem impor, ao mesmo tempo, uma interpretação que talvez fosse excessivamente nossa. Na tentativa de amenizar esse problema procuramos fazer uma introdução da vida pessoal e intelectual do autor (2.0), e procuramos fazer com que o autor falasse mais que nós, ao menos em um primeiro momento (3.0)

Estruturalmente o texto divide-se em três grandes capítulos e suas seções e subseções. Primeiramente, apresentamos o cidadão (2.1) e o intelectual (2.2), percorrendo alguns momentos políticos importantes na vida de d'Entrèves, e para o contexto político italiano, também analisamos a carreira acadêmica do autor e o desenvolvimento do seu pensamento.

Em seguida, investigamos o conceito de Estado na obra de Alessandro Passerin d'Entrèves

(3.0). Para tanto, utilizamos especialmente as obras *La Dottrina dello Stato* e *Natural Law*, e fazemos uma análise a partir da tripartição da noção de Estado empregada pelo próprio autor, a saber, força (3.1.1), poder (3.1.2) e autoridade (3.1.3).

Por fim, tratamos da noção de 'obrigação política' e das formas de resistência, dando particular atenção à desobediência civil (4.0); e tentamos analisar a possibilidade de compreendermos a desobediência civil como dever político. Nesse capítulo, iniciamos por apresentar a noção de 'obrigação política' em d'Entrèves e contrapor, a sua perspectiva, aquela de Bobbio (4.1); em seguida apresentamos as formas de resistência distinguidas por d'Entrèves e reapresentadas por Bobbio (4.2.1) para adentrarmos no tema específico da desobediência civil (4.2.2), apresentando as perspectivas de Hannah Arendt (4.2.2.1) e Bobbio (4.2.2.2), com algumas considerações de nossa parte (4.2.2.3). Por fim, tratamos de dar resposta à pergunta que nós mesmas colocamos: 'Por que desobedecer?' (4.3).

Finalmente, alertamos ao leitor que, ao referirmo-nos a Alessandro Passerin d'Entrèves, fazemos uso das expressões: 'nosso autor', 'o filósofo italiano', também 'd'Entrèves' e 'Passerin'.

2. ALESSANDRO PASSERIN D'ENTRÈVES: HOMEM DE FRONTEIRA, PENSADOR SEM FRONTEIRA.

Alessandro Passerin d'Entrèves nasceu em 1902, em Aosta, na região do Piemonte no Norte da Itália. Em 1922 formou-se na Facoltà di Giurisprudenza da Universidade de Turim. O filósofo italiano fez parte de uma geração que teve imensa importância no contexto político e acadêmico de Turim e da Itália em geral. Estudou na Alemanha, na Inglaterra – país ao qual retornaria como docente alguns anos mais tarde. Além disso, ministrou cursos na Itália e nos Estados Unidos.

Nos anos de guerra, participou da Resistenza ao fascismo e ao nazismo envolvendo-se diretamente na polêmica sobre a anexação da região italiana do Valle d'Aosta – região em que nasceu, à qual chamava de *piccola patria* – ao território francês. Com seu retorno à Turim, em 1957, ocupa a cadeira de Dottrina dello Stato na mesma faculdade em que havia se formado anos antes. Mais tarde, em 1962, Passerin d'Entrèves funda o Istituto di Scienze Politiche da Universidade de Turim com a ajuda de Norberto Bobbio, e transforma a disciplina Dottrina dello Stato na primeira cadeira de Filosofia Política das universidades italianas.

No presente capítulo, introduzimos Alessandro Passerin d'Entrèves apresentando-o aos leitores como homem (2.1) e pensador (2.2). Começamos por apresentar nosso *uomo di frontiera* com um breve contexto histórico acerca da Itália e a geração turinense na década de 1920 e sua relação com Piero Gobetti (2.1.1); em seguida, trataremos da intensa relação do autor com o Valle d'Aosta - seja nos anos da Resistenza como nos anos de reflexão madura (2.1.2); por fim, falaremos sobre seu retorno à Itália e as contribuições na comunidade acadêmica italiana e no jornal La Stampa até sua morte em 1985 (2.1.3). Depois, apresentaremos o pensador, intelectual, iniciando com um contexto histórico acerca das principais correntes de pensamento no início do século XX (2.2.1); em seguida apresentando os principais problemas trabalhados por d'Entrèves, bem como suas críticas, posicionamento e metodologia (2.2.2).

O subtítulo do presente capítulo - homem de fronteira, pensador sem fronteiras - nos veio à mente a partir do texto publicado no jornal italiano La Stampa, em 1985, por ocasião da morte de D'Entreves. O artigo, por sua vez intitulado Uomo di Frontiera, faz referência a sua origem valdostana e é assinado por Bobbio. Não se trata aqui de uma mera figura de linguagem. Como afirma Bobbio, no referido texto, d'Entreves era um homem ‘frontalier’, ou fronteiriço, cujo “maior mérito tinha sido aquele de unir diversos homens e culturas”.

Alessandro Passerin d'Entrèves era um *frontalier*, ao mesmo tempo cosmopolita e defensor da *piccola pátria*, filósofo e historiador, político e cidadão.

2.1. Homem de fronteira - um perfil biográfico

Se for correto afirmar que nossas origens culturais nos influenciam em diversos aspectos da vida, o caso da relação de d'Entrèves com o Valle d'Aosta é exemplar. Sem dúvida o posicionamento geográfico, limítrofe da região interfere na vida do autor, à qual era extremamente apegado, sem, no entanto, deixar-se prender aos seus confins:

D'Entrèves era muito ligado a sua [região] Valle. Mas o seu era um amor que nem sempre encontrava reciprocidade. Ligado à sua terra, não permaneceu prisioneiro de seus confins. Amava definir-se “fronteiriço”, e entendia que o papel dos valdostanos, enquanto gente de fronteira, era aquele de unir, não de opor, as culturas e os povos. (TRINGALI, 2002, p.48)⁴

Nos anos de dominação nazi-fascista, porquanto houvesse prestado juramento ao regime diante do então ministro Giovanni Gentile, se une ao movimento de libertação de sua região. Como detalha Tringali:

Substancialmente, o conde Alessandro Passerin d'Entrèves financiou a Resistenza, além de desempenhar uma contribuição ativamente política/desenvolver uma intensa atividade política. Sua ação foi totalmente voltada à libertação da Itália do nazi-fascismo e à restituição da liberdade aos valdostanos dentro dos limites da Itália (TRINGALI, 2002, p.25)⁵

Nesse primeiro momento, apresentaremos um perfil biográfico do autor, inserindo-o no contexto político e social do qual participava, descrevendo sua relação com o Valle

⁴ “D'Entrèves era molto legato alla sua Valle; ma il suo era un amore non sempre ricambiato. Legato alla sua terra, non è rimasto prigioniero dei suoi confini. Amava definirsi “frontaliero”, e riteneva che compito dei valdostani, in quanto gente di frontiera, fosse quello di unire, non di opporre, le culture e i popoli”.

⁵ “In sostanza, il conte Alessandro Passerin d'Entrèves ha finanziato la Resistenza, oltre a svolgere un'intensa attività politica. La sua azione fu tutta protesa alla liberazione dell'Italia dal nazifascismo e alla restituzione della Libertà ai valdostani all'interno dei confini dell'Italia.”

d'Aosta e os movimentos de resistência.

2.1.1 A Itália do início do século XX e a geração de Piero Gobetti em Turim

Em seu livro *Como Mudar o Mundo* (2010), Eric Hobsbawm dedica um capítulo a Antonio Gramsci (1891 – 1937) em que expõe algumas características italianas do início do século passado que contribuíram para o cenário político e o florescimento de tantas novas ideias. Embora boa parte da análise feita por Hobsbawm parta de uma perspectiva que busca explicar o tipo de marxismo com que Gramsci estava comprometido, acreditamos que os pontos levantados pelo autor nos servem também na medida em que desenham o cenário que permitiu à Itália ser, nas palavras do historiador, “uma espécie de laboratório de experiências políticas” (2010, p.288).

Em primeiro lugar, aponta Hobsbawm, “a Itália era, por assim dizer, um microcosmo do capitalismo mundial, na medida em que continha, num só país, metrópoles e colônias, regiões avançadas e atrasadas” (2010, p.288). Dessa maneira, a Itália dispunha, em seu pequeno território, de todas as contradições que o sistema capitalista gera numa escala global; a Itália era, ao mesmo tempo, “primeiro mundo” e “terceiro mundo” (se quisermos optar pela utilização dessa malfadada terminologia).

Como consequência, antes mesmo de 1914, “o movimento operário italiano era tanto industrial quanto agrário, tanto proletário quanto camponês”; segundo aspecto ressaltado por Hobsbawm. (2010, p.288)

Em terceiro lugar, o autor demonstra a peculiaridade da burguesia e da sociedade italiana, citamos:

A terceira peculiaridade é o caráter muito especial da história da Itália como nação e sociedade burguesa. (...) quero lembrar ao leitor três coisas: a) que a Itália abriu caminho para a civilização moderna e para o capitalismo vários séculos antes de outros países, mas não conseguiu manter suas realizações e descambou para uma espécie de letargia entre o Renascimento e o Risorgimento; b) que, à diferença do que aconteceu na França e na Alemanha, a burguesia italiana não criou sua sociedade mediante uma revolução triunfante nem aceitou uma solução de compromisso oferecida de cima para baixo por uma velha classe dominante. A Itália fez uma revolução

parcial: sua unificação foi obtida em parte de cima para baixo, por Cavour, e em parte de baixo para cima, por Garibaldi; c) assim, em certo sentido, a burguesia italiana não conseguiu - ou não conseguiu em parte - realizar sua missão histórica de criar uma nação italiana. Sua revolução foi incompleta e, por isso, socialistas italianos como Gramsci tinham clara consciência do possível papel de seu movimento como líder potencial da nação, portador da história nacional. (HOBBSBWM, 2011, p.289)

A Itália era, também, “um país em que a cultura de uma elite nacional precedeu um Estado nacional”, diz Hobsbawm referindo-se à relação entre Estado e Igreja Católica na Itália. Segundo o autor, a “Igreja era uma instituição especificamente italiana, uma forma de manter o domínio das classes dominantes sem o aparelho do Estado, e separado dele”.

Além de todos esses fatores, há também a longa tradição italiana no pensamento político – de Maquiavel a Pareto e Mosca, além de muitos outros; e “mesmo os pioneiros não italianos do que hoje chamaríamos de sociologia política geralmente estavam ligados à Itália ou tiravam suas ideias da experiência italiana.”

Por fim, para Hobsbawm, a “Itália era um país no qual, depois de 1917, várias das condições objetivas e até subjetivas da revolução social pareciam existir (...). Entretanto, essa revolução não aconteceu. Ao contrário, foi o fascismo que ascendeu ao poder.”. (2010, p.289)

Como dissemos anteriormente, as características expostas por Hobsbawm em seu livro, e elencadas por nós aqui, partem de uma perspectiva que nem sempre se refere diretamente à formação pessoal e intelectual na qual esteve envolvido nosso autor. Se Hobsbawm aponta as diferenças sociais italianas como uma característica marcante no pensamento de Gramsci, por exemplo, o mesmo não pode ser dito com relação a d'Entrèves. Enquanto Gramsci nasceu em uma região agrária, pouco desenvolvida - como é o caso da Sardenha -, e só através de seu esforço como estudante conseguiu frequentar a Universidade em Turim, Passerin d'Entrèves nasceu em uma família nobre – possuía inclusive o título de Conde – em uma região que estava se expandindo culturalmente e economicamente, o Piemonte. Não queremos aqui tecer qualquer comparação entre os dois autores, que apesar de contemporâneos e apesar de terem frequentado círculos semelhantes em Turim, possuíam maneiras bastante diversas de aproximação dos problemas políticos.

No entanto, acreditamos que a descrição feita por Hobsbawm nos serve na medida em que aponta características importantes como a longa tradição italiana com o pensamento político, a recente industrialização, a recente unificação, a relação do Estado com a Igreja e a

falta de concretização do projeto burguês ou da revolução burguesa.

Quando nos voltamos especificamente para Turim, nos anos de 1918 a 1922, sobretudo, encontramos um cenário semelhante, em alguns aspectos, ao exposto por Hobsbawm. Turim passava por um recente processo de industrialização, sobretudo no setor automobilístico com a recente instalação de fábricas da FIAT e da LANCIA. Com a integração nacional italiana, nos anos do chamado Risorgimento (aprox. 1815 – 1871), a região do Piemonte enfrentava dificuldades com a recente ideia de nação italiana, sobretudo por sua localização próxima a fronteiras com outros países como Suíça, França e Áustria – conflito que fica claro quando analisamos, por exemplo, o caso da disputa pelo território do Valle d'Aosta entre França e Itália após o fim da Segunda Guerra Mundial.

No contexto acadêmico turinense, há o florescer de uma geração que causaria imenso impacto na cultura política italiana. Uma personagem importantíssima nesse cenário é, sem dúvida, Piero Gobetti.

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 torna Gobetti a figura central, essencial para o *zeitgeist* turinense daquela época, sobretudo entre a resistência antifascista, é seu envolvimento pessoal com as diversas correntes de pensamento quer liberais, quer comunistas ou socialistas e a promoção da vida política da cidade não apenas através da de encontros dos diversos grupos – oferecendo espaço para reuniões em sua casa, que hoje em dia abriga o Centro Studi Piero Gobetti –, mas também através de suas publicações. Para termos uma ideia da capacidade de agregação de Gobetti, uma de suas revistas chamada *La Rivoluzione Liberale* (Gobetti teve ainda dois outros projetos: *Energie Nuove* e *Il Baretto*) escreviam grupos muito distintos de pensadores, como Gramsci e, também, Passerin d'Entrèves, além de muitos outros. Apesar de sua curta existência⁶, Piero Gobetti teve uma vida tão intensa, com decisões e manifestações tão importantes que teríamos de escrever no mínimo um artigo inteiro dedicado a ele, se quiséssemos melhor explorar sua importância naquele momento específico – e para a posteridade.

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, Segundo d'Entrèves, Gobetti insistia que nosso autor contribuísse financeiramente e participasse mais

⁶ Gobetti (19/06 /1901 – 15/02/1926), perseguido pelo regime fascista de Mussolini sofreu diversos ataques e passou um período exilado em Londres e Paris. Morreu próximo a Paris por complicações cardíacas causadas por uma crise de bronquite.

ativamente, publicando artigos. Passerin diz ter recusado a primeira oferta de Gobetti, 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.

Um dos impactos mais importantes de Gobetti na vida de d'Entrèves foi a abertura política, social e cultural que ele promoveu na vida pessoal e intelectual de nosso autor. Por ocasião de uma homenagem a Gobetti, aos 50 anos de sua morte em 1976, escreveu d'Entrèves:

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, ao anti-fascismo: à 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 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 a preparar-se para dela ser "em um certo sentido os desesperados sacerdotes". (D'ENTRÈVES apud BRAVO, 2006, p.37)⁷

Com essas palavras vemos, resumidamente, como Passerin atribuía a Gobetti um papel fundamental não apenas no período de sua formação inicial, mas nas raízes de todo seu

⁷ “Credo di non andar troppo errato se dico che l'insegnamento di Gobetti a noi suoi coetanei non fu tanto un insegnamento politico quanto un insegnamento morale. Per parte mia (e ho avuto già altra occasione di dirlo) so di dovergli quello che di meglio mi ha dato la vita: il primo risveglio alla cultura, l'ardore a “divenir del mondo esperto”, le amicizie più antiche e durature, oltre naturalmente, e come elemento coesivo del tutto, all'antifascismo: al netto e convinto rifiuto di ciò che ci appariva, nella pregnante immagine di Gobetti, come la “sintesi”, spinta alle ultime conseguenze, delle storiche malattie italiane: retorica, cortigianeria, demagogia, trasformismo: “Combattere il fascismo”, così difatti egli ci ammoniva, voleva dire “rifare la nostra formazione spirituale”, non cedere alla “cattiva letteratura” di cui era fatta tanta parte della storia d'Italia, ma soprattutto convincersi che “c'è solo un valore incrollabile al mondo, l'intransigenza” e prepararsi a esserne “per un certo senso i disperati sacerdoti”.

posicionamento político. E, além disso, podemos ver como d'Entrèves se expressava com relação à herança política italiana e uma parte de seus pensadores.

Essa experiência com Gobetti certamente influenciou d'Entrèves anos mais tarde quando da Resistenza no Valle d'Aosta, outra relação determinante no perfil de nosso autor, como veremos em seguida.

2.1.2 Valle d'Aosta e os anos da Resistenza

O Valle d'Aosta tem especial importância na vida de Alessandro Passerin d'Entrèves. Não é apenas pelo fato de ter nascido ali, mas sobretudo pelo papel político que nosso autor desempenhou em momentos conflituosos na região.

Na ocasião da morte de d'Entrèves, Bobbio escreve ao jornal *La Stampa* uma pequena recordação intitulada *Uomo di Frontiera*, em que ressalta, já no título, a intensidade da relação do filósofo italiano com o lugar onde nasceu. Passerin era um 'Homem de fronteira', por diversas vezes chamado por colegas de 'frontalier' – fronteiriço. Esse adjetivo faz referência à posição geográfica de Aosta, localizada nos Alpes perto da fronteira com a Suíça e a França; faz referência, também, à personalidade intelectual de d'Entrèves, que teve uma ampla formação intelectual que ia além das fronteiras 'continentais', como veremos mais tarde (2.2).

Sem dúvida alguma o principal episódio político envolvendo d'Entrèves e o Valle d'Aosta foi a disputa pelo território entre França e Itália ao final da Segunda Guerra. Na ocasião, d'Entrèves agiu diretamente ao lado do amigo Federico Chabod para que a região permanecesse no território italiano, desfrutando, no entanto, de um estatuto de autonomia.

A proposta de adesão ao território francês já era conhecida pelos valdostanos desde 1943, no entanto somente em 1945 houve um confronto efetivo com relação à questão. A ideia não parecia desagradar os cidadãos valdostanos, que preferiam estar anexados à França que permanecer na Itália.

O envolvimento de d'Entrèves, que segundo ele próprio participava da Resistenza apenas 'moderadamente', se acentuou por indicação direta de Chabod que o colocava como um possível aliado da causa italiana. Assim, em 28 de abril de 1945, Aosta foi liberada e Alessandro Passerin d'Entrèves foi nomeado 'prefetto' – uma espécie de administrador público – do *Comitato di Liberazione Nazionale* piemontês, cargo que ocupou até o dia 18 do mesmo

ano.

Temos um pouco de dúvida se Passerin teria se colocado voluntariamente em tal situação, ou se nosso autor se rendeu aos pedidos do amigo Chabod. O fato é que, uma vez que havia ocupado a posição, d'Entrèves enfrentou um momento muito delicado de Aosta, e sua participação pessoal e intelectual foi decisiva para a implementação do projeto de autonomia. Um dia após a liberação, em 29 de abril, já no cargo de 'prefetto', enfrentou uma invasão francesa ao Valle d'Aosta. A situação se agravou a tal ponto, entre o exército francês e as milícias da região, que 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.

Enquanto as tropas francesas divulgavam amplamente o projeto de adesão à França entre a população, e exigiam que um referendo fosse feito às pressas, d'Entrèves e seus companheiros elaboravam um estatuto de autonomia para a região e começavam a divulgar a possibilidade do Valle d'Aosta como região autônoma.

A disputa se estendeu por mais de um ano, com intervenção das tropas aliadas representadas pelos estadunidenses, mas Passerin d'Entrèves já não atuava mais com grande empolgação. Segundo o próprio d'Entrèves relata, no momento mais intenso da disputa, era importante demonstrar confiança no projeto de reconstrução da Itália. No entanto, passado alguns meses distante da Itália por ter aceitado o convite de atuar como docente em Oxford, d'Entrèves demonstra um certo desgosto dirigido à política italiana de um modo geral, e por isso recusa outro pedido do amigo Chabod para que representasse os cidadãos valdostanos em Paris, numa comitiva que deveria apresentar o caso às autoridades francesas. 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: BRAVO, 2004, p.57)⁸

Passerin parecia ter repensado a questão de outra perspectiva após um breve período em Oxford. Posteriormente, a partir do seu retorno à Itália em 1957 para ocupar a cadeira que lhe tinha sido oferecida na Universidade de Turim, d'Entrèves passa a dedicar diversos artigos e opúsculos ao Valle d'Aosta como *piccola patria*, retomando muitas vezes a questão da luta pela autonomia e a memória do amigo Federico Chabod.

Nessa última fase de sua vida em Turim, d'Entrèves inicia uma grande reflexão sobre a política italiana e sobre o Valle d'Aosta – sobretudo em virtude da constante contribuição com o jornal *La Stampa*, como veremos na próxima seção.

2.1.3 O retorno definitivo à Itália, o Valle d'Aosta nos escritos de maturidade e a contribuição com o jornal La Stampa

Em 1957, Passerin é chamado para ocupar a cadeira do curso de Dottrina dello Stato na Facoltà di Giurisprudenza da Università di Torino. O evento marca o fim de sua longa estadia em Oxford, o retorno a Itália e o início do que podemos chamar de 'maturidade' do pensamento de nosso autor. A partir de seu retorno, d'Entrèves passa a dedicar alguns de seus trabalhos para refletir sobre as questões de seu lugar de origem, o Valle d'Aosta.

Em 1960, com a morte do amigo Federico Chabod, Passerin colabora com a *Rivista Storica Italiana* em um número que homenageava o conterrâneo. Nessa oportunidade, d'Entrèves relembra os anos da Resistenza e a questão da disputa pela adesão da região ao território francês. Passerin relembra não apenas o aspecto político do amigo, mas também sua contribuição na relação de amizade que mantinham, intelectual e pessoalmente. Nosso autor

⁸ “Devo confessarti – ed a te soltanto lo posso e lo voglio fare – che a ripensarci bene, i timori dei valdostani di vedersi un giorno o l’altro ritogliere quanto fu loro (abbastanza a malincuore) concesso dall’Italia, non mi sembrano del tutto infondati. Ritornato in Italia dopo un’assenza di cinque mesi, sono stato esterrefatto da i progressi compiuti da una mentalità che non posso chiamare altro che neo-fascista. La massa dei nostri compatrioti non sembra aver appreso/appreso nulla dalla sventura. Il vecchio complesso nazional-imperialistico è più vivo che mai. Che cosa succederà della autonomia il giorno in cui De Gasperi ed i moderati non saranno più al potere?”

reconhece a influência do amigo historiador em seu pensamento e metodologia, bem como sua importância na formação política, tão importante quanto aquela exercida por Gobetti.

A partir de 1963, d'Entrèves inicia uma longa contribuição com o jornal *La Stampa*, sediado em Turim, que só se encerraria perto de sua morte em 1985. Nesse período, dedica diversos de seus artigos para o jornal ao Valle d'Aosta, muitos deles reunidos na obra *Scritti sulla Valle d'Aosta*, publicado em 1979. Nesse mesmo ano publica a coletânea *Il Palchetto assegnato agli Statisti e altri scritti di varia politica*, que também reúne artigos publicados no *La Stampa* e é reconhecido por muitos como a compilação do pensamento político do autor em um estágio maduro.

