

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO E CIÊNCIAS DO ESTADO**

Natan Thalles Amado Rodrigues Rocha

REVIRAVOLTA NA REFLEXÃO POLÍTICA OCIDENTAL

Belo Horizonte

2025

Natan Thalles Amado Rodrigues Rocha

REVIRAVOLTA NA REFLEXÃO POLÍTICA OCIDENTAL

Orientadora: Karine Salgado

Belo Horizonte
2025

RESUMO

O trabalho aborda, especialmente a partir dos escritos de Norberto Bobbio, a virada na relação política entre governantes e governados, que desde a Antiguidade até a Idade Média, teve como elemento dominante os primeiros relativamente aos segundos, em decorrência de uma cosmovisão que priorizava os interesses do coletivo sobre os interesses do indivíduo. Esse predomínio significou, digamos assim, a era de menoridade do homem, ao qual se reconhecia, quando muito, direitos privados, mas não direitos públicos subjetivos, isto é, direitos do homem, enquanto indivíduo singularmente considerado, contra os poderes públicos.

A Modernidade representou a virada na relação política entre governantes e governados, significando, por sua vez, a era da maioridade do homem. Enquanto na fase pré-moderna o indivíduo, tomado singularmente, era subordinado ao coletivo, posteriormente sua compreensão foi significativamente invertida, baseada nas novas teorias acerca do homem e sua relação com a sociedade, libertando-o e, muitas vezes, sobrepondo-o a ela. Isso abriu caminho para o nascimento e o desenvolvimento dos direitos fundamentais do homem, garantindo-lhe, conjuntamente, direitos privados e direitos públicos subjetivos, garantindo-lhe, por assim dizer, uma esfera de proteção contra os poderes públicos.

ABSTRACT

This paper discusses, especially based on the writings of Norberto Bobbio, the shift in the political relationship between rulers and the ruled, which since Antiquity to the Middle Ages, had as a dominant element the former over the latter, due to a worldview that prioritized the collective interests over the interests of the individual. This predominance marked the era of the man's minority, in which he was recognized, at most, as having private rights, but not subjective public rights, that is, human rights as an individual singularly considered, in relation to public powers.

Modernity represented a turning point in the political relationship between the rulers and the ruled, meaning, in turn, the man's age of majority. While the pre-modern phase the individual, considered singularly, was subordinated to the collective, this understanding was later significantly reversed, based on new theories regarding man and his relationship with society, liberating the individual and, in many cases, placing him above it. This shift paved the way for the birth and development of fundamental human rights, granting both private rights and subjective public rights, thereby ensuring the individual, a sphere of protection against public powers.

INTRODUÇÃO

No presente trabalho, abordamos uma certa "reviravolta" que teria ocorrido no âmbito da reflexão política do Ocidente, na visão do jusfilósofo italiano Norberto Bobbio (BOBBIO, 2004). Com reviravolta quer se dizer uma mudança radical de perspectiva na relação entre governantes e governados nos escritos dos pensadores políticos ocidentais, que o autor também chamará de "revolução copernicana", referindo-se analogicamente à descoberta do cientista Nicolau Copérnico a respeito da posição e movimento dos astros celestes e que repercutiu no juízo que os homens faziam de si mesmos e do mundo.

Essa reviravolta de pensamento não ocorreu por acaso. Ela é resultado da primazia que uma nova teoria terá sobre outra teoria, mais velha e muito bem-sucedida ao longo dos séculos, tendo sido sistematizada por Aristóteles. A velha teoria, que Bobbio inclusive chamará de "modelo aristotélico" (BOBBIO, 2004), é a de que o todo existe necessariamente antes da parte. Sendo uma teoria geral, ela abrangerá e terá impacto sobre as mais diversas esferas da vida do homem. Na política, ela significou o predomínio da autoridade sobre o súdito ou cidadão.

A nova teoria, por sua vez, desenvolve-se plenamente na era moderna, a partir de novas correntes de pensamento, quando então a parte reivindica o direito sobre o todo. Na política, a parte é o súdito ou o cidadão tomado de modo singular. Agora importa considerá-lo em si mesmo e valorizá-lo enquanto tal, ao passo que o poder político passa a ser limitado e controlado, vigiado e concebido para resguardar direitos públicos subjetivos próprios do governado, que existem independentemente do beneplácito do soberano.

A importância que Bobbio atribui a essa radical mudança de pensamento é que, uma vez decomposta a sociedade em indivíduos tomados de modo singular e concebidos em igualdade e liberdade, ainda que idealmente falando, ela preparou o terreno sobre o qual floresceu os direitos do homem. Quando prevalecia nas sociedades o modelo aristotélico, o indivíduo, a família e as tribos eram considerados sociedades parciais, incompletas, ao passo que a cidade, representada pelo poder político do Estado, compreendia a totalidade da vida. Sendo assim, a suprema felicidade só seria alcançada quando a vida estatal se realizasse. Tendo sido quebrado esse paradigma, o indivíduo foi libertado da família e do Estado para tornar-se independente e fazer da própria vida um projeto que dependia exclusivamente de si.

Essas mudanças, advindas com a nova teoria, pela amplitude que tiveram e pela força que mostram ainda hoje, justificam-se como objeto de trabalho.

Outra importância que Bobbio atribui à concepção individualista de sociedade ou, mais simplesmente, ao individualismo, é que a democracia é inconcebível sem ele. Deve-se entender o individualismo aqui, diga-se de passagem, não de modo pejorativo, associado a uma atitude ou a uma cultura consumista, antissolidária e covarde; antes, de modo filosófico ou sociológico, pelo qual o homem singularmente considerado é o ponto de partida na reflexão política, na análise sociológica, na compreensão do mundo. Tendo isso em vista, o presente trabalho justifica-se, também, porque o novo paradigma estabelecido pelas novas teorias e pelas mudanças sociais adjacentes contribuíram para formação do mundo político, econômico e social no qual hoje vivemos.

METODOLOGIA

O propósito deste trabalho é o de brevemente descrever que as transformações políticas e sociais acompanham a transição entre teorias acerca do mundo e dos homens, e que um exemplo desta premissa pode ser extraído da relação entre o nascimento dos direitos do homem e a teoria do individualismo, que forjou a queda da teoria aristotélica da prevalência do todo sobre as partes e sua relação com a supremacia do poder político.

Para realizar este objetivo, vamos partir da tese do jusfilósofo italiano, Norberto Bobbio, segundo a qual os direitos humanos só puderam desenvolver-se quando o sujeito privilegiado da relação política deixou de ser o governante, que representava a coletividade, e passou a ser o governado, que representava o homem puro e simples, teoricamente livre e igual a todos os demais. A tese referida encontra-se mais bem delineada no livro que trata propriamente do tema em questão, *A era dos direitos*, mas menções a ela encontramos em outros trabalhos do autor, como em *Estado, Governo e Sociedade*, *Liberalismo e Democracia* e *História do Pensamento Político*.

A tese, como dissemos, é a de que a ênfase ao governado deu causa ao desenvolvimento dos direitos do homem, primeiro de modo mais teórico; depois, progressivamente, de modo mais efetivo, mediante sólidas conquistas. Para simbolizar a valorização do homem singularmente considerado e elemento privilegiado na relação política no contexto do estado civil, vamos abordar trabalhos de jusnaturalistas, tais como J.J. Rousseau e John Locke, bem como documentos políticos

considerados de importância universal, tais como a Declaração de 1789, produto da Revolução Francesa, e a Constituição Americana, produto da Independência dos Estados Unidos.

