



A DESCOBERTA DA LIBERDADE

Sérgio Ribeiro da Costa Werlang



A DESCOBERTA DA LIBERDADE

Sérgio Ribeiro da Costa Werlang

ISBN — 85-225-0438-5

Copyright © Sérgio Ribeiro da Costa Werlang

Direitos desta edição reservados à

EDITORA FGV

Rua Jornalista Orlando Dantas, 37

222231-010 | Rio de Janeiro, RJ | Brasil

Tels.: 0800-021-7777 | 21-3799-4427

Fax: 21-3799-4430

editora@fgv.br | pedidoseditora@fgv.br

www.fgv.br/editora

Todos os direitos reservados. A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação do copyright (Lei nº 5.988).

Os conceitos emitidos neste livro são de inteira responsabilidade do autor.

1ª edição — 2004

Editoração eletrônica: Victoria Rabello

Capa: Studio Creamcrackers

Mapas: Leonardo Carvalho

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca

Mario Henrique Simonsen/FGV

Werlang, Sérgio Ribeiro da Costa

A descoberta da liberdade / Sérgio Ribeiro da Costa Werlang. —

Rio de Janeiro : Editora FGV, 2004.

180p.

Inclui bibliografia.

1. Economia — Filosofia. 2. Propriedade privada. 3. Teoria do conhecimento. 4. Individualismo. 5. Interesse pessoal. 6. Homem econômico. I. Fundação Getúlio Vargas. II. Título.

CDD — 330.1

Sumário



Prefácio	7
1 ♦ A descoberta da liberdade	13
2 ♦ Propriedade privada e direito no Oriente Próximo antigo	29
3 ♦ Liberdade e individualismo na Grécia antiga	55
4 ♦ O coletivismo de Platão	67
5 ♦ Filosofia nas eras helenística e imperial	75
6 ♦ O pensamento jurídico romano	83
7 ♦ A Idade Média antiga no Ocidente cristão	89
8 ♦ Os islâmicos e os hebreus na Idade Média: mais do mesmo	97
9 ♦ A Idade Média alta e tardia e a redescoberta do indivíduo	103
10 ♦ O coletivismo ressurge: a <i>Utopia</i> de São Thomas More	113
11 ♦ Bacon e a destruição do mundo platônico	115
12 ♦ A motivação pelo interesse próprio e a síntese de Hobbes	121
13 ♦ Locke e o liberalismo: o indivíduo vem para ficar	139
14 ♦ O século XVIII: até o coletivismo é individualista	149
15 ♦ China e Índia — conclusão	167
Bibliografia	173

Prefácio

Pode-se dizer que este livro seria mais apropriadamente classificado como uma história das idéias, embora esta seja uma pretensão que não ousou ter. Nada mais é do que uma visão pessoal e informal de como uma idéia evoluiu desde os tempos mesopotâmicos até atingir sua maturidade, no século XIX: a de que o bem e o mal são conceitos individuais. Creio que seja de algum interesse explicar como um especialista em teoria econômica, de formação quantitativa, veio a interessar-se por esse assunto.

Há mais de seis anos, fiquei curioso em entender em profundidade a instituição da propriedade privada. Após muita leitura de autores clássicos e modernos, finalmente compreendi que em um mundo onde as pessoas têm consciências individuais e são movidas principalmente pelo seu próprio bem-estar, a propriedade privada apareceria espontaneamente como um equilíbrio das normas sociais. Isso está explicado no primeiro capítulo. Aliás, esse capítulo é muito mais denso que os demais e desenvolve uma argumentação cujo rigor lógico é talvez excessivo, devendo ser lido apenas por aqueles que almejem ver o assunto de um ponto de vista estritamente científico. O restante do livro é uma demonstração das disputas entre os individualistas e os coletivistas ao longo da história, desde meados do terceiro milênio antes de Cristo, quando surge a escrita, até o início do século XIX. Deixo de fora os séculos XIX e XX, não por achá-los desinteressantes, mas porque já foram muito estudados. Há enorme fartura de trabalhos sobre o nascimento e a proliferação das idéias socialistas, comunistas e nazi-fascistas, todas de caráter nitidamente coletivistas, assim como sobre a queda do Muro de Berlim em 1989, o marco do início da hegemonia do individualismo. Pretendo preencher uma lacuna ao mostrar que o dilema individualismo *versus* coletivismo sempre esteve presente, não sendo uma novidade do passado recente.

Ao estudar diversos textos de autores liberais dos séculos XVII e XVIII, deparei-me com uma anomalia. As duas maiores obras liberais, *Um ensaio sobre o entendimento humano*, de John Locke (1632-1704), e *Tratado da natureza humana*, de David Hume (1711-76), contêm tópicos muito pouco usuais para os dias de hoje. A primeira parte de ambos os livros é dedicada ao estudo do conhecimento humano, e só no final abordam-se aspectos que dão ênfase aos interesses

individuais e suas conseqüências, o que seria entendido atualmente como a parte do trabalho relacionada às idéias liberais. Imediatamente eu quis saber por que tal organização fora escolhida pelos dois grandes filósofos. Hoje sei que, antes deles, Thomas Hobbes (1588-1679) apresentara a mesma estrutura numa obra sua de 1640, *Os elementos da lei*. Mais ainda, tenho minha interpretação sobre o assunto, que estou certo não ser original, já que está ao alcance de qualquer pessoa que leia os clássicos. Foi isso que me motivou a escrever este livro. Deixem-me resumir como entendo essa peculiar escolha de tópicos dos clássicos adiante.

O que ficou óbvio é a necessidade que tinham esses autores de rechaçar a teoria do conhecimento de Platão (429-347 a.C.) antes de poderem proceder à análise do interesse individual e de suas decorrências, tanto morais como políticas. Embora haja pouca discordância quanto à individualidade das consciências nos dias de hoje, não era isso o que vigorava na época de Platão. Esse filósofo grego acreditava na existência de um mundo perfeito, povoado de idéias. Uma idéia (ou forma) correspondia, para Platão, ao que se denomina hoje substantivo comum ou adjetivo. Quando alguém via um cavalo, estava apenas vendo uma manifestação do “cavalo verdadeiro”. Era apenas algo que se assemelhava ao cavalo verdadeiro. Este tinha existência concreta no mundo das idéias. Desse modo, o conhecimento de qualquer ser humano não podia ser empírico, uma vez que nenhum cavalo era o cavalo verdadeiro. Tampouco o conhecimento era individual — era uma busca incessante da idéia perfeita (no caso, o “cavalo verdadeiro”), só atingível após muita reflexão e estudo. O mundo das idéias era independente de qualquer ser humano. Platão leva seu raciocínio antiindividualista a extremos. No seu diálogo *A república*, defende métodos socialistas — que incluíam a propriedade coletiva — e não-democráticos — o governo ideal seria aquele exercido por um déspota esclarecido (ou um ditador-filósofo). Aliás, Karl Popper (1902-94), no primeiro volume de *A sociedade aberta e seus inimigos* (Popper, 1971), também conclui que Platão teve um papel particularmente devastador no que tange às liberdades individuais.

Sem haver entendimento sobre a individualidade das consciências, era naturalmente impossível analisar sequer o conceito de indivíduo, ou o conceito de o bem ser algo que depende da pessoa em questão, ou ainda o fato de ela ter interesses próprios. Afinal, qual seria a definição de próprio? Adicionalmente, como a teoria do conhecimento de Platão afirmava a existência do mundo das idéias, então o bem seria com certeza algo pertencente a esse mundo e, portanto, desprovido de qualquer caráter individual. Logo, era fundamental modificar o sistema platônico.

Isso foi feito aos poucos, mas, em linhas gerais, Francis Bacon (1561-1626) deu a partida. Em *O avanço do conhecimento*, Bacon mostra que o conhecimento científico é obtido a partir da sistematização da observação dos fatos. Note-se

que isso está em oposição direta a Platão e seu mundo das idéias. O conhecimento é empírico e, portanto, individual. Não se deve contudo desprezar que o método empírico possa levar a relações mais gerais, capazes de serem verificadas por outras pessoas. O simples fato de admitir que a observação seja a fonte geradora do conhecimento foi o grande passo — que levou quase dois milênios para ser dado. Curiosamente, Bacon, um individualista no que tange à teoria do conhecimento, escreveu a sua utopia coletivista, de modo que ainda estava muito longe de ter conceitos propriamente liberais.

Já o fato de os indivíduos serem movidos pelo seu próprio bem-estar só foi compreendido após Thomas Hobbes. A grande obra de Hobbes é o *Leviatã* (1651). Nela é colocada de forma muito precisa a teoria contratual do governo. O contrato social é uma teoria da organização do governo que diz que os cidadãos entram em um acordo implícito (ou explícito) para que uma pessoa, ou um grupo de pessoas, os governe. E fazem isso de livre iniciativa, já que é de seu interesse que haja alguma ordem na sociedade em que vivem. Essa teoria da formação do estado é de cunho completamente individualista. É ela, até hoje — em alguma versão —, que goza de maior prestígio entre os especialistas da área. Hobbes é muito específico ao citar que o principal motivo por trás da teoria contratual é o comportamento do cidadão em seu próprio benefício. Como essas idéias não eram comuns à sua época, Hobbes escreveu um tratado sobre o comportamento individual, o *De cive* (1642). E, surpreendentemente, numa de suas obras menos conhecidas, *Os elementos da lei*, Hobbes introduziu a teoria do conhecimento empírico, antecedendo-se a Locke. Contudo, motivado por seu desejo de influir de fato na conturbada situação política da Inglaterra, Hobbes acabou por dar muito mais importância à divulgação de seus dois outros livros. Quem ficaria com os louros de introduzir a teoria empírica do conhecimento seria Locke, que será visto a seguir. Mas não tenho dúvida de que Hobbes foi o primeiro liberal completo.

