

Fronteira ou horizonte? Comparando o conceito de "razão" nas tradições liberal e republicana¹

Rafael Mesquita²

Resumo

Este artigo analisa as expectativas nutridas pela filosofia política da modernidade, em suas tradições liberal e republicana, acerca da razão: sua conceituação, prerrogativas e implicações normativas. Para tanto, explicitamos o papel dessa faculdade humana nas teses de autores seminais da modernidade e sua conjugação com os conceitos de liberdade e igualdade. Tomando o contratualismo como ponto de partida, contrastamos o conceito de razão nas correntes liberal e republicana, para então analisar as implicações das características sociais da democracia moderna (massiva e igualitária) para o conceito de indivíduo racional. Conclui-se que embora a razão seja apresentada como sustentáculo do indivíduo político da modernidade, *locus* da sua autonomia e fator justificador de sua isonomia, sua conceituação varia segundo a tradição política, trazendo consequências para os limites legítimos da ação estatal sobre o cidadão e para as expectativas de progresso moral da população.

Palavras chave: Razão; Filosofia política; Modernidade; Liberalismo; Republicanismo.

Border or Horizon? Comparing the concept of "reason" in the liberal and republican traditions

Abstract

The current article analyzes the expectations of modernity's political philosophy, in its liberal and republican traditions, towards reason: its conceptualization, prerogatives and normative implications. In order to do so, we highlight the role of this human faculty in the theses of seminal authors of modernity and its conjugation the concepts of liberty and equality. Taking social contract theory for a starting point, we contrast the concept of reason in liberalism and republicanism, and after we analyze the implications of the social features of modern democracy (massive and egalitarian) for the concept of the rational individual. In conclusion, it is argued that though reason is presented as the cornerstone of the political individual in modernity, *locus* of human autonomy and justification for its isonomy, its conceptualization varies according to the political tradition, with consequences for the legitimate limits of State action upon the citizen and for the expectations of moral progress of the population.

Keywords: Reason; Political philosophy; Modernity; Liberalism; Republicanism.

Introdução

O atual trabalho se propõe a comparar o conceito de razão nas tradições liberal e republicana do pensamento político moderno. O homem da modernidade é, por definição, o ente racional. Por conseguinte, o resultado da associação entre indivíduos – a política – também deverá ser o ambiente da razão por excelência. Essa pressuposição elementar, que é frequentemente apontada como divisor de águas entre a cosmovisão da modernidade e imaginários sociais prévios (TAYLOR, 2007), implica que a racionalidade deve ocupar um lugar central em qualquer uma

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio do Capes. O autor agradece aos pareceristas que, com seus comentários, contribuíram para o aperfeiçoamento do artigo.

² Doutorando e Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: rafaelmesquita_5688@hotmail.com

das muitas concepções da política moderna. Destas, em especial, nos interessam o republicanismo e o liberalismo, correntes que tradicionalmente vêm sendo analisadas em tom contrastivo com o intuito de explicitar suas diferentes definições para as ideias de liberdade, igualdade, preferências, cidadania e outros conceitos (BERLIN 1981; ELSTER, 1986; MANIN, 1987; MELO, 2002). Interessamos agregar a essa tradição analítica uma exploração das expectativas nutridas por cada corrente sobre a razão humana.

A apreciação demonstrará que esse conceito, embora tão basilar, assume significações e funções diversas. Tal variação é relevante na medida em que as ditas tradições seguem, ainda hoje, animando o pensamento ocidental e prescrevendo comportamentos e limites para a ação política. Em particular, esse estudo será conduzido aliando a análise do conceito de razão à de dois outros conceitos que balizam, em ambas as correntes, as potencialidades e expectativas acerca da vida em sociedade. São eles os conceitos de liberdade e de igualdade, que orientam, respectivamente, a relação do indivíduo com o Estado e com seus concidadãos.

Ao se abordar ideias amplas como essas, é preciso, primeiramente, fazer alguns apontamentos preliminares. A palavra "razão", como "liberdade", "vontade" e tantos outros termos primordiais da filosofia política, tem uma importância inversamente proporcional à sua precisão semântica. A depender do autor e de sua visão de mundo, o mesmo termo pode vir a denotar processos muito variados, desde o mero cálculo mental até um elemento quase transcendente da natureza humana. Como a análise ora empreendida revelará, em várias obras o termo "razão" se confunde com consciência, consentimento, intelecto, virtude, valor e outras faculdades tidas como definidoras do homem político. As metáforas da fronteira e do horizonte são alçadas neste artigo como possíveis imagens representativas dos diferentes sentidos atribuídos ao conceito.

Estruturalmente, este trabalho se divide em quatro partes. Primeiramente, veremos como a razão tem um papel fundacional no pensamento político moderno, tanto como método, a exemplo dos exercícios filosóficos dos contratualistas e jusnaturalistas, quanto como objetivo maior e fonte de legitimidade para o ordenamento político. Em seguida, estudaremos como o liberalismo e o republicanismo, inspirados por suas respectivas concepções de liberdade negativa e positiva, têm expectativas distintas para a razão na relação entre o indivíduo e a sociedade, justificando a primazia ora deste, ora daquela. Após isso, investigaremos quais as consequências que as características sociais da democracia representativa moderna – cujo diferencial é ser massiva e igualitária – acarretam

para a questão da racionalidade do indivíduo, dos seus pares e do Estado que os governa. Por fim, serão tecidos comentários a título de conclusão.

1 Razão como método, propósito e fonte de legitimidade

Inicialmente, é preciso destacar o papel primordial que a razão teve no estabelecimento do pensamento político moderno. O progressivo divórcio entre o poder religioso e secular que marcou a transição para a modernidade no continente europeu trouxe consigo a necessidade de buscar justificativas não transcendentais para as formas de organização da vida social.

No domínio das ciências naturais, observou-se uma migração do paradigma tomista-aristotélico, em que o conhecimento era revelado e matéria de interpretação, para um empirista, no qual ele era descoberto e matéria de demonstrabilidade (BROCKLISS, 2003, p. 45). Na filosofia política, esse espírito científico se traduziu no emprego da razão como modo de alcançar verdades universalmente válidas para a conduta humana. A exemplo do que fizeram Descartes e Newton pela lógica e pela física, os novos pensadores da moral e do direito intentaram construir sistemas harmônicos, congruentes e gerais.

Traços dessa influência são visíveis em um autor seminal da política moderna, Hobbes, cujos conceitos se espelham em referenciais das ciências naturais, a exemplo da física mecânica, como se vê na sua definição de liberdade.

Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. E o mesmo se passa com todas as criaturas vivas, quando se encontram presas ou limitadas por paredes ou cadeias. [...] Conformemente a este significado próprio e geralmente aceite da palavra, um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer (HOBBS, [1651] 2003, p. 73).

Bobbio (1986) divisa duas características definidoras do contratualismo: primeiramente, a busca por princípios universais e demonstrativos para o problema da natureza do Estado fora do arcabouço transcendental da teologia ou arbitrário das tradições; em segundo, o uso da razão como instrumento para se chegar a tais verdades. Embora nem todo pensador da escola se valesse da mesma

gramática mecanicista que Hobbes para explicar a política, eles partilhavam do projeto de construir racionalmente um sistema tão preciso quanto o das ciências naturais. A tradição aristotélica apregoava que no domínio da moral, do conhecimento do justo e do injusto, não se pode alcançar tal nível de certeza. O pensamento cristão medieval, por sua vez, acreditava que o discernimento moral era alcançado pela revelação divina, e a mente, embora operosa nesse esclarecimento, desempenhava um papel secundário ao do espírito. Já os contratualistas acreditavam que era possível "uma 'verdadeira' ciência da moral, entendendo-se por ciências verdadeiras as que haviam começado a aplicar com sucesso o método matemático" (BOBBIO, 1986, p. 18).

