

O Brasil entre o arcaico e o moderno

Tiago Ivo Odon

Sumário

1. Considerações iniciais. 2. O arcaico e o moderno. 3. Liberalismo e democracia. 4. Nem o arcaico nem o moderno: o barroco. 5. Considerações finais.

1. Considerações iniciais

A categoria “patrimonialismo” já se tornou um lugar-comum na literatura política e sociológica. Ela procede da sociologia de Max Weber, na qual designa um dos tipos da dominação tradicional. Seu emprego como conceito-chave para a construção de uma interpretação da história brasileira deve-se à obra seminal de Raymundo Faoro, *Os Donos do Poder*, publicada pela primeira vez ao final da década de 1950.

O argumento de Faoro pode ser resumido da seguinte maneira: a) a consolidação precoce do Estado nacional português no século XIV, num momento de decadência da nobreza territorial e de fragilidade da incipiente burguesia comercial, deu à Coroa o protagonismo na vida nacional; b) nessa situação, toda a atividade econômica subordinou-se ao interesse e à vontade do Rei a partir da expansão africana e ultramarina iniciada com a conquista de Ceuta; c) esse padrão apresentaria uma tendência inata à reprodução, manifestando-se nos momentos posteriores da história portuguesa e brasileira; e d) ainda sofreríamos, no Brasil de hoje, as consequências dessa

Tiago Ivo Odon é Consultor Legislativo do Senado Federal, mestre em Direito e Políticas Públicas e doutorando em Sociologia.

marca de origem, manifesta na debilidade do mercado, sempre dependente do Estado, e na ausência de uma administração pública regida por normas impessoais.

A interpretação de Faoro oferece uma explicação acabada para uma série de fenômenos percebidos como problemáticos na economia, na política e na sociedade brasileiras: a elevada carga tributária, a extensão dos subsídios governamentais, a confusão entre as esferas pública e privada, a ineficiência da burocracia, a recente crise ética do Congresso Nacional, tudo seria consequência do vício de origem lusitano.

Cultura política e cultura democrática são conceitos elaborados por determinadas correntes da ciência política a partir dos estudos pioneiros de Almond e Verba sobre o caso alemão. Nesse país, o regime totalitário teria prosperado em razão de características culturais específicas ao povo alemão, notadamente a disciplina, a obediência automática e a desvalorização de processos deliberativos.

No Brasil, na década de 1980, logo após a redemocratização, foram publicados os resultados de pesquisas de opinião sobre a atitude dos cidadãos brasileiros frente aos valores democráticos. Essas pesquisas registravam, de forma sistemática, a opinião desfavorável da maioria dos brasileiros sobre partidos, legislativos e legisladores; a preferência por resultados sem consideração dos processos; a tolerância com regimes autoritários. A conclusão reiterada apontava um déficit de cultura democrática no País, déficit capaz de comprometer inclusive o futuro da democracia a médio prazo.

Há um problema na tentativa de estabelecer relações de causalidade entre características histórico-culturais genéricas e eventos concretos extraídos da história de um país. Quanto mais genérica é a característica separada como variável independente e quanto mais ancorada no senso comum dos leitores, maior a capacidade de convencimento da relação de causalidade imputada. O patrimonialismo, tal

como trabalhado por Faoro, atende a essas condições. Trata-se de uma característica genérica que satisfaz a autoimagem mais difundida entre os brasileiros. É capaz de gerar, portanto, um modelo explicativo com elevado poder de convencimento.

No entanto, muitos autores defendem que tal modelo não produz explicações eficientes. Sua própria generalidade, que permite a aplicação quase universal, retiraria sua força explicativa. No caso, o modelo permite ler a história a partir das premissas nele incorporadas, mas não permite ver, na história, nada diferente disso.

Para outros, seria mais produtivo examinar o alegado déficit de valores democráticos no Brasil a partir da escassez de democracia ao longo da nossa história. Durante a maior parte de nossa história, seja no período do Império, seja durante a República, a grande maioria da população foi excluída do direito de voto. A República Velha foi um regime de partidos únicos e fraude eleitoral sistemática. A República liberal de 1945-1964 ainda conviveu com a exclusão dos analfabetos do voto e com a prática generalizada do voto de cabresto. Regimes abertamente autoritários persistiram no Brasil por 29 anos, quase um terço do século XX (1937-1945 e 1964-1985).¹

O Estado democrático de direito tem apenas 20 anos no Brasil, e novas pesquisas, como as de José Álvaro Moisés e Alberto Carlos Almeida, continuam a apontar para o déficit de valores democráticos entre os brasileiros. Almeida (2007, p. 19) sugere que as características culturais da sociedade brasileira apontam para uma tensão entre “o arcaico e o moderno”, ou seja, uma oscilação entre a hierarquia e a igualdade, entre a autoridade e a liberdade.