O pensador que divulgou simultaneamente os dois pontos de vista foi John Locke. Locke foi um filósofo que estudou teoria do conhecimento e também política. Sua teoria do conhecimento, como a de Hobbes, era um avanço em relação à de Francis Bacon: não só o conhecimento científico seria obtido pela observação, como, para Locke, nenhum conhecimento que não fosse empírico poderia existir. Em outras palavras, passou-se de um extremo platônico, em que nada de individual havia, para outro, em que nada de objetivo havia — tudo dependia de observação empírica, ou seja, do indivíduo. E David Hume foi além, investigando todas as consequências do empirismo e a formação de convenções e crenças. Hoje, sabe-se que a teoria do conhecimento de Locke é apenas parcialmente verdadeira, mas o caráter individual do conhecimento é indiscutível.

O que me proponho fazer é dar interpretações sobre: como eram o pensamento e a prática individualistas no mundo ocidental antes de Platão; o que levou

Platão a formular sua teoria do conhecimento; por que o pensamento platônico teve uma influência tão longa no Ocidente; se há algum paralelo nos casos das culturas chinesa e hindu, uma vez que essas sociedades mantiveram-se de forma razoavelmente isolada, pelo menos até a época moderna, o que faz com que sejam excelentes fontes de estudo comparado; e como se deram a gênese e a transmissão das idéias liberais até o início do século XIX.

Como se pode ver, os pensadores e suas idéias terão papel importante ao longo deste livro, pois representam grande parte das fontes a que se recorrerão para entender as diversas interpretações que as sociedades davam ao indivíduo. Aqui devo deixar explícito que subscrevo integralmente o que disse Eduardo Giannetti da Fonseca em seu livro *Beliefs in action*, de 1991. Ele argumenta que as idéias não se originam no indivíduo: o processo é o contrário. Vários autores produzem constantemente novas formas de ver o mundo. E as sociedades acabam por adotar como base aqueles pensadores que mais bem representam as crenças que vigoram num determinado tempo e lugar. Isso justifica a escolha dos autores que sobreviveram ao tempo como representativos do pensamento de suas coletividades; ao mesmo tempo, acaba com o culto à personalidade. Assim, embora nesta análise muito seja dito sobre uma ou outra pessoa, por exemplo Platão, elas devem ser vistas apenas como o reflexo de seus tempos. Platão, por sinal, acabou por ser o mais importante representante do pensamento ocidental entre 400 a.C. e 1500 d.C.

Embora este livro tenha sido escrito pensando no leitor leigo em assuntos filosóficos, políticos, sociais ou econômicos, espero que seja de algum interesse para os especialistas. Por isso é indispensável que eles compreendam desde já o que encontrarão aqui. Parto do princípio de que os seres humanos, os *Homo sapiens sapiens*, têm e sempre tiveram a mesma natureza, que é individual e fundamentada na busca de maior bem-estar pessoal. Dessa forma, minha visão do processo histórico é que ele é um aprendizado: nada mais é que um esforço de compreensão dessa natureza e das instituições que são as melhores para os indivíduos e a vida comunitária. E esse aprendizado dá-se pelo método de tentativa e erro. Porém, uma vez que o entendimento do ser humano sobre si mesmo atinge a noção do individualismo e suas conseqüências, o que ocorre com Hobbes e Locke, o principal já foi descoberto. Assim, em termos técnicos, tenho um ponto de vista teleológico do processo histórico: é inevitável que o mecanismo de tentativa e erro convirja para a compreensão da verdadeira natureza humana.

Devo ressaltar que há uma enorme diferença entre a minha interpretação da história e a de Francis Fukuyama. Este apregoa que a história é um processo que fez com que os indivíduos chegassem à conclusão de que as democracias liberais são as formas de governo mais adequadas ao ser humano. Seu texto mais importante é *O fim da história e o último homem*, de 1992. Minhas divergências com

Fukuyama são duas. Primeiro, minha análise é que as pessoas acabam por entender o individualismo e a motivação pelo interesse próprio. Como ver-se-á no capítulo 1, isso quer dizer que a propriedade privada e a economia de mercado são instituições eficientes para qualquer sociedade. Ou seja, o liberalismo econômico deve ser a forma de organização da distribuição de bens e serviços de qualquer nação. Ocorre que, embora as democracias liberais pareçam ser uma forma de organização política que sustenta o liberalismo econômico, elas podem não ser as únicas a fazê-lo. Segundo, Fukuyama também baseia-se, para suas conclusões, na constância da natureza humana. Contudo, para ele o ser humano é motivado não somente pelo seu interesse próprio, mas também pelo desejo de ser reconhecido pelos outros indivíduos. Isso é muito diferente do que chamo de individualismo, pois leva a uma ética coletivista, uma vez que a descrição dos gostos de cada pessoa depende das outras pessoas do grupo em que convive. Discordo absolutamente dessa visão.

O texto do livro é descritivo do processo de aprendizado da verdadeira natureza humana. Ao longo da história colecionam-se observações da visão mais ou menos coletivista dos seres humanos numa determinada data. Mas não se tenta explicar por que as sociedades tinham comportamento mais próximo ou distanciado do individualista. Por exemplo, não se faz nenhuma tentativa para explicar por que na Idade Média cristã viveu-se tanto tempo com idéias coletivistas, nem por que houve tanta persistência do platonismo no mundo ocidental.

Da mesma forma, evitam-se raciocínios contrafactuais, do tipo: “se o individualismo de Epicuro tivesse prevalecido durante a Idade Média, então...”. A razão para isso é clara: torna-se praticamente impossível provar ou desmentir teses dessa natureza com base nos precários dados econômicos e sociais disponíveis. Muitas vezes é difícil até mesmo julgar diferentes padrões de bem-estar de povos que viveram na mesma época. Por exemplo, observar-se-á que no período de 3200 até 600 a.C. havia dois tipos distintos de visão do mundo no Oriente Próximo. A civilização mesopotâmica era muito mais individualista que a egípcia. No entanto, não é possível dizer conclusivamente se os habitantes da Mesopotâmia tinham melhores ou piores condições de vida que os do Egito.

Ainda para os leitores mais técnicos, é importante que tenham em mente que o meu livro sofre da falácia do anacronismo. Ou seja, analiso o passado com o conhecimento acumulado desde então até hoje. Observo outras eras com olhos do presente. Por exemplo, ao estudar a Grécia antiga e suas instituições, emitirei opiniões sobre o individualismo grego, mesmo que esse conceito não fosse compreendido então. Vou mencionar o estado como entidade abstrata que representa algo que engloba a forma de governo de uma coletividade e suas instituições políticas e administrativas públicas, conceito que só começou a tomar corpo com Nicolau Maquiavel (1469-1527).

Cabe mencionar que o modo como traduzi os nomes próprios para o português foi um pouco arbitrário. Quando já havia uma grafia estabelecida, procurei segui-la. Por outro lado, quando este não era o caso, traduzi os nomes de modo subjetivo, a meu bel-prazer. Por exemplo, adoto Thomas Hobbes, mas prefiro usar a forma traduzida, Tomás de Aquino.

Quanto às citações, traduzi-as diretamente do inglês ou utilizei o texto em português, quando disponível. Houve poucos casos em que preferi traduzir o texto novamente. Há um caso de tradução do francês, uma citação longa de Hugo Grotius, extraída de um dos volumes da Biblioteca Nacional. A tradução de Manegold de Lautenbach foi feita diretamente do latim por Luís Henrique Dreher. Contrariamente ao bom conselho dado por Eduardo Giannetti da Fonseca, nem todas as citações indicam o número das páginas em que aparecem no original. Após a releitura do texto, considereei que todas as citações poderiam ser encontradas nas obras referidas apenas com as informações disponíveis, embora com algum esforço adicional por parte dos interessados.