Quando morre, em 1985, o jornal publica uma homenagem redigida por Norberto Bobbio – que seria, então, seu substituto no jornal. O título do artigo era *Uomo di Frontier*, e nele Bobbio descrevia não apenas as qualidades 'fronteiriças' de nosso autor, mas também a importância que esse havia exercido em seu percurso intelectual. Em nossa próxima seção, revisaremos a carreira acadêmica de d'Entrèves.

2.2 Pensador sem fronteiras - um perfil intelectual

Para o comentador e estudioso Massimo Tringali (2002), é possível identificar seis períodos de maior relevância no percurso intelectual de d'Entrèves: a) a formação sob influência dos mestres Gioele Solari, Gaetano Mosca, Francesco Ruffini, Luigi Einaudi e seu encontro com Piero Gobetti (1918-1928); b) o ensino universitário de 1929 a 1945; c) a participação na Resistenza e a atividade política desempenhada no Valle d'Aosta; d) a experiência como professor em Oxford; e) o retorno a Turim e a volta à Universidade; f) a colaboração com o jornal *La Stampa* e a atividade intelectual fora do âmbito acadêmico.

Além desses aspectos, de extrema relevância para compreensão do perfil intelectual de d'Entrèves, gostaríamos de sublinhar e dar maior importância nesse momento a alguns temas e estudos que consideramos essenciais para a compreensão da trajetória, do método e das questões que se encontram no centro do pensamento do filósofo italiano. Dentre esses temas e estudos, a dedicação de d'Entrèves ao pensamento político medieval e suas relações com o pensamento moderno têm, certamente, um lugar de destaque.

Após sua primeira formação e a defesa da sua tese sob orientação de Solari⁹ em Turim e passada a experiência ao lado de Gobetti, marcada por sua contribuição na revista *Rivoluzione Liberale*, d'Entrèves se detém por um breve período de estudos na Alemanha, em 1925 após prestação do serviço militar. 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 e o início de seu distanciamento do então mestre Solari; marca também o início de seu interesse sobre o direito natural.

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 Rockfeller. 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. A partir daí cresce ainda mais o interesse de d'Entrèves sobre o tema do direito natural, desenvolvendo um particular interesse pela obra de São Tomás de Aquino, culminando na obra de 1934 *La filosofia politica medioevale*, em que o filósofo italiano desenvolve pela primeira vez um tema que será recorrente em sua obra, a saber, a noção de obrigação política no pensamento medieval.

Além dos irmãos Carlyle, d'Entrèves também foi influenciado durante esse período em

⁹ Giolle 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 Giole 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 assistente de d'Entrèves em seu último período em Turim.

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 ensaios 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. Escreve d'Entrèves:

Foi Green, em um famoso curso na Universidade de Oxford no inverno de 1879-1880, que definiu como problema da obrigação política o problema da relação entre o indivíduo, o direito e o Estado; o problema da natureza do Estado, do valor do ordenamento jurídico, e, portanto, do fundamento da obediência devida pelo indivíduo a um e a outro. Acerca deste problema, se desenvolveram na Inglaterra, os últimos cinquenta anos, investigações e debates fecundos; naquele campo de estudos que lá é denominado Filosofia Política, o problema permanece central: e na verdade, é neste campo que devemos buscar os mais interessantes aspectos d especulação inglesa acerca do direito e do Estado. O problema da obrigação política, tal qual formulado por Green, parece num primeiro momento reduzir-se àquele clássico da obediência [...]. Na verdade, como a própria história nos ensina, o problema da obediência não é senão um modo ingênuo de colocar um problema mais geral e fundamentalmente de validade e de valor. Visto que, mesmo lá onde o pensamento prático parece faltar, mesmo quando um verdadeiro e próprio conflito de dever não venha colocar na sua trágica urgência o problema da obediência, o problema da autoridade permanece. Green não faz senão formular o problema em termos propriamente filosóficos, como era inevitável por conta da renovada consciência filosófica que ele representa (D'ENTRÈVES, 1992, p.325)¹⁰

¹⁰ “Fu Green, in un famoso corso all’Università di Oxford nell’inverno 1879-1880, a definire come problema dell’obbligazione politica in generale, il problema del rapporto fra l’individuo, il diritto e lo stato: il problema della natura dello stato, del valore dell’ordinamento giuridico, e pertanto del fondamento della obbedienza dovuta dall’individuo all’uno e all’altro. Intorno a questo punto si sono svolte in Inghilterra in questo ultimo cinquantennio, feconde indagini e discussioni; in quel campo di studi che viene colà denominato Filosofia politica, il problema è rimasto centrale: e invero è in questo campo che dobbiamo ricercare i più interessanti e aspetti della speculazione inglese intorno al diritto e allo stato. Il problema dell’obbligazione politica, quale formulata dal Green sembra a primo aspetto ridursi a quello classico dell’obbedienza (...). In realtà, come la storia ci insegna, il problema dell’obbedienza non è che un modo ingenuo di porre un problema più generale e fondamentale di validità e di valore. Poiché, anche là dove l’assillo pratico sembri mancare, anche quando un vero e proprio conflitto di doveri non venga a riporre nella sua tragica urgenza il problema dell’obbedienza, il problema dell’autorità rimane. Il Green non fa che formulare il problema in termini propriamente filosofici.”

Nessa passagem encontramos resumidas as principais questões de nosso autor ao longo de toda sua carreira acadêmica, bem como a demonstração de seu posicionamento e inclinação acerca de tais questões. Ainda que d'Entrèves não vá tratar especificamente do problema da obrigação política até os anos 50, o tema não estava ausente de sua obra. Como coloca TRINGALI:

Na verdade, o motivo central da explicação da obediência às leis, que constitui o fio condutor dos estudos de filosofia medieval, é detectável no ensaio sobre Hooker, no exame da doutrina tomista e na pesquisa acerca do direito natural, bem como naquela relativa à teoria do Estado. Toda sua produção científica converge sobre o conceito de obrigação política que é o tema de fundo de seu pensamento. No ensaio sobre Thomas Hill Green, d'Entrèves se mantém num plano estritamente historiográfico, mas o primeiro a constituir o tema das suas pesquisas filosóficas: porque um homem livre deve obedecer a outro homem. (TRINGALI, 2002, p.71)¹¹

Terminado o período em Oxford, d'Entrèves se encontra mais uma vez na Alemanha em 1928, especificamente em Berlim. 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 lógico será amplamente criticado em *Natural Law*.

2.2.1 Renovação metodológica

Na introdução da obra *La filosofia politica medievale: appunti di storia delle dottrine politiche*, escreve d'Entrèves:

¹¹ “Infatti il filo conduttore degli studi della filosofia politica medioevale, è rintracciabile nel saggio sullo Hooker, nell’esame della dottrina tomista e nelle ricerche intorno al diritto naturale, nonché in quelle relative alla teoria dello Stato. Tutta la sua produzione scientifica converge sul concetto dell’obbligazione politica che è il tema di fondo del suo pensiero. Ora, nel saggio su Thomas Hill Green d’Entrèves si mantiene su di un piano strettamente storiografico, ma è il primo a costituire il Tema delle sue ricerche filosofiche: perché un uomo libero deve obbedire ad un altro uomo”.

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)¹²

Para d'Entrèves, a aproximação filosófica prevalece sempre sobre aquela histórico-analítica, que serve, simplesmente, como ferramenta da primeira. É necessário um estudo metódico dos clássicos, até que se consiga certa familiaridade com eles, mas isso não basta para a pesquisa filosófica que é a pesquisa pela verdade. Segundo Massimo Tringali:

A investigação filosófica implica, para d'Entrèves, em uma precisa *Weltanschauung*, que recusa seja o método do historicismo idealista, seja o método científico, ou seja, empírico-positivista, que é incapaz por sua própria admissão, de ler profundamente a realidade; quer dizer, de perceber e de reconhecer aquilo que está por trás dos fenômenos, que a eles atribui valor e significado (TRINGALI, 2002, p.72)¹³.

¹² “Il vero è che dalla storia, come regno del relativo del contingente, non si riesce, per quanti sforzi si facciano, a ricavare dei valore assoluti. Maestra di vita è senza dubbio la storia in quanto insegna ad uscire dalla grettezza delle proprie determinazioni particolari e ad essere caritatevolmente disposti verso tutte le opinioni, tutte le fedi, ma se anche essa permette di riconoscere la necessità e la profondità umana di una determinata soluzione, ciò non è sufficiente a provarne il valore universale e perenne. Non può bastare dunque il considerare una determinata dottrina *sub specie historiae*: è necessario e doveroso considerarla anche e soprattutto *sub specie aeternitatis*. Contro il pericolo di divinizzare la storia, e con essa il fatto compiuto, è forse il caso di ricordare proprio qui il severo ammonimento di un giurista medievale, doversi il divino ricercare nella verità, non nella necessità storica: *quia Dominus dicat, Ego sum veritas, non Ego sum consuetudo vel constitutio*.”

¹³ “L'indagine filosofica implica, per d'Entrèves, una precisa *Weltanschauung*, che rifiuta sia il metodo dello

Como explicamos anteriormente, em d'Entrèves a concepção de mundo e a abordagem metodológica se confundem e, muitas vezes, se atravessam. Assim, os conhecimentos histórico e teórico estarão sempre subjugados a uma necessidade que é, na concepção de nosso autor, sempre anterior à própria pesquisa: a curiosidade racional, entendida como necessidade de justificação. A obsessão do filósofo italiano com a questão que, segundo o próprio, é primordial à filosofia política – ou seja, a pergunta 'Por que obedecer?' – transparece em sua pesquisa e percurso intelectual. Luigi Einaudi¹⁴, de acordo com Tringali (2002) foi aquele que melhor compreendeu a essência da argumentação de Passerin e sua abordagem metodológica. 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 à 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, na 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

storicismo idealista, sia il metodo scientifico, ossia empirico-positivista, che è incapace per sua stessa ammissione di leggere nel profondo della realtà; vale a dire di percepire e di riconoscere ciò che sta dietro ai fenomeni, che dà loro valore e significato.”

¹⁴ A Luigi Einaudi (1874 – 1961, que, além de acadêmico e intelectual, foi um renomado político italiano, chegando a ser o segundo presidente da República) dedicou dois textos publicados primeiramente no jornal *La Stampa*, 'Luigi Einaudi piemontese' e 'Luigi Einaudi e il Piemonte', mais tarde republicados na coletânea *Il Palchetto assegnato agli statisti*, pag. 127 – 137. A influência de Einaudi sobre d'Entrèves tem reflexos tanto na vida acadêmica como política do filósofo italiano. Academicamente, foi sob orientação de Einaudi que d'Entrèves passa seu primeiro período em Oxford desenvolvendo estudos sob a guia dos irmãos Carlyle. Politicamente, compareceu sob convite ao Congresso Internacional Liberal em Oxford (1947), por designação e em representação do então senador Luigi Einaudi. Na conclusão de *La Dottina dello Stato*, d'Entrèves homenageia e deixa claro o que pode ser, talvez, considerada a maior herança deixada a ele por Einaudi: “Precisávamos de um realista como Einaudi para nos ensinar a não desesperar do ideal como “privado de sustância”, como “sonho utopista”, nos anos em que a esperança parecia perdida. O ideal, dizia, é a única coisa que vive ‘nos corações dos homens’” - pag. 335-336.

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 germen *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 das 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)¹⁵

Uma aceção parecida é aquela de Cary J. Nederman (2009) que atribui a d'Entrèves um esforço por encontrar uma 'via do meio' entre os excessos da busca por respostas e comparações através de sistemas 'universalistas', bem como dos excessos da busca extremamente pontual e particular no que se refere à abordagem do pensamento político através da história e da filosofia.

Para que não se faça confusão com o que dissemos anteriormente, usando as palavras de d'Entrèves, é imprescindível esclarecer que quando dizemos que nosso autor 'busca a

¹⁵ “Direi, riassumendo, che il contributo metodologico offerto col suo saggio da d'Entrèves alla storia delle dottrine politiche sai fondato sulle seguenti regole:

- 1) Gli accenni alle condizioni politiche e sociali del tempo e dei luoghi nei quali vissero gli autori studiati siano pochi e sobri. Si senta, più che non si legga, che la storia delle dottrine è fatta tenendo conto delle trasformazioni che il passare del tempo e il mutare dell'ambiente storico hanno prodotto nel modo di pensare, nei problemi da risolvere, nelle forme politiche delle quali il pensatore doveva tener conto; ma tutto ciò accada per tocchi leggeri, inavvertiti. In nessun luogo lo scrittore attiri appositamente l'attenzione su nozioni le quali debbono essere presupposte; non essendo di buon gusto insistervi sopra grossolanamente;
- 2) Oggetto di studio è il concatenamento storico delle dottrine, il mutarsi dell'una nell'altra, in modo che nulla di quello che era vivo nella dottrina antica muoia e quella più recente, innovando, svolga germi che, in nuce o in altra forma o con altri intenti, per consenso o per dissenso, erano contenuti nel pensiero antico;
- 3) Le teorie del passato devono essere studiate in funzione non delle contingenti controversie contemporanee, ma di quel che di permanente e di eterno vi è nei problemi ai quali quelle teorie intendevano dare una risposta ed offrire una soluzione. I problemi che veramente interessano oggi, non sono i nostri piccoli contingenti litigi di scuole, di indirizzi, di persone, ma quelli che rispondono ad una esigenza permanente del nostro spirito; sono i problemi che possono essere considerati *sub specie aeterni*”.

verdade' na leitura dos textos e da história do pensamento político ocidental, não estamos nos referindo à verdade como resposta perene e imutável aos problemas colocados. Trate-se, na verdade, do oposto. A verdade perene e imutável que d'Entrèves busca não é a resposta, e sim a pergunta, ou o problema, que nunca deixa de existir (nem pode deixar de existir) dentro da esfera das relações políticas, sendo ele o próprio motor das mudanças que de tempos em tempos transforma essas mesmas relações. Para isso o uso da História e das ciências positivas como instrumentos dessa eterna busca por renovação, que só se justifica enquanto objeto da Filosofia e, mais especificamente, da Filosofia Política.

Em nossa próxima seção, analisaremos o contexto acadêmico e intelectual no qual se insere d'Entrèves, podendo identificar algumas das ideias que influenciaram o desenvolvimento de seu pensamento.

2.2.2 Contexto Acadêmico Italiano e a inauguração da cátedra de Filosofia Política

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.

É durante o Risorgimento (1815-1870 aprox.) que se promove, 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 a possibilidade de criação de uma Faculdade de estudo das "ciências políticas", a partir da década de 50. 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. Talvez por influência do Positivismo e um certo anti-idealismo de finais do XIX e início do XX, temos a impressão que em matéria de Filosofia do Direito, exercia-se uma espécie de história das ideias políticas, ou uma História da Filosofia, sem que se concedesse à filosofia um ‘F’ maiúsculo. 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).

Em termos ideológicos, o debate no começo do século passado dividia-se entre duas grandes correntes de pensamento: Positivismo e Marxismo, este último mais especificamente como materialismo histórico. Embora Bobbio (1993) afirme que o Positivismo na Itália “estava morto antes mesmo de nascer”, não parecem ser poucos seus efeitos sobre o cenário acadêmico, manifestados no surgimento de autores como Alessandro Levi e Giole Solari (que será mentor de d’Entreves e Bobbio), como bem aponta d’Orsi (1995); sendo notáveis nos campos jurídicos, historiográficos e políticos. Afinal, até mesmo a escolha em fundar uma Faculdade de estudos políticos sob o nome de Faculdade de Ciências Políticas nos parece uma evidência clara da influência que o positivismo exercia, então, nos círculos acadêmicos e intelectuais.

Do outro lado da balança estaria, em princípio, o marxismo – cujo principal expoente num primeiro momento é Antonio Labriola e, também, Benedetto Croce. O segundo, entendia o materialismo histórico mais como uma “concepção realística da história”, e defendia o resgate do idealismo como oposição ao positivismo. Este último tinha, no entanto, outro adversário com que fazer as contas: a Igreja. Se em um primeiro momento a igreja se coloca contra “os três erros do século” (liberalismo, democracia e socialismo), ao dar início ao movimento da Democracia Cristã torna-se opositora natural ao Positivismo.

Assim, 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”. Infelizmente, se diria, não bastassem estes, nos anos de entre

Guerras, outro movimento ganharia forças, desafiando toda estrutura acadêmica e política da sociedade italiana: o movimento nacionalista de extrema direita, o Fascismo. Mas, é também nesse período que surgirão grandes pensadores italianos do século XX, dentre tantos, Piero Gobetti, Antonio Gramsci, Passarin d'Entrèves e Norberto Bobbio.

Na tradição italiana que se formava com Gaetano Mosca e Gioele Solari, D'Entrèves dará seus primeiros passos e será ele, como vimos, a assumir a cadeira de História das Doutrinas Políticas, substituindo Solari na época do regime fascista. Além disso, d'Entrèves é figura central nos debates acerca do marxismo e do materialismo histórico, contra as “leituras literárias e utopísticas” da obra de Marx, o que podemos entender como uma visão croceana e labrioliana do tema, no que se refere ao entendimento deste enquanto realismo político.

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 nosso autor 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 primeiro inaugura a *Facoltà di Scienze Politiche* na Universidade de Turim, para a qual é eleito diretor. Também será Bobbio a quem Passarin procurará para 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 importância da Filosofia Política para d'Entrèves deve-se, sobretudo, ao seu interesse pelas relações de comando e obediência entre o Estado e seus indivíduos. O desenvolvimento de tal interesse, bem como a apresentação de algumas de suas obras, é nosso tema na próxima seção.

2.2.3 Principais temas de estudo, obras e pensamento crítico

Para melhor explorar o desenvolvimento do pensamento de d'Entrèves, selecionamos alguns temas de estudo que, ao longo de sua carreira, ajudaram a fortalecer as ideias de nosso autor. Dentre os muitos interesses e questões abordadas, destacam-se os estudos de Filosofia Medieval, Direito Natural e Obrigação Política.

O primeiro contato com os estudos de Filosofia Medieval acontece em sua primeira estadia em Oxford, ainda como estudante, através da obra de Troeltsch. Passerin nunca deixou de dedicar-se a essa temática, interessando-se, sobretudo pelas obras de Richard Hooker, Tomás de Aquino e Marsílio de Padua. Dentre os diversos ensaios e monografias, sobre o tema, destacamos *La filosofia politica medievale. Appunti di storia delle dottrine politiche* (Turim, 1934) e, mais tarde, uma obra de grande importância em sua carreira, que lhe rendeu grande reconhecimento tendo sido traduzida até mesmo para o japonês: *The Medieval Contribution to Political Thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker* (Oxford, 1939).

Além do interesse pelo pensamento político e jurídico medieval, durante o período que assumiu a cátedra de estudos italianos em Oxford (1946-1957 - tendo ministrado cursos também nos EUA durante esse período), d'Entrèves estudou profundamente a tradição política italiana, tendo publicado obras sobre Alessandro Manzoni, Maquiavel e Dante. Sobre esse último, lançou uma interessantíssima obra, *Dante as a Political Thinker* (Oxford, 1952), mais tarde publicada em italiano sob o título *Dante politico e altri saggi* (Torino, 1955). A obra explora a faceta política nos escritos de Dante Alighieri, especialmente a Divina Comédia.

O estudo do pensamento político e jurídico medieval seria a semente para o interesse de d'Entrèves acerca dos temas do Direito Natural e, também, da obrigação política – particularmente na obra de S. Tomás de Aquino. Com *Natural Law: An introduction to Legal Philosophy* (Londres, 1951), d'Entrèves consegue um reconhecimento e prestígio ainda maior dentre os estudiosos do Direito. A obra marca também uma mudança significativa na abordagem de d'Entrèves, que passa a criticar cada vez mais os excessos do positivismo no Direito e nos estudos políticos.

Em todas as suas principais obras, d'Entrèves opta por epígrafes que sintetizem o modo como se relaciona com o objeto do qual essa trata, no caso de *Natural Law* escolhe uma

passagem de Pascal¹⁶: “É estranho, quando pensamos sobre isto, que existam pessoas que, tendo renunciado as leis de Deus e da natureza, tenham elas próprias criado leis as quais obedecem rigorosamente”.

O Direito Natural pode ser compreendido de diversas maneiras, de acordo com a interpretação dada à palavra 'natural' que compõe o termo. Para Kelsen:

A chamada doutrina do direito natural é uma doutrina idealista-dualista do direito. Ela distingue, ao lado do direito real, isto é, do direito positivo, posto pelos homens e, portanto, mutável, um direito ideal, natural, imutável, que identifica com a justiça. É, portanto, uma doutrina jurídica idealista, mas não “a” doutrina jurídica idealista. Distingue-se das outras doutrinas jurídicas idealistas-dualistas pelo fato de – como seu nome indica – considerar a “natureza” como a fonte da qual se originam as normas do direito ideal, do direito justo. (KELSEN, 1998, p.71)

Mas a noção de Direito Natural que d'Entrèves quer explorar é bastante diversa

A noção de direito natural que é discutida é uma noção que se refere ao comportamento humano, não ao fenômeno físico. Nossa preocupação é com a ética e a política, não com as ciências naturais. A palavra natureza é a causa do equívoco. A falha em distinguir claramente entre seus diferentes significados é a fonte de todas as ambiguidades na doutrina do direito natural. (D'ENTRÈVES, 1994, p.13-14)¹⁷

Talvez o aspecto mais interessante da obra seja a declarada omissão do autor em tentar definir o Direito Natural como uma doutrina específica. Mais ainda, o autor não advoga em favor de uma concepção do Direito Natural como fonte de valores imutáveis e justos. Nesse

¹⁶ Não conseguimos rastrear essa citação de Pascal feita por d'Entrèves. Lê-se na epígrafe da obra *Natural Law*: “It is odd, when one thinks of it, that there are people in the world who, having renounced all the laws of God and nature, have themselves made laws which they rigorously obey”.

¹⁷ “The notion of natural law which it discusses is a notion which refers to human behaviour, not to physical phenomena. Our concern is with ethics and politics, not with natural sciences. The word *nature* is the cause of the equivocation. The failure to distinguish clearly between its different meanings was the source of all the ambiguities in the doctrine of natural law”.

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, 1994, p.19)¹⁸.

Nosso autor quer analisar o direito natural enquanto função política. Como tal, o direito natural pode configurar-se de um modo ou de outro – como lei da natureza, ou como lei divina; como lei racional, ou, até mesmo, como direito positivo puro – de acordo com o propósito político, e moral, de um determinado conjunto de regras em uma dada contingência histórica.