A pesquisa de José Álvaro Moisés é interessante porque tentou explorar a reação dos

¹ As considerações feitas aqui sobre o patrimonialismo, até o momento, foram tiradas de estudo elaborado no âmbito da Consultoria Legislativa do Senado Federal por Caetano Ernesto Pereira de Araújo (Estudo nº 1.445, de 2009).

brasileiros a três perspectivas da questão da democracia (princípios e liberdades; procedimentos e instituições; dimensão social). Na verdade, apenas as duas últimas, na forma como expostas pelo autor², referem-se propriamente à questão democrática (participação); a primeira refere-se mais à questão liberal (liberdade). Sua pesquisa revelou que os brasileiros, entre 1989 e 2006, definem melhor a democracia na primeira perspectiva do que nas outras. Isso indica que o povo brasileiro é mais liberal do que democrático. Além disso, a pesquisa de Moisés mostra que os brasileiros não confiam na maioria das pessoas. Resultados semelhantes são encontrados na pesquisa de Almeida. Ele observa, ainda, o apego do brasileiro ao Estado: o “brasileiro ama o Estado”.

Esses autores, no entanto, estabelecem uma relação teórica direta entre valores liberais e valores democráticos. Liberalismo e democracia são fenômenos distintos, filosófica e historicamente. A falta de confiança das pessoas umas nas outras é um problema para a democracia, mas não é para o liberalismo. O “amor” ao Estado pode ser um problema para o liberalismo, mas não é para a democracia. Para o liberalismo, a sociedade é uma ficção jurídica (*iuris societatis*), ideia distante da concepção moderna de democracia. São filosoficamente diferentes as ideias de uma sociedade em que o homem leva uma vida virtuosa pela sua independência da ideia de uma sociedade em que o homem leva uma vida virtuosa pela sua participação.

O pensamento democrático não fazia parte da realidade da cultura política bra-

² *Princípios e liberdades* incluem, neste caso, menções a liberdades políticas, liberdade de organização e de expressão, liberdade de participação, direito de ir e vir e outros correlatos; *procedimentos e instituições* incluem menções a governo do povo, direito de voto, eleições livres, direito de escolher governo, regra de maioria, representação política, acesso à justiça e fiscalização e controle de governos; *dimensão social* inclui igualdade social, acesso a serviços de saúde, educação, habitação, emprego, salários justos e desenvolvimento econômico [...] (MOISÉS, 2008, p. 21, grifo nosso).

sileira quando da independência do País. O que veio com a família real foi um liberalismo peculiar, não democrático, ibérico, barroco – com uma ideia de contrato social que se comunicava tanto com o arcaico quanto com o moderno.

2. O arcaico e o moderno

Santo Agostinho foi um bispo que propôs uma teoria cristã da política. Diante do fato da invasão de visigodos em Roma, que a incendiaram e a saquearam em 410, a população romana começou a criticar o cristianismo e a Igreja. Viam uma falta de progresso social desde que o cristianismo fora adotado como religião oficial do Império, em 392. Agostinho reage à crítica defendendo que a “Cidade de Deus” é distinta da “Cidade do Homem”. Em *A Cidade de Deus*, ele divide a humanidade em duas “sociedades de homens”, dois grupos de homens a que chama de “cidades”: “um, dos que vivem segundo o homem; o outro, o daqueles que vivem segundo Deus” (Cf. AGOSTINHO, 1964, p. 289).

Agostinho critica o “viver bem” na Cidade do Homem, a *polis*, presente na filosofia aristotélica. O *bem* é dom de Deus na *polis* cristã. Agostinho, com seu platonismo, alerta que se deve buscar por bens superiores, pela verdadeira Cidade, “com o fim de que Deus seja tudo em tôdas as coisas” (Idem, p. 286). Agostinho faz uma separação teórica entre religião e política, entre igreja e poder civil, que caminharam juntos na filosofia antiga. O ponto importante é que Agostinho desenvolve uma margem de autonomia política para o indivíduo ao prescrever que a lei da Cidade de Deus está acima da lei da Cidade do Homem, o que abre espaço para a crítica ao poder civil do Estado.