Quero agradecer as conversas com o prof. Carlos Ivan Simonsen Leal, presidente da Fundação Getúlio Vargas, e com o prof. Aloisio Pessoa de Araújo, ambos da Escola de Pós-graduação em Economia da Fundação Getúlio Vargas. Também quero agradecer a ajuda dada por Carlos Ivan da Silva Leal, que me apontou a evolução histórica das bases legais da propriedade privada. Em especial agradeço ao prof. Eduardo Giannetti da Fonseca, do Instituto Brasileiro do Mercado de Capitais, que pacientemente mostrou-me que o livro deveria concentrar-se na história de uma só idéia (a de serem o bem e o mal conceitos que dependem da pessoa que os analisa). Sem essa dica teria sido praticamente impossível concluir o projeto mantendo o rigor lógico com que me propus fazer a análise. Além disso, o professor leu o texto final de forma cuidadosa e fez um sem-número de correções e comentários, pelos quais lhe sou muito grato. Muito devo também ao assiriólogo prof. Emanuel Bouzon, do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. O prof. Bouzon forneceu a quase totalidade do material e das informações necessárias ao entendimento da gênese do pensamento liberal grego pré-platônico, sem o que este livro perderia muito. Devo dizer já de agora que muitas das interpretações que apresento na parte do livro dedicada ao Oriente Próximo não são minhas, mas do prof. Bouzon, e muitas delas estão publicadas em português. Agradeço também a Mark Grigorievitch Sourdoutovitch e Ramon Stubert Aymoré, ambos alunos da EPGE/FGV, que fizeram um curso de leitura de meu livro em 2001, tendo sugerido várias alterações. Por fim, quero agradecer ao trabalho do prof. Octavio Amorim, do Iuperj, que foi meu principal interlocutor sobre o conteúdo do texto. Com ele tenho, sem dúvida, meu maior débito. Desde o início de seu trabalho apontou vários erros que eu havia cometido. Este livro teria sido bastante inexacto sem suas observações.

A descoberta da liberdade

Liberdade e a natureza dos seres humanos

Este livro tem por propósito mostrar a evolução do pensamento sobre a natureza do ser humano. Em particular, dois serão os pontos em que a análise estará concentrada: a individualidade da consciência e o fato de que, primordialmente, mas não exclusivamente, as pessoas dão importância aos seus interesses todas as vezes que tomam uma decisão.

A importância da liberdade para o ser humano é consequência desses dois preceitos. Com efeito, se o indivíduo tiver consciência e interesses que sejam próprios dele, toda vez que estiver totalmente livre de restrições para escolher suas ações fará aquilo que mais lhe aprouver. Portanto, compreender o papel da liberdade das pessoas é decorrência do entendimento desses dois princípios.

Assim, o que é *melhor* para um indivíduo é aquilo que este prefere. Em outras palavras, é fundamental compreender que o conceito de uma ação ser melhor que outra é inteiramente pessoal. Da mesma maneira, pode-se ver que a *pior* atitude é também algo de caráter estritamente individual: é aquela que mais lhe desagrada. O *bem* nada mais é que a coleção de ações consideradas boas, e o *mal*, a de ações consideradas ruins. Logo, segue-se que o bem e o mal são conceitos individuais: o bem é o que mais agrada à pessoa, e o mal, o que mais lhe causa espécie. Utilizando o mesmo raciocínio, pode-se dizer também que as noções de *moralmente certo* e *errado* e de *virtude* e *vício* são específicas a cada ser humano. Vai-se supor, em todo este livro, que se uma pessoa souber qual é a melhor alternativa à sua disposição, e não houver impedimento à sua escolha, então será essa a alternativa escolhida.

O fato de serem o bem e o mal noções individuais não quer dizer que sua definição social seja desprovida de sentido. O que será visto ao longo do que se segue é que essas noções públicas de bem e mal são apenas convenções às quais os membros de uma sociedade aderem voluntariamente quando dela decidem fazer parte. Por conseguinte, o bem e o mal, ou o que é certo e errado, como conceitos coletivos são válidos num determinado contexto histórico, mas não necessariamente em outros, o que quer dizer que não são noções absolutas.

Embora esse assunto vá ser discutido adiante com muito mais detalhe, a título de exemplo da relatividade desses conceitos basta lembrar que a escravidão é hoje considerada um mal por toda a humanidade, mas nem sempre foi assim. Na verdade, o Brasil e os EUA, que somente aboliram-na no século XIX, são tristes exemplos de como algumas sociedades toleraram essa odienta prática até há pouco tempo.

Se o bem é sempre preferível ao mal, e se essas noções são privativas do indivíduo, então este, uma vez livre por completo de amarras, escolheria fazer o bem. Conclui-se que a liberdade é essencial para a melhora das condições de vida e também consequência da compreensão dessa idéia de que o bem é sempre determinado pela pessoa, e não pela coletividade de modo absoluto. Ou seja, *a descoberta da liberdade caminha de mãos dadas com a descoberta da idéia de serem o bem e o mal noções que dependem de cada indivíduo.*

É importante que fique claro que a hipótese de a noção de bem ser individual é decorrente dos dois preceitos fundamentais inicialmente mencionados, mas não equivalente. De fato, poderia haver o caso extremo de uma pessoa que tivesse como objetivo de vida o consumo de bens pelas outras pessoas, ou seja, um ser totalmente *altruísta*. Tal tipo de preferência não alteraria a conclusão de que a liberdade de ação é o melhor possível para esse indivíduo: deixado inteiramente livre, ele sempre daria todos os seus bens para os outros, o que é exatamente o que o faz mais feliz. Contudo, o comportamento desse ser humano estaria violando o segundo princípio, isto é, o de que primordialmente, mas não exclusivamente, as pessoas dão importância aos seus interesses todas as vezes que tomam uma decisão.

Como vai ser visto adiante, o comportamento da maioria dos seres humanos é resultado de uma forte motivação pelo seu próprio bem-estar. Assim sendo, nessa procura da idéia da individualidade do bem, entenda-se que se vão perseguir ao longo da história as instâncias nas quais os conceitos de bem e mal (ou de moralmente certo e errado, ou de *virtude* e *vício*) não apenas sejam determinados pelo indivíduo, mas também contenham algum grau de egoísmo. Por egoísmo entenda-se o fato de ser bom para o ser humano que ele consuma mais do que menos das mercadorias, e que o consumo dos outros não seja relevante para o seu próprio bem-estar.

Os diversos modos de pensar na individualidade do bem

Observe-se que, devido à forma como o objetivo deste livro foi definido, muitas noções diferentes de bem e de mal encaixam-se na análise. Todas têm em comum o fato de serem os conceitos de bem e de mal privados. Por exemplo, pode-se

estar falando de Epicuro (341-270 a.C.), que considera os seres humanos movidos pelo desejo de não sofrer dor (essencialmente); ou da Carvaka, movimento materialista indiano, provavelmente originado em 600 a.C., que diz que as pessoas decidem baseadas no binômio dor-prazer (evitando a dor e esforçando-se para conseguir o prazer, ambos físicos); ou de Montaigne (1533-92), que toma apenas como hipótese que o bem e o mal “só o são, as mais das vezes, pela idéia que deles temos”; ou, ainda, de Hobbes (1588-1679), que foi o primeiro a supor que o indivíduo é um egoísta extremado e a levar isto às últimas conseqüências. Em suma, há toda uma gama de possíveis hipóteses acerca de como o indivíduo se comporta, e todas levam a conclusões muito semelhantes, como será visto.

Em contraposição a isso tem-se o caso do coletivismo extremo, em que padrões de bem e mal estão preestabelecidos de forma absoluta, e as pessoas têm de se esforçar para aprender e compreender esses conceitos, como em Platão (427-347 a.C.). Claramente este é um grupo de pensadores que concluiu pela restrição à liberdade, ou pela redefinição do que se entende por liberdade. Mais adiante esse assunto será esclarecido.

E há também aqueles que supõem que o ser humano seja fundamentalmente interessado em seu próprio bem-estar, mas que pode ser educado para a cooperação e para a vida em sociedade. Nesse caso, há uma distinção adicional. Primeiro, pode ser que os conceitos de bem e de mal utilizados sejam absolutos, o que em princípio quer dizer que ser egoísta seria um mal, como em Hsün-tzu (298-238 a.C.). Esta é uma situação intermediária, mas que tem muito mais em comum com Platão do que com Hobbes. Segundo, pode ser que encarem o interesse privado de forma natural, mas que este deve ser domado para tornar a vida em comunidade mais aprazível para si e para os outros, como em Locke (1632-1704). Aqui já se trata de uma ótica individualista.

Os princípios básicos: consciências individuais e interesse próprio

Pelo menos um daqueles dois princípios pode ser avaliado de modo cientificamente isento de controvérsia: o da individualidade da consciência. Experiências recentes na unidade de Pesquisa de Anomalias da Engenharia de Princeton, pertencente ao Departamento de Engenharia daquela universidade, sob o comando de Robert Jahn, mostram que as consciências humanas não só interagem entre si, como também com a matéria inanimada (Dunne & Jahn, 1995). Em palavras mais corriqueiras, ficou demonstrado em cuidadosos estudos que existem tanto a telepatia como a telecinese. O resultado dessa pesquisa que tem influência direta na argumentação que se está apresentando aqui é a conclusão de que as consciências não são totalmente individuais, uma vez que a telepatia é uma rea-

lidade. Ocorre que a magnitude do efeito é pequena e seria imperceptível, exceto pela utilização de métodos de detecção altamente sensíveis. Assim, a hipótese de consciências individuais é justificada, pelo menos até que seja inventado algum mecanismo para amplificar essas minúsculas interações mentais.