Assim, o que unia autores tão diversos, como Locke e Rousseau, não era a ideologia, nem o objeto de estudo, nem a ontologia, mas o uso do método racionalista. Este permitiu a redução do direito, da moral e da política a uma ciência demonstrativa. Desse modo, o intento comum do contratualismo foi

a construção de uma ética racional, separada definitivamente da teologia e capaz por si mesma, precisamente porque fundada finalmente numa análise e numa crítica racional dos fundamentos, de garantir – bem mais do que a teologia, envolvida em contrastes de opiniões insolúveis – a universalidade dos princípios da conduta humana (BOBBIO, 1986, p. 17).

Além de ser o princípio metodológico que permitiu aos contratualistas dar forma ao momento (real ou imaginário) fundador da sociedade, a razão também foi a própria substância do Estado. A narrativa histórica feita pela maior parte desses pensadores separa-se em dois momentos: um estado de natureza e a sociedade civil, sendo o primeiro um de insegurança ou precariedade, e o último aquele em que os homens encontram a segurança e a garantia que necessitam³. Por serem antitéticos, a transição de um momento para o outro não é natural ou fruto da força das coisas. Ela ocorre por meio de "atos voluntários dos próprios indivíduos interessados em sair do estado de natureza, ou seja, em viverem em conforme a razão" (BOBBIO, 1986, p. 39).

Por que, poderia ser perguntado, projeta-se nessa vida sob um pacto social a oportunidade de viver segundo a razão? Afinal, não se encontra na antropologia moral de Hobbes, Locke ou Rousseau um homem natural desprovido de

³ Apenas Rousseau divergiria ao divisar três momentos, porém Bobbio argumenta que a antítese fundamental entre os estágios (paixão x razão) se observa entre o segundo e terceiro estágio do modelo rousseauiano.

entendimento. O indivíduo hobbesiano, por exemplo, é reduzido ao *homo homini lupus* não por embrutecimento; ao contrário, o cálculo racional de autopreservação o leva a concluir que a melhor atitude é estar pronto a atacar seus semelhantes. Na verdade, o problema seria que, no estado de natureza, os homens seriam impedidos de viver segundo o regime da razão, pois as paixões (ou interesses) sempre prevalecem sobre ela. Dessa forma, a criação do Estado surge como solução para a contenção dos impulsos e dos vícios que privam o indivíduo da vida racional. Por isso, Bobbio interpreta que, a despeito da diversidade de autores, a antítese fundamental do contratualismo e sua teoria racional do Estado é entre paixões e razão.

Assim, para o contratualismo e o jusnaturalismo, a razão não é somente o método para reflexão sobre o Estado, mas também o fim ao qual este deverá conduzir.

A doutrina jusnaturalista do Estado não é apenas uma teoria racional do Estado, mas também é uma teoria do Estado racional. Isso quer dizer que ela desemboca numa teoria da racionalidade do Estado, na medida em que constrói o Estado como ente da razão por excelência, único no qual o homem realiza plenamente sua própria natureza de ser racional. Se é verdade que, para o homem enquanto criatura divina, *extra ecclesiam nulla salus*⁴, é igualmente verdade que, para o homem enquanto ser natural e racional, não há salvação *extra republicam* (BOBBIO, 1986, p. 89).

Uma adição a esse debate pode ser encontrada séculos depois em Mill ([1861] 1981). Embora ele descartasse como fictícia a ideia de um contrato social fundador a partir do qual se derivem obrigações sociais⁵, apregoava que a forma de governo de um povo não deveria ser tida como um fenômeno orgânico – como pretendido no pensamento clássico e medieval⁶ –, mas principalmente um fruto do engenho humano. Assim, ele apregoava que, como toda máquina, a forma de governo seria suscetível à modificação pelo homem, seu criador, com vistas a otimizar a consecução de seus fins. Esses fins, afirma Mill, seriam a Ordem, ou

⁴ "Fora da igreja, não há salvação" (Tradução do autor).

⁵ "A sociedade não é fundada num contrato, e [...] nenhum bom propósito é respondido ao inventar-se um contrato para poder deduzir obrigações sociais a partir dele". No original: "Society is not founded on a contract, and [...] no good purpose is answered by inventing a contract in order to deduce social obligations from it" (MILL, [1859] 2011, sem paginação). Todas as traduções deste artigo são de responsabilidade do autor.

⁶ A respeito da organicidade da sociedade no pensamento medieval, convém ressaltar que essa era uma visão prevalente em Tomás de Aquino. Em Santo Agostinho a sociedade mundana, ou a "cidade dos homens", é vista como uma construção voluntarista e, portanto, em alguma medida artificial, como exemplificado em sua definição do povo como uma multidão de seres racionais associados por uma concordância acerca do objeto de seu amor.

preservação de bens já adquiridos, e o Progresso, ou expansão desses bens. Assim sendo, o Estado racional pode ser visto como veículo e ambiente do progresso da espécie humana. Como veremos em maior detalhe posteriormente, essa expectativa também atribui ao Estado e à ação política em geral uma responsabilidade educacional, ou seja, de aumentar a racionalidade da população, o que levanta questões acerca dos limites da ação estatal e das virtudes esperadas do engajamento cívico.

Desse papel racionalizador do Estado, deriva uma terceira característica importante para a presente reflexão. Uma das maiores heranças do jusnaturalismo é sua preocupação com a busca da legitimidade do Estado e das leis por ele editadas no âmbito da razão, e não da tradição. Embora a posterior abordagem historicista viesse a condenar essa desnaturalização e abstração da vida comum, como se se pudesse legislar para um povo a despeito dos costumes que o definem como um povo, a razão manteve sua autoridade como fonte de legitimidade das leis.

Em conclusão, encontramos a razão em três elementos nevrálgicos a partir dos quais se desenvolve a política moderna: o emprego da razão como método para compreensão secularizada da ordem política; a caracterização do Estado como ente e ambiente da vida segundo a razão e progresso civilizacional; e a razão como fonte de legitimidade das leis. Esses valores formam um leito comum do pensamento político moderno, a partir do qual floresceram ramos divergentes, cada qual com uma conceituação peculiar da razão. Essas discrepâncias se devem, como veremos em seguida, principalmente a definições opostas sobre o que vem a ser o indivíduo racional e qual é o fim último da associação entre eles.

2 Liberdade e razão

Se, como vimos, o Estado é o ambiente para a vida da razão e pela razão, os papéis dos dois grandes personagens da trama da política, o indivíduo e o Estado, não são definidos da mesma forma por todos. Liberalismo e republicanismo, embora partilhem largamente das crenças acima analisadas, possuem concepções divergentes sobre a natureza humana e o objetivo da ação política, as quais geram expectativas e prerrogativas diferentes para a razão.

As perguntas centrais no embate entre as duas visões são: Quão perfeita é a razão do indivíduo? Por serem racionais, os seres humanos podem ser levados a uma convergência final de interesses? Há uma razão superior, forjada pelo debate ou instrução, que justifique a correção e a coação do indivíduo?

O liberalismo conceitua a liberdade como não-interferência, a dita liberdade negativa. Considera-se livre o homem que não é tolhido por outrem do exercício ou da oportunidade de alguma atividade que seja capaz de realizar. Se, por um lado, é problemático aceitar a expansão ilimitada do raio de livre ação de uma pessoa, é natural crer que deve haver uma área mínima de liberdade pessoal que não deve ser absolutamente violada. Para tanto, é preciso traçar um limite entre a área privada da vida e a autoridade pública. Contudo, a questão é saber onde deve ser erguida essa cerca e com base em qual critério.