Tomás de Aquino (2001b, p. 80,81) retoma essa margem de liberdade política no século XIII, ao dizer que nem toda lei do Estado obriga o indivíduo em sua consciência, apenas as justas, e justas são aquelas

que derivam da lei divina. Portanto, o homem é livre por meio da lei divina. São Tomás de Aquino chega mesmo a dizer que os governantes da Cidade do Homem são “inferiores” ao “governante supremo”, da Cidade de Deus: “como a lei eterna é a razão governadora no governante supremo, é necessário que todas as demais ordenações do governo que se encontram nos governadores inferiores derivem da lei eterna”. E repete frase de Agostinho: “nada é justo e legítimo na lei temporal que não derive da lei eterna” (AQUINO, 2001b, p. 39).

Concebe-se uma margem de liberdade humana contra o Estado. Esse processo apenas se completaria com a redenção da *vontade*, que ganharia relevo após o “pacto de consentimento” de John Locke, quando a *razão*, imaculada na filosofia antiga e na filosofia cristã medieval, começaria a ceder lugar à *vontade*. Seria por meio da valoração da vontade que a razão ganharia sua prevalência político-jurídica sobre a *autoridade* na Idade Moderna, momento decisivo para o liberalismo (ODON, 2007, p. 337-355).

No pensamento político medieval, ao contrário, as convenções humanas, como o contrato, são antes atos de razão do que de vontade. Tomás de Aquino (2001a, p. 53) relaciona a razão à lei natural (divina), e a vontade à lei positiva (humana): sem a participação racional do homem na lei divina, nada pode tornar-se justo por decisão humana. Assim, apesar de as relações sociais humanas basearem-se na lei positiva, escrita, os legisladores e os juizes devem considerar-se como ministros de Deus.

O pensamento político moderno, por sua vez, é bem diferente do medieval. O *jus* deixa de derivar da *lex* divina. Para Thomas Hobbes, a liberdade é vista através dos olhos do direito, do *jus*, que ele claramente distingue de *lex*. O *jus*, o direito, consiste na liberdade de fazer ou deixar de fazer, ao passo que a *lex*, a lei, consiste numa regra geral, descoberta pela razão, que proíbe a um homem fazer algo que

destrua a sua vida ou que lhe retire os meios de conservá-la. Lei é obrigação, direito é liberdade; portanto, incompatíveis na mesma situação. Do direito natural Hobbes deriva a primeira lei natural: a busca da paz individual por qualquer meio. Hobbes subtrai Deus de seu arranjo político. Sua lei natural nada tem a ver com a lei natural (lei divina) de Tomás de Aquino. Na segunda lei natural que apresenta, Hobbes sepulta a ideia de razão como derivação de uma ordem independente da vontade humana, presente na filosofia agostiniana-tomista.

Dessa lei natural fundamental, com a qual se ordena aos homens que busquem a paz, deriva a segunda lei, a de que estejam dispostos, quando outros também estiverem, a renunciar, na medida em que considerarem necessário, à paz e à própria defesa, ao seu direito a tudo e a se contentarem em ter tanta liberdade em relação aos outros quanto a que concederem aos outros em relação a si próprios. Assim, esclarece Hobbes, aquele que abandona um direito próprio ou o transfere não dá a outro homem um direito que este último não possuía, pois não existe nada a que cada homem não tenha direito por natureza, mas limita-se a retirar-se do seu caminho para que ele possa gozar do seu direito originário sem ser impedido por ele ou por outrem. Essa é a ideia política base de *liberdade negativa*, ou seja, ausência de impedimentos externos. Essas transferências recíprocas de direitos geram o que Hobbes chama de “contrato” ou “pacto” (HOBBES, 2000, p. 114).

Nesse arranjo, em que a convenção entre os homens escreve a lei racional, por meio do pacto, Hobbes (2000, p. 123, grifo nosso) funda a ideia de *justiça*, sua terceira lei natural: “que os homens cumpram os pactos que celebrarem. [...] Nesta lei de natureza reside a fonte e a origem da justiça. [...] E a definição da injustiça não é outra senão o não cumprimento de um pacto”. O *jus* está no pacto, e não em Deus – “É impossível fazer pactos com Deus”, escreveu (HOBBES,

2000, p. 118). Não se fala mais aqui no *jus natural*, que dá “liberdade a tudo”, mas no *jus positivo*, pactuado, que dá a liberdade necessária para a vida pacífica. A obrigação política, portanto, se justifica no pacto, no *nomos*, e não na *physis*. A ordem política deixa de se relacionar com a *physis*, a lei natural, a lei divina, a razão, e passa a se relacionar com o *nomos*, a convenção, a lei positiva, a vontade.