Já com relação ao interesse próprio como motivação básica da escolha do ser humano, as evidências são muitas, mas todas obtidas de forma indireta. Isso porque ainda não se tem um bom modelo de funcionamento do cérebro. Entretanto, o sucesso da teoria econômica em explicar o mundo em que vivemos — e suas vastíssimas aplicações ao dia-a-dia de todos nós — permite afirmar que, mesmo não sendo verdadeira para todos os indivíduos, a hipótese de extremado egoísmo é pelo menos uma excelente primeira aproximação para a maioria deles. E isso é o que basta para justificar a adoção do segundo princípio.

A seguir será definido com precisão o que se entende por liberdade, já que houve uma “apropriação indébita” do conceito por parte de alguns autores que acreditam no coletivismo, como Jean-Jacques Rousseau (1712-78), análoga ao uso torto que foi dado à palavra “democrática” por algumas repúblicas comunistas, como no caso da extinta Alemanha Oriental. A análise é uma das possíveis interpretações da distinção feita por Isaiah Berlin (1909-97). O liberalismo é discutido logo em seguida. Depois, mencionam-se duas conseqüências fundamentais dos dois preceitos básicos: a existência de bens privados e a instituição da propriedade privada, dando-se ênfase à *dedução lógica* desses fatos. Por último, analisa-se a necessidade da economia de mercado.

Dois conceitos de liberdade

Como foi visto, a liberdade individual ditará o interesse principal no texto a seguir. É claro que a total liberdade das pessoas é impossível. Isso porque uma pessoa pode querer agir de forma que interfira na liberdade de outrem. Por exemplo, pode ser que alguém queira consumir algo que não consiga obter com seus próprios recursos. Nesse caso, se essa pessoa tivesse liberdade para expropriar os recursos de outra e utilizasse tal faculdade, esta última estaria tendo tolhida a sua liberdade de possuir seus bens. Portanto, tal ação não deve ser permitida. Ou seja, a liberdade vai sempre até certo ponto, em geral até que não interfira nessas mesmas liberdades dos outros.

Há duas formas de definir o alcance da liberdade. A primeira, que corresponde à noção de *liberdade negativa*, consiste em definir o limite até o qual o indivíduo pode ir e a partir do qual suas ações passam a sofrer restrições. Por exemplo, quando se define como ilegal a prática do roubo, isto é, subtrair a propriedade de outro sem que este o consinta. Dentro desse limite o indivíduo

tem liberdade total para agir. Essa forma de ver a liberdade é a que vai ser usada adiante: define-se até onde vai o campo de decisão do cidadão, e este tem liberdade para agir nesse terreno, sendo proibido ultrapassá-lo. Mas existe uma outra maneira de definir a liberdade. É a chamada *liberdade positiva*. Esta consiste em definir as ações que são permitidas.

Do ponto de vista lógico, se sempre fosse possível saber todas as alternativas à disposição de uma pessoa, então os dois conceitos de liberdade seriam rigorosamente equivalentes. Infelizmente, esse não é o caso. As possibilidades de ação de qualquer ser humano são sempre infinitas, de modo que uma descrição precisa do conjunto das alternativas disponíveis é impossível. Porém, poder-se-ia argumentar que não há necessidade de inventariar todas as atitudes que um indivíduo possa tomar, mas apenas as mais relevantes. Contudo, como cada indivíduo tem sua consciência independente da dos demais, somente ele próprio pode precisar as ações que são importantes para si. Daí porque as tentativas de definição de liberdade positiva são da exclusiva esfera dos que têm uma visão coletivista do mundo.

Com efeito, imagine uma pessoa que acredite nas noções absolutas de bem e de mal (ou do que é certo e do que é errado). Para ela é pois natural querer impor aos outros sua visão por meio da definição positiva de liberdade: liberdade é fazer o bem e a proibição de fazer o mal. Pode ser, no entanto, que as pessoas que estejam livres para fazer o bem não saibam o que é o bem e o que é o mal. Assim, nada mais justo que forçá-las a serem livres, obrigando-as a seguirem determinadas diretrizes.

Esse é o pensamento de Rousseau, por exemplo, ou de Platão. É interessante ver a que extremos pode chegar a imaginação humana nesse aspecto. Platão escreveu a primeira utopia, isto é, a primeira descrição da sociedade perfeita (obviamente, perfeita aos olhos de quem a descreve), *A república*. Esta é completamente baseada na noção de liberdade positiva. Entre as determinações desse livro encontra-se a de que os filhos e filhas deveriam ser separados dos pais logo após o nascimento, de modo que não se saiba quem é mãe ou pai de quem. É claro que essa é uma idéia particularmente absurda de qual deve ser o *modus vivendi* de uma comunidade, mas podem-se encontrar muitas outras em qualquer das utopias. E os exemplos recentes, do século XX, de tentativas concretas de implantação de utopias incluem o socialismo soviético, o nacional-socialismo alemão, a revolução cultural de Mao na China e o movimento do Khmer Vermelho no Camboja. Em todos esses casos, um grupo de iluminados “sabia” o que era certo para o povo e decidiu liberar os cidadãos forçando-os a seguirem a sua doutrina, pois isso seria para o bem deles. Em todas essas situações, os membros desse grupo foram responsáveis por grandes tragédias e apropriaram-se indevidamente do conceito de liberdade, através da noção de liberdade positiva.

Está claro que a distinção que foi feita aqui não é um jogo de palavras. Quando se utiliza um conceito tão importante como liberdade (ou democracia), é fundamental esclarecer seu sentido correto e evitar que haja problemas de interpretação. A liberdade à qual se vai referir daqui por diante é a liberdade negativa.

Liberalismo econômico e político

A discussão sobre o liberalismo em nosso país tem sido de cunho essencialmente ideológico, mas nem sempre lógico. Antes de mais nada, um esclarecimento faz-se necessário acerca do significado dessa palavra. Em fins da década de 1980, a esquerda brasileira rebatizou o liberalismo de neoliberalismo. A primeira vez que esse termo aparece em uma obra de algum impacto internacional é no estudo que foi publicado em inglês em 1991 e traduzido para o português logo a seguir, do brasileiro José Guilherme Merquior (1941-91), *O liberalismo antigo e moderno*. Merquior usa essa denominação para indicar o ressurgimento do liberalismo clássico em meados do século passado. Mesmo assim, no *Dicionário Oxford de filosofia*, de 1994, o termo ainda não aparece. A razão básica para a criação do termo neoliberal, que como foi dito tem suas origens no pensamento da esquerda brasileira, provavelmente reside no fato de haver uma grande confusão na língua inglesa no que se refere à palavra “liberal”. Para um inglês, tal conceito mantém seu significado clássico, que é o que se entende aqui também por liberal ou neoliberal: o indivíduo que tem como base de suas crenças a propriedade privada e a economia de mercado, sempre que possível, sendo o tamanho do estado apenas o suficiente para garantir a existência de mercados organizados e a convivência pacífica dos cidadãos. Já nos Estados Unidos a palavra liberal acabou mudando de significado. Para os norte-americanos, “liberal” é exatamente o oposto: o cidadão de esquerda que acredita que uma intervenção estatal forte é necessária para o bem-estar dos indivíduos. Note-se: estado forte para os padrões norte-americanos, o que quer dizer que nem se discute o direito dos proprietários de defenderem suas terras de invasões. É interessante observar que nos Estados Unidos o conceito clássico de liberal corresponde a “libertário”. Desse ponto em diante, utiliza-se liberal com o sentido inglês, como sinônimo de neoliberal.

O que é o liberalismo? Em termos gerais, é a intervenção mínima do estado na economia e na vida das pessoas. Trata-se de um conjunto de prescrições baseadas em dois pilares: a propriedade privada e a economia de mercado. E que relação tem o liberalismo com a liberdade, tal como será tratada neste livro? Como se vai ver adiante, a propriedade privada e a economia de mercado serão ambas deduzidas a partir dos dois princípios fundamentais que determinam o comportamento do ser humano. Dessa maneira, a descoberta da liberdade está

intrinsecamente relacionada à afirmação definitiva do liberalismo como a forma mais justa de organização da sociedade. E, mesmo com a evolução que essas idéias tiveram e continuam a ter, o século XX foi marcado pelas utopias socialistas. O retumbante fracasso dessas experiências coletivistas foi, sem dúvida, o motor do tremendo avanço verificado recentemente nas teorias liberais.

Há quem distinga dois tipos de liberalismo: um econômico, que é o que foi descrito acima, e outro político, que estaria ligado às liberdades políticas. Essa distinção é desprovida de sentido, uma vez que a propriedade privada e a economia de mercado são ambas decorrências da natureza do ser humano. Desse modo, o liberalismo político deve ser entendido simplesmente como o estudo da forma de organização das instituições de um país que garanta a proteção à propriedade e ao livre funcionamento dos mercados. Nesse aspecto, a moderna democracia representativa, com divisão de poderes, como se vai ver no capítulo 13, tem uma propriedade atraente: há certa dificuldade de modificar as regras do jogo (as leis e regulamentações, por exemplo). Isso tende a favorecer a estabilidade dos direitos de propriedade, o que faz com que haja maior número de mercados disponíveis. Assim, muitas vezes faz-se alguma associação entre a moderna democracia representativa e o liberalismo político. No entanto, deve-se esclarecer que a ligação mais precisa entre esses conceitos é muito mais complexa e ainda não completamente compreendida. Uma tentativa de entender a relação entre a propriedade privada e as democracias representativas pode ser encontrada em Sened (1997).