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. Segundo Nederman:

D'Entrèves construiu suas observações em Chicago, bem como no livro que delas surgiram, preocupando-se com o estado altamente polarizado da

¹⁸ “The author of this study has no particular axe to grind in favor of one notion of natural law or another. He cannot help wondering at the ingenuity with which certain authors still contrive to draw elaborate treatises on ‘natural law and the rights of man’ in an age which has grown so skeptical about absolute and immutable values, so hostile to the spirit of hope and optimism which inspired that doctrine in its heyday and ensured its success. But he cannot help feeling that the case for natural law is not usually put forward with the necessary fairness. He would like to draw attention to the fact that, though the terminology has gone and little seems left of natural law thinking in modern jurisprudence and politics, many of the points which are generally accepted as the first elements of those ‘sciences’ are really nothing else than the points which were traditionally discussed under the heading of natural law”.

filosofia jurídica da época. A perspectiva prevalecente –que havia praticamente atingido a hegemonia dentro da jurisprudência em 1950 – pode ser amplamente classificada como positivismo jurídico. As origens da escola positivista, mesmo podendo ser rastreada desde Bentham e Hobbes, repousa diretamente nos escritos do jurista inglês do século XIX John Austin, que sustentou que a característica essencial da lei é sua capacidade de exigir obediência. A aderência a alguma versão da tese Austiniana uniu a principal parte do corpo do pensamento jurisprudente na metade do século XX, incluindo grandes personagens do campo como H. L. A. Hart, Hans Kelsen, Alf Ross, e Norberto Bobbio. O objetivo de responder à teoria jurídica enunciada por esses pensadores guiou o argumento de d'Entrèves em *Natural Law*. (NEDERMAN, 1994, p. XI)¹⁹

A obra, além da introdução e da conclusão, está dividida em seis capítulos. Os primeiros três capítulos são dedicados à análise histórica de três momentos diversos do Direito Natural - Antiguidade, Idade Média e Idade Moderna. Os últimos três capítulos 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. Para ele, 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

¹⁹ “D’Entrèves constructed his remarks in Chicago, as well as the book to which they gave rise, mindful of the highly polarized state of legal philosophy at the time. The prevalent approach – one which had indeed nearly achieved hegemony within jurisprudence by 1950 – may be broadly classified as legal positivism. The origins of the positivist school while perhaps traceable to Bentham and Hobbes, lay directly in the writings of the nineteenth-century English jurist John Austin, who held that the essential characteristic of law was its capacity to command obedience. Adherence to some version of the Austinian thesis united the main body of jurisprudential thinking at the middle of the twentieth century, including such major figures in the field as H.L.A. Hart, Hans Kelsen, Alf Ross, and Norberto Bobbio. The goal of responding to the legal theory enunciated by these thinkers guided d’Entrèves’ arguments in *Natural Law*.”

servido propósitos inteiramente diferentes (D'ENTRÈVES, 1994, p.15)²⁰.

No caso específico do Direito Natural, d'Entrèves acredita que seja possível distinguir diferenças notáveis entre o uso dessa doutrina na idade clássica, medieval e moderna. “Não há história de uma tradição singular, unificada da lei natural que possa ser escrita”, diz Nederman (1994), ao invés disso, deve-se falar numa multiplicidade de tradições que “não são necessariamente mensuráveis”.

O tema da obrigação política surge pela primeira vez na obra de nosso autor quando do primeiro período de estudos em Oxford, com um trabalho de 1928 intitulado *Il problema dell'obbligazione politica nel pensiero inglese contemporaneo*. Mais tarde, com o aprofundamento dos estudos sobre Tomás de Aquino, e sobre Direito Natural, o tema será tratado com mais intensidade. Acompanham tal estudo os temas do Direito Natural, as questões da Legalidade e da Legitimidade das leis, e da estrutura do Estado. Embora não exista uma obra que trate especificamente do tema da Obrigação Política (existem muitos ensaios, pequenas contribuições em Congressos e Simpósios), a obra *La Dottrina dello Stato* (Turim, 1962) é o melhor exemplo da compreensão e perspectiva que Passerin tem do Estado enquanto estrutura social, política e jurídica, bem como das relações de comando e obediência entre governantes e governados. A epígrafe escolhida por d'Entrèves para abrir a obra vem de Goethe, especificamente da peça Fausto: “Mas, enfim, dependemos das criaturas que fizemos”.

A primeira edição da obra foi publicada na Itália em 1962, e em 1966 vem publicada a edição em inglês sob o título *The Notion of State*. Como nos informa Passerin no prefácio à edição italiana, “na formulação do título, é o artigo determinado que importa”. Embora essa passagem não esteja no prefácio à edição inglesa, acreditamos que se trata de uma referência ao modo como o conceito de Estado deve ser abordado, segundo nosso autor, no âmbito da teoria política. Para a edição inglesa, encontramos a seguinte afirmação:

Se existe um ponto que estou particularmente ansioso para enfatizar, é que *The Notion of State* não é um tratado de ciência política, nem uma história

²⁰ “There can be no greater delusion than to believe that the history of these notions may be written by simply drawing up a list, as careful and complete as possible, of all the references to them which can be found in political writers. The formal continuity of certain expressions is not the decisive factor: the same notion may have had different meanings and have served entirely different purposes”.

do pensamento político, nem um exercício de análise linguística. O único propósito desse livro é defender um certo tipo de aproximação à teoria política (D'ENTRÈVES, 1967, p. IV)²¹

Esse 'modo de aproximação' a que se refere Passerin inclui uma abordagem filosófica que questiona a noção de *autoridade* do Estado nas relações políticas e jurídicas com os indivíduos; a partir da concepção weberiana do Estado, que divide a análise desse objeto em dois aspectos distintos: força (*Macht*) e poder (*Herrschaft*). Além desses aspectos, d'Entrèves acrescenta um terceiro que é *autoridade* e, de um certo modo, corresponde à noção de *legitime Herrschaft* de Weber. Trataremos dessa aproximação a Weber, e da leitura específica de d'Entrèves em nosso próximo capítulo. Não podemos deixar de notar a diferença etimológica que o título comporta do italiano para o inglês: se em italiano o autor opta pelo termo *Dottrina* ('Doutrina'), em inglês opta, ao invés, por *Notion* ('Noção'). Não se trata aqui de uma mera adaptação dos termos, para o caso de que não houvesse em inglês um termo que correspondesse a '*Dottrina*' – o autor poderia ter utilizado a palavra '*Doctrine*', por exemplo. Antes, a escolha do termo em italiano remete precisamente ao contexto acadêmico que experimentava d'Entrèves quando da publicação na Itália, bem como à crítica ao modelo positivista alemão privilegiado nas faculdades de direito italianas, comportando, desse modo, uma certa ironia, como evidencia Eligio Testa:

Não falta uma ironia sutil em se pensar a “doutrina do Estado” como disciplina acadêmica cuja autonomia responda talvez a necessidades, justamente, acadêmicas e não científicas. Por outro lado, na tradução em inglês, que é também a versão definitiva do texto, o título do ensaio torna-se *The Notion of State*, que responde, não somente à estranheza da cultura anglo-saxã à tradição do século XVIII alemã, mas a um real interesse que, para além das partições acadêmicas, está subentendido em toda a obra. (TESTA, 2009, p. XII-XII)²²

²¹ “If there is one point which I am particularly anxious to emphasize, it is that *The Notion Of State* is not a treatise of political science, no a history of political thought, nor an exercise in linguistic analysis. The only purpose of this book is to defend a certain type of approach to political theory.”

²² “Non manca una sottile ironia nel pensare “la dottrina dello Stato” come disciplina accademica in cui l'autonomia risponde forse a bisogni, appunto, accademici più che scientifici. D'altro canto, nella traduzione inglese, che è anche la versione definitiva del testo, il titolo del saggio diventa *The Notion of State*, che risponde, oltre che a una certa estraneità della cultura anglosassone alla tradizione ottocentesca tedesca, a un reale interesse che, al di là delle gratuite partizioni accademiche, sottende l'intera opera.”

Trata-se, em nosso entendimento, da crítica movida por d'Entrèves aos excessos da concepção positivista nas ciências políticas e no direito. Em todo seu percurso intelectual, evidenciado nas diversas obras deixadas pelo autor, podemos notar um esforço na tentativa de encontrar um ponto de equilíbrio entre filosofia e ciências políticas, jus naturalismo e jus positivismo, legalidade e legitimidade. Tal fato deve-se, em grande parte, à formação intelectual de nosso autor: da primeira formação em Turim aos estudos na Alemanha, a primeira estadia em Oxford, o longo período de estudos ao lado dos irmãos Carlyle, etc. - em suma, deve-se à combinação do pensamento político anglo-saxão àquele Continental. Mas deve-se, também, ao seu posicionamento teórico e metodológico acerca do estudo da política e das principais questões que atravessam esse campo do saber e, mais especificamente, o problema acerca da 'obrigação política'.

Para que possamos adentrar profundamente o tema da obrigação política, e consequentemente a questão da legitimidade da desobediência civil e da resistência (4.0), é necessária uma melhor compreensão daquilo que o Estado é na concepção de d'Entrèves. Desse modo, trataremos em nosso próximo capítulo dessa questão utilizando-nos, sobretudo, das obras *La Dottrina dello Stato* e *Natural Law*.

3.O QUE É O ESTADO? – A PERSPECTIVA DE A. P. D'ENTRÈVES

Como qualquer objeto de estudo, o Estado pode ser observado de diversas perspectivas e segundo seus diversos aspectos. Pode-se definir o Estado partindo do ponto de vista do legislador; daquele que comanda e executa as leis ou daqueles que representam o Estado em suas diversas instituições tais como repartições públicas, policiamento, sistema judiciário, etc. Pode-se, do mesmo modo, analisar o Estado enquanto detentor das forças armadas e de segurança nacional, ou ainda como instituição que legisla a vida do cidadão, ou ainda como autoridade para comandar a nação, com licença para coagir e, consequentemente, obrigar os indivíduos de um dado território à obediência.

No caso de Passerin podemos, resumidamente, definir alguns pontos para melhor compreensão de sua leitura. Devido aos inúmeros estudos do autor acerca da noção de 'contrato social', bem como de seus estudos do pensamento político antigo e medieval, inclinamo-nos a dizer que d'Entrèves compreende o Estado, antes de tudo, como aliança política feita entre indivíduos, privilegiando as interpretações de Locke e Rousseau àquela de Hobbes. Ou seja, Passerin parece preferir a interpretação do Estado como uma aliança horizontal entre os indivíduos que formam o Estado. Desse modo, o filósofo italiano analisa o Estado partindo sempre da perspectiva daqueles que a ele estão submetidos, i.e., dos indivíduos (cidadãos) que deram origem a tal 'aliança'. Passerin não se ocupa, portanto, da justificação do uso da força e instrumentos coercitivos por parte dos instrumentos impessoais do Estado. Mas, ao contrário, esforça-se em demonstrar como é falsa a percepção do Estado apenas como monopólio da força e instituição capaz de reprimir e coagir para conseguimento de seus fins.

Como dissemos anteriormente (2.2.3), a principal obra de Passerin para interpretação do Estado é *La Dottrina dello Stato*. Nesse capítulo, trataremos de demonstrar tal interpretação. É importante salientar, no entanto, que d'Entrèves não elabora um sistema bem definido do Estado; nem mesmo parece querer ocupar-se de tal tarefa. Por outro lado, o autor insiste numa consideração mais abrangente que aquela amplamente adotada à sua época para a interpretação, quer do problema do Estado, quer das questões políticas e jurídicas que dele derivam. Se na obra *Natural Law* Passerin tece críticas severas ao positivismo de Kelsen dominante nas interpretações jurídicas, em *La Dottrina* as críticas serão expandidas e direcionadas, também, às ciências políticas, especialmente a Weber.

Nosso autor faz uso de diversas percepções weberianas para tecer seu próprio

raciocínio, mas alerta para os perigos do excesso de fé na “objetividade” pretendida pela ciência recém-nascida que exercia maior influência nas correntes de pensamento político e jurídico. A crítica à democracia representativa que encontramos na obra, com o apelo final à cidade de Péricles – onde está a verdadeira democracia; pode ser compreendida como um aviso do autor nesse sentido.

Veremos em seguida a noção de Estado de nosso autor, bem como sua leitura e crítica a noção weberiana – que é aquela, de um modo geral, do chamado realismo político e da ciência política.

3.1 A Doutrina do Estado

O livro que nos servirá de guia em nossa interpretação da perspectiva de d'Entrèves acerca do Estado nasceu do curso ministrado por d'Entrèves quando, após seu retorno definitivo a Turim, assumiu a cadeira de História das Doutrinas Políticas. Particularmente relevante é o fato de o autor ter criado, a partir da transformação de tal disciplina, um curso de Filosofia Política – o primeiro da Itália. Ao aviso de nosso autor, na introdução da obra:

Este livro se propõe a investigar as graduais "investiduras" através das quais a força do Estado se transforma em autoridade. Tais investiduras se traduziram por um tempo em símbolos concretos - mantos, cetros, coroas - que as rendiam notáveis e as fixavam por um longo período na imaginação e nos corações. No mundo moderno tais símbolos praticamente desapareceram, quando não foram deliberadamente abolidos. Mas não é por isso que existe menor necessidade de buscar uma resposta ao eterno problema: que coisa é essa que pode transformar a força em direito, o temor em respeito, a necessidade em consenso e - porque não dizer- em liberdade? (D'ENTRÈVES, 2009, p.25)²³

²³ “Questo libro si propone di esaminare le graduali “investiture” attraverso le quali la forza dello Stato si trasforma in autorità. Tali investiture si traducevano un tempo in simboli concreti – manti, scettri, corone – che le rendevano palesi e le fissavano durevolmente nell’immaginazione e nei cuori. Nel mondo moderno tali simboli sono ormai quasi interamente scomparsi, quando non siano stati deliberatamente aboliti. Ma non per questo è venuto meno il bisogno di cercare una risposta all’eterno problema: che cosa mai può tramutare la forza in diritto, il timore in rispetto, la necessità in consenso e – perché non dirlo – in libertà?”

O filósofo italiano está interessado em compreender como é atribuída a autoridade que o Estado possui sobre a vida dos cidadãos. O que pode regular o poder do Estado? O que pode legitimar suas ações? O que obriga ou compele os indivíduos a obedecerem às leis?

Como já vimos na introdução desse capítulo, a resposta para essas perguntas variam de acordo com o aspecto do Estado que nos propomos a analisar. Pode variar também, e muito, de acordo com a perspectiva de análise escolhida. Mas, do ponto de vista do cidadão que à lei e ao Estado se submete, o que é o Estado e por que se deve a ele obediência?

Trataremos em seguida do primeiro aspecto do Estado, aquele que percebemos mais imediatamente nas relações políticos, i.e., a *força*.

3.1.1 O Estado como força: o engano das ciências políticas

A primeira percepção que temos do Estado, o aspecto que notamos mais imediatamente é a força. Quando pensamos na força do Estado não nos referimos somente às forças armadas, mas a todo um conjunto de instituições, ritos, imagens, que constituem ou representam o Estado imediatamente:

Onde considerarmos a existência do Estado como uma pura questão de fato, será a força o primeiro elemento a chamar nossa atenção. O Estado existe enquanto existe uma força que lhe sustenta o nome. As formas de relacionamento do Estado com os indivíduos, e dos "Estados" entre eles, se dão pelo mérito da força. Na representação mais comum e mais ingênua, a ação do Estado é associada aos policiais, aos agentes das imposições, à força pública que assegura a coexistência pacífica dos homens e o alcance dos fins a esses inerentes; e, respectivamente, às fortalezas, aos canhões, às forças armadas que se apresentam para defender tal coexistência contra os perigos externos que consistem na potencial ameaça da força de outros 'Estados'.

(D'ENTRÈVES, 2009, p.13)²⁴

A concepção aqui apresentada é aquela que define o Estado como monopólio da força, presente nas linhas do pensamento chamadas de “realismo político” e “empirismo político”. Mas, D'Entrèves demonstra como o argumento que reduz as relações políticas entre governantes e governados a uma mera relação de força, ou força pura, está presente na teoria política desde a Antiguidade grega, por exemplo no argumento de Trasímaco. O argumento que toma uma dimensão especial com Maquiavel – 'pai' do 'realismo político' – e torna-se fundamental no desenvolvimento da noção de Estado no início da idade moderna, vem ocupar, mais uma vez, lugar central na nova Ciência Política Moderna:

Certamente não seremos nós a contestar que, de um ponto de vista radicalmente empírico, o Estado não "existe" senão sob uma espécie de relação de força. Mas que outra coisa pode querer dizer a ciência política moderna afirmando que "o conceito de Estado é um conceito formal" senão justamente isto: que a noção de Estado representa uma elaboração conceitual de um dado empírico (a relação de força), um modo particular de observá-lo para atribuir-lhe uma representação individuada e coerente dentre a infinita complexidade das relações existentes no contexto social? (D'ENTRÈVES, 2009, p.108-109)²⁵

Considerar o Estado apenas a partir das relações de *força* que dele emanam, significa desconsiderar outros aspectos igualmente importantes, como a noção de *poder*, por exemplo.

²⁴ “Ove infatti ci si ponga a considerare l’esistenza dello Stato come una pura questione di fatto, è il momento della forza quello che primo, ed anzi esclusivamente, tirerà la nostra attenzione. Lo Stato “esiste” in quanto esiste una forza che ne reca il nome. I rapporti così dello “Stato” con i singoli che degli “Stati” fra loro sono rapporti di forza. Nella rappresentazione più comune e più ingenua l’azione dello Stato è associata al carabiniere, all’agente delle imposte, alla “forza pubblica” che assicurano la coesistenza pacifica degli uomini ed il raggiungimento dei fini ad essi inerenti; e, rispettivamente, alle fortezze, ai cannoni, alle “forze armate” che sono apprestati a difendere tale coesistenza contro i pericoli esterni consistenti nella potenziale minaccia della “forza” degli altri Stati”.

²⁵ “Che da un punto di vista radicalmente empirico, lo Stato non “esiste” se non sotto specie di un rapporto di forza, non saremo certo noi a contestare. Ma che altro può voler dire la moderna scienza politica affermando che “il concetto di Stato è un concetto formale” se non proprio questo: che la nozione dello Stato rappresenta un’elaborazione concettuale di un dato empirico (il rapporto di forza), un modo particolare di guardare ad esso per darne una rappresentazione individuata e coerente per entro all’infinita complessità dei rapporti esistenti nel contesto sociale?”.

É certo que o Estado é representado pela força nas relações com outros estados e junto a seus indivíduos, mas essa força não é uma força meramente quantitativa, ela é também qualitativa. A força qualificada do Estado diz respeito às regras que o sustentam e suportam suas ações de força: trata-se do aspecto jurídico, identificado por nosso autor como o *poder* do Estado.

Dentre as várias qualificações possíveis aquela jurídica, do tipo: "uma força que se explica com uma certa uniformidade e regularidade, segundo certas regras conhecidas", é a primeira e das mais importantes. Expressa nestes termos a qualificação jurídica é certamente uma qualificação estritamente descritiva. Podem-se imaginar outras, de tipo valorativo ("uma força justa", "uma força voltada para o bem comum"), e poder-se-á discutir se a qualificação jurídica pertença a um tipo ou a outro. Poder-se-á argumentar que reduzindo a qualificação jurídica em termos puramente descritivos acaba-se por reduzir também ela à simples constatação de um dado empírico. Enquanto não resta dúvida que também ela está ligada a uma experiência particular e é, se bem pensarmos, dela derivada. Mas aquilo que importa é que, mediante seu emprego, saímos subitamente daquele plano da força "pura" no qual a concepção realista, em nome de uma sua particular visão da "verdade efetiva", nos queria manter encerrados. (D'ENTRÈVES, 2009, p.99-100)²⁶

A noção de “verdade efetiva” e a tentativa de se estabelecer um tipo de política que se eximisse das análises valorativas estão dentre as preocupações de Max Weber ao definir os parâmetros para a ‘inauguração’ da ciência que acreditava ser a melhor abordagem para os problemas políticos. Apesar das críticas que tece às ciências políticas, o filósofo italiano reconhece que “dentre as tentativas de estabelecer com definições rigorosas o significado dos

²⁶ “Fra le varie qualificazioni possibili, quella giuridica, quella del tipo: “una forza che si esplica con una certa uniformità e regolarità, secondo certe regole note”, è la prima e fra le più importanti. Espressa in questi termini, la qualificazione giuridica è certamente una qualificazione strettamente descrittiva. Se ne possono immaginare altre, di tipo valutativo (“una forza giusta”, “una forza rivolta al bene comune”), e si potrà discutere se la qualificazione giuridica appartenga a un tipo o all’altro. Si potrà obiettare che riducendo la qualificazione giuridica in termini puramente descrittivi si finisce per ridurre anch’essa alla semplice constatazione di un dato empirico, in quanto non c’ha dubbio che anch’essa è legata ad una particolare esperienza ed è, a ben vedere, da questa ricavata. Ma quello che importa è che, mediante il suo impiego, usciamo d’un tratto da quel piano della forza “pura” nel quale la concezione realistica, in nome di una sua particolare visione della “verità effettuale”, ci voleva tener rinserrati”.

conceitos fundamentais da pesquisa política, o primeiro lugar espera, sem dúvidas, a Max Weber” (2009, nota à Introdução).

Passerin toma como referência as definições apresentadas por Weber na obra *Economia e Sociedade* em que: a) *Força (Macht)* significa qualquer possibilidade de atuar, no âmbito de uma determinada situação social, a própria vontade particular, mesmo contra uma eventual resistência, e abstraindo de qualquer consideração das razões de tal capacidade, e; b) *Poder (Herrschaft)* significa a possibilidade de assegurar obediência de determinadas pessoas a um comando dotado de um conteúdo particular.

D'Entrèves considera que o mérito da definição de força, particularmente, está em fazer notar que o termo está associado, no discurso político, a um contexto social e não à linguagem das ciências físicas: “é uma força que emana do homem e se dirige aos homens”. Porém, no caso da definição weberiana de poder, o filósofo italiano encontra dois problemas. O primeiro está na insuficiência da distinção feita entre força e poder:

Ambos se referem a um mesmo fenômeno, que é aquele da afirmação de uma determinada vontade em um contexto social. Mas enquanto a consideração da força é uma simples constatação que um particular comando prevalece ou se impõe de fato, aquela do poder é relevância das circunstâncias que acompanham tal prevalecer ou tal imposição. (D'ENTRÈVES, 2009, p.27)²⁷

O equívoco de Weber para nosso autor está em manter as considerações acerca da “forma” e do “conteúdo” do comando conjugadas sob a noção de poder. Uma coisa é “a capacidade de assegurar a obediência de determinadas pessoas”, outra coisa é o “conteúdo particular” do comando. A consideração “formal” é própria do aspecto jurídico do Estado, identificado por d'Entrèves com a definição de poder enquanto “força exercitada em nome de uma lei”, ou “força qualificada”.

O segundo problema está na ausência de uma distinção entre poder e autoridade. D'Entrèves reconhece na distinção entre *Herrschaft* e *legitime Heerschaft*, um interesse de Weber acerca do problema da legitimação do poder. No entanto, nosso autor afirma que é necessário distinguir os dois aspectos com termos diferentes.

²⁷ “Entrambi si riferiscono ad uno stesso fenomeno, che è quello dell’affermarsi di una determinata volontà in un contesto sociale. Ma mentre la considerazione della forza è una semplice constatazione che un particolare comando prevale o si impone di fatto, quella del potere è rilievo delle circostanze che accompagnano tale prevalere o tale imposizione”.