As ideias posteriores de Locke, Rousseau, Montesquieu, entre outros, são derivações desse arranjo original de Hobbes, mas com uma importante diferença: o direito – a liberdade – é anterior ao contrato, à lei. O direito não se submete ou é limitado pela lei do monarca, como em Hobbes. A lei é que deve ajustar-se ao direito. Hobbes não vê os direitos a serem transferidos no seu contrato como direitos passíveis de serem arguidos contra o Estado constituído. Pelo contrário, são transferidos ao Estado! Apesar de tanto em Hobbes quanto em Locke o fundamento do pacto ser o mesmo, ou seja, a liberdade, em Locke não existe transferência de direitos. Locke não falará de um pacto de submissão, mas de um pacto de consentimento. O objetivo da sociedade civil é a preservação da propriedade, ou seja, os direitos à vida, à liberdade e aos bens, os quais se tornam oponíveis a qualquer homem ou mesmo a qualquer autoridade que queira feri-los. Locke fornece a formatação final ao individualismo político, ampliando ainda mais a margem de liberdade idealizada por Hobbes. A partir de Locke, pode-se dizer, a ideia de sociedade (*iuris societates*) cede de vez à ideia de indivíduo.

Em resumo, Locke (1998, p. 437) arre-mata: nascemos livres na mesma medida em que nascemos racionais. Ao contrário do pensamento político medieval, o bem não é dom de Deus: “A necessidade de procurar a felicidade é o fundamento da nossa liberdade” (Idem, p. 105).

É possível perceber que os dois pensamentos políticos – o medieval e o moderno – trazem duas propostas diferentes para

a constituição do Estado: no primeiro, o Estado justo é a emanção da vontade do Criador, fundado na sua *lex aeterna*; no segundo, o Estado justo é a emanção da vontade do homem, fundado num contrato. No Estado medieval, a vida ética é a vida segundo Deus; no Estado moderno, segundo a convenção. O primeiro Estado se descobre (*physis*); o segundo se inventa (*nomos*). O primeiro é o Estado da necessidade; o segundo, da utilidade³ (a livre criação da função estatal a partir de uma ordem privada).

3. Liberalismo e democracia

O vínculo valorativo que equaciona a relação entre *iuris societates* e Estado é o que o liberalismo clássico chama de *liberdade*. Trata-se da liberdade referida por Locke, Montesquieu e Kant: liberdade é a *liberdade de agir segundo leis*, o que pode apresentar um sentido positivo e um negativo. Muitos autores, como Isaiah Berlin, Giovanni Sartori, Michelangelo Bovero, entre outros, traduzem essas duas perspectivas por meio das conhecidas expressões “liberdade positiva” e “liberdade negativa”. Na precisa abordagem de Berlin, a ideia de *liberdade positiva* significa que eu sigo as regras que eu mesmo pactuei para ser livre (a formação do “direito consciente” por meio do parlamento, conforme Kelsen). E a ideia de *liberdade negativa* significa dizer que “há fronteiras dentro das quais os homens são invioláveis”, que impedem, de forma absoluta, a imposição da vontade do Estado ou da de um homem sobre outro. Disso resulta o princípio básico citado por Berlin (2002, p. 267): “nenhum poder pode ser considerado absoluto, apenas os direitos o podem”. Essa é a característica fundamental da *iuris societates* moderna.

O Estado Moderno é fundado sobre a ideia de liberdade negativa. Esta é a liberdade do liberalismo clássico, segundo o

³ Termo usado por Tocqueville (2004, p. 148) ao estudar o contrato social norte-americano.

conceito de Thomas Hobbes, ou seja, é a ausência de impedimentos externos. Assim, conforme Matteuci (1993, p. 257), “a liberdade positiva de participar na formação da vontade do Estado exige, como condição necessária, a liberdade negativa, isto é, que o Estado não tolha os direitos da liberdade de expressão, da liberdade de imprensa, de associação, de religião, etc.”. No fim do século XIX, a ideia de direito subjetivo e individual ainda estava intrinsecamente relacionada à ideia de liberdade negativa, e a liberdade positiva era vista na forma de um direito mais amplo, sobre-subjetivo. Isso fica claro num texto escrito em 1885 por Prévost-Paradol, que chama de “direito nacional” o direito de decisão do povo acerca das políticas externa e interna por meio do Parlamento.⁴