O fato de o liberalismo constituir o império da propriedade privada e da economia de mercado não quer dizer que nele não haja espaço para a intervenção estatal. Com efeito, o objetivo do estado é ser tal que assegure, da forma mais eficiente possível, a propriedade privada e o bom funcionamento dos mercados. É importante, portanto, que haja baixa criminalidade e paz social, por exemplo. Assim sendo, justifica-se a intervenção governamental que garanta um mínimo de renda aos cidadãos (é claro que por meio da imposição e da redistribuição de impostos). Observe-se que se chega a essa conclusão com métodos inteiramente compatíveis com a natureza do ser humano descrita aqui: a humanidade é composta de indivíduos distintos, que não se conhecem uns aos outros e que levam em consideração seu próprio bem-estar em primeiro lugar.

Bens privados e propriedade privada

Esta seção mostra que a existência de bens privados e a propriedade privada são conseqüências dos dois princípios fundamentais. Mais ainda, ver-se-á que a propriedade privada não necessita de um grau extremado de egoísmo para ser justi-

ficada. Pelo contrário, admite um grau bastante elevado de altruísmo (o que é o mesmo que consideração pelo bem-estar do próximo).

Uma conclusão imediata da hipótese da individualidade da consciência é a existência de bens que são consumidos somente por um indivíduo. Quando alguém come uma maçã, por exemplo, somente essa pessoa beneficia-se disso e ninguém mais. Estes são os chamados bens privados (isso não quer dizer que sejam propriedade privada). É sobre eles que se discorre a seguir. Note-se que há muitos bens que, se são consumidos por uma pessoa, o são também por muitas, como por exemplo a iluminação pública, a segurança das cidades etc. Denominam-se bens públicos e não serão objeto de discussão aqui.

Muitos críticos do liberalismo consideram que as prescrições liberais só fazem sentido para indivíduos incrivelmente egoístas. Assim, descartam, *a priori*, todas as políticas defendidas pelo liberalismo, sob o pretexto de que as pessoas não são egoístas, mas preocupam-se com o bem-estar alheio. No decorrer do argumento, ficará claro quão egoísta uma pessoa tem de ser para que a propriedade privada surja. Mas, desde já, é preciso esclarecer que existem indivíduos tão altruístas que a dedução feita adiante torna-se inválida. São pessoas muito especiais, que põem os outros sempre à frente de si mesmos — são totalmente dedicadas ao próximo. Nomes que vêm à mente de imediato são os de São Francisco de Assis, Madre Teresa de Calcutá ou a nossa Irmã Dulce. Infelizmente, a grande maioria da população mundial não se constitui desses raros indivíduos, de modo que a hipótese de algum altruísmo em grau não extremado faz muito sentido.

Imagine-se só numa ilha onde haja de tudo em abundância para muitas pessoas, exceto por um produto, por exemplo, uma determinada fruta muito saborosa que se possa guardar por muito tempo. Sendo essa fruta escassa, enquanto for o único habitante da ilha, você consumirá (ou guardará para seu consumo) toda a produção. De repente, chega outro indivíduo. Como há quase de tudo em abundância, haverá pouca discórdia, exceto pela fruta. Que acontecerá?

Aqui entra a hipótese de que o bem-estar individual é mais importante para as pessoas do que o bem-estar do próximo. Pense no caso extremo em que haja apenas uma fruta, e que seja perfeitamente possível viver na ilha sem que essa fruta seja consumida. Suponha que os indivíduos não sejam totalmente egoístas: eles são egoístas, mas não desejam de modo algum que o outro, seja ele quem for, tenha sua saúde prejudicada. Nesse caso, haverá uma disputa pela posse da fruta, pois o consumo dela aumenta o bem-estar do indivíduo e não causa danos à saúde do outro.

Seja qual for o resultado da partilha das frutas — por exemplo, tudo para você e nada para o intruso, ou tudo para o intruso e nada para você —, imagine que seja inventado o sistema de propriedade privada. Mais ainda, suponha que

as frutas tenham sido distribuídas desde o início de acordo com a regra que teria sido estabelecida caso houvesse disputa. Ora, se o sistema de propriedade privada for respeitado, ambos estarão melhores do que na situação em que houvesse disputa. A nova situação seria idêntica à anterior em tudo, exceto pelo fato de que não houve desperdício de energia para a aquisição e proteção de seu estoque de frutas. Portanto, se for possível instituir um sistema de propriedade privada, ambos melhorarão, mesmo que os indivíduos mostrem um razoável grau de altruísmo (no caso, o altruísmo seria demonstrado pelo fato de que eles não desejariam que a saúde do outro fosse afetada pela sua decisão).

Para entender melhor por que esse resultado não seria válido com altruísmo elevado, imagine que você descobre que o intruso em questão seja um parente chegado. A chance de haver uma disputa pela fruta seria muito menor, pois você poderia estar inclinado a cedê-la ao intruso. Caso o fizesse, não haveria briga pela fruta, e a propriedade privada não faria nenhuma diferença, já que para nenhuma das partes haveria o custo de ter de defender o seu quinhão. Esse mesmo raciocínio poderia ser utilizado no caso de um dos dois ser uma pessoa muito altruísta: se assim fosse, pelo menos um dos dois estaria disposto a não disputar a fruta, de forma que a propriedade privada seria desnecessária.

Entende-se que, num grupo maior de pessoas, essa situação extrema de elevado altruísmo seria praticamente impossível. Ou seja, é muito difícil imaginar uma situação em que haja uma ligação afetiva tão forte entre um grupo grande de indivíduos. Dessa forma, numa sociedade aberta e de população numerosa, a propriedade privada seria uma instituição que melhoraria a situação de todos. Adicionalmente, deduz-se também que a instituição da propriedade privada só seria inútil em pequenas comunidades que tivessem alto grau de coesão. Mesmo nesse caso, a propriedade privada seria apenas inócua, mas de modo algum danosa.

Como é que aparece a propriedade privada? Em princípio, quando se pensa nisso, dá-se logo por certa a existência de uma polícia ou uma instância judicial que impeça as disputas por propriedade e os roubos. Mas essa estrutura sofisticada não seria necessária para que houvesse propriedade privada. Mesmo no caso da ilha com apenas dois habitantes que brigassem pela posse da fruta, seria possível mostrar que a propriedade privada poderia emergir naturalmente entre eles. Para isso seria preciso levar em consideração que a situação de disputa entre os dois se repetiria ao longo do tempo, ou seja, todos os dias eles estariam diante do mesmo problema. De forma a simplificar essa parte da argumentação, imagine que após a disputa você tenha ficado com 40% da produção, e o intruso com o restante. E que isso se repita sempre até que um dia um dos dois resolva apanhar apenas “a sua” parte e deixar o resto para o outro, sem que haja discussão. É fácil ver, com um pouco de raciocínio, que os dois poderiam concluir que,

enquanto cada um pegasse somente “o que lhe coubesse”, não haveria razão para tornar a haver briga, uma vez que após a disputa eles ficariam com os mesmos percentuais, mas teriam gasto energia e tempo para obtê-los. Não é difícil ver que nessa nova situação existe, digamos assim, propriedade privada: cada um pega apenas “a sua” parte e não há disputa.

Na verdade, não seria necessária essa evolução institucional (ou seja, o surgimento da propriedade privada), pois talvez houvesse entre ambos tamanha animosidade que eles jamais tentariam tal solução. Observe-se que, para surgir a propriedade privada, seria preciso que pelo menos um dos dois tivesse a boa vontade de iniciar o processo. Não obstante, o que se mostrou acima é que, uma vez conhecida a repartição que seria obtida através de uma disputa direta, não só a propriedade privada melhoraria a situação dos dois indivíduos, mas também seria possível que eles racionalmente decidissem “instituir” a propriedade privada, considerando que o problema haveria de repetir-se ao longo do tempo.

Note-se que foi visto somente um caso particular, em que os bens são de natureza privada, e não pública. No caso de bens públicos, a propriedade privada precisa ser regulada (por exemplo, a concessão para a exploração de estradas de rodagem com pedágio) para que haja pleno funcionamento dos mecanismos de mercado. Mas esse é um assunto mais complexo, que não deve ser objeto de uma primeira análise.

Proteção aos contratos e propriedade de bens duráveis

Na seção anterior viu-se o surgimento da propriedade privada de bens de consumo como decorrência da individualidade das consciências e da motivação do ser humano em seu próprio interesse. É importante acrescentar duas observações. Primeiro, embora a análise tenha sido feita para o caso de um bem de consumo, é fácil entender que ela se estende aos bens de consumo duráveis ou mesmo aos bens de capital, pois estes são apenas formas distintas de poupança. Quando se adquire um desses bens (por exemplo, um automóvel), na verdade está-se obtendo o fluxo de benefícios futuros advindos desse bem (no caso, o serviço de transporte que o automóvel proporcionará durante sua vida útil). Dessa forma, um bem durável nada mais é que a representação instantânea de um fluxo futuro de serviços. A propriedade desses serviços, ou seja, quem vai usufruir deles, pode ser tratada de forma análoga à dos bens de consumo.