Para simbolizar o tipo de privilégio atribuído ao governante - seja príncipe, rei ou chefe político - vamos abordar o trabalho do fundador da ciência política moderna, Maquiavel, em O Príncipe, pois aqui o monarca transcende a moral e a ética e aprende que sua meta é acima de tudo a conservação do poder. Da mesma forma, a teoria que sustenta ou, pelo menos, acompanha essa visão é a de que o todo existe necessariamente antes da parte e, para ilustrá-la, vamos abordar A Política, de Aristóteles.

O ORGANICISMO TRADICIONAL

"O todo existe necessariamente antes das partes" (ARISTÓTELES, 2019, p. 5). Para o filósofo italiano Norberto Bobbio, com essa fórmula Aristóteles sistematiza a concepção orgânica do Estado e da sociedade, que terá largo sucesso pelos séculos subsequentes.

O indivíduo nasce no seio da família, núcleo primitivo da vida associativa, destinada a prover as necessidades mais imediatas e cotidianas. As famílias crescem e se aglomeram, em busca de apoios mútuos contra as desventuras da vida, como a fome, o saque e o desabrigo: daí surgem as vilas. Com o desenvolvimento das vilas, florescem as cidades, ponto culminante do processo da vida coletiva, tendo em vista serem definidas por duas características que lhes dão completude, a saber, a independência e a autossuficiência. Diversamente dos grupos precedentes, que são por elas englobados, as cidades destinam-se a prover as necessidades coletivas de longo prazo (ARISTÓTELES, 2019).

Assim como a mão fora do corpo nada vale, o indivíduo isolado não tem valor. O homem precisa do outro homem, pois "aquele que não pode viver em sociedade, ou que de nada precisa por bastar-se a si próprio, não faz parte do Estado; é um bruto ou um deus" (ARISTÓTELES, 2019, p. 5). Ou tão superior, a ponto de prover a si mesmo tudo o que é necessário à sua existência, ou tão inferior, a ponto de ser incapaz de conviver com regras, de estabelecer contato humano e uma convivência social que ajude na sobrevivência e nas coisas boas da vida. A união entre homem e mulher, por exemplo, é não uma escolha ou convenção, mas uma combinação natural e inevitável, pois é através da procriação que alcançamos a conservação da nossa espécie (ARISTÓTELES, 2019). Na vida coletiva uma particularidade é sempre constante. Ao nascer, o indivíduo tem como autoridade

o patriarca: em relação ao filho, exerce o poder paternal; em relação à esposa, o poder marital; em relação ao escravo, enfim, o de déspota. Sobre todos governa o senhor soberanamente. No plano mais amplo da vida social, operando-se uma evolução substitutiva, o cidadão tem como autoridade política

o governante. Em todos os casos, na autoridade prevalece a razão, ao passo que nos demais componentes da sociedade, o instinto, a irracionalidade. Na mulher, a virtude é o "silêncio modesto" (GÓRGIAS apud ARISTÓTELES, 2006, p. 36); na criança, ser "dócil e submissa ao homem adulto que cuida de seu acompanhamento" (ARISTÓTELES, 2006, p. 36); no escravo, o "bem fazer o seu serviço" (ARISTÓTELES, 2006, p. 36). Tem o senhor a alma que domina; os demais, o corpo que obedece. A alma domina o corpo, que padece e pertence ao tempo, ao passo que a alma é perene e aponta para o alto. Assim, a relação que se estabelece entre pai e filho, senhor e escravo, marido e mulher e, por extensão, entre governante e governado traz como denominador comum a desigualdade,

o desequilíbrio, a verticalidade. Frise-se que nada disto é mera circunstância desta ou daquela configuração social ou política, mas o estado normal das coisas do mundo. Esse naturalismo, desdobramento da concepção orgânica aristotélica, abraça essas relações sociais, coordena-as e as justifica. Naturalismo aristotélico, que não se confunde com o naturalismo de raiz moderna, com o qual se contrapõe. Naturalismo cujo fim do homem (e de todas as coisas existentes) é a natureza, ou melhor, a integração máxima do homem à natureza. Segundo o filósofo grego,

Pertence também ao desígnio da natureza que comande quem pode, por sua inteligência, tudo prover e, pelo contrário, que obedeça quem não possa contribuir para a prosperidade comum a não ser pelo trabalho de seu corpo. Esta partilha é salutar para o senhor e para o escravo (ARISTÓTELES, 2006, p. 2).

A economia também justifica tais relações:

Quanto à economia, observo que é impossível viver comodamente, ou mesmo simplesmente viver, sem o necessário. Portanto, como os bens fazem parte da casa, os meios de adquiri-los também fazem parte do governo doméstico; e, assim como nenhuma das artes que têm um objeto preciso e determinado realiza sua obra sem seus instrumentos próprios, a economia também precisa deles para chegar ao seu objetivo (ARISTÓTELES, 2006, p. 10).

E continua, exemplificando: "Existem dois tipos de instrumentos: uns inanimados, outros animados. Assim é que, para a navegação, o leme é o instrumento inanimado e o piloto, o instrumento animado (ARISTÓTELES, 2006, p. 10). O escravo também é um tipo de instrumento animado, pois pertence ao seu senhor e não a si mesmo, servindo para a produção de bens necessários à existência da vida doméstica. Combinam-se então naturalismo e desigualitarismo social, produzindo um

desigualitarismo natural, definido ou antes pré-definido pelo cosmos. Contestá-lo é um desatino. Isso porque da mesma forma que o braço tem função particular no organismo humano e seria loucura um renunciar ou pretender tomar o lugar da perna ou de qualquer outro órgão, equipado para fazer outra função, cada homem tem e desempenha papel previamente determinado no corpo social e renunciá-lo ou pretender usurpar a função alheia seria antinatural, afrontaria a ordem cósmica. (FERRY, 2012).

A concepção orgânica do Estado e da sociedade privilegia, assim, o todo sobre a parte, o coletivo sobre o individual. Isso pode ser exemplificado por meio do que, para Aristóteles (2019), deve ser o fim do Estado. Para ele, o fim do Estado é o bem comum e este é alcançado quando cada parte desempenha o papel que lhe cabe para o benefício do conjunto. A realização individual, privada corresponde a uma felicidade incomparavelmente menor do que a realização coletiva, que corresponde à felicidade suprema. Em outras palavras, a felicidade que cada indivíduo obtém no seu âmbito particular, agregando-se uma a uma individualmente, é inferior à felicidade que se obtém no seio da sociedade, mediante as contribuições que, holisticamente, cada um oferece para a consecução do bem comum. O bem maior de cada indivíduo não é o realizado em proveito próprio, mas o em proveito do conjunto da comunidade, segundo as regras por ela estabelecidas, seja essa comunidade democrática ou não. A noção platônica de justiça dialoga com a do bem comum aristotélico, e demonstra a concepção orgânica comum a ambos. Segundo Platão, cada uma das partes de que é composto o corpo social deve desempenhar a função que lhe é própria, independentemente de qual seja, pois que justa. Ao propor a forma de governo ideal, em A República, afirma ser aquela segundo a qual cada um tem a obrigação que lhe cabe, de acordo com as próprias aptidões, elencando três categorias harmônicas, a saber, os governantes-filósofos, os guerreiros e os que se dedicam aos trabalhos produtivos (BOBBIO, 2017).