A ideia de liberdade individual clássica se formou independentemente da ideia de democracia. A unanimidade do contrato social formado, que funda o Estado Moderno na ideologia liberal, choca-se com o princípio majoritário do parlamentarismo e da democracia. Kelsen identifica um conflito entre vontade do indivíduo e vontade geral, a qual se apresenta ao indivíduo como vontade alheia, pois gesta a ordem estatal a partir do princípio da maioria, e não do consenso, este último, sim, origem do contrato social no liberalismo clássico (pacto de consentimento de Locke). Kelsen defende que a “vontade geral” (*volonté générale*) de Rousseau (expressão que indica a ordem estatal objetiva, válida independentemente da vontade dos indivíduos) é absolutamente incompatível com a teoria do contrato social,

⁴ Ao falar sobre a Inglaterra, Padarol (2003, p. 94,95, grifo do autor) escreve: “Duas espécies de direito existem hoje lá e se aplicam sem ser contestados por ninguém: o primeiro, que eu denominaria naturalmente de *direito pessoal*, consiste em que cada inglês tem sólidas e numerosas garantias de não ser lesado pelo poder, nem em seus bens e nem em sua pessoa; o segundo, que merece o nome de *direito nacional*, consiste em que o povo inglês decida soberanamente, por meio do seu Parlamento e dos ministros que dele dependem, da política externa e interna de seu país”.

o qual é uma função da vontade de todos (*volonté de tous*). Para ele, “[...] mesmo que a vontade geral seja realizada diretamente pelo povo, o indivíduo é livre só por um momento, isto é, durante a votação, mas apenas se votou com a maioria e não com a minoria vencida” (Cf. KELSEN, 1993, p. 29).

A forma que o liberalismo encontrou para defender a liberdade foi o constitucionalismo. Segundo Montesquieu (1995, p. 186):

“Para que não se possa abusar do poder é preciso que, pela disposição das coisas, o poder freie o poder. Uma constituição pode ser de tal modo que ninguém será constrangido a fazer coisas que a lei não obriga e a não fazer as que a lei permite”.

Montesquieu (1995, p. 186, grifo nosso) defende, em sua obra uma monarquia constitucional. É bem claro ao se posicionar contra a democracia:

“É verdade que nas democracias o povo pode fazer o que quer; mas liberdade política não consiste nisso. Num Estado, isto é, numa sociedade em que há leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer o que se deve querer e em não ser constrangido a fazer o que não se deve desejar”.

Trata-se do conhecido problema da vontade racional. Mais especificamente, do controle da vontade irracional. Não por outra razão que a principal preocupação de Montesquieu era neutralizar o poder, e não separar o poder.

“Eis, assim, a constituição fundamental do governo de que falamos. O corpo legislativo, sendo composto de duas partes, uma paralisará a outra por sua mútua faculdade de impedir. Todas as duas serão paralisadas pelo poder executivo que o será, por sua vez, pelo poder legislativo” (MONTESQUIEU, 1995, p. 193,194).

O foco inicial eram as monarquias constitucionais, em oposição ao absolutismo do Antigo Regime.

A representação defendida pelo liberalismo clássico era uma representação censitária, que poderia filtrar a racionalidade da vontade geral. Stuart Mill até defende uma representação intelectual, preconizando que, diante da polarização entre dois grandes blocos – o dos proprietários e o dos trabalhadores assalariados –, o fiel da balança deveria ser um terceiro grupo, as elites culturais, com o peso de seu voto sendo superior a 1. A democracia propriamente dita é um elemento estranho a todo esse processo, só tendo sido incorporada gradativamente a partir de meados do século XIX, com o alargamento do sufrágio e a multiplicação dos órgãos representativos. Nesse intervalo de tempo, temos a constituição do Estado brasileiro, com a vinda da família real no início do século. O Estado brasileiro foi fundado no momento liberal. A Europa ainda desconhecia o momento democrático.

A tensão epistemológica que existe hoje entre a concepção de democracia e a de direito individual como liberdade contra o Estado pode ser hoje sentida nas Constituições. Numa Constituição como a brasileira, têm-se, de um lado, os direitos individuais (art. 5º), que representam a tradicional tutela das liberdades individuais (liberdade pessoal, política e econômica), em que vige a liberdade negativa clássica, e, do outro lado, os direitos sociais (art. 7º a 11), que representam direitos de participação no poder político e na distribuição da riqueza social produzida. De um lado, um Estado que não deve intervir; do outro, um Estado paternalista e intervencionista. Nas palavras de Gozzi (1993, p. 401), a forma do Estado oscila, assim, entre a liberdade e a participação. É o conflito irresolúvel entre liberdade positiva e liberdade negativa, já preconizado por Isaiah Berlin.