Fato é que d'Entrèves precisa distinguir esses dois aspectos para poder localizar o aspecto legitimador da estrutura do Estado para além do próprio sistema jurídico que o constitui. Ao passo que Weber, ao contrário, identifica o poder legítimo do Estado Moderno com a lei em si. Ou seja, como diz d'Entrèves, na percepção weberiana – e jus positivista, de um modo geral – a legitimidade da lei identifica-se com a própria lei, reduzindo “forma” e “conteúdo” a uma posição de equivalência. Ainda, em outras palavras, há um salto lógico de uma proposição 'descritiva' – i.e., a lei em si – para uma proposição 'prescritiva' – o valor social e político da lei; de um 'é' para um 'dever ser'.

Porém o debate acerca do conteúdo é interno e valorativo – dois tipos de análise dos quais Weber quer, assumidamente, manter distância. A preocupação do cientista político alemão é, como acabamos de indicar, fundar um campo de estudos sociais e políticos que esteja circunscrito ao exame factual e não valorativo da realidade. Parece nascer da ideia que o conhecimento das condições sociais pudesse ser tomado de maneira “objetiva” e “empírica” tal como as ciências que têm por objeto, por exemplo, a física, a biologia, a medicina, etc.

Sabemos que a nossa ciência, como todas – exceto talvez a história política – as que têm por objeto instituições e processos culturais humanos, deriva historicamente de pontos de vista práticos. A produção de juízos de valor sobre determinadas medidas de política econômica dos Estados constituiu o seu primeiro e, no início, único fim. Tratava-se de uma “técnica” no mesmo sentido em que também o são as disciplinas clínicas das ciências médicas. Sabe-se, entretanto, como essa posição se modificou gradativamente, sem que no entanto ocorresse uma separação de princípio entre o conhecimento do que “é” e o conhecimento do que “deve ser”. (WEBER, 2006, p.13)

A proposta de Weber parece ser encontrar um método, tal como o das ciências exatas, de investigação dos fenômenos sociais ou culturais. Um método que pudesse descrever de maneira “objetiva” esses fenômenos da maneira como eles são. Em outras palavras uma descrição de uma determinada realidade cultural tal como ela “é”.

A necessidade de se criar uma “Ciência”, sempre aqui nos referimos à ideia de conhecimento “empírico”, é a mesma necessidade de se criar um instrumento de observação da realidade não valorativo. O conceito de não valoração é formulado em oposição aos juízos

de valor, atribuídos às teorias que acerca do mundo buscam propor um tipo de organização “ideal”, como a filosofia por exemplo. O não valor é aqui entendido como a ausência de um juízo determinador de tipos “melhores” ou piores. As ciências sociais, ocupam-se somente em constatar uma determinada realidade cultural tal como ela se apresenta, levando em conta que qualquer interpretação da realidade será sempre um recorte da mesma, posto que quem a examina não pode se furtar de seus próprios valores, suas próprias condições e sua própria contingência histórico-cultural.

Assim, a ideia de um conhecimento científico acerca da Política, poderia ser entendida como conhecimento daquilo que “é”, e não daquilo que “deve ser”, ou seja, daquilo que pode ser entendido como ideal no sentido de “melhor”, ou mais “útil”. Em outras palavras, a Ciência Política limitar-se-ia a descrever a realidade, ou ainda, os fatos, tal como são, o que a torna uma atividade meramente descritiva.

O problema identificado por d'Entrèves está na justificação da obediência perante a lei através do argumento da força e do poder tais como elaborados nessa concepção. Isto é, está na afirmação de que uma lei deve ser obedecida pelo simples fato de ser lei, ou pela constatação de que o Estado pode obrigar ou coagir a obediência através do uso da força. Eis o salto lógico da descrição da força e do poder para a prescrição. A força e o poder tornam-se, dessa maneira um valor em si mesmo.

A depender do regime político praticado por um Estado, é evidente que essa formulação teórica, da elevação da *força* e *poder* ao status de valor comum, de coesão e comunhão social dos seus cidadãos não chega a ser um problema. Em regimes totalitários, ditatoriais, autoritários, militares, as qualidades que acabamos de citar podem ser descritas como valores coesivos – desde que se tome como ponto de partida pra a análise o ponto de vista daqueles que impõem regimes dessa natureza. Mas, e quanto a regimes ditos democráticos?

O percurso desenhado por d'Entrèves ao longo de *La Dottrina dello Stato* é pensado para chegar ao momento em que a noção de autoridade do Estado é questionada. Nesse momento, também, questionam-se os valores que outorgam o poder e autorizam a força por parte do Estado:

Podemos formar uma imagem do Estado diversa à medida em que fixamos nosso olhar em um, ou outro, ou em outro ainda dos vários aspectos nos quais a sua presença se manifesta: mas a noção do Estado não pode ser,

senão, uma noção unitária. Força, poder e autoridade estão indissolivelmente ligadas: nunca se confrontam com o "estado puro". O erro de certos teóricos modernos que sob o nome de "ciência política" desempoeiram antigas noções do Estado como simples noção de força, é de crerem que com isto deram a última palavra acerca do Estado. Mas se é verdade que a força do Estado, e no Estado, não é simples força material, é também verdade que a auréola que circunda o poder diminui em sutis gradações muito além dos termos precisos do direito e da legalidade. Portanto, nem mesmo a consideração puramente jurídica é capaz de resolver o problema da natureza do comando estatal e do fundamento da sua obrigatoriedade. Ocorre, para este fim, que o comando seja investido de um valor que a força sozinha não possui e que o direito, no exato momento que o invoca, reconhece-o como algo de diverso e superior a si. (D'ENTRÈVES, 2009, p.24-25)²⁸

A concepção do Estado que reduz as relações políticas a mera relação de força é suficiente apenas quando nele se encarnam governos tirânicos e totalitários. Em outros tipos de governo, sobretudo no de tipo democrático, o Estado deve ser representado por um valor que não pode ser apenas a força pura. Esse 'valor', a que Passerin se refere na passagem acima, pode ser compreendido através da noção de Direito Natural que, para o filósofo italiano, exerce uma função política nas relações entre Estado e cidadãos na medida em que estipula os valores a partir dos quais emanam as leis positivas que dão vida, por assim dizer, ao próprio Estado. Em outras palavras, não é possível, sequer aceitável, que a obediência às leis seja realizada apenas pelo medo da penalização e da coerção. Numa democracia, o cidadão não pode participar das relações políticas apenas porque é coagido a tal. Tampouco é admissível não se leve em consideração a legitimidade do conteúdo das leis cuja obediência é exigida pelo Estado. O Estado dispõe de um aparato legal que pode, sim, autorizar o uso da força, mas a legalidade em si, i.e. a positividade do direito através do Estado, não implica

²⁸ “Dello Stato possiamo foggiarci un’immagine diversa a seconda che fermiamo lo sguardo sull’uno o sull’altro o sull’altro ancora dei vari aspetti in cui la sua esistenza si manifesta: ma la nozione dello Stato non può essere che una nozione unitaria. Forza, potere, autorità sono indissolubilmente legati: allo “stato puro” non si riscontrano mai. L’abbaglio di certi moderni teorici che sotto il nome di “scienza politica” rispolverano antiche nozioni dello Stato come una semplice espressione di forza, è di credere di aver detto con questo l’ultima parola intorno allo Stato. Ma se è vero che la forza dello Stato e nello Stato non è una semplice forza materiale, è altrettanto vero che l’alone che circonda il potere sfuma in sottili gradazioni ben oltre i termini precisi del diritto e della legalità. Neppure quindi la considerazione puramente giuridica è in grado di risolvere il problema della natura del comando statale e del fondamento della sua obbligatorietà. Occorre, a questo scopo, che il comando sia “investito” di un valore che la sola forza non possiede e che il diritto, nell’atto stesso in cui lo invoca, riconosce come qualcosa di diverso e di più alto di sé.”

necessariamente em legitimidade. A legalidade e a legitimidade das leis e comandos do Estado são, pois, coisas diversas. Trataremos melhor dessa noção, e das diferenças entre legalidade e legitimidade em seguida, quando analisaremos o Estado sob o aspecto do poder.

3.1.2 O Estado como Poder: Legalidade e Legitimidade

Para o filósofo italiano, o poder do Estado é representado pelo seu aparelho jurídico, capaz de legalizar o uso da força e, portanto, de revesti-la de uma característica especial. Não fosse assim, que diferença poderia haver no uso da força pelo Estado contra um indivíduo do uso da força entre indivíduos? Embora o Estado não seja uma pessoa física - i.e., não seja uma pessoa com a qual podemos falar diretamente, mas, antes, é representado por pessoas que não são, por assim dizer, o Estado em si -, existem pessoas autorizadas a agirem em seu nome. Para d'Entrèves somente a lei pode emitir tal autorização.

A ideia de criar uma instituição que nos tirasse do estado de natureza e da anarquia das relações de força está na base de justificativa do Estado enquanto instituição zeladora de uma determinada ordem social. De um certo modo, podemos pensar que somente o Estado está autorizado a utilizar a força, de acordo com determinadas normas e procedimentos. O Poder do Estado é, portanto, o ‘modo’ em que essa força se manifesta, posto que não pode ser por ele empregada arbitrariamente.

Mas, como dissemos no início dessa seção, o Estado não existe em si mesmo. Ele é representado por pessoas que executam certos procedimentos e criam certos comandos – leis – em seu nome. Em outras palavras, as leis positivas que criam o Estado, autorizam o uso da força e submetem os cidadãos à observância são criadas por homens. Portanto, a força do Estado pode ser regulada pelas leis de modo que não venha a ser usada de modo arbitrário. Mas como podemos garantir que não sejam elas próprias, as leis, arbitrárias?

Passerin dedicou diversos estudos e ensaios para tratar dos temas da legalidade e legitimidade, tendo participado de debates e publicado em diversos países. A preocupação do filósofo italiano com os excessos das interpretações do positivismo jurídico – que reduzem a legitimidade à legalidade, i.e., determinam que a lei é válida porque é lei; levaram-no a formular diversas questões. Como vimos anteriormente (2.3.2), d'Entrèves esforçava-se por trazer as questões relativas do jus naturalismo como contraponto ao jus positivismo. Da

mesma maneira que a redução da noção do Estado a um mero conceito de força é insuficiente e reduz a complexidade dos problemas políticos a uma fórmula de fácil aplicação, também o é a redução do problema da legitimidade a uma mera interpretação positiva. O maior problema com essa simplificação extrema está na tentativa de eliminar a própria noção de 'política' nas relações do Estado com os indivíduos, lançando-nos num ciclo vicioso de comando e obediência do qual não podemos nos liberar. Citamos Passerin:

O Estado é força, mas é força qualificada: força que se exercita "na forma da lei". Mas as próprias leis, como já vimos, são criações dos homens: podem levar da força a arbitrariedade, mas podem elas mesmas serem arbitrárias. Que outra coisa as pode tornar "obrigatórias"? O fato isolado da imposição por parte do Estado? Mas se assim fosse, tornaríamos a identificar o Estado com a força, enquanto na verdade a própria referência das leis ao Estado sob a justificativa de sua obrigatoriedade significa um acréscimo de qualificação à força do Estado, que se executa segundo a lei, e segundo uma lei que tem um caráter obrigatório porque é lei imposta pelo próprio Estado. Deparamo-nos, assim, com um ciclo vicioso, do qual não podemos nos liberar senão admitindo que a força do Estado é, na verdade, duplamente qualificada: pela lei, e por um "valor" que no Estado se encarna e que na lei se exprime. Por outro lado, este valor é já inconscientemente presente até mesmo na mente daqueles que se limitam a constatar a necessidade da força como guardião da pacífica coexistência dos homens; ou sublinham a qualificação jurídica da força usada "em nome da lei" como garantia de regularidade e uniformidade na explicação da atividade do Estado. (D'ENTRÈVES, 2009, p.14-15)²⁹

Essa internalização do 'valor' que é exterior à estrutura positiva do Estado nos leva a confundir o valor, a justificação e a razão de ser do Estado com a sua existência positiva, com

²⁹ “Lo Stato è forza, ma forza qualificata: forza che si esercita “in nome della legge”. Ma le leggi stesse, lo abbiamo visto, sono creazioni degli uomini: possono togliere alla forza il carattere dell’arbitrarietà, ma possono essere arbitrarie esse stesse. Che cosa mai può renderle “obbligatorie”? Il fatto solo della imposizione dello Stato? Ma se fosse così torneremmo ad identificare lo Stato con la forza: mentre a ben vedere, il riferimento stesso delle “leggi” allo “Stato” a giustificazione della loro obbligatorietà significa l’aggiunta di un’ulteriore qualifica alla forza dello Stato, che è esercitata secondo la legge, e secondo una legge che ha un carattere di obbligatorietà proprio perché è legge posta dallo Stato. Ci troviamo dinnanzi a un circolo vizioso da cui non possiamo liberarci se non ammettendo che la forza dello Stato è in realtà doppiamente qualificata: dalla legge, e da un “valore” che nello Stato si incarna in ella legge si esprime. Questo “valore” è d’altronde già inconsciamente presente alla mente anche di coloro che si limitano a constatare la necessità della forza come garante della pacifica coesistenza degli uomini, o sottolineano la qualificazione giuridica della forza esercitata “in nome della legge” come garanzia di regolarità e di uniformità nell’esplicazione dell’attività dello Stato.”

os comandos e as obrigações em si. Por isso a importância em distinguir esses dois aspectos que a lei possui, mas que não são imediatamente percebidos nas relações cotidianas, sobretudo quando na percepção do Direito dentro e fora das Faculdades e Institutos impera a percepção positivista. Para Passerin:

As palavras “legalidade” e “legitimidade” não parecem ter, na linguagem jurídica corrente, um significado claramente definido e diferenciado. Fala-se muitas vezes indiscriminadamente de legalidade e legitimidade para indicar a correspondência de determinada atividade do Estado às normas existentes no ordenamento jurídico. Para nos livrar de equívocos, expressamos prontamente que queremos usar a expressão “legitimidade” para indicar, em termos mais gerais, o critério de “validade” do poder, o “título” com base no qual ele emana seus comandos e exige, em relação a estes, a obediência daqueles a quem se dirige, os quais por sua vez se consideram “obrigados” por esses comandos. (D'ENTRÈVES, 2009, p.213)³⁰

A crítica de d'Entrèves se dirige aos positivistas que querem “amontoar o problema da legitimidade no ferro-velho do pensamento político e jurídico” (2009, 213), especialmente a Kelsen. Mas a obra na qual Passerin trata mais especificamente dos problemas do jus positivismo é, como já dissemos, *Natural Law*. Em sua análise filosófica nos três últimos capítulos dessa obra, antes da conclusão, d'Entrèves confrontará diretamente as concepções positivistas do direito. Antes de tudo, é necessário salientar que não existe 'um' positivismo, ou 'o' positivismo, mas, sim, diversas leituras, interpretações e aplicações de uma corrente ideológica que, no que diz respeito ao direito, “**retira** sua inspiração de uma interpretação literalista do direito como descrito nos livros estatutários”. É possível afirmar, no entanto, que os jus positivistas estão comprometidos com ao menos quatro proposições:

- 1) A lei constitui um domínio de pesquisa separado da moralidade de maneira análoga à distinção entre fato e valor;
- 2) A validade da lei é “externa” e não “interna” no sentido que é o comando de uma lei – não o conteúdo da própria lei – que rende sua observância obrigatória;

³⁰ “Le parole ‘legalità’ e ‘legittimità’ non sembrano avere, nel linguaggio giuridico corrente, un significato chiaramente definito e differenziato. Si parla, spesso indiscriminatamente, di legalità e di legittimità per indicare la corrispondenza di determinate attività dello Stato alle norme esistenti dell’ordinamento giuridico. A scanso di equivoci, diciamo subito di voler usare l’espressione ‘legittimità’ a indicare, nei termini più generali, il criterio di “validità” del potere, il “titolo” in base al quale esso emana i suoi comandi e ne esige l’obbedienza da coloro ai quali li rivolge, i quali a loro volta si considerano da essi “obbligati”.”

- 3) A resolução de todas as questões que possam surgir acerca da origem e dos requisitos da lei é um questão completamente empírica a qual recai sobre a especialidade do profissional do direito;
- 4) A consideração primária sobre uma lei dever ou não ser aceita é sua consistência com o aparato legal preexistente.

Para nosso autor, no entanto, três dessas proposições não se sustentam: que a essência da lei é constituída de comando; que a lei adota uma posição neutra com relação a valores morais e; que a lei não é subordinada a nenhum padrão ideal contra o qual deva ser mensurada. Na verdade, como já dissemos, na leitura de Passerin o positivismo, na tentativa de eliminar o valor de legitimidade externo ao sistema positivo transforma a lei num valor em si mesmo.

Assim, a tentativa de d'Entrèves em *Natural Law* é tentar demonstrar que o direito, a lei, não pode ser reduzido à noção de comando e que o “direito positivo é incapaz de nos dar a última palavra acerca da real natureza da experiência legal”. Após analisar diversas perspectivas, de Cícero a Hegel, nosso autor chega a conclusão de que a noção de comando não somente é insuficiente para determinar a essência da lei, mas essa última está, necessariamente, ligada à moral:

A lei é uma norma, um modelo, um padrão a partir do qual a qualidade de uma ação particular, a relevância de certas situações ou fatos podem ser inferidas. A função primária da lei não é comandar, mas qualificar; é uma proposição lógica tanto quanto é prática. A noção de lei tem implicações muito mais amplas do que o profissional da lei quer fazer-nos acreditar. Valorações legais são possíveis quando nós deixamos de estar acostumados a esperá-las. A legalidade é um aspecto da experiência moral cuja extensão vai muito além do campo propriamente legal. (D'ENTRÈVES, 1994, p.78)³¹

Para ele, os teóricos do direito natural jamais admitiriam que a lei fosse apenas a expressão de valores e padrões de um grupo ou de uma sociedade em particular, uma vez que

³¹ “Law is a standard, a model, a pattern from which the quality of a particular action, the relevance of certain situations and facts may be inferred. The primary function of law is not to command but to qualify; it is a logical as well as a practical proposition. The notion of law has much wider implications than the professional lawyer would have us believe. Legal valuations are possible where we are no longer accustomed to expect them. Legality is an aspect of moral experience which extends far beyond the legal field proper.”

acreditam em valores universais e para eles a lei é apenas o instrumento para alcançá-los. Uma concepção segundo a qual a lei não serve apenas para tornar os homens, mas para ajudá-los a se tornarem virtuosos através da percepção dos valores que são representados através da lei.

D'Entrèves aponta para o conflito que determina que a conexão entre as leis e a moral pode acarretar numa moralização da lei, contradizendo a experiência legal e gerando, desse modo, uma legislação da moralidade que pode acabar com a própria essência da moralidade. Mas para ele, a única coisa nova na percepção moderna do conflito entre lei e moral é a “asserção de que a lei nada tem a ver com a moral e que o direito natural está completamente descartado do domínio do legislador”.

Nosso autor restringe sua análise do conflito com os positivistas às características 'mais conhecidas': a característica 'social' ou 'objetiva' da lei contra sua característica 'individual' e 'subjettiva'; da 'externalidade' da lei em contraste com a 'internalidade' da moral; por fim, da 'coercibilidade' da lei.

D'Entrèves explora o nascimento da jurisprudência moderna através da fusão das concepções historicistas (Savigny) e positivistas (Austin e Kelsen) do direito e sua reivindicação por um sistema de leis 'científico' ao invés de ideológico. Mais especificamente, o filósofo italiano busca confrontar exatamente a 'qualidade' do sistema invocado pelos positivistas de terem eliminado o problema da justificação, legitimação ou, ainda, validação das leis. Na sua interpretação, os juristas positivistas deixam de lado o direito natural e o problema da legitimidade da lei e se debruçam sobre a possibilidade de coerção e uso da força para fazer valer a lei, depois se apoiando na ideia de Soberania para criar argumentos lógicos da validade e, mais tarde, substituindo o termo 'soberania' por outras expressões. Assim, 'a jurisprudência positiva começou pela identificação da lei com comando e terminou com a completa eliminação da vontade do campo do direito'. Citamos Passerin:

Nos dias de hoje, ouvimos dizer que uma ordem legal pode ser concebida apenas como 'completa' e 'exclusiva'. Exclusiva, porque o reconhecimento de uma ordem legal particular como positiva implica que as regras que a compõem são, para o jurista, as únicas regras válidas: todas as outras regras não são propriamente regras, mas apenas fatos. Completa, porque a admissão da possibilidade de 'falhas' na lei não é senão uma ilusão, a qual deriva da crença que podem existir situações ou fatos 'intrinsecamente' jurídicos – um resíduo do pensamento do direito natural. De um ponto de vista realmente

'positivo', a menos que a esses fatos ou situações venha dada relevância por uma lei, eles são, porquanto concerne a ordem legal, simplesmente não existentes (D'ENTRÈVES, 1994, p.101)³².

A partir dessa passagem, d'Entrèves combate especificamente à noção de Kelsen da 'norma fundamental'. Segundo nosso autor, a norma fundamental é 'a hipótese necessária' com a qual trabalha o jurista, é 'a condição de completude e auto-suficiência numa dada ordem legal – em outras palavras, da sua 'positividade'. O filósofo italiano assume não ter 'qualquer objeção séria' quanto à teoria de Kelsen, mas acredita que ela 'lança luz sobre a real natureza da jurisprudência'. Mas, se há a reivindicação de cientificidade da lei por parte dos juristas, logo, estes deveriam buscar, como todas as outras ciências empíricas, a expressão factual da mesma:

Em outras palavras existe, e deve existir, um ponto em que a norma fundamental – a hipótese – seja convertida em fato – uma tese – a não ser que a sua validade seja derivada de alguma outra ou posterior hipótese, de uma norma a qual não será mais positiva, mas pode apenas ser uma proposição do 'direito natural', um pronunciamento acerca da justiça. (D'ENTRÈVES, 1994, p.104)³³

Passerin insiste que o positivismo legal está longe de conseguir eliminar o problema da legitimação última de uma dada ordem jurídica: ele apenas reduz o problema com vistas a conseguir elaborar um sistema que se autolegitima sem necessidade de um elemento exterior como medida de validade. Assim, reduzir a legitimidade a uma questão de coercibilidade, ou criar um sistema legal puramente lógico que ignore fatos e situações não contemplados por esse mesmo sistema, não significa eliminar o problema da legitimação última da lei; tampouco significa eliminar a vontade de justiça das pessoas subjugadas a esse sistema. Ao contrário, uma acepção do tipo pode gerar os amargos frutos colhidos, por exemplo, com

³² “Thus we hear it now said that the legal order can be conceived only as ‘complete’ and ‘exclusive’. Exclusive, because the recognition of a particular legal order as positive implies that the rules which compose it are, for the jurist, the only valid ones: all other rules are not properly laws but mere facts. Complete, because the admission that there may be ‘gaps’ in the law is nothing but a delusion, which springs from the belief that there may be situations or facts ‘intrinsically’ juridical – a residue of natural law thinking. From a really ‘positive’ standpoint, unless these situations or facts are given relevance by law, they are, as far as the legal order is concerned, simply non-existent.”