Lembrando Cícero, que também é adepto do organicismo, Bobbio menciona a sua visão sobre a finalidade do Estado, que consistiria na "concordia (...), ou seja, a luta contra as facções que, dilacerando o corpo político, o matam" (BOBBIO, 2017, p. 30). Em outras palavras, a finalidade do Estado seria a de, neutralizando as disputas corrosivas entre as facções, garantir a estabilidade mediante a harmonia. Teleologia estatal diversa da defendida pelo individualismo moderno.

A concepção orgânica, ou modelo aristotélico, entende a família como ponto de partida da vida social humana - e não os indivíduos livres, iguais e singulares -, pois é o homem animal político e social. Da reunião das famílias caminha-se, como vimos, para as comunidades de famílias ou vilas e, sucessivamente, para a cidade ou Estado - este o futuro da vida humana, tendo em vista que tal enredo

se projeta igualmente sobre todas as sociedades formadas por homens. Entre a família e o Estado não há, como se divulgará em reflexões políticas posteriores, uma contraposição, mas evolução complementar, continuidade e progresso. Ao definir o conceito de Estado, Jean Bodin, teórico da soberania e representante do modelo tradicional, diz que é “um governo justo formado por várias famílias, e pelo que lhes é comum, com poder soberano” (BODIN, 2011, p. 71, tradução nossa). Em seguida, explica a locução "várias famílias", as quais são "a verdadeira fonte e origem da República [Estado] e constituem a sua pedra angular" (BODIN, 1993, p. 49, tradução nossa, acréscimos nossos). Vivem os indivíduos, assim, desde os tempos mais primitivos, já alocados em famílias, com suas típicas relações de chefia e subordinação. Daí para vilas e cidades não se estabelecem convenções ou contratos, mas subsistem necessidades naturais, como a expansão territorial, o crescimento demográfico, a necessidade de defesa. As sociedades políticas não se baseiam em consentimento, mas, ao contrário, na necessidade ou natureza das coisas (BOBBIO, 1988). Poderíamos dizer, então, que o motor do desenvolvimento da história não é tanto a natureza ou necessidade dos homens quanto uma hipotética natureza ou necessidade das coisas, que guia as ações humanas.

Atravessa a concepção orgânica a Antiguidade e alcança a Idade Média. São Tomás de Aquino, pensador medieval, continua o modelo, que nele pode ser exemplificado por suas trabalhosas elaborações teológicas, filosóficas e políticas, reiteradamente marcadas pelas noções interdependentes de “todo” e “parte”, inclusive quando defende a tese da pena capital:

Como já dissemos, é lícito matar os brutos, enquanto naturalmente ordenados ao nosso uso, assim como o imperfeito é ordenado para o perfeito. Pois, toda parte se ordena para o todo como o imperfeito para o perfeito. Por onde, toda parte é naturalmente para o todo. E por isso, vemos que é louvável e salutar a amputação de um membro gangrenado, causa da corrupção dos outros membros. Ora, cada indivíduo está para toda a comunidade como a parte, para o todo. Portanto, é louvável e salutar, para a conservação do bem comum, por à morte aquele que se tornar perigoso para a comunidade e causa de perdição para ela; pois, como diz o Apóstolo, um pouco de fermento corrompe toda a massa (AQUINO, ..., p. 2146).

Por aí se vê que aquele que comete um delito é encarado como um membro do qual a sociedade pode se desfazer caso suas ações tenham sido graves a ponto de abalar a vida comum. O homem, portanto, é interpretado como parte, membro ou fragmento de uma vida maior, que o envolve e supera, sendo estranho a essa cosmovisão compreendê-lo de modo isolado e atribuir-lhe valor essencial.

Discutindo se a imagem de Deus está nas criaturas irracionais, ensina São Tomás que:

Tanto mais um ser é perfeito em bondade, e tanto mais semelhante é a Deus. Ora, o todo universal é de bondade mais perfeita que a do homem; pois, embora os seres singulares sejam bons, contudo, todos, simultaneamente, são chamados, pela Escritura, muito bons, logo, o *todo universal* é à imagem de Deus, e não só o homem. (AQUINO, ..., p. 766)

Ou senão:

Se um todo não é o último fim, mas se ordena a outro fim ulterior, então o último fim da parte não é o todo mesmo, mas algum outro. Ora, a universalidade das criaturas, para a qual o homem está como a parte para o todo, não é o último fim, mas se ordena para Deus, que o é. Por onde, o bem do universo não é o último fim do homem, mas Deus mesmo. (AQUINO, ..., p. 940).

Organicismo e primado do público são teorias complementares, pois ambas afirmam a contraposição entre o interesse coletivo e o individual, entre o público e o privado, bem como a necessária subordinação do segundo em relação ao primeiro. Bobbio ensina que, politicamente, o primado do público significa o aumento da intervenção estatal na vida privada de indivíduos e grupos infraestatais, ou seja, em vez de emancipação da sociedade civil, a sua absorção. (BOBBIO, 2017).

Também lembra que, para Hegel - um dos expoentes do organicismo -, quando o direito privado tem preeminência, trata-se de tempos de decadência; quando a primazia é o direito público, os tempos são de progresso. (BOBBIO, 2022). Este o caso, pensava o filósofo alemão, da Idade Moderna. Não aceitava que uma sociedade estatal pudesse ser fundada legitimamente sobre um contrato, pois este instituto jurídico pode ser revogado e, como tal, pertence ao direito privado, ao passo que o vínculo que une cidadãos e Estados é permanente e indissociável, pertence ao direito público, podendo, se necessário, impor grandes sacrifícios, como o da própria vida, o que seria problemático nos termos de um contrato. (BOBBIO, 2022).

Nessa linha, portanto, cidadão e Estado estão organicamente ligados e tal relação não é deliberadamente autoimposta por um conjunto de indivíduos singulares e livres, mas aparece através dos tempos como intrínseco ao desenvolvimento da consciência histórica.

Bobbio ensina que o primado do público sobre o privado é interpretado, historicamente, como "primado da política sobre a economia, ou seja, da ordem dirigida do alto sobre a ordem espontânea, da organização vertical da sociedade sobre a organização horizontal." (BOBBIO, 2017, p.

31) Nisso consiste, acreditava, a "publicização do privado", processo de intervenção dos poderes públicos e, logo, de sua primazia na regulação da economia, isto é, na relação da vida entre homens na sociedade civil. Tal processo de subordinação do privado ao público, essência da concepção orgânica, correspondeu a uma exacerbação dos poderes políticos sobre as liberdades civis, privilegiando o governante em detrimento do governado. A autoridade política era entendida como aquela responsável pela direção e manutenção do corpo social, de modo a impedir sua fragmentação ou a dissolução da sua unidade. Não por acaso, as primeiras legislações das quais se têm notícia acentuam antes o dever que o direito, antes a norma imperativa que a permissiva. Logo, a ênfase é no polo passivo da relação jurídica, isto é, nos governados, a quem as leis são dirigidas. Ao longo de boa parte do desenvolvimento moral, a função primária da lei foi a de comprimir, obrigar e punir. Punitivismo como meio de manter a sociedade una, moralmente coesa, forte. Émile Durkheim, proeminente sociólogo francês, ensina que:

Nas sociedades primitivas, em que, como veremos, o direito é inteiramente penal, é a assembleia do povo que administra a justiça. É o que acontece entre os antigos germanos. Em Roma, enquanto os casos civis dependiam do pretor, os casos criminais eram julgados pelo povo (DURKHEIM, 1999, p. 46).