4. *Nem o arcaico nem o moderno: o barroco*

Como já colocado, o Estado brasileiro foi fundado, no início do século XIX, no momento liberal, quando a Europa ainda

desconhecia o momento democrático. Como percebeu Luiz Werneck Viana, as diferenças constituintes do indivíduo, no caso brasileiro, revelam a noção de independência (liberdade negativa) e não a de autonomia (liberdade positiva), que admite a submissão à lei desde que ela seja livremente aceita, tal como deriva do arranjo contratualista. Assim, o individualismo brasileiro, portador de uma consciência rústica de liberdade e apaixonado pelo seu interesse, não consagrou o princípio da liberdade positiva, em que a cultura do civismo poderia assentar-se (VIANA; CARVALHO, 2004, p. 206).

Luiz Werneck Viana sugeriu uma nova ideia para explicar o desenvolvimento político-social brasileiro: o barroco, ou seja, a plasticidade entre o arcaico e o moderno.

A Península Ibérica permaneceu praticamente intocada pela Reforma Protestante, não produziu pensadores equivalentes a Hobbes ou Locke, não passou por qualquer surto de individualismo político e resistiu à teoria do contrato social fundada no indivíduo (MORSE, 1988, p. 37). A Península Ibérica não passou pela revolução metafísica por que passaram países da Europa Central e a ilha inglesa, que redimiu a vontade em relação à razão. A Escola Ibérica de Direito Natural, dissonando do direito natural anglo-saxão, permaneceu presa à metafísica tomista, com forte influência das filosofias de Francisco de Vitoria e de Francisco Suarez. Tal Escola lançou as bases do dedutivismo que iria reinar na metodologia do direito ibérico (HESPANHA, 2003, p. 209), o que ainda hoje produz seus efeitos no direito brasileiro.

Conforme Richard Morse, dois caminhos epistemológicos divergentes se desenvolveram na Europa: a racionalidade formal-objetiva do tomismo e a racionalidade dialético-pessoal anglo-saxã. No primeiro, vai-se de um dado concreto a uma classe de coisas, para então se retornar para interpretar o dado. O Estado político tomista é fruto desse tipo de racionalidade. No

segundo, a discussão alimenta-se do “sim” e do “não” que surgem dos encontros entre pessoas distintas. O Estado político moderno, fundado numa ideia contratualista da vida social, é fruto desse tipo de racionalidade. No primeiro, a pessoa individual só é inteligível enquanto exemplo de um gênero ou regra geral; no segundo, as pessoas são únicas e idiossincráticas, pois, em vez de exemplificarem uma ordem geral, representam o não-eu do conhecedor. A “mente latino-americana”, escreveu Morse, tem uma visão “compreensiva e unificadora”, enquanto a anglo-americana é empirista (MORSE, 1988, p. 47,48).

Isso vai ao encontro dos escritos de Roberto DaMatta sobre a sociedade brasileira. Segundo ele, embora a sociedade humana seja constituída de indivíduos empiricamente dados, o Brasil é uma sociedade que não tomou esse fato como ponto central de sua elaboração ideológica, e conclui que, no Brasil, se vive mais a ideologia das corporações de ofício e irmandades religiosas, com sua ética de identidade vertical, do que as éticas horizontais que chegaram com o advento do capitalismo (DaMATTA, 1997, p. 195,221).

A racionalidade anglo-saxã trouxe várias consequências para o pensamento político: a relevância do consenso; o individualismo dos direitos naturais; a mudança da legitimação ética do Estado (de Deus para a convenção, da *physis* para o *nomos*). Na Península Ibérica, no entanto, resistiu-se à ideia de conceber o Estado como um “artifício” (produto de um pacto entre indivíduos), em choque com a ideia de arte ou ciência com causa remota em Deus. Ou seja, o pensamento ibérico ignorou a desprovidencialização do Estado. Na teoria neoescolástica de Vitoria e Suarez, o Estado é um todo ordenado em que as vontades da coletividade e do príncipe se harmonizam à luz da autoridade divina e de sua lei natural, no interesse da *felicitas civitatis* (bem comum) (VITORIA, 1960, p. 118).

Suarez buscou atualizar o tomismo, propondo estabelecer relações entre razão, au-

toridade e crítica (PEREÑA, 1974, p. 20-22). Nesse sentido, sua filosofia proporcionou uma espécie de ecletismo entre o tomismo tradicional e a teoria do contrato social, com a tese de que a lei natural (*physis*) se atualiza e se completa historicamente por meio do direito positivo (*nomos*), convenção de homens, estabelecendo uma participação e comunicação de *vontades* (divina e humana) (SUAREZ, 1974, p. 56,57), diferente da ideia tomista de participação do homem na *razão* divina (AQUINO, 2001b, p. 16).