Segundo, o conceito de proteção à propriedade privada inclui o de proteção para que os contratos entre duas partes sejam honrados. De fato, um contrato nada mais é que a negociação, numa data, de algo que será entregue no futuro, seja um produto, seja um pagamento. Portanto, um contrato é um bem

que não é consumível de imediato. Em particular, incluem-se aqui contratos de compra e venda que têm pagamentos futuros, contratos de empréstimo e contratos de arrendamento ou aluguel. Logo, proteger a propriedade privada inclui também o conceito de prover condições que assegurem que diversos tipos de contratos possam ser realizados entre duas ou mais partes, e que os mesmos sejam honrados.

Os princípios básicos e a economia de mercado em Hayek

O primeiro pilar do liberalismo é a propriedade privada, e o segundo é a economia de mercado. Por economia de mercado entenda-se o sistema econômico que permite preços livres e onde qualquer pessoa possa comprar quanto quiser de uma mercadoria pelo seu preço. A justificativa para a economia de mercado requer uma discussão mais elaborada que no caso da propriedade privada. Logo de saída é preciso utilizar o resultado acima: os princípios básicos resultam na necessidade da propriedade privada. Parte-se do pressuposto de que os indivíduos tenham um estoque de bens. E deve-se a Friedrich von Hayek (1899-1992), em seu trabalho *Individualismo e ordem econômica*, a melhor argumentação em defesa do sistema de preços. Apresenta-se aqui apenas uma idéia geral do raciocínio de Hayek.

Como as consciências são individuais, os gostos das pessoas são só do conhecimento delas. Além disso, também os recursos e a riqueza de cada um constituem uma informação individual, que é muito difícil de ser dividida com muitas pessoas. Note-se que entre os recursos com que cada indivíduo conta estão suas habilidades e sua capacidade de trabalho, cuja transmissão é também quase impossível (por isso necessita-se de currículos profissionais, históricos escolares, referências etc.). Logo, é impossível conhecer o comportamento e os recursos de todos os membros da sociedade.

O principal problema que a economia de mercado resolve é o seguinte: visto que os diferentes seres humanos possuem habilidades e riquezas, mas não têm acesso a todos os bens existentes, como deverá ser efetuada a troca entre eles para que todos possam melhorar? Mostrou-se que, dado o princípio da individualidade das consciências, é impossível para alguém ou alguma máquina conhecer todas as informações que seriam relevantes para a divisão dos bens da sociedade. E para que as trocas sejam efetivadas é imprescindível que o total a ser dividido seja produzido por essa sociedade (não há necessidade de introduzir complicadores, de modo que se pode pensar numa economia muito simples, onde não haja comércio exterior). Portanto, é necessário algum mecanismo descentralizado que determine a divisão desses bens. Se cada membro dessa socie-

dade decidisse individualmente quanto desejaria, seria impossível balancear a oferta de produtos com os desejos.

Assim, o papel do sistema de preços é servir como um sinal, um guia para que as pessoas possam decidir o que vão querer. E por definição o sistema de preços mostra que oferta e demanda são iguais. Mais ainda, não é preciso existir um ser onipresente que tudo conheça a respeito dessa comunidade para que o sistema de preços responda a variações da oferta e da demanda. Imagine-se uma quebra da safra de batata. Então o preço da batata vai subir, e imediatamente a oferta e a demanda vão estar novamente em equilíbrio, pois os cidadãos dessa sociedade vão querer comprar menos batatas, e os produtores de batatas sentir-se-ão estimulados a produzir mais. Ou seja, ninguém precisa saber que houve um problema climático, a não ser uns poucos produtores de batata. E, de forma descentralizada, o sistema de preços informará a todos os membros da comunidade a nova quantidade de batatas em relação aos outros bens e serviços. Observe-se que foi essencial para o argumento supor que os indivíduos estejam interessados em consumir mais batatas, e que os produtores de batatas estejam interessados em obter maiores lucros. Esta é a essência do argumento de Hayek.

Epistemologia, empirismo e individualidade do bem e do mal

Epistemologia é a ciência que tenta compreender o conhecimento. Como os seres humanos conhecem ou sabem de algum fato? Em particular, é importante saber como se dá o conhecimento dos conceitos que são representados por substantivos comuns e por adjetivos. A epistemologia apresentada por Platão é baseada na existência de um mundo ideal (ou de formas). Cada substantivo comum ou adjetivo correspondia a uma entidade (uma idéia, ou forma) que tinha existência real nesse mundo das idéias. Por exemplo, quando alguém via um cavalo, estava apenas vendo uma manifestação do “cavalo verdadeiro”. Era apenas algo que se assemelhava ao cavalo verdadeiro. Este tinha existência concreta no mundo das idéias. Desse modo, o conhecimento de qualquer ser humano não podia ser empírico, uma vez que nenhum cavalo era o cavalo verdadeiro. Também o conhecimento era individual — era uma busca incessante da idéia perfeita (no caso, o “cavalo verdadeiro”), só atingível após muita reflexão e estudo. O mundo das idéias era independente de qualquer ser humano. Em particular, os substantivos bem e mal representavam conceitos absolutos, independentes de qualquer pessoa. Assim, a epistemologia de Platão era oposta à noção de individualidade do bem e do mal.

O *empirismo* é uma teoria epistemológica diametralmente oposta ao platonismo. Nesta, o conhecimento seria de natureza empírica, isto é, baseado na

observação dos fatos. Os substantivos comuns e os adjetivos seriam formados após o objeto ou a situação em questão ter sido percebida repetidas vezes. Dessa forma, cavalo seria apenas a denominação genérica de animais com aparência e características próximas daquilo que a sociedade que fala a língua portuguesa entende por cavalo. Não há um cavalo verdadeiro, mas cada pessoa forma em sua mente uma imagem típica do que seja o cavalo. Portanto, inerentemente a visão empírica está ligada ao sujeito que faz a observação. O empirismo defende a idéia de que todo conhecimento é de natureza experimental. Logo, num mundo onde todo conhecimento seja empírico, as noções de bem e de mal dependem do indivíduo.

Sabe-se hoje que o empirismo não é estritamente verdade, mas que explica muito melhor que o platonismo como o conhecimento humano é formado. E o que se vai analisar aqui é a ligação entre a epistemologia e a individualidade. Cabe apenas mencionar que, como percebeu Renford Bambrough (1979), um sistema de conhecimento onde existam padrões absolutos que sejam absorvidos através da observação repetida dos fatos é logicamente possível. Isto é, do ponto de vista lógico, seria possível pensar em uma epistemologia empírica que fosse compatível com critérios morais absolutos. Para efeitos práticos, isso seria ou algo muito próximo do empirismo tradicional ou um platonismo de cunho empírico, como Aristóteles (384/3-322/1 a.C.) acreditava. Dessa maneira, chamar de empirismo uma teoria como essa ou é, na prática, o mesmo que foi referido anteriormente, isto é, os padrões absolutos nunca seriam atingidos e portanto o conhecimento do bem e do mal seria dependente do observador, ou é apenas um platonismo de base empírica, algo que está longe de poder ser considerado empirismo. Segue-se que essa possibilidade lógica considerada por Bambrough será desconsiderada aqui.

Daqui por diante

A invenção da escrita, ocorrida na Mesopotâmia e no Egito (nesta ordem) no fim do quarto milênio antes de Cristo, permitiu que chegassem aos dias de hoje evidências concretas do funcionamento das sociedades antigas. Já a partir do início do terceiro milênio antes de Cristo é possível observar a importância atribuída tanto à proteção das liberdades individuais quanto à propriedade privada e aos contratos. Desde esses primórdios da civilização até o século XX, as idéias liberais percorreram uma longa trajetória até afirmarem-se como o único caminho possível para construir um sistema mais justo. Em particular, o século que passou foi paradoxal. Viveram-se os maiores experimentos coletivistas já testemunhados pela humanidade, as repúblicas socialistas, que em seu ápice chega-

ram a abarcar quase a metade da população do planeta. Ao mesmo tempo, ocorreu a síntese do pensamento liberal, em que o ser humano como indivíduo é o centro da análise. Com efeito, as idéias liberais propriamente ditas são relativamente recentes, tendo sido primeiro aventadas pelos filósofos ingleses Thomas Hobbes e John Locke no século XVII. No século XX, destaca-se a produção dos liberais austríacos Friedrich von Hayek e Ludwig von Mises (1881-1973). Também nesse século surgiram as obras de James Buchanan (nascido em 1919), Robert Nozick (nascido em 1939), Isaiah Berlin e John Rawls (nascido em 1921), entre muitos outros pensadores que repudiam o intervencionismo estatal. Essa ebulição de idéias foi, sem dúvida, uma reação aos experimentos socialistas.