³³ “In other words there is, and must be, a point at which the basic norm – the hypothesis – is converted into a fact – a thesis – unless its validity be derived from some other or further hypothesis, from a norm which will no longer be positive but can only be a proposition of ‘natural law’, a pronouncement on justice.”

regimes do tipo totalitário experimentados ao longo do século passado². D'Entrèves analisa a seguinte citação de Kelsen:

Que uma norma do tipo que mencionamos seja a norma fundamental da ordem legal nacional não implica que seja impossível ir além daquela norma. Certamente alguém pode perguntar por que alguém precisa obedecer a constituição como norma obrigatória. A resposta pode ser que os pais da primeira constituição eram habilitados por Deus. A característica do assim chamado positivismo legal é, no entanto, que ele dispensa quaisquer justificações religiosas da ordem legal. A norma fundamental é apenas a pressuposição necessária para qualquer interpretação positivista da matéria legal. (KELSEN apud D'ENTRÈVES, 1994, p.104)³⁴

Para nosso autor, essa passagem revela o tendão de Aquiles do positivismo moderno legal, 'pois o reconhecimento que o teste último da validade das leis repousa para além da lei em si mesma não é senão uma proposição do direito natural'.

Quando ampliamos a análise para além das diferenças e problemas entre o jus naturalismo e jus positivismo, e retornamos a análise do Estado sob o aspecto do seu *poder*, o problema que encontramos é aquele, justamente, da justificação da autoridade do Estado. A legitimidade, condição *sine qua non* da autoridade, é traduzida em nossos tempos como fé no sistema legal. Não há outro valor para além da lei. Evidentemente uma concepção do tipo comporta diversos problemas e pode acarretar em pesadelos como os vivenciados ao longo dos regimes totalitários e ditatoriais ao longo do século XX. A pergunta que nos resta talvez seja se tal modelo é, ou não é, condizente com as promessas de um Estado democrático de direito; ou seja, se essa percepção da relação dos indivíduos com o Estado – que nada mais é do que a própria definição da política – é suficiente num sistema que alega serem os próprios cidadãos aqueles com o poder de comandar. Ou se, ao reduzir os problemas da legitimidade e autoridade da lei a questões meramente positivas e factuais como a lei positiva e a força, não estaríamos eliminando também o processo político que é a própria essência do Estado – e das relações sociais, de um modo mais amplo.

³⁴ “That a norm of the kind just mentioned is the basic norm of the national order does not imply that it is impossible to go beyond that norm. Certainly one may ask why one has to respect the first constitution as a binding norm. The answer might be that the fathers of the first constitution were empowered by God. The characteristic of so-called legal positivism is, however, that it dispenses any such religious justification of the legal order. The basic norm is only the necessary presupposition of any positivistic interpretation of legal material.”

(...) a legitimidade é condição da autoridade: é o sinal de “mais” agregado ao poder, à força que o Estado exercita “em nome da lei”. Se não nos enganamos, mesmo etimologicamente a palavra “autoridade”, de proveniência latina, contém em si a noção de atribuição, possuindo uma qualificação particular, que “autoriza” quem dela é investido no exercício de um determinado direito ou de um determinado poder. Para eliminar da consideração do fenômeno político toda consideração de legitimidade, seria necessário evitar o uso da palavra “autoridade”, e falar sempre e somente de “força” e de “poder” no que concerne o Estado. (D'ENTRÈVES, 2009, p.214)³⁵

Assim, nem a *força*, nem o *poder* tal como exploramos até o momento podem ser suficientes para justificar as relações do Estado. Em outras palavras, quando analisamos a relação política entre Estado e cidadão a partir do ponto de vista desse último, não podemos admitir que as leis sejam respeitadas só porque são leis, nem podemos obedecer cegamente ao Estado apenas pelo medo da penalização coercitiva. É preciso que antes de obedecer nos perguntemos se há legitimidade nas ações que sustentamos enquanto sociedade, e se o Estado – representado por seus agentes – está ou não revestidos da autoridade necessária para desempenhar tal papel. Mas o que vem a ser especificamente a legitimidade? A qual valor nos dirigimos para conferir se devemos ou não outorgar autoridade ao Estado para comandar nossas vidas e obrigar-nos a obedecer? Em nossa próxima etapa, exploraremos mais a fundo esse problema, i.e., a questão da *autoridade*.

3.1.3 O problema da Autoridade

A querela com o positivismo não se encerra na análise do aspecto do Estado como poder, a mesma problemática que vínhamos trabalhando na seção anterior se repete quando nos propomos a analisar a noção de autoridade. Como dissemos anteriormente (3.1.1), a

³⁵ “(...) la legittimità è la condizione dell'autorità: è il segno di “più” aggiunto al potere, alla forza che lo Stato esercita “in nome della legge”. Se non andiamo errati, anche etimologicamente la parola “autorità” di diretta provenienza latina, contiene in sé la nozione dell'attribuzione, del possesso di una particolare qualifica, che “autorizza” che ne è “investito” all'esercizio di un determinato diritto o di un determinato potere. Per eliminare dalla considerazione del fenomeno politico ogni considerazione di legittimità, farebbe d'uopo evitare del tutto l'uso della parola “autorità”, e parlare sempre e soltanto di “forza” e di “potere” nei riguardi dello Stato.”

perspectiva positivista das Ciências Políticas e do Direito acerca do Estado deixam-nos presos a um círculo vicioso, do qual só podemos escapar no momento em que questionamos a *legitimidade* do Estado e, consequentemente a noção de *autoridade* tal como proposta por essas correntes de pensamento. De um modo geral, como a noção de autoridade está ligada àquela de legitimidade, os mesmos argumentos e a mesma identificação com a lei e os sistemas positivos podem ser feitos nesse caso. Se os aspectos anteriormente analisados, i.e. força e poder, são restritos e insuficientes para analisar as relações de comando e obediência dentro do Estado, a noção de autoridade apresenta-se muito mais ampla, quando analisada para além da noção positivista:

Por último, a noção do Estado se estende numa visão mais ampla, mas também mais imprecisa. De um lado está o fato de uma coesão social, de homens que vivem juntos e observam as leis, muitas vezes, mesmo se não sempre, espontaneamente e sem a necessidade de serem forçados a tal. De outro, existe a presença de homens cujas palavras, opiniões e ações "contam": eleitores que decidem uma situação com seus votos, os líderes de partido que determinam uma linha política, personalidades que cativaram o respeito e a estima de seus concidadãos e influenciam no comportamento deles. Em ambos os casos tal comportamento parece determinado de um sentido de obrigatoriedade, de um consenso acerca dos fins a se perseguir na vida comum, acerca dos critérios que determinam e condicionam a obediência. Tal "consenso" não é simplesmente um elemento importante da noção do Estado: é a própria condição de sua existência. Acima das cidades reinam os "genes tutelares" desta: a consciência de um vínculo coesivo, a concórdia dos propósitos, o senso cívico, o amor à pátria, a plena dedicação à causa comum. São bens que nem a força, nem a voz impessoal das leis podem, sozinhas, conseguir assegurar. E também destes vive o Estado: o Estado é o conjunto destes bens (D'ENTRÈVES, 2009, p.18-19)³⁶.

³⁶ “Da ultimo, la nozione dello Stato si allarga in una visione più ampia ma anche più imprecisa. Da un lato sta il fatto di una coesione sociale, di uomini che vivono insieme e osservano le leggi, spesso, anche se non sempre, spontaneamente e senza bisogno di esservi costretti. Dall’altro, c’è la presenza di uomini le cui parole, le cui opinioni, le cui azioni “contano”: elettori che decidono una situazione con i loro voti, *leaders* dei partiti che determinano una linea politica, personalità che si sono accattivate la stima e il rispetto dei loro concittadini e influiscono sul loro comportamento. In entrambi i casi tale comportamento appare determinato da un senso di obbligatorietà, da un consenso circa i fini d perseguire nella vita in comune, circa i criteri che determinano e condizionano l’obbedienza. Tale “consenso” non è soltanto un elemento importante della nozione dello Stato: è la condizione stessa della sua esistenza.”

Esse 'valor' cuja representação é o Estado significa, para d'Entrèves, a associação de indivíduos que, compactuando acerca da imposição de determinadas regras e normas, àquele se submetem. O terceiro aspecto do Estado, a autoridade, não pode, portanto, coincidir com o aspecto da força, mas deve ser, necessariamente, algo anterior que não se encontra na estrutura do Estado, posto que é a justificação deste:

Enfim, o Estado como "autoridade" é o Estado ao qual se requer uma justificação posterior, que não se encontra, nem se pode encontrar, simplesmente na força ou no exercício do poder. A demanda por tal justificativa é demanda perene, que forneceu matéria às mais profundas especulações, as quais por sua vez influenciaram grandemente sobre a noção e sobre a própria estruturação do Estado moderno (D'ENTRÈVES, 2009, p.20)³⁷.

Essa passagem deixa claro que a questão da legitimidade, e conseqüentemente da autoridade do Estado, jamais poderão ser completamente resolvidas. A positividade dos sistemas políticos e jurídicos não dá conta de todo o processo histórico, social e moral que modifica constantemente a realidade e, por essa razão, a única forma de legitimar os sistemas positivos de que dispomos é testá-los a partir da própria realidade em que se dão.

Por essa razão Passerin acredita ser imprescindível o estudo da Filosofia Política que coloca justamente a pergunta: Por que Obedecer? Nas relações políticas de comando e obediência, quando partimos do ponto de vista daqueles que obedecem, é essa a pergunta que tem de ser feita. Por que obedecemos às leis? Por mera compulsão? Medo de possíveis penalizações? Ou por que, de algum, modo acreditamos e aceitamos que tais leis correspondem a um ideal capaz de transformar a realidade com vistas para o “bem comum” – meta perene da aliança política da qual o Estado é fruto?

É por essa razão que d'Entrèves privilegia a Filosofia sobre a História, e o Direito Natural sobre o Direito Positivo: pois são essas que por um lado, fazem as perguntas necessárias à legitimação dos sistemas e, por outro lado, estabelecem os limites últimos das relações materiais. Particularmente no caso do Direito Natural, que mais nos interessa nesse momento, Passerin afirma que há um engano terrível em perceber tal noção como algo perene

³⁷ “Lo Stato come “autorità”, infine, è lo Stato del quale si richiede una giustificazione ulteriore, che non si trova né si può trovare nella semplice forza o nel solo esercizio del potere. La richiesta di una tale giustificazione è richiesta perenne, che ha fornito materia alle più profonde speculazioni, le quali a loro volta hanno influito grandemente sulla nozione e sulla stessa strutturazione dello Stato moderno.”

e imutável. Tal interpretação fica clara quando d'Entrèves está analisando a obra de S. Tomás de Aquino:

Na verdade, apesar da atenção voltada ao caráter absoluto e imutável do direito natural, essa noção parece ser curiosamente flexível e adaptável. Não se espera que as leis positivas sejam moldadas sobre ele como se fosse um padrão rígido. Uma considerável esfera de liberdade é deixada ao legislador humano na interpretação e aplicação de seus preceitos gerais. São Tomás vai tão longe a ponto de admitir que o direito natural pode mudar. Pode mudar por 'adição', como quando novas instituições tornam-se necessárias com vistas ao desenvolvimento das atividades humanas. Pode mudar por 'subtração', quando 'algo deixa de pertencer ao Direito Natural que anteriormente era parte dele'. Portanto, é bastante claro que o direito natural pode ser suprimido de acordo com a utilidade. Em alguns casos, parece indicar uma simples condição das coisas que prevaleceriam se, no interesse da vida humana, a razão humana não fosse levada a aceitar novos dispositivos. Portanto, é possível falar em uma 'possessão comum de todas as coisas', e em uma 'liberdade igualitária de todos os homens'. (D'ENTRÈVES, 1994, p.46-47)³⁸

Como afirmamos num momento anterior, a noção de Direito Natural exerce para d'Entrèves uma função política na medida em que serve como 'medida de justiça', ou em outras palavras, representam os valores que o Estado encarna – ou deveria encarnar: são a medida de coesão. Assim, podemos interpretar que a legitimidade do Estado se vai, e com ela sua autoridade, no momento em que esse deixa de representar os valores com os quais deveria estar comprometido. Para Passerin em tempos pacíficos, quando a observância da lei não é desafiada, o positivismo pode encontrar suporte nos fatos:

Mas no momento em que os 'fatos' são questionados, no momento que uma

³⁸ “In fact, despite the stress which is laid upon the absolute and immutable character of natural law, the notion of it seems to be curiously flexible and adaptable. Positive laws are not expected to be moulded upon it as upon a rigid pattern. A considerable sphere of freedom is left to the human law-giver in the interpretation and application of its general precepts. St. Thomas indeed goes so far as to admit that natural law can change. It can change by ‘addition’, as when new institutions become necessary in view of the development of human activities. It can change by ‘subtraction’, when ‘something ceases to pertain to the Natural law which was formerly part of it’. It is thus quite clear that natural law can be superseded on grounds of utility. In certain cases it seems to indicate simply a condition of things which would prevail if, in the interest of human life, human reason had not been led to adopt new devices. Thus, it is possible to speak of a ‘common possession of all things’, and of an ‘equal liberty of all men’.”

'escolha' precisa ser feita entre duas ou mais alternativas possíveis, eu não vejo qualquer razão para que o argumento do direito natural, o qual se propôs a valorar os fatos e direcionar a escolha, não seja reconsiderado. (...) O positivismo pode, certamente, dispensar a necessidade de uma fundamentação última para a ordem legal. Mas isso o torna completamente desprovido de poder quando uma questão vital está envolvida, tais como a defesa ou destruição de tal ordem. É tragicamente significante que o país onde a jurisprudência formal foi desenvolvida em sua máxima perfeição foi, também, o país onde a legalidade ofereceu menos resistência ao desafio de forças novas e destrutivas. Certos eventos parecem ter trazido de volta a nós, mais uma vez, responsabilidades há muito esquecidas (D'ENTRÈVES, 1994, p.104-105)³⁹.

Porquanto exista uma lei positiva – ou um sistema de leis positivas, elaborada para a manutenção ou instalação de uma dada ordem, está claro que a percepção daqueles que se submetem a essas coisas pode se modificar, mais que isso: a percepção dos indivíduos deve contar. Quer em virtude das mudanças e avanços sociais, quer em virtude da constatação de ineficácia de um dado sistema, de uma dada ordem, os indivíduos submetidos à lei e à ordem podem vir a exigir a modificação de uma ou de outra. A função do direito natural seria, então, aquela de compreender as necessidades e exigências de um tempo para que possam ser convertidas em legislação positiva, instaurando uma nova ordem ou, como muitas vezes d'Entrèves deixa claro, mantendo uma ordem.

Finalmente, conclui d'Entrèves que o “ponto, onde valores e normas coincidem, que é a origem última da lei e ao mesmo tempo o começo da vida moral propriamente dita, é, acredito eu, aquilo que os homens por mais de dois mil anos indicaram pelo nome de direito natural”. Resumidamente, o Direito Natural está intimamente ligado à Ética, e em sua relação com o Estado constitui o princípio ético mínimo desse.

Nos últimos três capítulos de *La Dottrina*, Passerin dedica-se a trabalhar as três

³⁹ “But the moment ‘facts’ are called into question, the moment a ‘choice’ must be made between two or more possible alternatives, I can see no reason why the old argument of natural law, which purported to value the facts and to direct the choice, should not be reconsidered. (...) Positivism may indeed dispense with the quest for the ultimate foundation of the legal order. But this makes it entirely powerless when a vital issue is involved, such as the defence or the destruction of that order. It is tragically significant that the country where formal jurisprudence was developed to its utmost perfection was also the country where legality offered least resistance to the challenge of new and disruptive forces. Events seem to have brought us back once again to long-forgotten responsibilities.”

liberdades necessárias, segundo o filósofo italiano para consolidação da legitimidade do Estado. Assim, a 'Liberdade Negativa' corresponde à liberdade dos liberais; a 'Liberdade Positiva' corresponde à democracia, e a noção de 'Bem Comum' é o pressuposto para o terceiro tipo de liberdade, a saber, a Liberdade Socialista. Todos esses requisitos são necessários para a legitimação do aparelho jurídico de que o Estado é criatura e criador; eles correspondem, na sociedade, ao modelo efetivamente democrático, aqui chamado 'de democracia legítima'.

A autoridade do Estado deveria ser medida pelos próprios indivíduos que justificam sua existência. Num Estado Democrático – efetivamente democrático –, a obrigação política dos cidadãos jamais poderia ser compreendida como mera 'obediência à lei' por compulsão ou pelo medo da coerção e penalização; mas careceria, necessariamente, de uma interpretação mais ampla que abarcasse outros aspectos das relações que no Estado se efetivam. A noção de obrigação política não pode ser senão uma via de mão dupla que pode exigir a obediência, sim, mas que pode vir a exigir do cidadão a desobediência em caso de violação ou descumprimento por parte dos agentes do Estado, do princípio ético mínimo sobre o qual está fundado. Em nosso próximo capítulo trataremos especificamente da possibilidade dessa noção de obrigação política, e tentaremos avaliar se é possível compreender na desobediência civil e nas ações de resistência um dever, e em quais condições tal dever se demonstraria necessário.

4.OBRIGAÇÃO POLÍTICA E FORMAS DE RESISTÊNCIA: QUANDO A DESOBEDIÊNCIA É UM DEVER

No presente capítulo analisaremos o conceito de 'obrigação política' em A. P. D'Entrèves e sua relação com algumas formas de resistência, sobretudo a desobediência civil. Escolhemos um caminho inverso aqui: ao invés de tratarmos das razões da obediência, ou da sua necessidade, identificando-a com a obrigação política, escolhemos tratar da legitimidade da desobediência; ou, ainda, da possibilidade de compreendermos, na desobediência civil, um dever político.

Para bem explicitarmos a perspectiva que queremos introduzir faz-se necessário, em primeiro lugar, identificarmos com o máximo de precisão possível o que entendemos – a partir do conceito do filósofo italiano – por obrigação política (5.1). Em seguida, propomos uma análise das formas de resistência – especialmente a desobediência civil (5.2). Por fim, verificaremos a possibilidade de relacionarmos a obrigação política à desobediência civil, tentando responder à pergunta “Por que desobedecer?” (5.3).

Além de Passerin d'Entrèves, propomos uma interlocução, ou ao menos uma tentativa de diálogo, com outros dois autores acerca dos temas das formas de resistência e da desobediência civil; são eles Hannah Arendt e Norberto Bobbio. Achamos particularmente interessante as posições de Bobbio e Arendt, pois o primeiro situa sua argumentação no pólo oposto trabalhado por d'Entrèves - é um jus positivista; já Arendt se aproxima muito mais da posição de nosso autor, embora, em nossa opinião particular, as afirmações da autora sejam muitas vezes permeadas por um excesso de psicologismo como bem observa Hobsbawn (2009), esperamos esclarecer essa afirmação mais adiante. Além disso, todos os autores selecionados para o debate aqui proposto situam suas reflexões nas conturbadas décadas de 1960 e 1970, de modo que nos é muito mais fácil a aproximação, o exame e possíveis distinções das opiniões e dos fatos que, possivelmente, as incitaram.

4.1 Sobre a noção de 'obrigação política'

A noção de 'obrigação política' que queremos aqui examinar 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 que a palavra “Estado” comporta. 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.

As duas descrições que demos acima se referem às concepções mais adotadas para tratar do problema em relação ao dever de obediência. Uma delas relaciona a 'obrigação política' diretamente à força política: esse argumento pode ser identificado já no argumento de Trasímaco na *República* de Platão; e, mais tarde, no modelo de Bentham, em que o 'dever político é criado a partir da pena.

A outra concebe a obrigação política como a razão de ser da sanção/pena, ou, mais exatamente, de todo aparato jurídico do Estado. Nesse sentido, podemos entender o Estado como representação jurídica dos valores e hábitos de uma dada comunidade ou sociedade, isto é, como encarnação do direito e da vida política. A proposta de d'Entrèves parte dessa concepção que, segundo nosso autor, tem sua origem no argumento apresentado por Rousseau no Contrato Social. Citamos:

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 apud D'ENTRÈVES, 1964, p.27)⁴⁰.

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. Como vimos, na perspectiva de nosso autor, que afirmamos ser também a nossa, a legitimidade não pode coincidir com o aspecto da legalidade, sendo esse

⁴⁰ “Force is a physical power, and I fail to see what moral effect it can have. To yield to force is an act of necessity, not of will – at the most, an act of prudence. In what sense can it be a duty? ... Let us then admit that force does not create right, and that we are obliged to obey only legitimate powers.”

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. Essa posição é aquela encontrada também nos contratualistas, Locke e Rousseau, e identifica-se com a concepção política do chamado século das luzes; é a posição iluminista, por assim dizer. Já no caso daqueles que concebem o Estado essencialmente como uma relação de força, a legitimidade é reduzida à legalidade; ou seja, a lei é – e consequentemente o poder – legítima só pelo fato de ser uma lei válida, em vigor.

Alessandro Passerin D'Entreves traz, em diversas obras, um estudo de contraposição entre os conceitos de legalidade e legitimidade, tanto no âmbito do Direito quanto da Política, procurando estabelecer os critérios da obrigação política e da obediência civil. Especificamente, como vimos no capítulo anterior, na obra *La Dottrina dello Stato* em um confronto direto com Weber e Kelsen, D'Entreves indica que, embora essas duas noções sejam correlativas, o conceito de legalidade não comporta em si qualquer legitimidade. A identificação dos dois conceitos não seria senão uma constatação descritiva que não dá conta de explicar “o porquê” da legitimidade, e reduziria a ação política aos limites do Direito enquanto positividade. Em outras palavras, ao determinar que uma lei é legítima pelo único fato de ser lei esvazia-se a própria condição para a legitimidade, uma vez que esta depende, necessariamente, do consentimento daqueles que à lei estão submetidos.

Desse modo, a primeira coisa que devemos fazer ao pensarmos as relações de 'obrigação' dos indivíduos que a ele se subordinam é distinguir a 'obrigação política' da 'obrigação jurídica', posto que política e direito são aspectos diversos do Estado que, embora complementares, não são, de modo algum, equivalentes.

Trataremos então de definir, num primeiro momento, a noção de d'Entrèves sobre a 'obrigação política', expondo também as objeções de Bobbio (4.1.1), em seguida, trataremos das condições para que a noção apresentada possa se efetivar na sociedade (4.1.2).

4.1.1 Obrigação política, obrigação jurídica e obrigação moral

Talvez seja seguro afirmar que o tema da 'obrigação política' é central em toda reflexão e pesquisa ao longo da vida intelectual, acadêmica e política de Passerin d'Entrèves. Sobre o significado da expressão:

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, 1964, p.26-27)⁴¹

Apesar de presente em toda a obra do autor, como já afirmamos, durante a década de 1960 Passerin publica alguns textos específicos sobre a questão da 'obrigação política', os quais utilizaremos para a reflexão aqui proposta; são eles: *Obeying whom?*; *Intorno all'obbligo politico*; *Sulla natura dell'obbligo politico* além de *Political obligation and the open society*.