O Estado é uma instituição *natural*, pois a natureza exige o seu estabelecimento, e não uma corrupção de uma imagem ideal (Agostinho) ou o campo da correspondência política entre a razão humana e a razão divina (Tomás de Aquino). No pensamento suareziano, a origem da sociedade política é o consenso, o que antecipa Locke, mas tal sociedade não é inteiramente artificial, mas *locus* de comunicação das razões humana e divina, respeitados seus limites e finalidades. A lei civil não é dedução absoluta da lei natural, pois resguarda sua finalidade intrínseca de garantir uma ordem social específica entre os homens, de satisfazer as necessidades sociais do ser humano (*nomos*). Mas, ao mesmo tempo, o Estado é *physis* e, por isso, resguarda sua aura sacra – o *ius* ainda está em Deus. O Estado é provedor e civilizador e, ao mesmo tempo, deve ser limitado para não tolher a livre expansão das faculdades sociais do ser humano. Percebe-se, na filosofia de Suarez, uma tensão entre necessidade e utilidade.⁵

Nesse arranjo, pessoas únicas e idiossincráticas, capazes de chegar a um consenso sobre a fundação do Estado, são totalizadas na lógica natural desse Estado, que compreende e unifica, e cada indivíduo singular conforma sua identidade à totalidade, e se diferencia na medida em que o Estado tutela a diferenciação.

⁵ Capítulo Terceiro da obra *De legibus*, de Francisco Suarez (1971).

O contrato social que pode ser encontrado na sociedade brasileira é um contrato social suareziano. Um contrato social que expressa a plasticidade barroca de que fala Werneck Viana, que oscila entre o arcaico e o moderno. Um contrato social por meio do qual os legisladores assumem uma missão sagrada, como percebeu Karina Kuschnir (2000) em sua pesquisa sobre as eleições no Rio de Janeiro.

Após a Revolução Francesa, vários países europeus procuraram adotar a racionalidade dialética do direito anglo-saxão. No entanto, em Portugal, principalmente na época do primeiro-ministro Marquês de Pombal, o Iluminismo revolucionário, que trazia consigo as premissas do liberalismo clássico, foi contido. José Murilo de Carvalho (2006, p. 84,85) escreveu que Coimbra, destino dos estudantes da elite brasileira, foi eficaz em evitar contato mais intenso de seus estudantes com o Iluminismo francês.

Contudo, a decisão política no processo de independência brasileira foi outra: a intelectualidade abandonou o modelo neoescolástico em favor de fontes liberais. No Brasil, as instituições políticas consagradas em 1824 buscaram executar duas decisões fundamentais: a construção de um Estado nacional e o estabelecimento de um Estado liberal segundo o padrão anglo-saxão europeu (SOUZA JUNIOR, 2002, p. 27). Como colocou Jessé Souza (2000, p. 254,267), adotou-se um discurso modernizador: o código valorativo dominante passou a ser o do individualismo moral ocidental, e os valores modernos passaram a ser, a partir de então, os únicos aceitos como legítimos.

A conjugação entre liberalismo e democracia, no Brasil, mostrou-se bastante peculiar: se tal conjugação levou adiante, na Anglo-América, a dialética entre liberdade e ordem, no Brasil, foi integrada à dialética mais antiga e tradicional entre autoridade e bem comum, entre política como arte ou ciência e o Estado como incorporativo ou tutelar.

5. Considerações finais

A independência brasileira não foi fruto de uma sociedade entregue a valores revolucionários ou originais em relação ao seu passado nem da obra de ex-súditos lusitanos, nem mesmo produto de um movimento de liberdades civis nos moldes revolucionários europeu. Foi fruto da vontade do rei que interrompe a inércia da colônia, que traz da metrópole uma ideia barroca de contrato social, que encontra eco na elite brasileira, cujo pensamento político fora contido pela sua formação em Coimbra. Inventar-se um país sem os adereços contratualistas do liberalismo clássico. A tradição barroca e o rei barroco e ibérico se encontram para fazer nascer 269 de cima um artifício cuja realidade é assegurada pela própria figura real (BARBOSA FILHO apud VIANA; CARVALHO, 2004, p. 214).