O pensamento intervencionista vem de longa data, tendo sido divulgado a princípio por Platão na Grécia antiga, por Confúcio (551-479 a.C.) na China e pelo Rígveda, o principal texto canônico hindu, na Índia. Mais tarde, passou por Karl Marx (1818-83) e desembocou no socialismo do século XX. Numa comparação rápida, fica a impressão de que a história do intervencionismo é muito mais longa que a das idéias de proteção da liberdade. Nada mais longe da verdade. O liberalismo é resultado de um lento processo de evolução do pensamento cujas origens são mais antigas que as das idéias intervencionistas.

O problema essencial é muito simples: a evolução do pensamento até que se tornasse possível compreender as duas hipóteses sobre o comportamento humano (que formam o fundamento do liberalismo) foi muito lenta. E é isso que este livro pretende mostrar: a emocionante descoberta da liberdade.

Procura-se aqui identificar, desde os primórdios da história, as evidências a favor da proteção à liberdade individual, ou seja, da idéia de que o bem e o mal são conceitos de natureza individual. Primeiro, vai-se buscar diretamente o pensamento vigente em cada lugar e em cada época, para saber como se dava a compreensão das idéias de bem e de mal (acoplada a alguma noção de interesse pelo bem-estar próprio). Segundo, avaliam-se as evidências indiretas do entendimento dos princípios básicos. Como foi visto neste primeiro capítulo, as principais decorrências dos preceitos básicos são: a propriedade privada; a proteção aos contratos; e a economia de mercado.

A forma lenta, mas gradual e inexorável, com que os princípios liberais foram ganhando espaço ao longo da história está diretamente relacionada com a dureza de suas conclusões. Infelizmente, é muito difícil para o ser humano aceitar os pressupostos do liberalismo, pois eles dizem não só que estamos sozinhos, mas também que somos egoístas. Por outro lado, os coletivistas e utópicos vendem-nos felicidade, pois nos dizem que as pessoas querem e podem conviver harmoniosamente, sem cobiçar o que é alheio e ajudando-se umas às outras. Não admira que tenham tantos seguidores.

A realidade, no entanto, encarrega-se de desmenti-los. Não é assim que funciona a natureza humana. Admitamos que, para nos convencer disso, tenhamos tido de passar pela terrível experiência das utopias socialistas do século passado. Mas não vamos incorrer no erro de achar que haja um modo fácil de chegar a um sistema “mais justo”. Não há. O entendimento da necessidade premente de proteção à liberdade individual é o único caminho possível.

Propriedade privada e direito no Oriente Próximo antigo

O Oriente Próximo

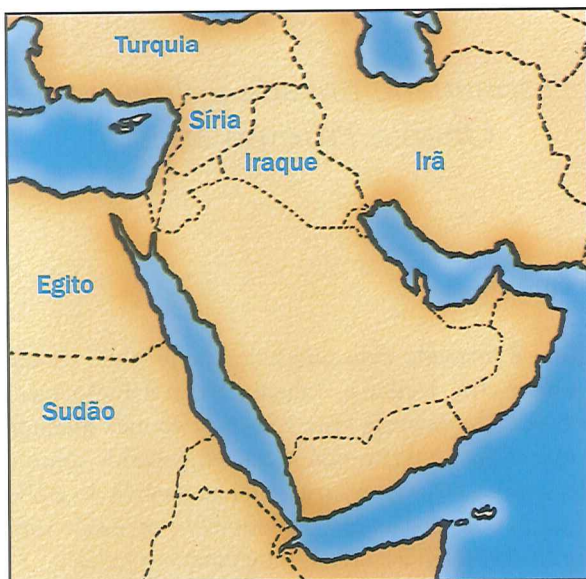
O Oriente Próximo é formado pelo que hoje compreende os seguintes países: Turquia, Síria, Iraque, Irã, Jordânia, Líbano, Israel e Egito (ver mapa 1). Em outras palavras, é a região da costa leste e sudeste do mar Mediterrâneo, e parte da costa sul do mar Negro e terras contíguas, englobando tanto os rios Tigre e Eufrates, na Ásia, quanto o Nilo, na África. Foi nessa área do globo que nasceu o que hoje se conhece como civilização ocidental: a população da Terra que tem suas raízes culturais nas religiões cristã, muçulmana e judaica.

Os textos de história das idéias normalmente começam na Grécia antiga (ver mapa 2), por volta do ano 600 a.C., com Tales, originário da cidade Mileto. Essa é uma tradição muito antiga, podendo-se citar as histórias da filosofia de Überweg (1877), Russell (1945) e Copleston (1994). Por sua vez, Cornford (1991) sustenta, como hoje é geralmente aceito, que os textos contendo a doutrina religiosa grega, como os poemas homéricos — as versões definitivas da *Iliada* e da *Odisséia* datam de 750 a 700 a.C., segundo Grant (1991) — e os de Hesíodo, que viveu no século VII a.C., são uma tentativa de racionalizar o mundo. Portanto, conclui Cornford, esses poetas gregos devem ser tomados como o início da especulação filosófica ocidental.

Todos esses autores são unânimes em louvar a inventividade dos gregos e seu modo tão original de inquirir sobre o universo. Curiosamente, tal não era a visão, por exemplo, de Diógenes Laércio, que no século III escreveu sobre a vida e o pensamento dos filósofos antigos. Ele via a filosofia na Grécia como uma continuação de uma tradição mais antiga, proveniente do Oriente Próximo. Diógenes Laércio dedica uma parte razoável do início de sua obra ao pensamento filosófico que antecedeu os gregos da Jônia.

Não é objetivo deste livro discordar frontalmente da asserção de que a filosofia ocidental começou na Grécia, embora isso seja difícil de provar. Mas, no que concerne ao pensamento sobre o indivíduo e sobre a natureza do ser humano, certamente a Grécia antiga não foi o berço das idéias que hoje rondam o mundo.

Mapa 1



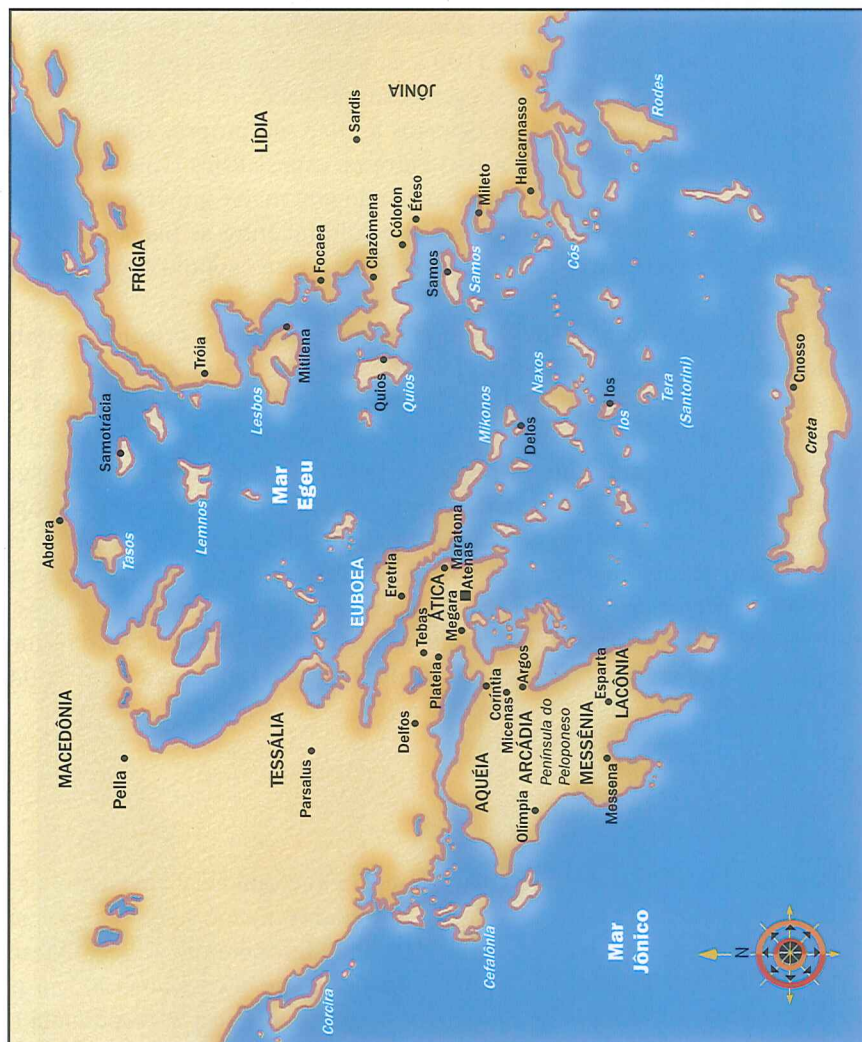
Este capítulo visa a mostrar que, muito antes, conceitos éticos (isto é, do que é bom ou mau, certo ou errado), legais e de propriedade privada já haviam sido desenvolvidos na região do Oriente Próximo. Além disso, torna-se claro que houve intenso intercâmbio cultural e comercial entre a Grécia e o Oriente Próximo.