Admitindo a diferença existente entre o aspecto jurídico e aquele político do Estado, perguntamos, então, como se diferencia a 'obrigação política' da 'obrigação jurídica'? Segundo TRINGALI (2006), d'Entrèves distingue os dois tipos de obrigação afirmando que a obrigação política se diferencia daquela jurídica porque não parte do critério formal da validade das leis, mas sim da aceitação dos princípios que inspiram um ordenamento jurídico e dos objetivos que as leis visam alcançar. Assim:

⁴¹ “The crux of the matter lies (...) in the ambivalence of the word, obligation. To say that a man has an obligation may mean simply that he is compelled to perform, or to abstain from, certain actions, by the menace, or the likelihood, of a sanction. But it also may mean that, independently from that sanction, he has a duty to behave in a certain manner. In the first case – to resort to a distinction which is commonplace in modern philosophical jargon – obligation is used as a descriptive in the second as a prescriptive term. Surely the phrase, political obligation – as it recurs in the language of political theory, in contrast, maybe, to that of political science – implies a prescriptive rather than a descriptive use of the word obligation. For indeed the very question, “why should laws be obeyed?” – which I take to be the basic question of political theory – is a question which refers to an *ought*, not to an *is*, to duty, not to compulsion.”

A obrigação jurídica comumente associada à ideia de sanção, se contradistingue pela singularidade contraposta à globalidade e a aceitação em bloco de um dado ordenamento que caracteriza, ao invés, a obrigação política. Para estabelecer se existe ou não uma obrigação jurídica se tratará, portanto, de verificar, em cada vez, se a norma que impõe tal obrigação seja válida ou não, isto é, se é reconhecida como válida em um sistema positivo, capaz de prestar a ele eficácia mediante um eventual recurso a ma sanção. Vice-versa a obrigação política possui um caráter de globalidade porque se refere ao ordenamento em todo seu complexo, e não a uma única norma. (TRINGALI, 2006, p.44)⁴²

Além da distinção entre a obrigação jurídica e a política, nosso autor distingue ainda essa última da obrigação moral. Isso porque a obrigação moral “deriva da nossa consciência de homens livres e é, portanto, pela sua própria natureza, submetida ao poder do Estado” (2006, p.44).

Mais uma vez, como no caso da obrigação jurídica, a obrigação moral diz respeito à consideração de casos individualmente, isolados; ao passo que a obrigação política refere-se à globalidade das normas.

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.

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

⁴² “L’obbligo giuridico, comumente associato all’idea di sanzione, si contraddistingue per il carattere della singolarità contraposto a quello della globalità e dell’accettazione in blocco di un dato ordinamento che caratterizza invece, l’obbligo politico. Per stabilire se esista un obbligo giuridico si tratterà quindi, volta per volta, di accertare se la norma che lo impone sia una norma valida, cioè se sia riconosciuta valida in un sistema positivo, in grado di prestarle efficacia mediante l’eventuale ricorso ad una sanzione. Viceversa l’obbligo politico ha un carattere di globalità poiché si riferisce all’ordinamento nel suo complesso, non ad una singola norma.”

respeitar a Constituição para que seja válido.

Se pensarmos a questão a partir do dever de obediência, poderíamos diferenciar 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 'por que devo obedecer às 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. 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)⁴³.

Assim, para Bobbio, o problema da 'obrigação política' nasce da constatação que a obrigação de obedecer a todas as leis se apresenta como uma obrigação qualitativamente diversa da obrigação jurídica de obedecer a uma única regra; e, nesse sentido, qualifica-se como uma obrigação moral. Bobbio demonstra dificuldade em compreender o problema da obrigação política, sobretudo em sua variação negativa – ou seja, a questão da desobediência civil e da legitimação do direito à resistência. Em particular, não compreende – ou não admite – qualquer discussão relativa às razões que são colocadas pelos desobedientes, nem é capaz de distinguir entre motivações de princípio e motivações ligadas à mera oportunidade. Bobbio parece afirmar que, quando existe um ordenamento positivo, o importante é que os comandos sejam respeitados e observados, independentemente das motivações que possam explicar ou justificar tais aceitações. Assim fazendo, Bobbio antepõe o valor da ordem, garantido pela soberania do Estado que detém o monopólio do Direito e exclusividade na produção das leis, àquele da liberdade. Mais ainda, ao negar a dimensão da obrigação política, desconsidera a liberdade política do cidadão como elemento fundamental da política e o fato que os cidadãos podem, ou não, corroborar o poder político:

Nessa pretensão do Estado *rectius* daqueles que detêm o poder estatal, de obter a obediência a seus comandos expressos sob a forma da lei não por que são comandos mas por que são justos, segundo o princípio que não *auctoritas facit legem*, ma *veritas facit legem*, e mais precisamente a autoridade da lei por que a autoridade é a única autêntica intérprete da verdade, reside o sentido da sempre recorrente e sempre protestada, mas sempre reproposta, 'eticidade' do Estado. (BOBBIO apud TRINGALI, 2006, p.56)⁴⁴

⁴³ “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 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).”

⁴⁴ “In questa pretesa dello Stato *rectius* di coloro che detengono il potere statale, di ottenere obbedienza ai loro comandi espressi sotto forma di leggi non perché sono comandi ma perché sono giusti, secondo il principio che non *auctoritas facit legem*, ma *veritas facit legem*, e più precisamente l’autorità della legge perché l’autorità è la sola autentica interprete della verità, risiede il senso della sempre ricorrente, sempre contestata, ma sempre riproposta, “eticità” dello Stato.”

Evidentemente podemos facilmente questionar Bobbio com indagações do tipo: 'quem define o que é justo? E a quem essa justiça efetivamente beneficia?'; e ainda: 'de quem é essa pretensa verdade cuja autenticidade se verifica nas leis?'. Mais ainda, se tomarmos como referência a estrutura do Estado que nasce do Direito ao mesmo tempo em que o produz e possui o monopólio da força capaz de executá-lo, então podemos nos perguntar se não seria equivocado atribuímos a esse sistema, além de todos os instrumentos que já possui, também a capacidade de auto-legitimação que transforma a legalidade automaticamente em legitimidade. Que é que se pretende, afinal, com a auto-atribuição de autoridade dada a um instrumento político e social tão poderoso quanto o Estado?

Se a História já não estivesse repleta de exemplos catastróficos dos tipos de evento, e das mazelas que uma lógica do tipo pode fomentar, certamente não seria difícil imaginá-las. Suponhamos que alguém viesse até as nossas casas e nos dissesse que não poderíamos mais jantar à mesa sob risco de sermos penalizados com o impedimento do próprio jantar; e, ainda, dissesse que deveríamos obedecer pois essa era, a partir daquele momento, a lei outorgada pela “verdadeira autoridade” que a nós se apresentava. Parece-nos difícil de acreditar que deixaríamos tudo acontecer sem ao menos questionar que espécie de autoridade era aquela que se apresentava; e, mais ainda, quem tinha atribuído tal poder e autoridade a esse alguém.

Bobbio encerra sua intervenção com uma ode à 'doutrina do Estado ético de memória hegeliana', a qual “quando não é interpretada (falsamente) como a teorização e a justificação do Estado totalitário (...) é uma doutrina muito mais realística do que a doutrina liberal do Estado neutro.” (2006, p.56).

Alessandro Passerin d'Entrèves, com sua teoria da 'obrigação política', parece querer mediar esses dois pólos – o Estado ético e o Estado neutro. Para Passerin d'Entrèves 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. Evidentemente só é possível pensar de tal maneira quando nos colocamos, ao lado de d'Entrèves, a observar a questão da perspectiva daqueles que estão submetidos à lei, i.e. dos cidadãos, e não da perspectiva daqueles que a

impõe, i.e., os agentes do governo e instituições do Estado.

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 que o homem assume ao mesmo tempo: 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.

4.1.2 Sociedade aberta e obrigação política

A conclusão a que Passerin d'Entrèves chega é que 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, baseado unicamente na força, então não haveria qualquer necessidade de fidelidade dos cidadãos: haveria apenas submissão. Não existiriam mais cidadãos, apenas súditos: uma espécie de despotismo baseado no medo. A obrigação política surge somente no âmbito da polis onde o homem não é mais apenas um sujeito moral, mas um ator social, i.e. um cidadão: como tal torna-se participante de uma comunidade regida por regras próprias. Ao modificarmos as regras da polis, modifica-se inevitavelmente a resposta à pergunta 'por que obedecer?'.

Quando d'Entrèves afirma que 'a obrigação política é condicionada ao tipo de polis a que somos chamados a viver', está se referindo à impossibilidade de construir um modelo de 'obrigação política' válido para todas as épocas e situações. Não há cabimento falar em obrigação política junto a regimes despóticos, em que a forma dominante de ação política apresenta o Estado como agente de coação. Nesse caso não há cidadãos, somente súditos. O problema da obediência e da sua justificação nem mesmo é colocado. Por essa razão em *La*

Dottrina dello Stato nosso autor opera de modo tal a exigir uma legitimação democrática do Estado através da noção de obrigação política em referência ao Direito natural, que coloca os cidadãos como participantes ativos na legitimação da estrutura estatal e do sistema político.

Mas o que seria necessário, na visão de nosso autor, para que se realizassem as condições de existência da obrigação política? Em que tipo de sociedade – *polis* – esse tipo de vida política seria concebível?

No pequeno trabalho intitulado *Political Obligation and the open society* d'Entrèves se propõe a listar 'alguns aspectos daquele tipo particular de sociedade onde se espera que a obrigação política possa emergir':

Se a obrigação política poderá surgir somente numa sociedade que não seja mantida unida exclusivamente pela força, eu não consigo ver qual outra coisa poderia manter essa sociedade unida senão pelo consenso: aqui está a verdade que, na minha visão, a antiga e desacreditada teoria do contrato social continha, quando ressaltava que o consenso era o único título legitimador do poder (D'ENTRÈVES, 1964, p.27)⁴⁵.

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 liberdade¹:

- 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 recindir do contrato social';
- c) a mais importante de todas, sem a qual as outras liberdades sequer são possíveis, a liberdade socialista.

Como uma participação ativa dos cidadãos em decisões políticas pode ser possível, como o respeito pelos direitos do homem pode ter qualquer significado, onde as condições sociais são tais a ponto de impedir que os indivíduos possam dar sua própria contribuição, totalmente conscientes da vontade geral, e buscar, se necessário um novo laço de aliança em

⁴⁵ “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.”

uma sociedade diferente?

Na visão do nosso 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.

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, 1964, p.29-30)⁴⁶.

Supostamente, a sociedade descrita por d'Entrèves 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 – em particular a desobediência civil – servir como instrumento que verificasse a legitimidade do sistema vigente? Em outras palavras, seria possível interpretar a desobediência civil como uma ferramenta democrática que testa de maneira prática se as formas e valores sobre os quais se

⁴⁶ “For if the transition from “closeness” to “openness” implies a “qualitative leap” in man’s moral experience, and if the way to that leap is best shown by “privileged persons” – prophets and heroes – then, clearly, it is on them, not on the institutions of a free society, that men’s allegiance will focus. Besides, who is going to test the genuineness of the leap, how shall we beware of false prophets? Men are easily deceived, and we should know by experience how tempting it is for them to idolize their masters and to discharge themselves of their political responsibilities in the hands of those who claim to “know better”.”

fundamentam as relações políticas entre Estado e indivíduos permanecem válidas? Esse é o tema de que trataremos a seguir.

4.2 Formas de Resistência e Desobediência Civil

Nessa seção trataremos especificamente dos casos de resistência ao poder estabelecido, analisando, mais especificamente, sua relação com o aspecto da 'legitimidade' das ações do Estado e, conseqüentemente, o aprimoramento da democracia.

Sabemos que, muitas vezes, as formas de resistência podem ser uma afronta à legalidade e, por essa razão, um desrespeito à ordem. Porém, como já vimos anteriormente¹, a existência de uma ordem legalizada não implica, necessariamente, que essa seja também legítima. Se, num Estado Democrático de Direito, a ordem vem a ser confrontada e questionada pelos cidadãos que são o princípio e a justificação da própria existência do Estado, seria o caso de pensarmos que tal confronto, apesar das aparências, pode significar a necessidade de um aperfeiçoamento da democracia e dos instrumentos que garantem sua efetividade na relação “governantes x governados”?

Começaremos a presente análise por descrever e avaliar as formas de comportamento dos cidadãos diante da lei listadas por Passerin d'Entrèves em *Resistenza e Legittimità*⁴⁷ e avaliadas por Bobbio no verbete 'Desobediência Civil' no *Dicionário de Política* por ele organizado (5.2.1); em seguida, passaremos a avaliar, especificamente, o caso da Desobediência Civil (5.2.2) relacionando as visões de nosso autor, Bobbio e Arendt.

4.2.1 Do comportamento dos indivíduos diante da lei: obediência e resistência

Do mesmo modo que para a consideração da noção de 'obrigação política' por nós

⁴⁷ Os casos aqui apresentados são retirados da obra de TRINGALI (2006, p.71-72), e fazem parte do opúsculo *Legittimità e Resistenza* (1973), encontrado na edição intitulada *Il palchetto assegnato agli statisti* (1979); aparecem também, como referência, no verbete 'Desobediência civil' do Dicionário de Política de Norberto Bobbio (2010).

apresentada é necessário termos como pressuposto um regime democrático, uma sociedade livre, assim também o é para a consideração da lista de comportamentos que apresentaremos nessa subseção. Alessandro Passerin d'Entrèves acredita ser possível individuar e classificar determinados casos em que, segundo sua análise, o comportamento daqueles a quem se pede obediência às leis do Estado pode-se apresentar.

Assim, nosso autor distingue as seguintes situações:

- 1) obediência de consentimento;
- 2) obediência formal;
- 3) evasão oculta;
- 4) obediência passiva;
- 5) objeção de consciência;
- 6) desobediência civil;
- 7) resistência passiva;
- 8) resistência ativa.

1. A obediência de consentimento é o caso dos indivíduos ou grupos aos quais a obediência às leis é convicta e sem incertezas, aderindo plenamente ao conteúdo dessas.

2. A obediência formal é respeitar à lei de maneira puramente exterior e mecânica, por hábito ou indolência. Trata-se de uma obediência que indica desinteresse ou apatia política.

3. A evasão oculta é a obediência à lei de maneira não regular e, quando é obediência, somente o é para evitar sanções em caso de inadimplência.

4. A obediência passiva é o caso que pode ser definido como oposto ao anterior – a evasão oculta – porque implica em 'inadimplência imediata' e “recusa de obediência a uma ou mais normas tomadas singularmente consideradas inaceitáveis por razões de princípio, recusa que é acompanhada, além disso, da aceitação resignada da sanção consequente”. O exemplo dado por d'Entrèves é aquele dos primeiros mártires cristãos.

5. A objeção de consciência individuada pelo “caráter deliberado e evidente da recusa que se cumpre de maneira pública e demonstrativa, com o objetivo não somente de permanecer coerente com os próprios princípios, mas de proclamá-los”. Mas nesse caso, a recusa não implica que se recusem todas as leis de um dado ordenamento jurídico.

6. A desobediência civil, diferentemente dos últimos dois tipos de comportamento apresentados – a obediência passiva e a objeção de consciência – indica um comportamento coletivo ou de grupo que se propõe a melhorar a sociedade.

7. A resistência passiva apesar de não predicar a violência, propõe-se ao objetivo de

mudar radicalmente ou até mesmo “a expulsão de um poder considerado estrangeiro e inimigo”. Aqui, o filósofo italiano faz uma referência à Gandhi.

8. A resistência ativa é caracterizada pela aceitação e pelo incitamento ao uso da violência, que pode ser exercida por um indivíduo que realiza uma ação anárquica ou por um grupo organizado. O poder constituído é abertamente contestado e ao caminho aberto em direção à subversão política global dá-se comumente o nome de 'revolução'.

Nesses termos, Passerin d'Entrèves declara que tais hipóteses de comportamento valem somente no contexto de uma sociedade livre e aberta, quer dizer, no único tipo de sociedade em que é possível, como vimos, a ideia de 'obrigação política' como autorização dada ao Estado para “emanar normas válidas, isto é, vinculantes para os seus destinatários”, ou seja, os cidadãos. Do mesmo modo, se o poder não é 'legítimo', mas baseado unicamente na força, então, como já observamos, não há sequer sentido em buscar um critério que confira o título de legitimidade às formas de resistência.

Das formas de resistência listadas aquela que nos parece mais confusa é a obediência passiva; particularmente, não compreendemos de que modo essa pode ser diferenciada da desobediência civil. Se ambas condições referem-se à recusa de uma norma ou de um ordenamento por inteiro, e, se em ambas os indivíduos que executam a ação podem ser punidos com as sanções estabelecidas em cada caso, então nos é particularmente difícil compreender a diferença entre esses dois modos de agir perante a lei.

Ainda, nos parece pouco clara a relação entre a desobediência civil e a objeção de consciência. Pensemos no caso de Muhammed Ali que se recusou a servir o exército estadunidense na guerra do Vietnã. Seria esse é um caso de desobediência civil, e não de objeção de consciência? Talvez, seja pertinente tecer algumas considerações quanto à relação entre a objeção de consciência e a obediência civil.

Tratemos de aprofundar nossa pesquisa acerca da Desobediência Civil especificamente, e de suas relações com outras formas de desobediência e resistência à lei.

4.2.2 Sobre a Desobediência Civil

Embora a temática da obediência às leis e sujeição à autoridade seja temática antiga em Teoria e Filosofia Política, o termo 'desobediência civil' foi cunhado apenas no final do século

XIX por Henry David Thoreau (1817 – 1862). Em seu famoso ensaio de 1849, originalmente intitulado 'Resistência ao Governo Civil', Thoreau desenvolve sua teoria de defesa do direito à resistência e desobediência diante de governos estabelecidos.

Se a injustiça faz parte do atrito necessário à máquina do governo, deixemos que assim seja: talvez amacie com o passar do tempo, e certamente a máquina irá se desgastar. Se a injustiça tem uma mola, polia, cabo ou manivela exclusivamente para si, talvez possamos questionar se o remédio não será pior que o mal. Mas se ela for de natureza tal que exija que nos tornemos agentes de injustiça para com os outros, então proponho que violemos a lei. Deixemos que nossas vidas sejam um antiatrito capaz de deter a máquina. O que devemos fazer, de qualquer maneira, é verificar se não nos estamos prestando ao mal que condenamos. (THOREAU, 2009, p.26)

Thoreau havia sido preso por recusar-se a pagar os impostos ao governo dos Estados Unidos quando esse dedicava-se à guerra contra o México pela conquista de territórios, entre os anos de 1846 e 1848. O ensaio de Thoreau e, sobretudo, o conceito de 'desobediência civil' seria amplamente utilizado ao longo das décadas de 1960 e 1970 ao redor do mundo nas rebeliões e revoltas que aconteceram. Por sua vez, essas rebeliões e revoltas serviriam como material de pesquisa, debate e ensaios dos teóricos políticos e jurídicos daquela época. Analisaremos nessa subseção, além da visão de nosso autor já esboçada, também as contribuições de Hannah Arendt (4.2.2.1), Norberto Bobbio (4.2.2.2) sobre o tema da desobediência civil. Em seguida, faremos considerações finais sobre a desobediência civil a partir dos argumentos dos autores aqui expostos, pensando a relação dessa com outras formas de resistência (4.2.2.3).

4.2.2.1 Hannah Arendt sobre a desobediência civil

Em seu ensaio 'Desobediência Civil' publicado na coletânea *Crises da República*, Hannah Arendt propõe-se a tratar das contestações civis e formas de resistência a partir dos movimentos que aconteciam então nos Estados Unidos, especialmente pelos Direitos Civis

contra as leis raciais e, também, contra a guerra do Vietnã. É importante salientar que a análise de Arendt trata especificamente das condições e características do modelo democrático, político e jurídico estadunidense.

A autora inicia sua análise a partir das figuras de Sócrates e Thoreau, “dois famosos encarcerados” que fazem “a alegria dos juristas”, segundo ela. No caso de Sócrates, Arendt baseia-se nos diálogos *Crito* e *Apologia* Platão e ressalta que o problema do filósofo não era com a lei em si, mas com o erro judicial que havia ocorrido; no fim das contas, para ele, tudo se tratava de um 'infortúnio'. Para Arendt, “Sócrates não teria honrado suas palavras se tivesse tentado fugir”, pois estava vinculado ao acordo que não permitia “romper seus contratos e acordos” (2008, p.56-57). O problema de Sócrates, resumindo, não era com a lei, mas com os juízes. Por essa razão, o caso do filósofo grego não representa uma contestação de fato, mas, ao contrário, traduz uma nobre obediência às normas sociais.

Para a autora, o caso de Thoreau é mais pertinente para a análise a que se propõe – uma vez que ele contesta as leis em si mesmas – mas, ainda assim, problemático. Isso porque, segundo Arendt, Thoreau propõe sua teoria da desobediência a partir do campo da relação moral do indivíduo com a lei, e não da relação moral do cidadão com a lei. Segundo Thoreau, num estado injusto, o lugar do homem justo é a prisão.

A partir da concepção de Thoreau segundo a qual é tarefa moral do indivíduo, em caso de governo injusto ou corrupto, deixar de apoiar o Estado, Hannah Arendt apresenta uma crítica feita a partir das concepções de Maquiavel e Abraham Lincoln. No caso, esses dois exemplos, empregariam seus esforços para uma maior união nas cidades e entre os cidadãos. Arendt retoma, com esse argumento, o tema do bom cidadão/homem bom e insiste que pelo fato de advogarem no sentido da consciência individual e não da consciência cidadã, nem Sócrates, nem Thoreau, poderiam servir como modelo para a análise da contestação civil. O problema residiria numa falsa identificação do contestador civil com o objetor de consciência, resultando na impossibilidade do reconhecimento da contestação civil, do direito à desobediência, como prática de grupo.

Além disso, segundo a autora, “as regras da consciência dependem do interesse do eu” (2008, p.61), e essas, por serem alegações de foro subjetivo e individual, quando confundidas com ações civis ou políticas de resistência, poderiam trazer dois tipos de problemas jurídicos e políticos:

Primeiro, não pode ser generalizado; para conservar sua validade tem que ser

sempre subjetivo. Uma coisa com a qual eu não possa conviver, não pode molestar a consciência de outro homem. O resultado é que a consciência ficará contra a consciência. (...) O segundo problema, e talvez o mais sério, é que a consciência, quando definida em termos seculares, pressupõe não somente que o homem possui a inata faculdade de discernir o certo do errado, mas também que o homem está interessado em si mesmo, pois o compromisso surge tão somente deste interesse. E esta espécie de auto-interesse raramente pode ser corretamente considerada (ARENDT, 2008, p.61)

Discordamos da autora nesses dois pontos. No primeiro caso, acreditamos ser perfeitamente possível que algo que perturbe a consciência de um indivíduo possa também perturbar a consciência de outro. Tomemos como exemplo a fome que acomete crianças e adultos e dizima populações em diversas nações. Esse é um fato que pode, ao mesmo tempo, perturbar a consciência de diversos indivíduos, podendo mais tarde manifestar-se enquanto cidadãos – civilmente, ou individualmente. No segundo caso, sobre a 'inata faculdade de discernir certo e errado', temos de nos preocupar em entender o que é certo e o que é errado e em como essa distinção pode ser considerada nos campos moral, jurídico e político. Além, é claro, do fato que concepções que fazem alusão a uma 'natureza humana' no campo moral estarem longe de ser unanimidade entre teóricos e pesquisadores. Entendemos, contudo, o esforço da autora em diferenciar a objeção de consciência do contestador civil, e trataremos disso em detalhe mais adiante (4.2.2.3).