No século XIX, as assimetrias dos liberalismos político e econômico levaram os doutrinadores liberais a se apegarem à reforma puramente legal, na crença de que boas leis produzem instituições viáveis, que, por sua vez, elevam a qualidade moral do sistema. Quando a ineficácia do liberalismo doutrinário ficou evidente, várias formas de autoritarismo foram propostas para substituí-lo, com destaque para o que Richard Morse (1988, p. 91) chama de "autoritarismo instrumental". Foi o que aconteceu com a reforma do primeiro código de processo criminal do Brasil. A ideia liberal inicial (1832) foi logo apagada e substituída por uma proposta autoritária e policiaesca (1841), com o objetivo de possibilitar ao governo imperial impor a sua autoridade em todos os quadrantes do território nacional.

No estudo sobre o bacharelismo jurídico brasileiro, Adorno (1998, p. 245-246) mostra que, na sociedade brasileira, desde as lutas pela libertação do colonialismo e durante o curso dos principais movimentos populares que atravessaram toda a vida monárquica, o imaginário social que as

elites fomentaram acerca das reivindicações populares era produto de sua associação ao radicalismo, à destruição da ordem pública e à liquidação da propriedade privada. Foi formado, no Brasil, um tipo de jurista e de político que repudiava a revolução, que cultivava o amor à liberdade acima de qualquer outro princípio e que encontrava numa ideia peculiar de contrato os fundamentos da obediência política. Ao privilegiar a primazia do princípio da liberdade em relação ao da igualdade, projetou-se um tipo de político profissional “forjado para privatizar conflitos sociais, jamais para admitir a representação coletiva” (ADORNO, 1988, p. 239, 240).

A cultura política brasileira está mais próxima de uma racionalidade liberal do que democrática, e, ainda assim, uma racionalidade peculiar, que oscila entre a autoridade e a liberdade, a razão e a vontade, a necessidade e a utilidade. Enfim, a cultura política brasileira expressa um contrato social suareziano, uma proposta barroca de contrato social, com pés no arcaico e no moderno, como denunciam as citadas pesquisas de José Álvaro Moisés e Alberto Carlos Almeida.

Referências

- ADORNO, Sérgio. *Os aprendizes do poder: o bacharelismo liberal na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. v. 2. São Paulo: Edameris, 1964.
- ALMEIDA, Alberto Carlos. *A cabeça do brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- AQUINO, São Tomás. *Tratado da justiça*. Porto-Portugal: Resjurídica, 2001a.
- _____. *Tratado da lei*. Porto-Portugal: Resjurídica, 2001b.
- BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem. Teatro de sombras*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- DaMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- GOZZI, Gustavo. Estado Contemporâneo. In: BOBBIO, Norberto et al (Orgs.). *Dicionário de política*. 5 ed. Brasília: Edunb, 1993.
- HESPAÑA, António Manuel. *Cultura jurídica européia*. 3 ed. Portugal: Publicações Europa-América, 2003.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- KELSEN, Hans. *A democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- KUSCHNIR, Karina. *Eleições e representações no Rio de Janeiro*. Relume-Dumará, 2000.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MATTEUCCI, Nicola. Constitucionalismo. In: BOBBIO, Norberto et al (Orgs.). *Dicionário de política*. 5 ed. Brasília: Edunb, 1993.
- MOISÉS, José Álvaro. *Os significados da democracia segundo os brasileiros*. (mimeo) 2008.
- MONTESQUIEU. *O espírito das leis*. Universidade de Brasília, 1995.
- MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- ODON, Tiago Ivo. Democracia liberal e direitos individuais: a epistemologia jurídica por trás do Estado Moderno. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, n. 175, p. 337-355, jul./ set. 2007.
- PEREÑA, Luciano. Metodología científica suareciana. In: SUAREZ, Francisco. *Francisco Suarez: de legibus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Francisco de Vitoria, 1974, p. 20-22.
- PRÉVOST-PARADOL. Estudo sobre os moralistas franceses e reflexões sobre outros temas. In: LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso sobre a servidão voluntária*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.
- SOUZA JUNIOR, Cezar Saldanha. *Consenso e constitucionalismo no Brasil*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2002.
- SUÁREZ, Francisco. *De legibus*. I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Francisco de Vitoria, 1971.
- _____. *Francisco Suarez: de legibus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Francisco de Vitoria, 1974.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Livro II. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VIANA, Luiz Werneck; CARVALHO, Maria Alice Rezende de. Experiência brasileira e democracia. In: CARDOSO, Sérgio (Org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

VITORIA, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria: reelecciones teológicas*. Madrid: La Editorial Católica, 1960.