No célebre ensaio em que contrasta as liberdades negativa e positiva, Berlin (1981) desconfia de princípios universalizantes e teleológicos – "monistas" como ele concluirá – que justifiquem o sacrifício das liberdades pessoais, preferindo antes compromissos práticos conforme a vida entre os homens exige. Outro liberal influente, Constant (1985, p. 19), também defendeu que a independência individual "é a primeira das necessidades modernas. Consequentemente, não se deve nunca pedir seu sacrifício para estabelecer a liberdade política", e que a liberdade política, embora garantia indispensável da primeira, não justificaria a sua supressão. Também para Mill, os constrangimentos conformadores, ainda que prometendo alcançar bens maiores, são repreensíveis por negar ao indivíduo o pleno desenvolvimento de seus potenciais. "Todos os erros que um homem é passível de cometer, apesar de conselhos e advertências, são em muito sobrepujados pelo malefício de permitir que outros o constringam a fazer o que consideram bom"⁷ (MILL, [1859] 2011, sem paginação).

Para a liberdade negativa, em suma, o conceito de autonomia, de ocupar-se de si próprio, passa pela noção de não sofrer interferências da parte de outrem. Ainda que essa ingerência se suponha benévola, constituiria uma heteronomia que rouba o indivíduo de sua faculdade de governar-se. Note-se que "governar-se" aqui adquire um sentido específico, visto que, mesmo a forma de governo em operação não sendo democrática, a pergunta principal para a liberdade negativa é "até que ponto o governo interfere comigo?", independente de quem esteja no governo.

Contudo, sendo o objetivo do Estado permitir uma vida segundo a razão, seria prudente de sua parte abandonar os indivíduos a si próprios, mesmo aqueles que não estejam agindo de forma racional? A resposta republicana dirá que se deve

⁷ No original: "All errors which he is likely to commit against advice and warning, are far outweighed by the evil of allowing others to constrain him to what they deem his good" (MILL, [1859] 2011, sem paginação).

esperar mais do Estado e da ação política, a saber, a promoção de um outro tipo de liberdade.

A liberdade positiva está fundamentada no desejo do indivíduo ser seu próprio amo e senhor, isto é, autoafirmar-se e agir baseado na própria consciência. Essa premissa se opõe à liberdade negativa por postular que o que impede o homem de ser seu próprio mestre não está fora dele, mas dentro. Alguém que age segundo alguma compulsão e não o bom juízo, por exemplo, não poderia ser considerado de fato livre. Haveria, por assim dizer, um "eu inferior" no seio do homem, feito de paixões e impulsos ilógicos, que o impediria de perseguir os objetivos racionais do seu "eu superior" ou "verdadeiro". Em termos menos psicanalíticos, pode-se dizer simplesmente que há desejos mais autênticos que outros para o ser humano racional (TAYLOR, 1979, p. 390). A existência dessa faceta ignóbil do ser implicaria irracionalidade, logo, dano para si e para outros, de modo que estaria no melhor interesse do indivíduo e da sociedade que alguma coação seja empregada para devolver à pessoa sua plena razão.

Se a autorrealização é um critério para a liberdade que adquire mais relevância no mundo pós-Romântico, então a capacidade de se fazer o que deseja não é mais uma condição suficiente para a liberdade: é preciso discriminar entre motivações para assim encontrar aquelas que levam o indivíduo à maior realização. E isso deve ser assim, afirma Taylor (1979, p. 389), "pois as capacidades relevantes à liberdade devem envolver alguma autoconsciência, autocompreensão, discriminação moral e autocontrole".

Assim, a liberdade positiva questiona a incorrigibilidade do sujeito, pois este "não pode ser a autoridade final na questão de se ele é livre; pois ele não pode ser a autoridade final na questão de se seus desejos são autênticos, se eles frustram ou não seus propósitos" (TAYLOR, 1979, p. 390). Mesmo a liberdade negativa admitiria que é preciso discriminar entre motivações e motivações, pois as pessoas reconhecem que há ações mais relevantes do que outras, direitos mais fundamentais do que outros. Essa "avaliação forte", argumenta Taylor, não poderia ser deixada a cargo apenas do indivíduo, pois isso é equivalente a supor que ele não se engana. Para o autor, o sujeito deve ser contestado em suas crenças pela autoridade social, quando isso permitir sua remoção do engano. Esclarecer, sob esse ponto de vista, é libertar.

Vê-se nessa argumentação um ponto importante sobre o papel da razão na liberdade positiva. A busca pela ação consciente, pelo ser racional, torna-se uma justificativa para a coação aplicada pelo Estado sobre os indivíduos. Pois se o

propósito do Estado, como vimos, é promover a racionalidade, a indiferença às irracionalidades dos homens constituiria omissão e falha no seu objetivo. O que torna esse tipo de intervenção aceitável é que reconhecemos que é possível e justificável "coagir os homens em nome de algum objetivo (digamos, justiça ou bem-estar público) que eles mesmos perseguiriam se fossem mais esclarecidos, mas não o fazem pelo fato de serem cegos, ignorantes ou corruptos" (BERLIN, 1981, p. 143). Ou seja, a coação é aceita com base em um *consentimento presumido*. A consciência do indivíduo sujeito a cerceamentos não é violada, ao menos virtualmente, pois sua vontade plenamente esclarecida seria a mesma dos cerceadores⁸.

Por qual operação, entretanto, o homem poderia ser despojado de suas paixões e desvios e levado à sã razão? Na exposição feita por Berlin, a razão assume um caráter normativo e irresistível na promoção da liberdade positiva. Seu papel libertador reside no fato que é por meio dela que os cidadãos chegam ao conhecimento de como as coisas devem ser; e por força da razão eles desejam que elas sejam assim, como devem ser, de modo que o sujeito passa a viver em conformidade com o que a razão lhe defere. A rejeição seria ilógica, pois, nesse projeto filosófico, as leis seriam tão autoevidentes quanto as leis matemáticas. Nesse sentido, um Estado racional seria um Estado regido por leis às quais todos os homens racionais acatariam livremente, pois teriam chegado às mesmas conclusões. Quem redige essas leis, destarte, não se torna matéria de suspeita. Afinal a perfeição aritmética possibilitaria uma única resposta verdadeira a todos, e o arquiteto dessa solução não estaria impondo coercitivamente sua fantasia particular à coletividade, visto que construída com os blocos da razão que qualquer um usaria da mesma forma em seu lugar.

Ademais, se a inexistência de coerção é a expressão mais elementar de liberdade, está cumprida a tarefa da razão em remediar os vícios humanos e promover suas virtudes. "Numa sociedade de seres humanos perfeitamente racionais, a ânsia de exercer um domínio sobre os homens será inexistente ou não acarretará consequências" (BERLIN, 1981, p. 152). Assim, a lei deixa de ser veículo do aprisionamento e se torna, alternativamente, a própria libertação.

Esse ponto exprime bem a divergência entre as liberdades positiva e negativa. Embora a primeira insista no alto valor do homem, a condução deste ao seu pleno potencial parece exigir sua subjugação por uma casta esclarecida, quer

⁸ Como quis, por exemplo, Odisseu para não sucumbir ao canto das sereias.

engenheiros iluministas, quer a soberana vontade comum⁹. Mas, seguindo Kant, Mill e Berlin, é depreciar o homem querer moldá-lo a intentos alheios, ou a qualquer projeto que não seja o seu, por mais glorioso que seja. Seria negar-lhe seu valor como homem racional, pois não há valor mais elevado que o indivíduo.