Discutindo sobre as características da pena, ele menciona certa "reação passional", e observa que quanto mais primitiva a sociedade, mais viva mostra-se tal reação:

De fato, os povos primitivos punem por punir, fazem o culpado sofrer unicamente para fazê-lo sofrer e sem esperar, para si, nenhuma vantagem do sofrimento que lhe impõem. Prova-o o fato de não procurarem punir de maneira justa ou útil, mas apenas punir. (DURKHEIM, 1999, p. 56-57).

O pensador francês ensina que o direito primitivo era religioso, especialmente porque os sacrilégios cometidos contra os deuses frequentemente recebiam as mais duras penas. A religião exercia, assim, uma coerção permanente sobre o homem, o que evidenciava seu caráter essencialmente social. A ofensa ao sagrado representava uma ofensa à sociedade tomada em seu conjunto, ao passo que menor preocupação voltava-se ao indivíduo:

Por isso, nas sociedades inferiores, os delitos mais numerosos são os que lesam a coisa pública: delitos contra a religião, contra os costumes, contra a autoridade, etc. Basta ver na Bíblia, nas leis de Manu, nos monumentos que nos restam do velho direito egípcio, a importância relativamente pequena que têm as prescrições protetoras dos indivíduos e, ao contrário, o luxuriante desenvolvimento da legislação repressiva das

diferentes formas do sacrilégio, das faltas aos diversos deveres religiosos, às exigências do cerimonial, etc. (DURKHEIM, 1999, p. 64)

Nos Dez Mandamentos, proclamados pelo profeta Moisés no Monte Sinai junto ao povo hebreu, como relata o Pentateuco, há oito imperativos negativos e dois imperativos positivos. Não há nenhuma lei permissiva pela qual a vontade do indivíduo pudesse manifestar-se livremente, conforme se vê a seguir:

¹ Então falou Deus todas estas palavras, dizendo:

² Eu sou o Senhor teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão.³ Não terás outros deuses diante de mim.⁴ Não farás para ti imagem de escultura, nem alguma semelhança do que há em cima nos céus, nem em baixo na terra, nem nas águas debaixo da terra.

⁵ Não te encurvarás a elas nem as servirás; porque eu, o Senhor teu Deus, sou Deus zeloso, que visito a iniquidade dos pais nos filhos, até a terceira e quarta geração daqueles que me odeiam.

⁶ E faço misericórdia a milhares dos que me amam e aos que guardam os meus mandamentos.

⁷ Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão; porque o Senhor não terá por inocente o que tomar o seu nome em vão.

⁸ Lembra-te do dia do sábado, para o santificar.

⁹ Seis dias trabalharás, e farás toda a tua obra.

¹⁰ Mas o sétimo dia é o sábado do Senhor teu Deus; não farás nenhuma obra, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem o teu servo, nem a tua serva, nem o teu animal, nem o teu estrangeiro, que está dentro das tuas portas.

¹¹ Porque em seis dias fez o Senhor os céus e a terra, o mar e tudo que neles há, e ao sétimo dia descansou; portanto abençoou o Senhor o dia do sábado, e o santificou.

¹² Honra a teu pai e a tua mãe, para que se prolonguem os teus dias na terra que o Senhor teu Deus te dá.

¹³ Não matarás.

¹⁴ Não adulterarás.

¹⁵ Não furtarás.

¹⁶ Não dirás falso testemunho contra o teu próximo.

¹⁷ Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo (ÊXODO 20: 1-17, VERSÃO ALMEIDA CORRIGIDA).

A ausência, nesse caso, das sanções correspondentes às transgressões contra os mandamentos vindos direta ou indiretamente do céu não significa que estas eram impunes. É que objetivo com o seu registro, ensina Durkheim, não era tornar tais mandamentos conhecidos do povo judaico:

Mas é que se tratava, essencialmente, de reproduzir, fixando-as, as crenças populares relativas à origem desses preceitos, às circunstâncias históricas em que pretende-se tenham sido promulgados, às fontes de sua autoridade. Ora, desse ponto de vista, a determinação da pena torna-se acessória (DURKHEIM, 1999, p. 46).

De igual modo, o Código de Hamurabi, celebrizado como o mais antigo do mundo, era fundamentalmente imperativo, e a pena de morte tão usada, pareça-nos a nós contemporâneos grave ou não o delito cometido, que a vida pessoal de um babilônio qualquer pode ser comparada a um grão de areia e o peso da sociedade que o pressiona, a um deserto:

1. Se alguém enganar a outrem, difamando esta pessoa, e este outrem não puder provar, então aquele que enganou deve ser condenado à morte (CÓDIGO, [s.d]).

A punição, como podemos ver, não era dotada do princípio da proporcionalidade como a entendem as constituições democráticas modernas, alçando a ofensa à honra de um homem a crime irremissível.

Isso parece contradizer o fato de que tal Código baseava-se meramente na Lei de Talião - noção segundo a qual o crime cometido deveria ser punido com pena proporcional ao delito cometido -, já que difamação não é igual assassinato e, portanto, a ofensa à honra de um homem não poderia ser punida com a morte se quiséssemos fazer o lema "olho por olho, dente por dente" ter sentido exato. Mas a Lei de Talião serve mais para acentuar o punitivismo desumano do Código do que para ensinar que sempre havia proporcionalidade entre o delito cometido e a punição aplicada pelo poder da cidade.

Era, então, o Código de Hamurabi predominantemente imperativo e punitivista, mas também essencialmente desigual. Foi escrito em pedra pelo rei Hamurabi, em torno de 1772 a.C, para vigorar sobre o Império da Babilônia, uma sociedade estratificada em classes ou estamentos sociais, prevendo punições distintas a depender de a qual grupo o indivíduo pertencia, conforme a seguir:

116. Se o prisioneiro morrer na prisão por mau tratamento, o chefe da prisão deverá condenar o mercador frente ao juiz. Caso o prisioneiro seja um homem livre, o filho do mercador

deverá ser condenado à morte; se ele era um escravo, ele deverá pagar 1/3 de uma mina em outro, e o chefe de prisão deve pagar pela negligência. (CÓDIGO, [s.d])

A Lei das Doze Tábuas, legislação da República romana promulgada a 450 a.C, em nada deve às outras quanto seu ao caráter imperativo, punitivista e socialmente desigual. Sobre os devedores inadimplentes, a Tábua III determina que:

Depois do terceiro dia de feira, dividir o corpo do devedor em tantos pedaços quanto sejam os credores, não importando cortar mais ou menos; se os credores preferirem poderão vender o devedor a um estrangeiro, além do Tibre (MEIRA, 1972, pág. 169).

Na Tábua IX, a corrupção dos juízes também é respondida com pesadas sanções:

Se um juiz ou um árbitro indicado pelo magistrado receber dinheiro para julgar a favor de uma das partes em prejuízo de outrem, que seja morto (MEIRA, 1972, pág. 173).

Mais do que justiceira e punitivista, a Lei não transigia com os próprios inocentes, quando a sorte do acaso resolvia condená-los:

É permitido ao pai matar o filho que nasceu disforme, mediante o julgamento de cinco vizinhos (MEIRA, 1972, pág. 173).