Arendt distingue, ainda, a objeção de consciência religiosa e diz que, em tais casos, há uma dificuldade em legitimar tais objeções como desobediência civil, ainda que haja manifestações de grupos, uma vez que não é possível saber quem é de fato religiosamente inspirado sem a contestação do próprio ato religioso.

Para Arendt, a desobediência civil é sempre praticada por um grupo de pessoas e pode ser distinguida entre 'desobediência civil indireta' e 'desobediência civil direta'. No primeiro caso, tratar-se-ia da violação de uma lei não por contrariedade à lei em si, mas para contestar alguma ação ou política governamental; nesse sentido, tal tipo de desobediência não poderia ser praticada nem pelo objetor de consciência, nem para testar a constitucionalidade da lei. No segundo caso, o contestador viola a lei porque está em desacordo com a própria lei violada.

Na segunda parte do ensaio, Arendt dedica-se a distinguir a desobediência civil da

desobediência criminal. Mais uma vez aqui, concordamos que uma distinção do gênero faz-se necessária, sem, no entanto, acreditar que os argumentos da autora sejam muito convincentes, visto que apelam em demasia a psicologismos e generalizações pouco esclarecidas. Por exemplo, quando declara que “A verdade simples e assustadora é que sob circunstâncias de permissividade as pessoas se entregarão ao mais ultrajante comportamento criminoso” (2008, p.65) ou ainda quando diz que “a desobediência criminosa não é mais que a consequência inevitável da desastrosa erosão da competência e do poder policial” (2008, pag.68). Na primeira declaração há uma certa confiança infalível no funcionamento psicológico dos indivíduos diante de uma situação adversa, além de uma clara generalização ao supor que todos os indivíduos responderiam da mesma maneira a uma dada situação de permissividade ou desordem. No segundo caso, há uma redução grave do problema da criminalidade a uma questão meramente policialesca e coercitiva que nem de longe dá conta da complexidade do problema, uma vez que pode envolver questões políticas, sociais e injustiças de toda sorte.

Atentando especificamente às causas da desobediência civil, Hannah Arendt acredita que essa possa emergir quando há a desintegração dos sistemas políticos, “um sinal claro da desintegração é uma progressiva erosão da autoridade governamental (...) causada pela incapacidade do governo em funcionar adequadamente” levantando dúvidas sobre sua legitimidade (2008, p.64). Além disso, assim como Alessandro Passerin d'Entrèves, Arendt afirma que a desobediência civil, bem como as revoluções, pode servir tanto para modificação de uma ordem vigente quanto para manutenção da mesma. Do mesmo modo, o papel da lei e do ordenamento jurídico pode ser tanto aquele de reconhecer e mudanças nos hábitos da população, a fim de se adequar, como pode ser uma ação para influenciar e moldar modos de vida. Num contexto em que as transformações são constantes e aceleradas, a morosidade dos processos de adequação da lei pode traduzir-se como força repressora e negativa que contraria a positividade da sociedade, contrariando seus anseios, necessidades e apelos de mudança. A lei só pode ser imposta legitimamente enquanto representa os anseios da população a que se dirige – uma outra semelhança que encontramos na concepção da autora com aquela de d'Entrèves. Alguns casos de ineficácia e fracasso de leis coercitivas utilizados por Arendt são a Lei Seca e as leis com relação à segregação racial nos EUA. No segundo caso, especificamente, somente através das manifestações e movimentos de desobediência civil ao longo dos anos 1960 e 1970 verificou-se mudanças efetivas no comportamento da sociedade estadunidense com relação as questões raciais já contempladas pela legislação daquele país há mais de um século.

Hannah Arendt tece também algumas reflexões com respeito à obediência à lei por

parte dos cidadãos tomando como referência alguns autores contratualistas. Na perspectiva de Kant e Rousseau apresentada pela autora, por exemplo, o compromisso dos cidadãos com a lei pode derivar do fato de ter sido o próprio cidadão a conceder autoridade ao legislador na confecção das leis, através de normas e procedimentos estabelecidos. Desse modo, o indivíduo não estaria se sujeitando a uma vontade alheia, mas a sua própria vontade. Arendt salienta, no entanto, que tal solução reforça o problema do “conflito original entre o cidadão, relacionado com o bem público, e o eu, que persegue sua felicidade particular” e que “do ponto de vista da ciência política moderna, o problema está na ficção do consentimento” (2008, p. 76). Aqui, Arendt coloca o problema da identificação da democracia moderna com o sufrágio universal, e indica ainda que é exatamente a pretensão de que o direito ao voto possa servir como base suficiente para a democracia aquilo que é atacado quando situações de resistência e desobediência civil emergem.

Finalmente, Arendt discorre sobre os três tipos de contratos sociais: teocrático, vertical e horizontal. O primeiro tipo, teocrático, é aquele contrato celebrado por um Deus e o povo por intermédio de leis reveladas a pessoas escolhidas, que devem ser obedecidas de modo irrestrito. Exemplo desse modelo é a aliança bíblica através de Moisés, entre Deus e o povo hebreu. O segundo tipo, vertical, é aquela na qual “todo indivíduo celebra um acordo com autoridade estritamente secular para garantir sua segurança, por cuja proteção ele renuncia todos os seus direitos e poderes” (2008, p.77). É o caso do modelo proposto por Hobbes (*pactum subjectionis*). Por fim, o terceiro tipo, horizontal, é aquele em que se entende a sociedade como uma “aliança’ entre todos os indivíduos membros que depois de estarem mutuamente comprometidos fazem um contrato de governo”. É o modelo de contrato social aborígene proposto por Locke em que o governo é regido pelo pacto social, i.e. pela sociedade, e não o contrário (*pactum unionis*).

O contrato do tipo horizontal traria uma relação de reconhecimento recíproca entre os indivíduos e seria mantido pela força do pacto e das promessas mútuas entre os próprios indivíduos, eliminando questões controversas como o domínio e a união pelo medo no modelo hobbesiano.

Assim Arendt formula sua teoria sobre o consenso, a partir da possibilidade de existência factual do contrato horizontal como aquele com maior correlação com a realidade. Para ela, tal possibilidade se dá através do consenso que consistiria na aceitação tácita, no não dissentimento. Nesse caso, deve existir a possibilidade real e legal do dissenso; caso contrário, o consentimento seria fictício, falso: “Dissidência implica em consentimento e é a marca do

governo livre (...) quem sabe que pode divergir, sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge” (2008, p.79). Com respeito à relação com a moralidade, o único dever com o qual o cidadão teria de se comprometer seria o de manter e de cumprir promessas. Ainda assim, existem duas situações que supõem a obrigatoriedade do descumprimento de uma promessa ou da disposição contratual: mudanças inesperadas nas condições em que as promessas foram feitas; e a ruptura da reciprocidade inerente à promessa.

Desse modo, em nome dessa forma de contrato social, Arendt admite que a desobediência civil é um instrumento legítimo de aprimoramento da democracia, que enquanto organização associativa assume características ligadas à cidadania. Arendt adverte para o risco dessas associações tomarem caminhos ideológicos que não correspondam, ou sejam diversas dos propósitos desse tipo de organização; segundo ela, as inclinações ideológicas podem ser um empecilho para o conseguimento das mudanças sociais almejadas. Assim, a desobediência civil, encarada como ato coletivo que envolve uma consciência cidadã a partir de uma perspectiva do poder civil horizontal como fonte do governo, deveria ser enquadrada nas instituições de poder político e nas decisões judiciais e governamentais, ao invés de serem temas de opressão:

O estabelecimento da desobediência civil entre nossas instituições políticas poderia ser o melhor remédio possível para a falha básica da revisão judicial. O primeiro passo seria obter o mesmo reconhecimento que é dado a inúmeros grupos de interesses especiais (grupos minoritários por definição) do país para as minorias contestadoras, e tratar os grupos de contestadores civis do mesmo modo que os grupos de pressão (...) que podem influenciar e “auxiliar” o Congresso por meio de persuasão, opinião qualificada e pelo número de constituintes. (...) O próximo passo, seria admitir publicamente que a Primeira Emenda não cobre nem em linguagem nem em espírito o direito de associação na forma como ele realmente é praticado neste país – este precioso privilégio cujo exercício tem de fato sido (como notou Tocqueville) “incorporado aos modos e costumes do povo” por séculos (ARENDT, 2008, p.79).

Veremos em seguida as análises de Norberto Bobbio sobre a questão da desobediência civil e dos instrumentos de resistência.

4.2.2.2 Norberto Bobbio sobre a desobediência civil

Para nossa análise da concepção de Bobbio, faremos uso de seu artigo sobre o verbete 'Desobediência Civil' em seu dicionário de Política e da sua intervenção no Congresso de 1971 na Università di Sassari sob o tema Autonomia e Legitimidade da Resistência.

Em sua intervenção no referido Congresso, intitulada *La resistenza all'oppressione oggi* – publicada no Brasil na obra *A Era dos Direitos* (1992) – Bobbio inicia uma reflexão acerca do poder – em resposta à colocação de Pierangelo Catalano acerca do conceito de 'poder negativo'. Bobbio contrapõe as duas visões segunda as quais acredita o tema possa ser analisado, *ex parte principis* e *ex parte populi*, tomando Maquiavel para o primeiro e Rousseau para o segundo. Tomando a perspectiva de Rousseau, i.e. *ex parte populi*, Bobbio passa a analisar o tema da resistência à opressão, que segundo o autor havia perdido força aos finais do século XIX e na primeira metade do século XX.

Procurando as razões históricas do novo interesse pela temática da 'resistência', Bobbio passa a analisar as novas formas de resistência moderna, descrevendo algumas formas de desobediência civil, distinguindo-as das formas não violentas de exercer pressão sobre instituições e interesses econômicos – tais como greves, por exemplo.

Para o autor torinense, o tema da resistência ressurgiu à época de sua intervenção pela incapacidade do Estado liberal em evitar o abuso de poder:

Quando o tipo de Estado que se propôs a absorver o direito à resistência mediante sua constitucionalização entra em crise, é natural que se recoloca o velho problema, bem como que voltem a ecoar, ainda que sob novas vestes, as velhas soluções, as quais, na época, iam desde a obediência passiva até o tiranicídio, enquanto agora vão da desobediência civil à guerrilha. (BOBBIO, 1992, p.152)

A partir das noções de sujeito ativo e sujeito passivo, Bobbio contrapõe as antigas teorias do direito à resistência às novas, apontando a diferença entre o caráter majoritariamente individual das primeiras ao contrário do caráter coletivo das segundas. Além disso, Bobbio afirma que a maior diferença está na motivação e no tipo de argumentação feita para justificativa da resistência. Para ele, “enquanto as velhas teorias discutiam o caráter lícito

ou ilícito da resistência, ou seja, o problema era colocado em termos jurídicos”, nas novas teorias a discussão se dá “em termos essencialmente políticos, ou seja, se coloca o problema da sua oportunidade ou eficácia” (1992, p. 151)

Ora, essa interpretação de Bobbio nos parece dissonante de outros autores – a exemplo de Hannah Arendt – que colocam o debate justamente sobre a questão da legitimidade dos processos de resistência. Bobbio diz ainda, “não se pergunta se a resistência é justa e se constitui um direito, mas se é adequada à finalidade”. Na mesma linha interpretativa, o autor torinense continua, dizendo que a 'nova' teoria da resistência “não versa sobre direitos e deveres, mas sobre as técnicas mais adequadas a empregar naquela oportunidade concreta, isto é, técnicas de guerrilha versus técnicas da não violência” (1992). Mais uma vez nos vemos obrigadas a discordar, pois não verdade que as teorias e, sobretudo, as ações de resistência que tomaram lugar no mundo nas décadas de 1960 e 1970 não diziam respeito a direitos e deveres, mas apenas a técnicas de guerrilha. Parece-nos, na verdade, uma redução absurda e perigosa, talvez mal informada, das demandas de tais movimentos. Pois, como se poderia afirmar que o movimento dos negros estadunidenses não versava sobre direitos? Ou ainda, a luta de Ghandi pela liberação da Índia, nada teria a ver com direitos e deveres? Não estaria Hannah Arendt, Alessandro Passerin d'Entrèves e tantos outros argumentando exatamente em termos de direitos e deveres a partir das insurreições que aconteciam na época?

Bobbio interpreta os movimentos de resistência dividindo-os em dois grupos distintos: dos que se expressam por vias revolucionárias, como o leninismo; e os que se expressam através da desobediência civil, definido por gandhismo pelo autor. A diferença está no uso ou não da violência e como se justifica o uso dessa ideologicamente. Talvez seja pertinente considerar, que seja Bobbio aquele que está a reduzir o debate a uma questão meramente estratégica, e que talvez essa visão não represente, de fato, as reivindicações e demandas, as lutas, dos movimentos de resistência que ele se propõe a analisar.

A desobediência civil para Norberto Bobbio equivale a um modo de 'resistência passiva', na qual a não utilização de meios violentos deixa de ser de natureza religiosa ou ética, e passa a ser política. Pois, “ao se tomar consciência de que o uso de certos meios prejudica a obtenção do fim, o uso de métodos não violentos é considerado politicamente mais produtivo”. Mais uma vez, Bobbio coloca sua perspectiva a partir de um ponto de vista estritamente estrategista: como pode o autor afirmar que a opção pela não violência é apenas política, e não ética? A própria opção pela não violência não poderia ser, também, ética, sobretudo se considerarmos que tais movimentos prezam em grande parte pela não repressão?

Especificamente sobre a desobediência civil, Bobbio (2010) afirma que é “uma forma particular de desobediência, na medida em que é executada com o fim imediato de induzir o legislador a mudá-la”. E sobre o que a diferencia de outras formas de desobediência, afirma que “Enquanto a desobediência comum é um ato que desintegra o ordenamento e deve ser impedida ou eliminada (...) a Desobediência Civil é um ato que tem em mira, em última instância, mudar o ordenamento”.

Talvez a desobediência possa ser executada, como disse Bobbio, tendo como fim imediato que o legislador modifique a lei; mas ela é, ou pode ser também, a recusa de todo ordenamento incluso o próprio legislador. Menos clara nos parece sua distinção entre a desobediência 'comum' e a desobediência 'civil'. Pensamos que essa tentativa de distinção operada por Bobbio possa ter relação com a tentativa de distinção proposta por Hannah Arendt entre 'desobediência criminal' e 'desobediência civil', mas ela nos parece insuficiente.

Bobbio (2010, p.338) é muito mais claro quando afirma que a desobediência é “civil” precisamente porque quem a pratica acha que não comete um ato de transgressão do próprio dever de cidadão, julgando, bem ao contrário, que está se comportando como bom cidadão”. Mas, ainda assim, essa distinção nos parece muito frágil, na medida em que não é possível provar, de modo efetivo, o que pensa o indivíduo que se propõe a desobedecer, enquanto cidadão, uma lei ou um ordenamento como todo, coletivamente ou não.

Talvez fosse necessário compreender que Bobbio parte de uma noção específica da 'obrigação política' como dever de obedecer às leis, e que tal interpretação, sob a alcunha weberiana, estabelece que o “poder legítimo” é aquele cujas ordens são obedecidas como tais, independentemente do seu conteúdo.

Como vimos anteriormente (4.1.1), para D'Entrèves a obrigação política não se resume à obediência cega e sem consideração dos conteúdos da lei, mas coloca-se ao mesmo tempo como dever político, que traz consigo a responsabilidade cidadã em tomar parte dos processos políticos e jurídicos para os mesmos sejam, de fato legítimos. Há uma grande diferença, como podemos notar, entre a concepção de “poder legítimo” para Bobbio e para d'Entrèves. Enquanto para o primeiro prevalece a noção weberiana, para o segundo a legitimidade só pode existir através do consentimento daqueles que se submetem ao poder – uma noção mais próxima de Rousseau e Locke.

Para Bobbio (2010), as características específicas da 'Desobediência Civil', que a distingue de outras formas, são duas primordialmente: tem de ser uma ação de grupo e não pode ser violenta: “A Desobediência Civil tem o caráter de fenômeno de grupo próprio da resistência coletiva, pelo menos em certos casos de massa e, ao mesmo tempo, tem o caráter

predominante da não violência próprio da resistência individual.”. Além disso, “A desobediência civil, enquanto é uma das muitas formas que pode assumir a resistência à lei é também sempre caracterizada por um comportamento que põe intencionalmente em ação uma conduta contrária a uma ou mais leis”.

Sobre as justificativas da desobediência civil, Bobbio diz que a

fonte principal de justificação é a ideia originalmente religiosa e, posteriormente laicizada na doutrina do direito natural, de uma ideia moral, que obriga todo homem enquanto homem e que como tal obriga independentemente de toda coação, e por conseguinte em consciência, distinta da lei promulgada pela autoridade política, que obriga apenas exteriormente e se alguma vez obriga em consciência é apenas na medida em que é conforme a lei moral (BOBBIO, 2010, p.338).

Ora, evidentemente essa é apenas uma interpretação do Direito Natural e seu significado. Alessandro Passerin d'Entrèves, dentre outros autores, oferece uma perspectiva bastante diversa do Direito Natural, inclusive em sua relação com a moralidade dos indivíduos. Como vimos anteriormente quando da análise do conceito de “obrigação política” em nosso autor (4.1), é possível pensar numa diferenciação entre a moralidade individual e a moralidade política. Para ele o Direito Natural tem a ver com o segundo tipo – política – e é a tradução dos valores sociais de uma dada sociedade em uma dada percepção e momento do processo histórico.

A segunda fonte de justificação da desobediência civil, apontada por Bobbio (2010), seria a doutrina jus naturalista que se transfere à doutrina utilitarista do século XIX, que afirma a supremacia do indivíduo sobre o Estado. São as teorias de direito à resistência de Locke.

A terceira fonte de justificação, para o autor torinense, é a “ideia libertária da perversidade essencial de toda forma de poder sobre o homem, especialmente do máximo poder que é o Estado.” E a fonte de inspiração, aqui citada por Bobbio, é Thoreau.

Algumas das formulações acerca da desobediência civil e de outras formas de resistência parecem carecer, em nosso entender, de uma melhor reformulação. Na próxima subseção colocaremos algumas questões, dúvidas e sugestões acerca desse problema.

4.2.2.3 Por uma reformulação da noção de desobediência civil

Da leitura e análise dos textos teóricos expostos resta-nos a impressão de que as definições acerca das formas de resistência pretendem uma uniformidade e rigidez que nos parece difícil de encontrar na prática política. Porquanto compreendamos o esforço de classificação como metodologia, necessária à pesquisa e ao entendimento e argumentação teóricos, acreditamos que o entendimento dessas distinções deveriam ser flexibilizados, e que se deveria pensar mais nas relações entre essas formas distinguidas.

No caso das classificações e distinções feitas por d'Entrèves, confunde-nos a ideia de obediência passiva que é muito semelhante à objeção de consciência, por exemplo. A razão da distinção proposta talvez seja reservar um lugar específico àquele tipo de resistência que se apresenta como martírio religioso.

No caso de Hannah Arendt, preocupa-nos o excesso de simplificação, e psicologismo, na distinção entre a desobediência civil daquela criminal. Além disso, perguntamo-nos se não seria possível interpretar a desobediência criminal como um ato civil em certos casos (ainda que pareça, num primeiro momento, contra a civilidade). Um exemplo disso seriam os acontecimentos em Londres, Birmingham e outras cidades da Inglaterra quando, no ano de 2011, jovens e adultos protestavam contra o tratamento dado pelo polícia às comunidades mais pobres, negras, imigrantes, árabes, latinas; acusando-os de preconceito velado. Carros foram queimados e inúmeras lojas e comércios saqueados. Evidentemente é uma desobediência criminal, mas por que não interpretá-la como um ato de desobediência civil? Teríamos de pensar, talvez, de que se trata o 'civil', a quais aspectos da vida social se refere: trate-se de algo especificamente jurídico?; Estão implícitos valores, responsabilidades, anseios e projetos de uma sociedade?; Que é, afinal, a civilidade?

No caso de Bobbio nossa preocupação está mais na limitação da perspectiva de análise escolhida pelo autor. Evidentemente Bobbio está pensando a desobediência civil a favor daqueles que governam, e não dos governados. Tal fato está explícito, inclusive, nas próprias definições de 'poder legítimo' e 'obrigação política' tomadas como pressuposto para suas análises. Preocupa-nos também, o fato do autor pensar a desobediência civil unicamente sob a perspectiva do político, mais preocupante ainda que não se trata de uma ideia de 'político' qualquer, mas de uma ideia do 'político' unicamente como estratégia; ignorando a questão da luta por melhoria dos direitos e deveres, e dando-as por resolvidas. Não é preciso um grande esforço intelectual para compreender porque que aqueles que governam não possuem

qualquer interesse em atos de desobediência à ordem estabelecida; muito menos possuem interesse em reconhecer a legitimidade de tais movimentos, sobretudo quando se tem a concepção de 'poder legítimo' tal como qualificado por Bobbio.

Aos que interessados em uma análise mais elaborada, profunda e (por que não?) justa, talvez fosse pertinente analisar o objeto através de diversos pontos de vista. Especificamente no caso da desobediência civil e das resistências, talvez fosse mais pertinente perguntar aos que desobedecem porque o fazem do que perguntar aos 'desobedecidos' porque não gostam disso – sobretudo quando o assunto é democracia, política e direitos civis.

Em todos os autores preocupa-nos o excesso de esforço em diferenciar a objeção de consciência da desobediência civil. Estamos de acordo que há diferença entre ambas, pois uma tem caráter individual, ao passo que a outra é tomada como manifestação coletiva. Porém, acreditamos que para que haja desobediência civil, talvez seja necessário haver antes objeção de consciência. Em outras palavras, não pode haver desobediência civil sem antes ter havido objeção de consciência. Isso porque talvez seja necessário primeiro a recusa individual, em foro íntimo de que uma determinada lei, ou ordenamento, ou sistema, sejam inadequados ou injustos, para que depois, ao encontrar outros objetores de consciência com as mesmas ou semelhantes reivindicações, possa-se agir coletivamente em forma de desobediência civil ou não. Pode haver objeção de consciência sem que haja desobediência civil, mas o contrário é muito mais difícil; ou, então, estaríamos falando de ações tomadas por grupos, coletivos, que podem ou não apropriar-se de certos ideários a fim de fazê-los estabelecerem-se na sociedade através da participação inconsciente de outros indivíduos, enquanto cidadãos.

Passaram-se mais de quarenta anos desde que tais considerações foram feitas pelos autores por nós analisados em profundidade aqui. Talvez, por essa razão, estejamos em posição privilegiada para tecer críticas e argumentar acerca de tais definições, uma vez que podemos pensar e observar como se desenrolou a história a partir de então. Além do fato de estarmos vivendo, hoje, nosso próprio tempo de insurreição, desobediência e resistência.