Na tradição liberal, mesmo o mais alto propósito não justifica o livre manuseio da massa humana, seja o oleiro um déspota ou uma assembleia democrática. Para a liberdade negativa, o imperativo da racionalidade não poderia ser usado como uma diretriz para que o Estado conduzisse o homem até torná-lo, por assim dizer, real. Isso nos permite conceituar a razão na tradição liberal recorrendo à metáfora da *fronteira*. A razão não aponta um ponto de chegada apolíneo para o sujeito, mas serve para explicitar que há uma natureza real dos homens, impenetrável por qualquer alquimia filosófica. As regras da vida em sociedade deveriam estar ancoradas nesse entendimento sóbrio para traçar limites legítimos à ação do homem e do Estado. Essas seriam áreas limitadas, "não traçadas artificialmente, onde os homens devem ser invioláveis, e cujos limites são definidos segundo regras há tanto tempo e tão extensamente aceitas, que observá-las já constitui participar da concepção do que seja um ser humano normal" (BERLIN, 1981, p. 165). Em suma, para o liberalismo, os poderes da razão não são absolutos, os direitos sim, pois antes do *sapiens*, há o *homo*.

Podemos encontrar esses pressupostos na gênese do pensamento liberal, como se pode ver nos escritos de Locke. Diferentemente de Aristóteles, que afirmava que a sociedade precedia o indivíduo, sendo aquela corpo e este membro, Locke afirmou que o homem tem precedência sobre a sociedade, e antes de sua formação já gozava de direitos como a vida, a liberdade e os bens. Ele defende também que mesmo no estado pré-social a razão é uma lei da natureza que ensina a todos os homens que, sendo todos iguais e independentes, nenhum deve prejudicar a outrem. E sendo uma lei da natureza, nenhuma organização humana ulterior teria o direito de demovê-la (LOCKE, [1690] 1980).

Já para o republicanismo, a legitimidade do Estado não estaria meramente na observância desses direitos subjetivos privados, "mas sim na garantia de um processo inclusivo de formação de opinião e da vontade políticas em que cidadãos livres e iguais se entendem acerca de que fins e normas correspondem ao interesse comum de todos" (HABERMAS, 1995, p. 41). Manin (1987) associa a legitimidade nas democracias não propriamente à observação de uma vontade geral, mas à

⁹ Para mais sobre a noção de perfeccionismo no republicanismo, ver Melo (2002).

possibilidade de deliberação de todos, evidenciando, portanto, a centralidade do debate na construção da legitimidade. Esta preocupação com poder discutir e arrazoar com os seus pares na sociedade também está presente em Pettit (2007), que equaciona a liberdade com poder exercer a faculdade de deliberar em conjunto com os outros.

A racionalidade promove liberdade no sentido em que não é a ausência de interferências externas que aumenta a liberdade, mas o quanto o próprio indivíduo é atuante na criação das leis que regulem sua vida. A reflexão de Pettit divisa dois elementos definidores do republicanismo que refletem essa crença: a ideia que um homem não é livre se estiver à mercê de outrem, e que um indivíduo não perde a liberdade se acatar leis prescritas por ele mesmo. A inimiga da liberdade, então, é a arbitrariedade. Assim, logicamente, o homem livre não pode ser ignorante da coisa pública. Ainda mais se considerarmos que, na realidade empírica, o controle que o indivíduo pode exercer na criação de leis não é direto, mas virtual, tornando tanto mais importante seu engajamento.

Destarte, se pensarmos no republicanismo *ex parti populi*, a razão ainda ocupa outro papel importante, promovendo a racionalidade não só do sujeito mas também do Estado. Pois, para evitar que o Estado seja arbitrário (e, portanto, liberticida e irracional), este deve ser domesticado por dispositivos que garantam que as leis editadas observem apenas os interesses comuns alcançados pelo debate da população. Por essa mesma lógica, Skinner (1984 *apud* MELO, 2002, p. 62) afirma que um engajamento ativo do indivíduo na coisa pública é a condição para que as liberdades privadas tão caras ao liberalismo sejam preservadas.

Em suma, as tradições liberal e republicana partilham da mesma expectativa, tipicamente moderna, de que a vida em sociedade siga os ditames da razão, organizada por um Estado constituído de forma legítima e racional. Contudo, como demonstram as suas conceituações opostas sobre o que é a liberdade, as duas visões divergem quanto aos objetivos e limites aceitáveis para a ação do Estado sobre o indivíduo pensante, sendo a razão – também encarada de forma específica por cada tradição – o marco que vai indicar onde essas fronteiras deverão ser traçadas.

3 Igualdade e razão

Apesar das diferentes expectativas para com a razão nas tradições liberal e republicana, e conseqüentemente o modo como elas atribuem papéis distintos ao indivíduo e ao Estado, as duas visões partilham de uma crença na igualdade entre

os seres humanos. Igualdade essa que encontra sua origem secularizada na já apresentada doutrina jusnaturalista, que precedeu ambas as interpretações¹⁰. Nesta seção, analisaremos a razão em conjunção com o elemento igualitário, tal como ele se verifica nos regimes democráticos modernos. Sendo estes caracterizados fortemente, no campo dos direitos individuais, pelo sentimento de igualdade, e em termos demográficos, pela escala massiva, convém investigar se esses fatores trazem consequências importantes para a conceituação da razão.

As principais perguntas que emergem desta reflexão são: O Estado e a participação política devem objetivar um avanço moral e intelectual dos governados? A exigência da racionalidade ou virtude devem estar no nível individual ou no nível estatal? A associação e o livre consenso dos indivíduos os conduzirão a graus maiores ou menores de racionalidade?

Boa parte do vocabulário da última seção está visivelmente afetado pelo otimismo iluminista, que apontava uma linha de chegada inequívoca à qual a razão conduziria todos os homens, superando assim as divisões da nossa espécie. A realidade das coisas, porém, é impiedosa em desfazer esses ideais, tornando mais evidente a dificuldade da conciliação de interesses. Madison, nos escritos Federalistas ([1788] 1993), está mais próximo de Berlin na sua defesa da necessidade de proteger direitos fundamentais dos poderes de um povo volúvel, e também – e isto é mais pertinente à atual investigação – por afirmar que é infrutífero exigir do aparato estatal que expurgue dos indivíduos seus vícios.

Ao tratar do problema do facciosismo – isto é, a formação na sociedade de grupos que buscam impor sua visão particular sobre a coletividade ao invés de tentar atingir o bem comum –, Madison afirma que é impossível combatê-lo em suas causas. Isso significaria ou remover por inteiro a liberdade, ou levar todos os homens a pensarem da mesma forma. Enquanto a primeira seria um remédio pior que a enfermidade, a segunda solução também é impraticável por uma série de motivos atrelados à falibilidade da razão humana ante às paixões, e até que ponto o Estado pode promover conciliação sem comprometer seus objetivos primordiais.

¹⁰ "A concepção moderna dos direitos naturais repousa na ideia que todos os seres humanos compartilham um elemento essencial de igualdade, quer seja chamado livre-arbítrio, razão ou consciência. A teoria dos direitos naturais moderna reconhece que muitas desigualdades de força, habilidade, virtude ou riqueza separam os seres humanos, mas sustenta que nenhuma dessas desigualdades dá de si mesma aos que são superiores em um aspecto ou outro o direito de governar sobre outros. Por causa da igualdade fundamental de todos os seres humanos, o direito de governar só pode vir do livre consentimento daqueles sobre os quais o poder é exercido" (MANIN, 1997, p. 157).