Na era medieval, continua o modelo tradicional e a figura deôntica predominante ainda reside no dever — mesmo que o plano moral subsuma no plano religioso, o qual define a organização social e o fim do Estado (ou melhor dizendo, do poder político) e o dever passe a ser compreendido menos como obediência ao homem e mais como obediência a Deus. Religiosa ou secular, ainda assim obediência, isto é, ênfase no dever do governado e no direito — de impor regras — do governante.

A visão do Estado, na Idade Média, era profundamente negativa. Em Aristóteles, como vimos, o fim do Estado é não só possibilitar uma vida em conjunto, mas também uma vida boa. Agora, ao contrário, seu fim era exclusivamente “evitar, mediante a espada da justiça, o desencadeamento das paixões que tornaria impossível qualquer tipo de convivência pacífica” (BOBBIO, 2017, p. 64). Vê-se, portanto, que o modelo tradicional que concebe o Estado e a sociedade como um todo não traz no seu bojo necessariamente uma ideia positiva (talvez salvacionista) do Estado. Quem provê a salvação do homem, na cosmovisão medieval, não é o Estado, mas a Igreja.

Em *Sobre a Autoridade Secular* (1997), o reformador Martinho Lutero defende que ao instinto selvagem do homem era preciso contrapor a força, indicando que a função do Estado deveria ser predominantemente repressiva:

Dai é suficientemente claro e certo de que é a vontade de Deus que a espada e os seculares lei seja usada para punir os ímpios e proteger os honestos (LUTHER, 1997, pág. 184, tradução nossa).

Ele se vale de toda a tradição bíblica, de Moisés aos apóstolos, passando por Jesus, para sustentar sua tese. A lei e a “espada” devem existir porque, pela queda, o homem se fez pecador. Se, porém, o mundo inteiro fosse contagiado pela verdade revelada pelas Escrituras e cada indivíduo se tornasse verdadeiramente cristão, a sociedade prescindiria de regras e sanções. É o que ensina o monge alemão:

E se todos no mundo fossem verdadeiramente cristãos, isto é, verdadeiros crentes, não seria necessário príncipe, rei, senhor, espada ou lei (...) onde todo erro é punido e todo direito é cumprido, sem briga ou conflito, o julgamento, o juiz, a pena, a lei ou espada são necessários. (LUTHER, 1997, pág. 185-6, tradução nossa).

Vê-se, então, que o Estado tem a tarefa de corrigir o mau coração dos homens injustos (para repetir a linguagem tipicamente cristã), ou seja, conter os danos de uma sociedade sem Deus. Contudo, uma vez que todos tivessem um bom coração e se convertessem à verdade revelada, desapareceria a necessidade de uma organização política destinada a prover a felicidade da vida coletiva. Disso se encarregava a Igreja, Deus e a vida piedosa.

Ao tempo da Idade Moderna, quando da formação do sistema europeu de Estados, surge o conceito de Razão de Estado. De maneira breve e geral, a definição desta tradição de pensamento consiste em que:

(...) a segurança do Estado é uma exigência de tal importância que os governantes, para a garantir, são obrigados a violar normas jurídicas, morais, políticas e econômicas que consideram imperativas, quando essa necessidade não corre perigo. Por outras palavras, a Razão de Estado é a exigência de segurança do Estado, que impõe aos governantes determinados modos de atuar". (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 1066)

Sob o aspecto das relações internas de um Estado especificamente (e não das relações interestatais), entende-se por Razão de Estado:

"a tendência dos homens de Estado a usarem qualquer meio, até mesmo a violência extrema e o engano, para a concretização e conservação do monopólio da força, que é justamente condição da segurança interna do Estado". (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998, p. 1068)

Maquiavel é adepto desta tradição de pensamento, pondo-se entre aqueles que entendem a relação política do ângulo do governante, o qual pode lançar mão tanto da astúcia quanto da violência para atingir seus objetivos políticos — a conquista e a perpetuação do poder, a estabilidade política, mas não o bem comum ou o desenvolvimento da personalidade individual:

(...) e é por isso que todos os profetas vencem, ao passo que os desarmados se arruinam. Pois, além do que já foi dito, a natureza dos povos é inconstante, sendo fácil persuadi-los de uma coisa, mas difícil mantê-los nessa persuasão; portanto convém estar preparado para convencê-los pela força, quando já não estiverem convencidos por si mesmos (MAQUIAVEL, 2010, p. 64).

A tradição da Razão de Estado é, então, uma manifestação já moderna da supervalorização do ponto de vista do governante, isto é, daquele que representa o Estado, detentor do monopólio legítimo da força física, impondo sobre a sociedade suas vontades e decisões. Tal tradição funda-se numa visão realista da natureza humana e tem como objetivo a garantia da ordem pública em contraste com o risco da anarquia. Semelhantemente aos teóricos da soberania, defende a concentração do poder político supremo no Estado, desbancando e pondo abaixo de si o poder ideológico e o econômico. O ponto de divergência, contudo, refere-se ao método para a garantia da ordem, que entre os teóricos da soberania, como Jean Bodin, encontra limites nas leis fundamentais do reino, nas leis naturais e nos direitos básicos do homem, ao passo que entre os porta-vozes da Razão de Estado admite-se o emprego de qualquer meio, independentemente de serem éticos ou morais (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 1998).

O fato é que a aplicação da Razão de Estado como diretriz política de um governante ocorre quando prevalece na sociedade uma concepção orgânica de Estado e de sociedade em contraste com uma concepção individualista que afirma que, para compreender a sociedade, é preciso partir de baixo, isto é, dos indivíduos que a compõem.

A tese advogada por Norberto Bobbio é a de que, com a superveniência de uma nova concepção de Estado e de sociedade, rompeu-se com o modelo aristotélico-tradicional, que prestigiava a sociedade na sua totalidade em detrimento do indivíduo puro e simples, decorrendo daí uma relação estruturalmente desigual entre governantes e governados, a qual dificultava o nascimento de direitos, mas principalmente direitos públicos subjetivos, a saber, direitos do homem, enquanto homem, contra o poder político estabelecido. A transição entre as duas cosmologias e suas respectivas correntes de

pensamento marca o nascimento e o desenvolvimento dos direitos humanos, pois o governado passa ser compreendido primeiro como sujeito de direitos e depois como sujeito de deveres, enquanto o governante passa a ser compreendido primeiro como sujeito de deveres e depois como sujeito de direitos. A ênfase já não recai sobre a obediência, mas sobre os limites do poder.

Segundo o jusfilósofo italiano, a primeira manifestação do individualismo em face da sociedade tomada no seu conjunto, no Ocidente, teve lugar na concepção cristã de vida, segundo a qual todos são irmãos, já que filhos de Deus (BOBBIO, 2004). O problema é que tal irmandade não teria um valor moral, tanto que um dos primeiros episódios da história humana, conforme a narrativa judaico-cristã, retrata um fratricídio. Foi apenas muito mais tarde, já na era atual, que o individualismo ganhou força e logrou êxito sobre o organicismo, pelo menos o suficiente para transformar a relação entre governantes e governados, permitindo, com isso, o nascimento e o desenvolvimento dos direitos humanos e a democracia. Esse individualismo ganhou terreno através da doutrina filosófica do jusnaturalismo, que pode ser considerada, segundo o filósofo italiano, a secularização da ética cristã (BOBBIO, 2004). Secularização porque, embora a teoria defenda a existência de uma justiça universal, ela é mais produto da natureza do que de ser divino e alcançada antes pela razão do que pela fé. Diversamente do modelo aristotélico-tradicional, a teoria dos direitos do homem ou jusnaturalismo defende que o ponto de partida da vida social humana constitui-se de indivíduos livres e iguais, não associados mas associáveis, afastando, no plano teórico, qualquer justificativa da hierarquia baseada na natureza, em divindades ou na herança social. Entre o estado natural e o estado político não há linearidade ou evolução complementar, mas contraste, sendo um antítese do outro. Tal situação explica-se pela diversidade de fundamentos do poder, conforme a relação seja entre senhor e servo, entre pai e filho ou entre governante e governado.