Estamos cientes da necessidade de se distinguir as lutas que são políticas –embora desrespeitem, afrontem, recusem, a lei – daquelas ações que são unicamente criminosas. Mas temos de analisar porque algumas dessas ações consideradas unicamente criminosas, de fato, acontecem. Quais são as falhas da sociedade civil e da noção de civilidade que continuamos a perpetuar? Não podemos, em nossa consciência, acreditar que toda ação que hoje é considerada criminosa seja realizada apenas em virtude de sociopatias e psicopatias; temos de atentar para as condições sociais, históricas, políticas e jurídicas que permitiram – e permitem

– que existam tantos criminosos como os que aí estão. Um novo olhar, de uma nova perspectiva, à questão da criminalidade pode servir para aprimorar a questão da segurança pública; e aprimorar também as liberdades civis, o processo democrático e a igualdade política.

Do mesmo modo, devem-se distinguir as ações coletivas das individuais. Mas que tal distinção não sirva a dar margem para a interpretação de que a consciência e autonomia crítica do pensar sejam prescindíveis às formas de resistência coletiva, em especial, à desobediência civil. Parece-nos, portanto, que deve haver um esforço em encontrar formas mais flexíveis de pensar as formas de resistência coletiva e a desobediência civil. Dado nosso momento histórico, talvez fosse o caso de interpretar a desobediência civil não apenas como algo que pode recusar uma lei específica ou ordenamento específico; mas pode ser a recusa do sistema político por completo e, também, do sistema econômico.

Por fim, acreditamos com Arendt e d'Entrèves que a desobediência civil, bem como outras formas de resistência, podem ser instrumentos de aperfeiçoamento da democracia e suas instituições, na medida em que acusam falhas no sistema político e seus processos, bem como em seu ordenamento jurídico. Poderíamos, então, estabelecer razões para a desobediência?

5. CONCLUSÃO (OU POR QUE DESOBEDECER?)

Por que Desobedecer?

Falta-nos agora verificar se a empreitada a que nos propomos no início desse trabalho pode ser afirmada como princípio político. Poderia a desobediência civil ser considerada uma obrigação política? Se sim, em quais casos e por quê?

Antes de tudo, após analisar os autores e seus pontos de vista, devemos estabelecer os princípios da proposta que aqui fazemos, ou seja, delinear os conceitos que aqui empregamos.

Entendemos, portanto, por 'obrigação política' quer a necessidade de obediência às leis, quer o dever do cidadão em participar do processo de elaboração, aprovação e execução dessas mesmas leis – podendo recusar ou aceitar seu conteúdo. Que a recusa desse conteúdo pode nascer de uma moral individual, mas que nesse caso não pode ser interpretada como parte de um dever político. Que a distinção entre 'obrigação moral' e 'obrigação política' existe na medida em que a 'obrigação política' dirige-se ao cidadão, i.e. ao que é público, coletivo, comum; ao passo que a 'obrigação moral' refere-se ao individual, i.e. ao que é privado, de foro íntimo e não interfere nos valores públicos, coletivos e comuns.

Por desobediência civil, entendemos a possibilidade de recusa de uma lei singularmente, de um ordenamento jurídico como um todo ou – como de recente pudemos observar nos crescentes levantes ao redor do mundo – de um sistema político em partes, ou por completo.

Segundo nosso autor, Alessandro Passerin d'Entrèves, o tipo de obrigação política que acabamos de descrever só poderia ser concebido onde o Estado não fosse compreendido apenas como monopólio da força, e o desenvolvimento da política não se fundasse sobre a possibilidade de coerção, mas tivesse como princípios a autonomia de pensamento e a possibilidade do consenso. Além disso, seriam necessárias três liberdades muito distintas: a liberdade positiva (entendida como democracia legítima, i.e., efetiva), a liberdade negativa (i.e., a liberdade liberal, compreendida como os direitos e liberdades civis) e a liberdade socialista (i.e. a liberdade no que se refere a autonomia e independência econômica dos indivíduos).

Numa sociedade do tipo que acabamos de descrever – aberta, democrática, liberal e socialista – a desobediência civil deveria ser, no mínimo, um indicador que auxiliasse a

verificar se as noções que são o próprio fundamento dessa sociedade (as três liberdades citadas) estão efetivamente funcionando e bem implementadas; ou se faltam instituições, reconhecimento de direitos (como possibilidade para evitar a 'tirania da maioria', atentando sempre às reivindicações das minorias), etc. E não apenas pela própria funcionalidade do sistema na prática, mas por razões e mudanças que são próprias da história em seu eterno movimento – na medida em que a história se desenrola, novos desafios e problemas deverão surgir e ser confrontados quer por razões de desenvolvimento técnico ou de ordem natural, política, social, cultural, etc.

Para que a democracia legítima de fato aconteça no mundo é necessário que a sociedade civil se organize cada vez mais como tal e que, ainda que a passos pequenos, deixemos aos poucos de sermos súditos e passemos a sermos efetivamente cidadãos. Ou seja, é necessário que nos comprometamos nas atividades políticas e sociais da sociedade na qual participamos.

O Direito Natural (poderíamos chamá-lo de 'valores comuns'?) exerce, como vimos (3.0) uma função política na medida em que estabelece os valores que, antecedendo toda a positividade das relações políticas através do Estado, mantém um determinado sistema em funcionamento numa dada sociedade. Assim, se no Estado teocrático tais valores emanam diretamente de Deus – por assim dizer –; e se nos regimes totalitários esses valores identificam-se imediatamente com o Estado em si mesmo representado, essencialmente, pela figura do tirano ou ditador; então, num Estado dito democrático, sobre quem repousaria o dever de estabelecer os valores que mantém a coesão social e servem como base ao fundamento do Estado?

Em nosso entender, o maior equívoco daqueles que se atêm com demasiada devoção a certas fórmulas políticas é iludirem-se com a ideia de que algum dia se poderá chegar a um modelo perfeito, acabado, imutável. Essa presunção nos parece de todo descabida, uma vez que despreza a História como instrumento de análise e percepção da realidade, além de ignorar as subjetividades e contingências às quais o espírito humano está submetido nas relações sociais, culturais, espaciais e temporais. Um sistema ou uma teoria que pretenda resolver tudo de uma vez por todas só pode ser dedicado ao total fracasso. Se é que a História de fato nos ensina alguma coisa é que as teorias nunca são definitivas e que os conflitos são permanentes.

Remixando Thoreau, nos parece que se as exigências dos governos através do Estado forem tais a ponto de nos obrigar, ou utilizar nossos nomes enquanto unidade 'povo', a cometer injustiças para com outros devemos violar a lei afim de reestabelecer os princípios e

ideais que desejamos como sociedade. Que o fato de existir uma 'ordem' não nos impeça de enxergar que podem existir muitas outras. Que a desobediência possa servir, também, para trazer ao mundo novas possibilidades de organização política.

A intenção das afirmações que aqui fazemos não é ser uma apologia à desobediência, descartando a necessidade da obediência. Queremos apenas sinalizar que além de ensinarmos a obedecer, devemos ensinar a legitimidade da desobediência quando são corrompidos, violados, distorcidos ou pervertidos, os valores sociais estabelecidos; ou quando esses carecem de reformulação. Se, somos nós, os cidadãos, a justificativa do Estado e seu fundamento, então, devemos ser nós os formuladores dos valores sobre os quais esse executa suas ações e, ao mesmo tempo, os juízes e fiscais do seu funcionamento. Como diria nosso autor (1994): “(...) em certos casos, a desobediência pode ser não apenas uma possibilidade, mas um dever.”. Pois, se não nos negarmos a obedecer quando discordarmos das ações dos governos, se nós próprios enquanto cidadãos que vivem e dividem o mesmo tempo e espaço não trouxermos ao mundo a sociedade que queremos; se não construirmos essa sociedade e formarmos a aliança que sob o nome de Estado Democrático se dá, quem o fará?

Súditos ou cidadãos? Onde estaria a diferença?

Além do salto qualitativo na experiência moral dos indivíduos – prevista por d’Entrèves – o nascimento de uma sociedade na qual os indivíduos passassem de meros súditos a cidadãos depende, necessariamente, de um salto qualitativo na prática política em si. Essa nova prática exige, de todas as partes envolvidas no processo político, uma percepção do Estado que vai além da mera constatação da força e do poder de coerção desse. Ela exige que consideremos o Estado como algo comum, cuja construção se dá coletivamente, e por cujas ações somos todos igualmente responsáveis.

É bem verdade que o conflito de ideias e interesses na construção de modelos sociais podem nos levar a considerar a tarefa de demasiada dificuldade e que, desejosos de uma falsa serenidade, consideremos a facilidade de deixar que outras pessoas tomem as decisões em nosso lugar. Mas, desse modo, deixamos de lado o papel de cidadãos: ao abriremos mão da nossa capacidade de tomar decisões, abrimos mão da nossa liberdade política. Pensemos, por exemplo, na fábula dos trogloditas descrita por Montesquieu nas *Cartas Persas*. Nesse sentido, a desobediência civil pode ser compreendida como o desejo de recuperar tal liberdade e, conseqüentemente o controle de nosso destino comum enquanto sociedade.

A obra de Passerin d’Entrèves pode ser compreendida como um apelo à liberdade

plena do indivíduo, que consegue se liberar do comando alheio e impor coletivamente, junto de outros indivíduos de uma mesma sociedade, regras de convívio reconhecidas como válidas e legítimas; um apelo à capacidade dos indivíduos de determinarem valores sociais e políticos aos quais venham a obedecer sem que seja necessário o uso de instrumentos coercitivos para tanto. Mais especificamente, ela pode ser lida como uma crítica à democracia representativa.

Ao longo de nossa pesquisa tivemos a felicidade de acompanhar – como já assinalamos em nossa Introdução (1.0) – uma série de levantes sociais que criticam e denunciam esse modelo social. Diversos são os fatores e as características históricas que impulsionaram tal fenômeno.

A crise financeira de 2008 teve papel determinante nesse sentido. Na verdade, em nosso atual desenvolvimento histórico-social essa crise nos leva a perguntar se acaso não poderíamos identificar, hoje, outra entidade que merecesse o título de Leviatã dado por Hobbes ao Estado. O monstro mitológico descrito no livro bíblico de Jó, cujo “coração é firme como uma pedra”, que possui “em roda dos dentes o terror” e que quando “se levanta tremem os varões”, talvez pudesse ser usado para descrever uma outra criação humana que não o Estado propriamente. Talvez o Estado – essa entidade supostamente criada com o objetivo de proteger os homens do mal e tirá-los do caos e do ‘estado de natureza – também esteja à mercê dessa aterradora criatura por nós criada. Os limites de atuação e as regras sob as quais atua esse novo monstro são bem menos claros, acessíveis e conhecíveis que aqueles do Estado – esse ao menos conta com um sistema positivo jurídico e político conhecido que o sustenta. Se as vinganças do velho Leviatã foram tão amargas quanto as observadas ao longo do século XX, que frutos amargos iremos colher com o levante do novo Leviatã? Quantos outros monstros seremos ainda capazes de criar e quão cegos em nossa ridícula fé em velhos modelos e fórmulas permaneceremos? De todos os valores sociais que a humanidade formulou ao longo de sua história, no ocidente e no oriente, fomos capazes em nosso delírio materialista ocidental de esquecê-los todos e reduzi-los todos a uma única coisa, representada em nosso imaginário pelo símbolo do ‘\$’. Seria pertinente pensarmos as relações políticas atuais partir da noção de ‘totalitarismo financeiro’?

A crise econômica de 2008 só pôde acontecer com tal intensidade e só pôde atingir tantas e diversas nações ao redor do mundo por causa de um fenômeno que, em nossos dias, chamamos de ‘globalização’. A globalização é um fenômeno que ultrapassa as relações econômicas na medida em que, a partir da Economia, transforma as culturas e os valores sociais emitindo padrões homogêneos de comportamento. Mas, além disso, a globalização interfere diretamente no Direito Positivo porque flexibiliza as leis em favor de certos

comportamentos muitas vezes em desacordo com as constituições que regem o sistema legislativo no âmbito dos Estados-Nação, e em desacordo com tratados internacionais que regem as relações internacionais entre os Estados. Essa interferência se dá, justamente, através do aparelho jurídico do próprio Estado. Desse modo, no que se refere aos sistemas legislativos e ao Direito, a globalização também acaba por impor certa 'homogeneidade' jurídica.

Mas, de todas as circunstâncias por nós descritas até o momento, nenhuma outra teve tanta importância no nascimento da nova resistência quanto a revolução midiática que estamos presenciando.

Há vinte anos, se alguém nos dissesse que a televisão, as revistas e jornais impressos, o rádio, e outros meios de comunicação tradicionais se tornariam objetos obsoletos em nossa cultura, provavelmente pensaríamos tratar-se de algum tipo devaneio infundado, quimera ou utopia. No entanto, vemos que hoje essa realidade está mais próxima do que nunca de se concretizar e a razão dessa ruptura no modo de produzir, reproduzir e consumir informação é a revolução tecnológica de nosso tempo.

Chamamos de 'Revolução' um processo histórico de mudanças nas relações sociais que transforma estruturalmente a sociedade; e 'Digital' o modo como esse processo se apresenta na sociedade dos nossos dias. Responsáveis por essa mudança são instrumentos como Smartphones, Tablets, Notebooks, Netbooks, câmeras digitais de diversos tipos; que permitem a todos participarem do processo de produção e distribuição de informação através do meio de comunicação mais importante e surpreendente já criado até hoje: a Internet.

A Internet e a era da informação na qual estamos imersos hoje, modifica completamente o modo das pessoas se relacionarem. Há um desejo maior de participação, de criar mais, colaborar mais e desenvolver mais soluções para os problemas que as afetam no cotidiano. Ideias como OpenSource, SoftwareLivre modificam o entendimento acerca de questões como propriedade intelectual, patentes, direitos autorais e criam novos conceitos jurídicos como CreativeCommons e Copyleft. Há uma verdadeira batalha sendo travada na própria rede e fora dela em torno dessas questões, das liberdades na rede, privacidade, inclusão digital.

Nessa nova etapa da nossa história há uma reivindicação global por uma nova forma de fazer política, que seja mais transparente, mais inclusiva, menos burocrática e mais respeitosa diante da diversidade cultural presente nos territórios das cidades e regiões. O que se percebe por parte dos governos estabelecidos, no entanto, é uma lentidão no processo de inclusão dessas novas tecnologias e dos indivíduos de uma forma geral nos processos de construção social e tomada de decisões políticas. Na contramão dessa lentidão, os próprios

indivíduos começam a criar alternativas para viabilizarem seus desejos de transformações.

No campo político, algumas iniciativas partidárias como Demoex e o Partido Pirata – dois partidos suecos que têm construído aos poucos uma estrutura no Brasil – internacionais criados em 2006, ganham destaque nas propostas de democracia direta participativa, além da Lista Partecipata na Itália. Essas iniciativas tentam, através do uso do antigo modelo de Estado, renovarem a proposta política a partir das inovações tecnológicas de que dispomos.

No entanto, há um levante por uma completa reformulação do sistema que começa a nascer por todo mundo na forma de movimentos apartidários que contam somente com uma organização civil sem hierarquias ou organizações centralizadas. A sociedade em rede, ou P2P como também é chamada, trouxe à tona movimentos como os Indignados espanhóis, Occupy e Anonymous – esses últimos ligados especificamente à guerra da informação digital. Nasce assim, novas formas de organização política e, também, novas formas de desobediência civil.

Se pensarmos nas circunstâncias históricas que levaram aos acontecimentos de 1968, poderemos igualmente pensar em diversas coisas. Mas, em especial, podemos pensar na relação com a expansão da informação através da televisão. Essa expansão permitiu, pela primeira vez na História, que os acontecimentos de uma guerra chegassem às casas de indivíduos de diversos países, mostrando um campo de batalha muito menos glamoroso do que as propagandas para aprovação dessas ações geralmente fazem parecer. Gostamos de pensar com Milton Santos quando diz que:

O desenvolvimento da história vai de par com o desenvolvimento das técnicas. Kant dizia que a história é um progresso sem fim; acrescentemos que é também um progresso sem fim das técnicas. A cada evolução técnica, uma nova etapa histórica se torna possível. (SANTOS, 2001, p.12)

Todas as vezes que há uma expansão midiática, há transformação social. Basta pensarmos à prensa, ao rádio, ao telefone, à televisão. O modo como nos apropriamos dessas técnicas nos define enquanto sociedade. O que está em risco hoje é, mais uma vez, que essa evolução técnica de que dispomos seja apropriada, exclusivamente, por algumas empresas que não têm como prioridade prestar qualquer serviço público, tampouco se comprometem com valores sociais; antes, pautam suas decisões, senão unicamente, primordialmente visando o lucro. Mas, à diferença das outras invenções, a Internet atinge as pessoas de um modo tal que não apenas amplia o acesso a informação – todo tipo de informação – mas possibilita que

todos usuários se tornem, eles próprios, agentes da informação na medida em que permite a construção de diversas narrativas ao mesmo tempo. Mais que uma guerra da informação, vivemos uma batalha de narrativas e de desejos sociais de liberdade que em muitas dessas narrativas se expressam.

A velocidade desse processo e a possibilidade de comunicação instantânea através da Internet faz com que cada vez mais pessoas com interesses comuns e desejos comuns se unam para pensar problemas e propor soluções. É mais que necessária a compreensão de que o momento histórico pelo qual passamos é irreversível; é também, igualmente necessário, que definamos os tipos de valores que queremos estabelecer para construir a sociedade em que vivemos. A falta de agilidade na implementação de novos instrumentos institucionais que possam dar conta dessas transformações sociais leva à defasagem do sistema político que deixa de encontrar legitimidade e representabilidade junto aos cidadãos. O resultado, não há dúvidas, é a decadência do modelo político atual e o confronto cada vez mais direto nas ruas.

Há diversos exemplos a serem observados, além dos acima mencionados. A Islândia talvez seja o maior deles. Diante da crise financeira de 2008, os islandeses não só se negaram a pagar a dívida, como condenaram banqueiros e políticos, destituíram o governo e reescreveram a Constituição a partir da Internet e de maneira colaborativa. O exemplo que vem da terra do gelo é observado e reivindicado por boa parte dos manifestantes de hoje ao redor do globo. A Espanha, com as assembleias populares e a força do 15M está muito adiantada nesse processo, sobretudo pelas iniciativas de software livre e cidades abertas que cada vez mais se desenvolvem por todo o país.

No Brasil, algumas iniciativas começam a surgir. A importância do debate é tal que, ao longo do governo Lula, sob o comando do Ministro Gilberto Gil, o Ministério da Cultura lançou o programa CulturaDigital.br que propõe diversas ações nesse sentido. Além, é claro, do Marco Civil – uma iniciativa exemplar, que contou com a participação direta da população em sua construção – que está para ser votado no congresso vem sofrendo interferências das grandes companhias de telefonia.

A não inclusão desses novos aspectos tecnológicos para o aperfeiçoamento do processo político e da Democracia é um desrespeito ao desenvolvimento histórico, tecnológico e científico por nós atingido. Não restam dúvidas que o maior desafio que temos, hoje, é viabilizar as demandas sociais através das ferramentas que já estão disponíveis, mas são veementemente ignoradas ou utilizadas apenas em caráter panfletário ou financeiro.

Esses aspectos que sinalizamos apenas superficialmente devem nortear a pesquisa política no campo teórico de nossos dias; são imprescindíveis para tal. No que diz respeito à

desobediência civil e à resistência, podemos somente esperar uma intensificação desse tipo de iniciativa cidadã.

Evidentemente a Internet não resolverá sozinha nossas mazelas políticas e sociais; ela é apenas um instrumento. Diante das atrocidades do sistema que sustentamos, as quais podemos observar à exaustão através dos meios digitais, devemos, mais uma vez, nos colocar a pergunta: Por que obedecemos?

Como bem salientou d'Entrèves (1994), a partir do momento que mais de uma alternativa de mundo se apresenta, no momento em que se questiona a legitimidade e a autoridade de um determinado sistema, nossos valores morais coletivos devem também ser questionados seja para resgatá-los ou reformulá-los. Seríamos capazes de colocar-nos à prova? Somos capazes de sustentar aquilo que a palavra 'Democracia' efetivamente significa? Podemos criar novos modelos ainda melhores que o desenvolvido pelos gregos? Existiriam modelos, além do grego, mais interessantes em nossa ampla história como humanidade sobre os quais deveríamos nos voltar para inspiração? O que nos definirá como sociedade no futuro?

São essas as perguntas que acreditamos devam ser feitas nesse momento, e são esses aspectos que esperamos aprofundar em pesquisas futuras.

REFERÊNCIAS

OBRAS DO AUTOR

D'ENTRÈVES, A. P. **La filosofia politica medioevale. Appunti di storia delle dottrine politiche.** Turim: Giappichelli, 1934. 238p.

D'ENTRÈVES, A. P. **Natural Law: An introduction to legal philosophy.** New Jersey, EUA: Transaction, 1994. 206p. (1ª edição da obra em 1955)

D'ENTRÈVES, A. P. **La Dottrina dello Stato.** 3ª. ed. Turim, Itália: Giapichelli, 2009. 365p. (1ª edição da obra em 1962)

D'ENTRÈVES, A. P. **Legalità e Legittimità.** Milano: Giuffrè, 1960. 161p.

D'ENTRÈVES, A. P. **Political Obligation in the open society.** Oxford: 1964.

D'ENTRÈVES, A. P. **Obeying whom.** Oxford: Claredon, 1965.

D'ENTRÈVES, A. P. **On the notion of Political Philosophy.** 1965.

D'ENTRÈVES, A. P. **The Notion of State.** Oxford, Inglaterra: Clarendon Press, 1967. 233p.

D'ENTRÈVES, A. P. **La Libertà Politica.** --. ed. --, Itália: Edizioni di Comunità, 1974. 317p.

D'ENTRÈVES, A. P. **Saggi di storia del pensiero politico.** Milão, Itália: Franco Angeli, 1992. 350p.

OUTROS 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**, Milão: 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. **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.

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.

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 político**. Firenze, Itália: La Nuova Itália, 1995. 339p.

HOBBSAWM, E. J. **Revolucionários**. 3ª. ed. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2003. 277p.

HOBBSAWM, E. J. **Como mudar o mundo**. 1ª. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011. 423p.

INSTITUT INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE POLITIQUE **L'Idee de légitimité**. 1ª.

ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1967. 221p.

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.

NEDERMAN, C. J. **“A Middle Path: Alexander Passerin d'Entrèves”, in Lineages of European Political Thought**. Washington, EUA: CUA, 2009. 375p.

RESTA, E. **'Diritto Naturale Profano'**. In: **La Dottrina dello Stato**. Turim: Giapichelli, 2009. 365p.

SANTO, M. **Por uma outra Globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2001, 174p.

THOREAU, H. D. **A Desobediência Civil**. 1ª. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009. 80p.

TRINGALI, M. **Obbligazione Politica in Alessandro Passerin D'Entrèves**. 1ª. ed. Lecce, Itália: Pensa Multimedia, 2006. 190p.

TRINGALI, M. **Alessandro Passerin d'Entrèves: profilo di un pensiero**. 1ª. ed. Aosta, Itália: Le Château, 2002. 119p.

WEBER, M. **A "objetividade" do conhecimento nas ciências sociais**. 1ª. ed. São Paulo, SP: Atica, 2006. 112p.

WEBER, M. **Sobre a Teoria das Ciências Sociais**. 1ª. ed. São Paulo, SP: Moraes, 1991. 132p.