Enquanto a razão do homem for falível, e ele for livre para exercê-la, diferentes opiniões se formarão. Enquanto subsistir o vínculo entre sua razão e seu amor-próprio, suas opiniões e paixões influirão umas sobre as outras; e as primeiras serão objetos a que as últimas se apegarão. A diversidade das aptidões humanas, que está na origem dos direitos de propriedade, não é um obstáculo menos insuperável a uma uniformidade de interesses. A proteção dessas aptidões é a primeira finalidade do governo. Da proteção de aptidões diferentes e desiguais para adquirir propriedade resulta imediatamente a posse de diferentes graus e tipos de propriedade; e da influência disso nas atitudes e ideias dos respectivos proprietários emerge uma divisão da sociedade e diferentes interesses e partidos (MADISON, Artigo X [1788] 1993, p. 134).

Portanto, como não se podem eliminar as causas do facciosismo sem fazer violência ao homem ou ao Estado, esse mal deve ser combatido em seus efeitos.

O que se nota nos Federalistas é um abandono de expectativas fortes de que a associação política produza mudanças virtuosas nos cidadãos, o que tem implicações importantes para o governo democrático. Uma ideia clássica que se estendeu por vários pensadores da alvorada da modernidade, como Maquiavel e Montesquieu, é a noção que o princípio da democracia é a virtude de seus cidadãos. Maquiavel ([1883] 2004) advertia que as repúblicas se degenerariam em corrupção e indolência se os seus cidadãos não fossem inspirados por certos valores cívicos, ao passo que Montesquieu ([1892] 2008) não concebia a república sem indivíduos dotados de senso de justiça, empatia, autocontrole e, bem certo, a racionalidade. Dos Federalistas em diante, fica claro que, embora não se ignorem os efeitos benéficos do engajamento das pessoas na coisa pública, o Estado não deve ser aparelhado para fazer as pessoas melhores, mas para funcionar corretamente apesar das imperfeições do indivíduo.

O projeto madisoniano se habilita a fazer política com as corrupções do homem no cerne. Não como um acidente de percurso de seres perfeitamente racionais, mas como fato inerente à vida humana. Disso resulta que a arquitetura do aparato governamental deve, ao invés de ignorar esse fato, ou tentar corrigi-lo em prol da dignidade do homem, ser desenhada para coordená-lo de modo a evitar seus próprios males. Assim, o facciosismo é sanado, por exemplo, não pelo esclarecimento dos recalcitrantes, mas pela multiplicação das facções até o estágio em que nenhum ponto de vista que não priorize estritamente o bem comum possa prevalecer. Na sua célebre frase, "a ambição deve poder contra-atacar a ambição" (MADISON, Artigo LI [1788] 1993, p. 350).

Talvez não seja lisonjeiro para a natureza humana considerar que tais estratégias poderiam ser necessários para o controle dos abusos do governo. Mas o que é o próprio governo, senão a maior das críticas à natureza humana? Se os homens fossem anjos, não seria necessário governo algum (MADISON, Artigo LI [1788] 1993, p. 350)¹¹.

Nota-se por essa denúncia que a razão, entendida pelos iluministas como virtude, dá lugar a um tipo diverso de racionalidade. Na engrenagem institucional que os Federalistas desenham, a ordem parece ser garantida não por uma razão virtuosa, mas por uma racionalidade instrumental. A razão do homem não é mais aquela faculdade quase transcendental, mas o cálculo autointeressado, que não leva a verdades superiores, mas à satisfação das pulsões.

Essa antítese entre razão como esclarecimento e razão utilitarista continua a se desdobrar na teoria política contemporânea. Pettit (2006) resume esse debate em duas expectativas sobre a razão humana e, conseqüentemente, dois modelos para a interação interpessoal. A visão dominante na ciência política atual é a que vê o indivíduo como perpassado por crenças e por preferências que resultam em decisões e em ações. Nesse modelo bayesiano, os indivíduos racionais têm crenças que são atualizadas mediante evidências, atribuirão utilidade a opções possíveis, e agirão de modo a maximizar sua utilidade.

A visão concorrente, a que ele chama de "discursiva", baseia-se na premissa que as crenças e os desejos podem evoluir, em especial na interação com outras pessoas. Assim, é preciso acrescentar à teoria da decisão o processo de como se formam as crenças e as preferências do indivíduo, isto é, os mecanismos que permitem que ele articule por que é melhor ou mais desejável que determinado resultado se produza. Destarte, na visão discursiva da natureza humana, sujeitos podem atribuir valores normativos às suas crenças por causa de sua capacidade de se expressarem articuladamente. Isso também os torna capazes de ver as razões que têm para suas atitudes, podendo ser levados a se corrigirem e autoaperfeiçoarem em suas motivações.

Pettit (2006, p. 42) vê no processo de deliberação a chave desse processo de esclarecimento, que ele define como "a empreitada de buscar crenças de ordem superior com vistas a impor mais mecanismos de verificação [*checks*] nos

¹¹ Berlin (1981, p. 166) também critica os adeptos da liberdade positiva por esperarem da construção de um sistema político um retorno ao Éden, onde toda discórdia findaria.

processos do indivíduo de interpretação de fatos e busca de objetivos – com a meta de promover a própria racionalidade do indivíduo"¹².

As visões utilitarista e discursiva têm impactos sobre como se conceitua a interação entre humanos. Para Pettit, ter crenças e objetivos, e agir consoante a eles, como preconiza o utilitarismo, não diferencia o homem de outros animais. Para fazer jus ao ser humano, é preciso levar em consideração que ele, como outros animais, é capaz do raciocínio (*rational*), porém é superior a eles por dispor também da razão (*reasoning*). Na visão discursiva, os humanos têm a preocupação reflexiva de questionar-se sobre suas crenças. Sabendo que seus pares são racionais como ele, o sujeito se relacionará não apenas calculando como podem servir seu interesse, mas para deliberar com eles sobre a validade das suas crenças e atitudes¹³.¹⁴ Tal concepção é a preferida pela tradição republicana, o que nos permite aludir à imagem do *horizonte* para ilustrar qual o lugar da razão nessa perspectiva política: o de um ponto de chegada rumo ao qual os seres humanos deveriam caminhar, além do qual reside a sua verdadeira natureza.

Politicamente, a visão discursiva da razão humana se traduz num convite ao diálogo e à deliberação entre Estado e indivíduos ativos e dotados de razão. Isso demonstra que a reflexão sobre o efeito da qualidade dos súditos sobre a qualidade do governo não se encerra com os Federalistas. Embora estes tenham trazido uma atualização inovadora para o debate, perdura a compreensão que alguma medida de esclarecimento é necessária para o bom funcionamento cívico. Mesmo sendo um liberal, Mill ([1859] 2011), por exemplo, frisa que as características dos governados são determinantes da qualidade do governo. Isto é, um governo virtuoso requer cidadãos virtuosos e esclarecidos. Sua argumentação é que não importa o quão primoroso seja o aparato estatal, suas leis e ordenanças, se os homens que o compõe não estiverem à altura e forem corruptos. Por esse motivo, ele propõe que o principal critério para avaliar se um governo é bom, ou não, é o quanto ele edifica e aumenta o esclarecimento do povo.

¹² No original: "[t]he enterprise of seeking out higher-order beliefs with a view to imposing further checks on one's fact-construing and goal-seeking processes—with a view to promoting one's own rationality" (PETTIT, 2006, p. 42).

¹³ No livro "Teoria da Liberdade", o autor afirma que esse esclarecimento mútuo possibilitado pelo diálogo é o real ato de raciocinar. Discurso, para ele, está voltado à resolução interativa de problemas comuns; se refere, portanto, a uma interação que busca "resolver um problema e para o que as partes entram com considerações ou razões interferencialmente relevantes. Discursar é raciocinar e, em particular, raciocinar junto com os outros" (PETTIT, 2007, p. 93).