Em Segundo Tratado sobre o Governo, J. Locke faz questão de distinguir tais relações. No primeiro caso, a relação baseia-se na força (*ex delicto*), como ocorre, por exemplo, no caso de uma guerra. Tal relação se impõe com o confisco da liberdade de outra pessoa e dura enquanto a propriedade permanecer confiscada. O objetivo de tal relação é tirar proveito do mais fraco. No segundo caso, baseia-se na procriação (*ex generatione*). Tal autoridade, insiste Locke, não é exercida apenas e inteiramente pelo pai, mas também pela mãe (LOCKE, 2014). A sua extensão encontra limite na maioridade ou na idade da razão, pois a sua finalidade é principalmente uma: preparar o homem para seguir o próprio caminho, com autonomia e liberdade, à parte. (LOCKE, 2014). No terceiro caso, quanto à sociedade estatal ou política, baseia-se no consentimento (*ex contractu*). Tal autoridade começa

com o acordo ou pacto entre homens teoricamente livres, dando a certas pessoas (os governantes) poder de comando. Sua extensão permanece enquanto houver a necessidade de se preservar a propriedade de cada indivíduo, pois preservar a vida e os bens é o objetivo da associação política (LOCKE, 2014). Sob essa perspectiva, os jusnaturalistas distinguem o poder paterno e o senhorial do poder civil, que advém de um salto qualitativo da sociedade. Thomas Paine, mesmo sendo cristão e acreditando que o fundamento dos direitos do homem era divino, defendia que a melhor forma de governo era a fundada no interesse comum a qual chamava de "governo da razão". Associava, portanto, a razão humana a um aspecto positivo (BOBBIO, 2004).

A transição entre a forma de vida do estado natural e a do estado civil é marcada pelo estabelecimento de uma ou mais convenções (conforme o ponto de vista de cada jusnaturalista), ou seja, por um ou mais atos voluntários e deliberados dos próprios indivíduos. Por essa razão, o estado civil é visto como produto artificial - da cultura e não da natureza (BOBBIO, 2004), ao contrário do modelo anterior, segundo o qual o desenvolvimento civil era destino natural da vida humana, inclusive com suas relações familiares e políticas que ordenavam determinada estrutura social desde sempre hierarquizada. O princípio da legitimação agora não era, como se pensava antes, a própria necessidade ou natureza das coisas, mas o consentimento coletivo. Rousseau, em Contrato Social, critica as teorias que atribuem ao poder político fundamento de legitimidade diverso do consentimento. Para o pensador francês, apenas a família é uma sociedade natural e, mesmo assim, o vínculo entre pais e filhos é temporário, limitado à maioridade ou idade da razão. Se permanecem juntos após seu total desenvolvimento não é naturalmente, mas voluntariamente e a família só se mantém por convenção e não por necessidade.

Contra o direito do mais forte, Rousseau argumenta que a força por si só é insuficiente para fazer nascer o direito:

A força é um poder físico; não vejo, de modo algum, que moralidade pode resultar de seus efeitos. Ceder à força é um ato de necessidade, não de vontade; é, no máximo, um ato de prudência. Em que sentido poderá ser um dever? (...) visto que é a força que produz o direito, o efeito muda com a causa; toda força que sobrepuje a primeira a sucederá nesse direito. Uma vez que podemos desobedecer impunemente, nós o podemos legitimamente e posto que o mais forte tem sempre razão, trata-se somente de agir de modo a ser o mais forte (ROUSSEAU, pág. 32, 2018).

Quanto ao direito à escravidão, que é a anulação total de uma vontade por outra, Rousseau nega que seja natural. Diz apenas que "A força produziu os primeiros escravos, a frouxidão destes os

perpetuou” (ROUSSEAU, pág. 31, 2018). Assim, opina que houve escravos por natureza apenas porque os primeiros teriam se acostumado a essa condição e, assim, permitido dar livre curso à escravidão.

Mas o fato é que defende que toda autoridade política deriva sua legitimidade do consentimento e a necessidade do pacto social surge quando:

os obstáculos prejudiciais à sua [dos homens] conservação no estado de natureza sobrepujam, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado” (ROUSSEAU, pág. 37, 2018).

Nesse contexto, não há outra saída a não ser “formar, mediante agregação, uma soma de forças que possa vencer a resistência, impulsionando-as para um só móvel e as fazendo atuar conjunto” (ROUSSEAU, pág. 37, 2018). Vê-se, então, que da primitiva condição do homem isolado segue-se a reunião de indivíduos, formando, assim, um todo indivisível - não como ponto de partida, mas como ponto de chegada; não de forma espontânea, mas convencionada entre as partes.

Por mais que na escola jusnaturalista haja controvérsias entre os pensadores, relativamente a seus aspectos constitutivos, tais como contrato, objeto de contrato, estado natural e natureza do poder político, congrega-os a reconsideração que apresentam acerca da origem da sociedade e do Estado, através de uma concepção racionalista, individualista e idealizada, marcada pela teoria do contratualismo e pela teoria da legitimação pelo consentimento. Mas o que é, afinal, a concepção individualista de sociedade? Não é, repita-se, uma noção vulgar do termo, associada a uma cultura consumista, antissolidária e convarde. Basicamente, o individualismo é dizer que primeiro vem o indivíduo, depois o Estado. O art. 2º da Declaração de 1789 tem uma concepção individualista, ao prever que a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem é "o objetivo de toda associação política". Sob esse ponto de vista, primeiro vem os direitos e depois os deveres; quanto ao Estado, primeiro os deveres, depois os direitos. Na concepção organicista, o fim do Estado é a estabilidade do corpo político, garantida na luta contra as facções que o dilaceram. Na concepção individualista, o fim do Estado é o crescimento do indivíduo, tanto quanto possível livre de condicionamentos externos. (BOBBIO, 2004)

Conforme Bobbio (2004), já o direito romano se caracterizava pelo primado do direito (ius) sobre a obrigação, mas essa constatação não se confunde com a inovação introduzida pela teoria moderna dos direitos do homem. Essa é uma distinção necessária para a compreensão da importância da transição de que estamos tratando, tendo em vista que seu impacto gerou consequências

permanentes na relação política ocidental. No direito romano, tratava-se de direitos que competem ao indivíduo enquanto sujeito econômico, que tem direito sobre coisas e pode fazer negócio com outros sujeitos econômicos (BOBBIO, 2004). A inversão acerca do direito e do dever ou obrigação diz respeito não às relações horizontais entre indivíduos, mas às relações verticais entre governante e governados. Em outras palavras, só há inversão no plano das relações políticas ou no âmbito do direito público quando surgem os direitos públicos subjetivos para além dos direitos meramente privados (BOBBIO, 2004). Num Estado despótico, os indivíduos enquanto tais só têm deveres. No Estado absoluto, os indivíduos enquanto tais só têm direitos privados. No Estado de Direito e apenas no Estado de Direito garantem-se, conjuntamente, direitos públicos subjetivos e direitos privados. (BOBBIO, 2004). No 2º parágrafo da Declaração da Independência Americana, de 1776, o fundamento da legitimidade do poder político é o consentimento; felicidade e segurança é o objetivo da proteção dos direitos e, uma vez que tais direitos são ameaçados, garante-se a alteração ou a abolição das instituições políticas a fim de instituir outras e novas que os preservam. O direito de resistência ou rebelião é um direito secundário, já que apenas garante os primários, bem como não pode ser tutelado, em razão de sua própria natureza. Foi sustentado por J. Locke, segundo o qual o advento da sociedade civil devia proporcionar a conservação da propriedade do homem, bem como a de suas liberdades. Logo, se o governo viola tais direitos, cabe ao homem fazer face a ele, através da resistência. É um direito tipicamente moderno, fora do espírito das sociedades baseadas no modelo aristotélico, pois avesso a seu hipernaturalismo estanque, que entendia os direitos do homem apenas como produto da estrutura social.