¹⁴ A associação entre raciocínio, socialização e governo encontra pertinente ilustração no relato bíblico da trajetória do rei Nabucodonosor, que, se julgando sem par dentre os homens, passou uma temporada em companhia das feras irracionais, sem raciocínio e sem reinado. Aristóteles, também, afirmou que um homem que não necessita de outros ou é um bruto ou é um deus – e em qualquer caso não tem necessidade da política.

O critério de avaliação da qualidade do governo de Mill ainda conta com outra premissa. Haveria um duplo mérito do governo: agir sobre as coisas e sobre as pessoas, isto é, fazer coisas pelo cidadão e no cidadão. Assim como deve obter melhoras materiais, o Estado deve promover o avançar mental geral da comunidade, no que tange à inteligência e à virtude. Em suma, o governo para Mill ocupa um papel de agente de educação nacional, e sua própria vitalidade e qualidade dependerão do êxito nessa missão.

O valor de um Estado, no longo prazo, é o valor dos indivíduos que o compõem; e um Estado que adia os interesses da expansão e elevação mental destes, tornando-a pouco mais que uma habilidade administrativa [...]; um Estado que diminui seus homens, para que sejam instrumentos mais dóceis nas suas mãos mesmo que para propósitos benéficos, descobrirá que com homens pequenos nada grande pode de fato ser alcançado; e que a perfeição do maquinário para o qual se sacrificou tudo irá no final render-lhe nada, por falta do poder vital que, para que a máquina funcionasse suavemente, preferiu-se banir (MILL, [1859] 2011, sem paginação)¹⁵.

A educação que Mill tem em mente não é puramente técnica, porém política. Isso, pois, ao defender o governo representativo como a melhor forma de governo, ele aponta a alienação cívica como uma deficiência comum às outras formas. Tomando como exemplo o "bom déspota", é preciso conceder que, primeiramente, a figura precisaria de capacidades sobre-humanas para encarregar-se de toda a administração. Em segundo lugar, se a reflexão e a confecção da coisa pública estão nas mãos de um só soberano, o povo está desligado do processo e sujeito a uma vontade que não é a sua. Mesmo que tal gestão rendesse bons resultados brutos, seriam para uma gente embrutecida. Ou seja, teria promovido avanços para o povo, mas não no povo.

A importância do engajamento político reside na premissa milliana que os cidadãos devem ser capazes de defender seus interesses, pois eles próprios são os mais interessados em fazê-lo. E é no governo representativo que os cidadãos melhor podem exercitar as faculdades cívicas necessárias para tanto.

A relevância do interesse e da participação na condução dos negócios públicos também é um tema central para Tocqueville ([1835] 2004). Ao analisar o

¹⁵ No original: "The worth of a State, in the long run, is the worth of the individuals composing it; and a State which postpones the interests of their mental expansion and elevation, to a little more of administrative skill, [...]; a State which dwarfs its men, in order that they may be more docile instruments in its hands even for beneficial purposes, will find that with small men no great thing can really be accomplished; and that the perfection of machinery to which it has sacrificed everything, will in the end avail it nothing, for want of the vital power which, in order that the machine might work more smoothly, it has preferred to banish" (MILL, [1859] 2011, sem paginação).

caso norte-americano, o pensador francês apontou que, numa sociedade burguesa, a maior parte dos indivíduos dedicará grande parcela do seu tempo à busca dos ganhos individuais. Em comparação com a aristocracia, o cidadão burguês tem menos tempo para o refino intelectual, a reflexão, e a dedicação ao interesse público. Daí resultariam uma alienação cívica e uma mediocridade cultural no sistema democrático.

O avanço da democracia implicava também no crescimento da igualdade. Esse fenômeno resulta numa maior independência dos indivíduos de uns para com os outros. Persuadido pela condição igualitária, o sujeito julgará que nada deve aos demais da espécie e tranquilamente buscará se recolher à sua existência, à sua casa, familiares e negócios particulares. Esse individualismo é uma forma de privatização das relações sociais, que resulta, com o tempo, numa indiferença pública.

Tal aprofundamento dos indivíduos na esfera privada cria um vácuo na atividade pública que será preenchido – na ausência de castas superiores como a aristocracia – por um Estado centralizado. "Sendo todos os indivíduos iguais, lhes parece 'natural' uma autoridade única que trate de maneira uniforme todos ao mesmo tempo" (JASMIN, 2005, p. 57). Assim, todas as questões, mesmo as menores e locais, vão deslizando para debaixo do manto do Estado.

A liberdade que Benjamin Constant via como a típica dos modernos, no diagnóstico de Tocqueville está mais próxima à servidão, ainda que democrática e representativa. O próprio Constant termina o seu texto em que discute a liberdade dos antigos e a atual confessando que há riscos graves na indiferença de uma sociedade burguesa. Nisso reside o perigo da liberdade moderna: que "absorvidos pelo gozo da independência privada e na busca de interesses particulares, renunciemos demasiado facilmente e nosso direito de participar do poder político" (CONSTANT, 1985, p. 23). Ele acrescenta que o objetivo do gênero humano não é simplesmente a felicidade, do tipo que se obtém em empreitadas privadas. O desenvolvimento das próprias faculdades seria o complemento necessário para evitar o embrutecimento. E este nobre propósito de "educação moral" seria devidamente exercitado no campo da participação política.

O grande motor das mudanças sociais divisadas por Tocqueville é a igualdade que se espalha entre todos os indivíduos. Quanto mais forte esse espírito numa sociedade, mais ela terá repulsa dos privilégios, da hierarquia e das diferenças.

O homem das eras democráticas só obedece com extrema repugnância a seu vizinho, que é seu igual; recusa-se a reconhecer a este luzes superiores às suas; desconfia da sua justiça e vê com inveja seu poder; teme-o e despreza-o; gosta de lhe fazer sentir a cada instante a dependência comum em que ambos se acham quanto ao mesmo amo (TOCQUEVILLE, [1835] 2004, p. 365).

Como reza o conto, descrito em “A Política” por Aristóteles (1985), quando o déspota grego quis demonstrar o que ele entendia por democracia, foi a um campo de trigo e cortou toda espiga que se elevava mais alto que as demais. Outra consequência identificada por Tocqueville da expansão da igualdade era que já não era mais preciso que o déspota desembainhasse a espada: as próprias espigas mais baixas cortariam a que se sobressaísse. A isso ele chamou de "tirania intelectual da maioria". Diversamente da tirania que as maiorias podem exercer contra minorias em assembleias (ao que ele chamou de "despotismo legal"), a tirania intelectual se caracteriza pelo caráter coercitivo e normativo das preferências majoritárias. Os sujeitos devem se submeter não só ao que a maioria decide, mas também a suas opiniões e ideias. Se a infração do primeiro torna o sujeito um criminoso, a do segundo o torna um pária, um tipo original que não é bem-vindo na sociedade por suas ideias. Esse "império moral da maioria" se dá pela extensão da teoria da igualdade até no campo das inteligências, tornando digno de suspeita e censura aquele que queira insinuar sua superioridade.

Mill tinha suspeitas semelhantes dos perigos de uma massa conformada impedir os espíritos mais originais da sociedade de alcançarem seu potencial.

[O] mal é que a espontaneidade individual é dificilmente reconhecida pelo modo comum de pensar como tendo qualquer valor intrínseco, ou merecendo qualquer atenção de seu próprio mérito. A maioria, estando satisfeita com os modos da humanidade como está agora (pois são estes que os fazem o que são), não podem compreender porque esses modos não deveriam ser bons o suficiente para todos; e mais, a espontaneidade não faz parte do ideal da que a maioria tem sobre reformadores sociais e morais, mas é ao invés vista com inveja, problemática e talvez obstrução rebelde à aceitação geral do que esses reformadores, na sua própria avaliação, julgariam ser o melhor para a humanidade (MILL [1859] 2011, sem paginação)¹⁶.

¹⁶ No original: "the evil is, that individual spontaneity is hardly recognized by the common modes of thinking as having any intrinsic worth, or deserving any regard on its own account. The majority, being satisfied with the ways of mankind as they now are (for it is they who make them what they are), cannot comprehend why those ways should not be good enough for everybody; and what is more, spontaneity forms no part of the ideal of the majority of moral and social reformers, but is rather looked on with jealousy, as a troublesome and perhaps rebellious obstruction to the general acceptance of what these reformers, in their own judgment, think would be best for mankind" (MILL, [1859] 2011, sem paginação).

O pensador espanhol Ortega y Gasset (1930) fez a crítica mais desdenhosa ao homem que ele via nascer no início do século XX: o "homem massa". Essa nova variedade da espécie seria nivelada por baixo e, portanto, apaixonada pela conformidade e avessa à excelência¹⁷; por nascer num século abastado, acreditaria ter todos os direitos e nenhum dever¹⁸; e estaria mais interessada em impor opiniões que ser racional¹⁹. Por uma estranha conjunção, aparentemente a vida numa sociedade de homens livres e iguais parecia conduzir a uma queda da racionalidade, originalidade e autonomia intelectual²⁰.

Um outro mal profetizado por Tocqueville foi o "despotismo democrático", entendido como bizarra solução encontrada pelo homem moderno de satisfazer seus desejos contraditórios de permanecer livre, mas ser conduzido. Surgiu o Estado onipresente, burocrático, que ocupa cada vez mais os espaços da vida. Desse grande gestor, contudo, não resultaria maior entendimento, pois, ao abarcar tudo, o Estado nada deixaria aos indivíduos para refletir. "Se assemelharia ao poder paterno se, como ele, tivesse por objeto preparar os homens para a idade viril; mas, pelo contrário, não busca senão fixá-los irrevogavelmente na infância" (TOCQUEVILLE, [1835] 2004, p. 65). Esse poder grandioso é aceito pelos súditos, pois não é compreendido como opressivo. Ele não é visto não como imposição arbitrária de uma classe ou indivíduo, mas é todo o povo que segura a corrente com que se agrilhoa.

¹⁷ "Como dizem nos Estados Unidos: 'ser diferente é ser indecente'. A massa esmaga tudo o que é diferente, tudo que é excelente, individual, qualificado e seletivo. Qualquer um que não seja como todo mundo, que não pense como todo mundo, corre o risco de ser eliminado". Na edição utilizada: "As they say in the United States: 'to be different is to be indecent'. The mass crushes beneath it everything that is different, everything that is excellent, individual, qualified and select. Anybody who is not like everybody, who does not think like everybody, runs the risk of being eliminated" (ORTEGA Y GASSET, 1930, p. 10).

¹⁸ "Isso nos leva a registrar em nosso mapa psicológico do homem-massa de hoje dois traços fundamentais: a expansão livre dos seus desejos vitais, e portanto, de sua personalidade; e a sua radical ingratidão a tudo o que tornou possível a facilidade de sua existência. Esses traços juntos fazem a bem conhecida psicologia da criança mimada". Na edição utilizada: "This leads us to note down in our psychological chart of the mass-man of today two fundamental traits: the free expansion of his vital desires, and therefore, of his personality; and his radical ingratitude towards all that has made possible the ease of his existence. These traits together make up the well-known psychology of the spoiled child" (ORTEGA Y GASSET, 1930, p. 39).

¹⁹ "Parece haver pela primeira vez na Europa um tipo de homem que não quer dar razões ou estar certo, mas simplesmente se mostra resolvido a impor suas opiniões. Esta é a nova coisa: o direito a não ser razoável, a razão da desrazão". Na edição utilizada: "There appears for the first time in Europe a type of man who does not want to give reasons or to be right, but simply shows himself resolved to impose his opinions. This is the new thing: the right not to be reasonable, the reason of unreason" (ORTEGA Y GASSET, 1930, p. 49).

²⁰ Anos mais tarde, Schumpeter ([1942] 1961), autor seminal da ciência política contemporânea, faria diagnósticos ainda mais pessimistas sobre as reais capacidades mentais do homem livre e igual. "O seu pensamento assume o caráter puramente associativo e afetivo. [...] o cidadão típico tenderia na esfera política a ceder a preconceitos ou impulsos irracionais ou extra-rationais" (SCHUMPETER, [1942] 1961, p. 313).

Para o autor, a devoção exclusiva às questões privadas e o abandono do envolvimento público é o suicídio do homem político. Na interpretação de Jasmim (2005), o agouro toquevilliano era tão mais terrível à medida que transportava ao seio da sociedade Ocidental uma forma de dominação que ela sempre enxergou no Outro. O despotismo, afirma ele, sempre foi tido como uma característica dos povos asiáticos, que seriam naturalmente inclinados à obediência e servidão, incapazes de governarem a si mesmos. Assim, seu governante se assemelha mais ao patrão de escravos, uma relação privada e não pública.

Essa degeneração do político no apolítico estaria se produzindo na sociedade ocidental tecnocrata, à medida que os homens estivessem mais e mais dispostos a obedecerem, dado que suas buscas particulares não fossem perturbadas. E o fato de ser consensual torna toda essa inversão algo legítimo.

O princípio do despotismo democrático é a *obediência consentida*, espécie de equivalente ocidental do caráter escravo que dominaria o que se supunha ser o espírito dos súditos orientais. Um espírito marcado pela *apatia política*, pela *heteronomia* e pela extrema *conformidade ao poder*, características do *marasmo asiático*, da tranquilidade da dominação, do *silêncio social* (JASMIN, 2005, p. 74, grifos no original).

É relevante notar que o princípio de servidão que alimenta essa forma de dominação é um elemento interno ao indivíduo. Tocqueville, como Mill, dava importância aos elementos internos e não apenas externos ou institucionais que serviriam para garantir a contenção de consequências perversas do jogo democrático. Mais especificamente, Tocqueville tinha em mente costumes e hábitos do povo que cultivassem características desejáveis ao espírito cívico. Um grau maior de associativismo e de engajamento na esfera civil permitiria o robustecimento de corpos intermediários entre indivíduo e Estado que tornariam a massa cidadã menos dócil, desinformada e inerte²¹.

Uma das maiores originalidades do pensamento de Tocqueville está em encontrar riscos inéditos que aguardavam o mundo burguês na rota para a democratização. No que tange à problemática da racionalidade, constata-se que o Estado burocrático contemporâneo, centralizado e minucioso, se caracteriza como um ente em extremo racional. Nesse contexto, a razão se entende como capacidade

²¹ No país estudado pelo pensador francês, surgiu posteriormente toda uma tradição acadêmica de investigação sobre a importância desses hábitos e cultura na melhora da vida em sociedade. Autores como Putnam (2000) e Bellah (1985) destacaram, respectivamente, a relevância do "capital social" para o funcionamento da democracia e o papel dos costumes na geração de uma "ecologia moral".

administrativa e computacional para a gestão de incontáveis e uniformes demandas particulares. Em contrapartida, essa especialização parece se dar em detrimento do desenvolvimento intelectual e cívico dos súditos, se considerarmos que a escola para esse letramento é a participação na coisa pública. Assim, por critérios millianos, o eficiente Estado burocrático poderia se degenerar numa forma ignara de governo se levada em conta a imaturidade cívica em que ele preserva os particulares.