O art. 3º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 prevê que "o princípio de toda soberania reside essencialmente na nação" (DECLARAÇÃO, 1978). O uso da palavra "nação" em lugar da palavra "povo" não decorre, neste caso, de gosto verbal, mas da intenção da nova ideologia introduzida pela Revolução. A palavra povo, no Antigo Regime, correspondia a um dos estamentos ou ordens da sociedade francesa. A palavra nação trazia uma noção mais abrangente, unificadora, compreensiva do conjunto social. Daí teria nascido o nome Assembleia Nacional, isto é, um grupo de homens que representava toda a população e não apenas uma parcela da sociedade. Ainda no mesmo artigo, é possível inferir o caráter indivisível e uno da representação política: abolia-se a representação baseada em corpos separados e fundava-se a representação baseada em indivíduos singulares. Também o princípio do mandato imperativo, segundo o qual os representados poderiam revogar o mandato do representante caso este não seguisse suas instruções, já não cabia no espírito da

Declaração e do tempo e, junto com a representação individual, concorreu para a ruína de uma sociedade baseada em ordens.

O individualismo da Revolução foi completado, diz Bobbio (2004), com a promulgação da Constituição Francesa de 1791 que, em seu preâmbulo, proclama:

não existe mais nobreza, nem pariato, nem distinções hereditárias, nem distinções de ordem ou de regime feudal; não há mais, para nenhuma parte da Nação e para nenhum indivíduo, nenhum privilégio ou exceção em face do direito comum de todos os franceses (CONSTITUITON, [s.d]).

Pretendia-se, portanto, uma sociedade não só de indivíduos, mas de indivíduos juridicamente iguais perante a lei. Bobbio (2004) lembra que, ao contrário da Declaração francesa e da americana, as cartas de direito precedentes ainda não reconheciam os direitos e as liberdades do homem como existentes antes do poder soberano, mas eram, isto sim, concedidos ou concentrados como ato unilateral deste último, não obstante fossem resultado de um pacto entre súditos e soberano. A ideia de um pacto pressupõe que, sem a anuência do soberano, o súdito não teria jamais um direito. Neste sentido, foram as Declarações do século XVIII que inverteram pioneiramente essa relação unilateral, de cima para baixo, do soberano para os súditos. A relevância do direito natural, neste contexto, é afirmar que, enquanto natural, é anterior à instituição do poder civil e, portanto, deve ser reconhecido (e não outorgado), respeitado e protegido por esse poder - poder que passou a ser progressivamente domesticado e sintonizado com a defesa dos direitos do homem.

Em defesa da concepção individualista, Bobbio diz que "Se se elimina uma concepção individualista da sociedade, não se pode mais justificar a democracia como aquela segundo a qual todos os indivíduos detêm parte na soberania" (BOBBIO, pág. 47, 2004). Isso só teria sido possível através da inversão entre poder e liberdade, fazendo prevalecer a liberdade sobre o poder:

A sociedade democrática não é um corpo orgânico, mas uma soma de indivíduos. Se não fosse assim, não teria nenhuma justificação o princípio da maioria, o qual, não obstante, é a regra fundamental da decisão democrática (BOBBIO, 2004, pág. 47).

Individualismo, portanto, como condição para a própria existência da democracia e das liberdades humanas.

Como vimos, antes a relação entre governante e governado era desigual, pois ao primeiro atribuía-se o poder e os direitos; ao segundo, os deveres. Bobbio (2004) ensina que, em termos hobbesianos, a *Lex*, ou seja, o mandamento do soberano, vem antes do *Ius*, na medida em que o *Ius*,

isto é, o direito do indivíduo, compreende o *silentium legis*. Em outras palavras, antes o direito público podia regular a esfera do direito privado, ao passo que o direito privado não podia regular a esfera do direito público. Essa situação de desigualdade privilegiava os governantes e subvalorizava o governado. Neste sentido, Bobbio classifica em três os tipos pelos quais o poder político podia ser metaforicamente compreendido: o governante como pastor, e os governados como rebanho; o governante como timoneiro, e o povo como chusma; o governante como pai, os súditos como filhos que devem obedecer às ordens do pai, pois ainda não teriam chegado à idade da razão (BOBBIO, 2004, pág. 46).

Robert Filmer, um autor reacionário e nostálgico do passado, faz derivar o poder político da relação primordial entre o pai e os filhos, ou seja, do poder doméstico. Em suas próprias palavras:

Se compararmos os direitos naturais de um pai com os de um monarca, não perceberemos outra diferença a não ser em amplitude e extensão. Da mesma forma que o chefe de uma família, o rei estende sua responsabilidade sobre muitas famílias, para conservar, alimentar, vestir, instruir e defender toda a comunidade (FILMER apud BOBBIO, 1988).

Entendia, portanto, que o poder político decorria do poder familiar, e não através da vontade humana, mas da natureza das coisas, o que é incompatível com a teoria política fundada na exaltação do indivíduo e na razão humana.

Outro autor reacionário, adepto da restauração monárquica, diz que "os agrupamentos humanos conhecidos como Estados não diferem por natureza, mas só em grau, das outras relações sociais" (HALLER apud BOBBIO, 1988). O trecho soa como paráfrase sintética à tese de Filmer.

Mas esse pensamento tradicional não convém para uma ideia moderna de democracia e de direitos humanos, afirmava Bobbio (BOBBIO, 2004). Porque esse modelo baseava-se na tese de que o homem é um animal político e social, que nasce num grupo social, a família, e aperfeiçoa sua própria natureza naquele grupo social maior, autossuficiente por si mesmo, que é a polis. Assim, não nasciam livres, nem iguais, pois o pai era autoridade paterna, que o submetia, e o pai era superior e não igual. Nesse contexto, era necessário que o indivíduo viesse a ser considerado por si mesmo, sem vínculo social ou político, num estado de natureza onde era livre e igual e não num estado artificial. O individualismo, produto do jusnaturalismo, conduziu a esse entendimento e, com isso, favoreceu uma compreensão moderna de democracia. Assim, para existir, a democracia moderna deve ser uma concepção individualista, no sentido de que o individualismo faz o homem viver fora do "ventre materno", pondo-o no "mundo da luta pela sobrevivência" (BOBBIO, 2013); e, nestas condições, a

democracia reúne o homem aos outros homens, a ele semelhantes, para que desta união a sociedade recomponha-se, não já como um todo orgânico, mas como uma associação (daí "associação política") de indivíduos livres (BOBBIO, 2013).