Conclusão

Como foi visto, o pensamento político moderno se funda numa expectativa de que vida em sociedade não seja dominada pelas paixões e sim regida pela razão, e que para tanto se faz necessário organizar essa convivência sob a tutela de um Estado constituído, semelhantemente, de forma legítima e racional. Ao apresentar a razão projetada nos quesitos liberdade e igualdade, foi possível discernir melhor quais são as divergências que sucedem a esse legado jusnaturalista comum e animam as interpretações liberal e republicana sobre a ordem política.

A comparação entre as liberdades positiva e negativa permitiu perceber que a razão, por ser uma faculdade definidora do que é o homem, é usada para sancionar, de um lado, a inviolabilidade do indivíduo e, por outro, o imperativo de conduzi-lo à plena fruição desse dom. Essa é uma ambiguidade intrigante, pois a herança iluminista conduz a conceder que o homem deve buscar viver regido exclusivamente pela razão, mas também a reconhecer que todos receberam parcela semelhante desse bem e por isso há uma "igualdade fundamental" entre os indivíduos, de modo que ninguém deveria exercer poder sobre outro sem o consentimento racional (MANIN, 1997, p. 157). Em adição, num registro mais Romântico, ser dotado dessa característica sublime torna o homem por demais valioso e original para submeter-se a certas conformações, ao mesmo tempo em que se acredita que apenas no intercâmbio com a coletividade o indivíduo pode ser levado à plena lucidez (TAYLOR, 1979; PETTIT, 2006).

Porém, mais curioso ainda é constatar que essa igualdade fundamental, conquanto alicerçada na capacidade humana para a razão, não é necessariamente conducente ao crescimento da racionalidade do indivíduo, se tomarmos algumas das reflexões apresentadas na terceira parte deste artigo sobre democracia e igualdade. Tal isonomia pode, pelo contrário, justificar supressões morais que erodem o avanço intelectual, ou ainda fomentar a alienação da massa das virtudes da ação pública ou da livre associação. Destarte, o ambiente político aparenta

tornar-se o palco para o exercício mais de vontades que razões, como preconizara Ortega y Gasset (1930), para quem a novidade da democracia de massas era permitir ao homem o direito de não ser razoável no exercício de suas volições.

Em conclusão, este trabalho apontou que as diferentes escolas de pensamento político atribuem papéis diversos para um mesmo termo. Por ser tão basilar à concepção moderna do ser humano, o conceito de razão toca também definições sobre a associação entre indivíduos, a natureza e objetivos do Estado, e as expectativas daqueles para com este. No registro liberal, a razão individualiza o homem e torna-o igual a qualquer outro, de modo que serve para o estabelecimento de uma *fronteira* além da qual intervenções da coletividade perdem a legitimidade, ainda que pretextando fazerem-lhe algum bem superior. A bem dizer, sendo a razão liberal do tipo utilitarista, o indivíduo racional espera do Estado uma função maximizadora de benefícios privados e vê com desconfiança ações que contestem a motivação ou racionalidade de seus atos. Se, por um lado, isso implicaria em tese na demarcação de largas fronteiras à intervenção do poder público, por outro o espírito igualitário e privado das democracias modernas anui com a dilatação da gestão estatal sobre as mais diversas áreas da vida.

Já num registro mais republicano e discursivo, o homem de razão crê que só se constituirá plenamente como tal, isto é, atingirá o *horizonte* da racionalidade, no contato com seus semelhantes, permitindo, portanto, que suas motivações sejam contestadas e seus desejos aperfeiçoados. Nessa interpretação, se sobressai a expectativa de que o Estado assuma um papel civilizador, promovendo um desenvolvimento moral dos cidadãos, levando-os mais além dos limites estreitos do seu contentamento privado.

Referências

ARISTÓTELES. **A Política**. Brasília: UnB, 1985.

BELLAH, Robert N. *et al.* **Habits of the Heart**: individualism and commitment in the American life. New York: Harper & Row, 1985.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Tradução: Wamberto H. Ferreira. Brasília: UnB, 1981. p. 133-175.

BOBBIO, Norberto. O Modelo jusnaturalista. In: BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 11-100.

BROCKLISS, Laurence. Science, the Universities and other public spaces: Teaching Science in Europe and the Americas. In: PORTER, Roy (Ed.). **The Cambridge History of Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. v. 4. p. 44-86.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. **Filosofia Política**. Trad. Loura Silveira. Porto Alegre: L&PM, 1985. n. 2. p. 9-25.

ELSTER, Jon. The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory. In: ELSTER, Jon; HYLLAND, Aanud (Ed.). **Foundations of Social Choice Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 104-132.

HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. **Lua Nova**, São Paulo, n. 36, p. 39-53, 1995. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451995000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 jul. 2013.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, [1651] 2003. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2015.

JASMIN, Marcelo G. **Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política**. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

LOCKE, John. **Second Treatise of Government**. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, [1690] 1980. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/7370/7370-h/7370-h.htm>>. Acesso em: 06 nov. 2015.

MADISON, James. Artigos X e LI. In: MADISON, James; HAMILTON, Alexander; JAY, John. **Os Artigos federalistas: 1787-1788**. Tradução: Maria Luiza A. Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1788] 1993.

MANIN, Bernard. On Legitimacy and political deliberation. **Political Theory**, v. 15, n. 3, p. 338-368, 1987.

MANIN, Bernard. **The Principles of representative government**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discourses on the first decade of Titus Livius**. London: Kegan Paul, Trench & Co. [1883] 2004. Disponível em: <<https://archive.org/stream/cu31924030435659#page/n9/mode/2up>>. Acesso em: 06 nov. 2015.

MELO, Marcus André. Republicanismo, liberalismo e racionalidade. **Lua Nova**, São Paulo, n. 55-56, p. 57-84, 2002.

MILL, John Stuart. **Considerações sobre o governo representativo**. Tradução: Manuel L. Santos Jr. Brasília: UnB, [1861] 1981.

MILL, John Stuart. **On Liberty**. London: The Walter Scott Publishing Co., [1859] 2011. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/34901/34901-h/34901-h.htm>>. Acesso em: 06 nov. 2015.

MONTESQUIEU, Charles Luis de Secondat. **Esprit des lois**. Paris: Librairie Ch. Delagrave, [1892] 2008. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/27573/27573-h/27573-h.htm>> Acesso em: 06 nov. 2015.

ORTEGA Y GASSET, Jose. **The Revolt of the masses**. 1930. Disponível em: <<http://pinkmonkey.com/dl/library1/revolt.pdf>> Acesso em: 22 jul. 2013.

PETTIT, Philip. Why and how philosophy matters. In: GOODIN, Robert E.; TILLY, Charles (Eds.). **The Oxford handbook of contextual political analysis**. New York: Oxford University Press, 2006. p. 35-57.

PETTIT, Philip. **Teoria da liberdade**. Tradução: Renato Maciel. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

PUTNAM, Robert D. **Bowling Alone: the collapse and revival of American community**. New York: Simon & Schuster, 2000.

SCHUMPETER, Joseph A. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, [1942] 1961.

TAYLOR, Charles. What's wrong with negative liberty? In: RYAN, Alan (Ed.). **The Idea of freedom**. Oxford: Oxford University Press, 1979.

TAYLOR, Charles. Modern social imaginaries. In: TAYLOR, Charles. **A Secular age**. Cambridge: London: Belknap, 2007. p. 159-211.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A Democracia na América**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, [1835] 2004.

Texto enviado em: 06/11/2015
Aceito em: 28/12/2015