Inicialmente, conforme expressão de Bobbio (2004), a proteção jurídica do indivíduo surge como universalidade abstrata. Por que universalidade abstrata? Porque o discurso da proteção jurídica é, primeiro, voltado para indivíduos de diversos países e línguas e, segundo, porque é essencialmente teórico. É nesta etapa que surgem as teorias filosóficas e as teses políticas de modo mais ou menos isolado, ainda pouco ou nada efetivas, por assim dizer, abstratas e só idealmente universais. É nesta etapa que surge J. Locke, escrevendo que os homens são livres e iguais e o Estado já não brota da natureza das coisas, mas ergue-se do acordo de vontades e tem como finalidade impedir a anarquia e o saque do bem alheio. Por isso mesmo, garante-se ao súdito ou ao cidadão o direito de resistência, caso o soberano atente contra sua vida, sua liberdade ou sua propriedade (LOCKE, 2014). É nesta etapa que surge J. J. Rousseau, aspirando racionalmente a que os homens sejam livres e iguais, sendo a lei expressão da vontade geral porque cada homem com o seu semelhante, articulados pelo contrato livre, tem parte na sua elaboração (ROUSSEAU, 2018).

Numa fase posterior, os direitos do homem ou os direitos de cada homem trocam os sinais: ganham em concretude o que perdem em universalidade, daí Bobbio denominá-la particularidade concreta. Por que particularidade concreta? Porque os direitos do homem são declarados, protegidos, aplicados, tornam-se, em suma, concretos, mas alcançam poucos países, quando não poucas pessoas em determinados países. Por isso, com muita precisão diz o sociólogo Émile Boutmy: “Foi para ensinar ao mundo que os franceses escreveram; foi para o proveito e comodidade de seus concidadãos que os americanos redigiram suas declarações”. Ensinar ou prometer é uma atitude teórica, mas executar em proveito de ou para a comodidade de é uma atitude prática, levada a efeito. Em outras palavras, com a Declaração da Revolução Francesa (1789) os franceses fizeram ou teriam feito em relação ao mundo, isto é, à universalidade, uma contribuição mais abstrata do que prática; ao passo que os norte-americanos, com a Declaração americana (1791 e seguintes), fizeram ou teriam feito em relação aos seus cidadãos, isto é, apenas à parte, uma contribuição concreta, proveitosa.

A nova fase da história dos direitos do homem teve e tem tido a missão de dar voz ou protagonismo não ao indivíduo puro e simples, mas de desdobrá-lo, ou melhor, de dar vida, direito e lugar de fala aos desdobramentos do homem que vive concretamente no mundo, quer através dos

diversos papéis que um só e mesmo homem pode desempenhar, quer através das distintas e múltiplas individualidades que povoam a vida social global e cobram inclusão e justiça social. Bobbio a denomina universalidade concreta. Por que universalidade concreta? Porque busca integrar o discurso dos direitos humanos à prática de cada país. É o tempo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), que, com a participação de dezenas de nações, busca positivizar, isto é, tornar concretos os direitos do homem em bases globais. Mas tal Declaração-guia é, muitas vezes, genérica, reforçada axiologicamente em declarações e pactos sucessivos, que tornam progressivamente mais específicos os direitos e os sujeitos dos direitos protegidos. Assim, por exemplo, lemos no Artigo 2, §2º, da Declaração de 48 que:

Não será feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania” (DECLARAÇÃO, [s.d]).

Mais tarde, em 1960, redige-se não um artigo, mas toda uma Declaração de Concessão de Independência aos Países e Povos Coloniais, dando relevo a direitos específicos, em condições específicas, de povos específicos, uma Declaração, por assim dizer, especial, personalizada, indicativa da importância atribuída à questão. Bobbio (2004), cotejando o artigo da Declaração de 48 com a Declaração de 60, destaca o salto qualitativo entre uma e outra. A primeira, ele diz, refere-se à “pessoa individual”; a outra, "a todo um povo". A primeira, à "não-discriminação individual"; a segunda, "à autonomia coletiva perante o mundo" (BOBBIO, 2004). Outros documentos internacionais sobre os direitos humanos foram publicados, demonstrando o sentido cada vez mais específico do sujeito tutelado, como a Declaração dos Direitos da Criança (1959), a Declaração sobre a Eliminação da Discriminação à Mulher (1967) e a Declaração dos Direitos do Deficiente Mental (1971).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentamos brevemente mostrar, sob a tese do jusfilósofo italiano Norberto Bobbio, que a inversão na relação política entre governantes e governados, com a passagem do maior prestígio das mãos dos primeiros para as mãos dos segundos, foi ajudada por transformações mais abrangentes, a saber, o advento do individualismo e o colapso do modelo aristotélico. Em outras palavras, a mudança de paradigma na política, na relação entre quem manda e quem obedece, com maior controle dos primeiros e maior proteção dos segundos, foi ajudada pela mudança de paradigma na filosofia política.

Tentamos brevemente mostrar que, durante boa parte da história do pensamento, o indivíduo foi compreendido como parte de algo maior, a ele vinculado desde o nascimento – a família, o Estado. A partir da Idade Moderna, especialmente com as contribuições do jusnaturalismo e do individualismo, o indivíduo passa a ser compreendido como sujeito isolado, de modo que seu valor humano existe independentemente dos vínculos sociais herdados.

Tentamos mostrar, ainda, que a democracia contemporânea, com cada cabeça representando um voto, depende essencialmente do novo paradigma, pois só a valorização do indivíduo em si mesmo, não mais sacrificado no altar dos interesses da coletividade, mas protegido inclusive contra ela, pode criar direitos públicos subjetivos, a saber, direitos do homem, enquanto homem, contra os poderes políticos.

REFERÊNCIAS:

- BOBBIO, Noberto. A era dos direitos. Nov ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BOBBIO, Noberto. Estado, governo e sociedade: para uma teoria geral da política.
27ª ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2017
- BOBBIO, Noberto. Liberalismo e Democracia. 6. Ed. São Paulo: Brasilence, 2013.
- BOBBIO, Noberto. Teoria das formas de governo. 1ª ed. São Paulo: Edipro, 2017.
- ARISTÓTELES. A Política. 2ª ed. Ver. Bauru, SP: Edipro, 2009.
- ARISTÓTELES. A Política. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. Do Contrato Social: Princípios do Direito Político. São Paulo: Edipro, 2018.
- LOCKE, John. Carta sobre tolerância: Segundo tratado sobre o governo. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- LOCKE, John. Segundo Tratado Sobre o Governo Civil. São Paulo: Edipro, 2014.
- MAQUIAVEL, Nicolau. O Príncipe. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.
- LUTHER, Martin. WORKS OF MARTIN LUTHER VOL. 3. Books For The Ages, 1997.
- FERRY, Luc. Aprender a Viver: Filosofia para os novos tempos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

CODIGO DE HAMURABI. The Eleventh Edition of the Encyclopaedia Britannica, 1910 pelo Rev. Claude Hermann Walter Johns, M.A. Litt.D. Disponível em:

<https://www.angelfire.com/me/babiloniabrasil/hamur.html>.

MEIRA, Silva. A Lei das XII Tábuas, Fonte do Direito Público e Privado, Rio de Janeiro, Forense, 1972.