O que será visto é que as instituições gregas, especialmente as estruturas legais, foram herdadas das civilizações que habitaram o Oriente Próximo. Na verdade, a origem de todo o pensamento individualista ora vigente pode ser traçada a partir de pelo menos 2900 a.C., apenas 300 anos após a invenção da escrita, como ficará evidente a seguir. Como foi mencionado no capítulo 1, nem sempre há fontes diretas de informação, como é o caso do Oriente Próximo, de modo que serão investigadas as fontes indiretas, ou seja, como a sociedade de então via as instituições relativas à propriedade privada, aos contratos e às leis.

Primeiras evidências do caráter privado do bem e do mal

A antropologia tem várias versões muito plausíveis a respeito de como surgiram as primeiras populações e de como se originou o conceito do que é “seu” ou “meu”. O *homo sapiens sapiens* (homem moderno) passou a dominar sozinho o

Mapa 2



mundo muito recentemente, cerca de 33 mil anos antes de Cristo, quando desapareceram os últimos homens de Neandertal (Scarre, 1993). Embora diversos vestígios arqueológicos possam indicar como eram as organizações dos seres humanos no passado remoto, somente a escrita permite perceber-se melhor o seu modo de pensar. No entanto, a invenção da escrita é muito mais recente: cerca de 3200 a.C. na Suméria e 3100 a.C. no Egito (Postgate, 1992). De fato, a teoria mais aceita hoje é que a escrita surgiu primeiro na Suméria, com os hieróglifos, e estes inspiraram os egípcios a criar seu próprio sistema, embora ainda haja divergências quanto a isso entre os especialistas. Para a análise em questão aqui, a resolução dessa pendência não tem maior importância, uma vez que houve grande intercâmbio comercial e cultural entre as nações do Oriente Próximo antigo (ver mapa 3), e por isso mesmo este capítulo versa sobre essa região como um todo.

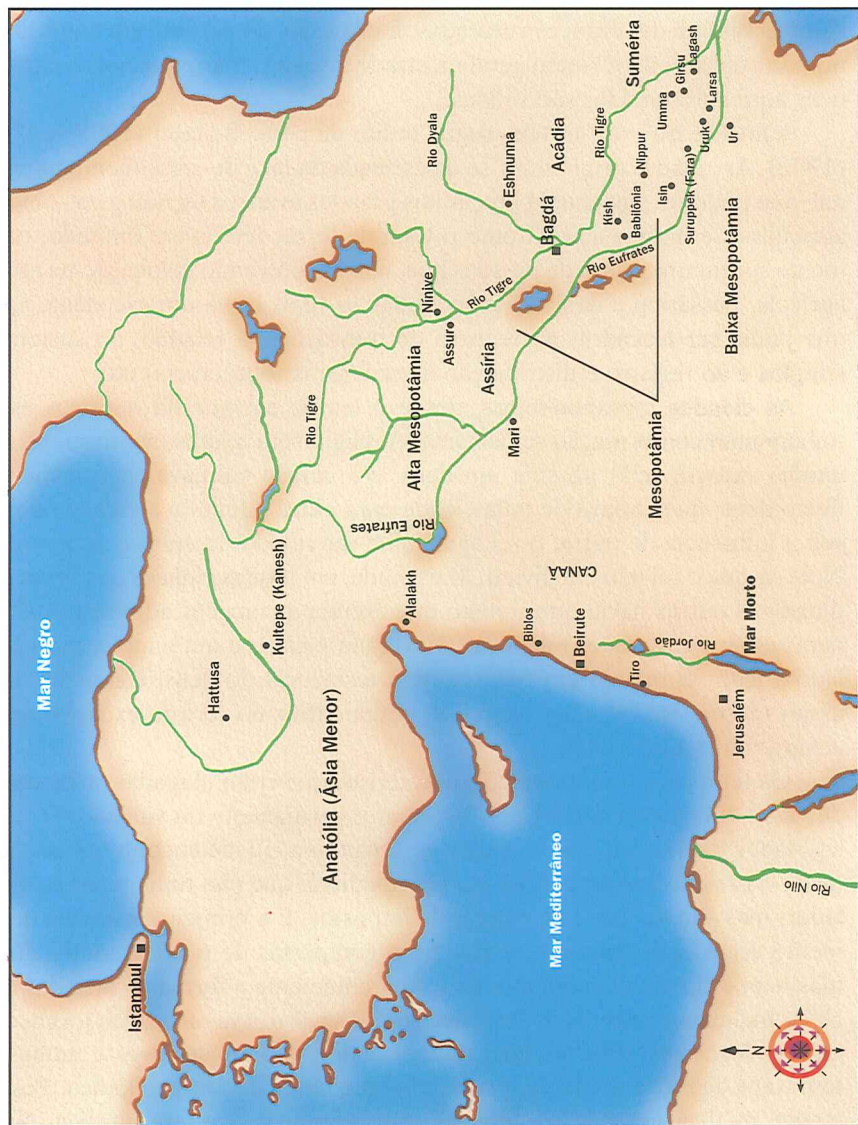
De acordo com as evidências indiretas, pode-se situar a origem do conhecimento por volta do período conhecido como Uruk III (3100-2900 a.C.), havendo registros de troca de propriedades imobiliárias entre um clã (vendedor) e um indivíduo (comprador) na Suméria, como será mostrado nas seções seguintes. No entanto, como já foi dito, a noção de uma mercadoria pertencer a alguém deve ter sido muito anterior, estando inclusive embutida na literatura da época. Observar-se-á que, tanto na Mesopotâmia quanto no Egito, essas noções estão presentes em textos que não têm por objetivo formalizar uma transação entre duas partes. Mas, para que a discussão desses primeiros registros históricos não fique demasiado abstrata, as três próximas seções têm a finalidade de resumir a organização das maiores nações do Oriente Próximo antigo e a história da região, desde 3100 a.C. até cerca de 700 a.C.

As cidades na Mesopotâmia antiga

Num sentido estrito, a Mesopotâmia é a região que está localizada entre os rios Tigre e Eufrates, mas engloba também os arredores. Como se pode perceber no mapa 3, divide-se em Baixa Mesopotâmia e Alta Mesopotâmia. A Baixa Mesopotâmia tem essencialmente dois grandes povos: o sumério (Suméria), na parte sul, e o acadiano (Acádia), na parte mais ao norte. A Baixa Mesopotâmia também é conhecida como Babilônia, especialmente após 1900 a.C., quando foi unificada pelos amorritas (ou amorreus), que passaram a controlá-la a partir da cidade de Babel. Na Alta Mesopotâmia prevalecem os assírios (Assíria).

A organização desses povos é bem diferente daquela encontrada no Egito. Neste, desde a unificação do Alto Egito com o Baixo Egito, em 3100 a.C., o faraó reinava sobre um conjunto de cidades inteiramente dependentes da admi-

Mapa 3



nistração central. Já na Mesopotâmia as cidades eram bastante independentes. Algumas cidades militarmente mais fortes tinham o controle da região ao seu redor, mas a hegemonia variou inúmeras vezes durante o período considerado. Contudo, antes de estudar a história da Mesopotâmia, é interessante entender como essas cidades eram estruturadas. É claro que no período em questão houve muitas exceções ao formato geral mostrado a seguir, mas em geral as características aqui apresentadas são válidas.

A análise que vai ser feita segue muito de perto Bouzon (1998) e Postgate (1992). As cidades originaram-se da escalada da taxa de crescimento populacional, que pôde ser sustentada graças aos grandes avanços tecnológicos obtidos na agricultura e na irrigação. Como o total de terras férteis era limitado, naturalmente surgiu um grupo de pessoas que, não encontrando colocação na atividade agrícola, passaram a dedicar-se ao comércio (pois havia um excedente agrícola que podia ser trocado), ao registro de transações, à religião, ao sustento dos templos e ao registro e distribuição de seus bens (burocracia) etc.

As cidades mesopotâmicas, desde o tempo em que há registros escritos, tinham uma conformação semelhante. A religião era relativamente simples: cada família extensa (clã) possuía um deus, e a cidade cultuava especialmente um único deus, que variava de uma cidade para outra. Quando a cidade não estava sob a influência de outra, o rei agia como intermediário entre o povo e o deus. Note-se que o rei não era divino. Mais ainda, em muitas cidades que eram subordinadas a outras havia um prefeito que exercia as funções administrativas, mas nem sempre as funções religiosas. Havia um palácio e um templo, muitas vezes lado a lado. O templo era visto como a residência do deus, e somente o rei, e assim mesmo em ocasiões especiais, podia entrar no recinto exclusivo onde se achava a imagem do deus.

Os templos e o rei tinham muitas terras, que eram alugadas, arrendadas ou doadas a funcionários públicos, em caráter permanente ou vitalício. O rei era o legislador e o juiz de última instância. Quando a cidade encontrava-se subordinada, o prefeito era uma instância intermediária que não tinha poderes de legislador, mas sim de juiz e de coletor de impostos. E a primeira instância de julgamento eram as assembleias. Estas eram compostas de representantes do povo, mas nem todo cidadão era membro. Aparentemente a forma arcaica das assembleias incluía um sistema de decisões duplo: havia a assembleia dos jovens e a dos idosos. As assembleias também tinham poderes administrativos e muitas vezes tomavam decisões militares, principalmente antes da era babilônica. Posteriormente, as decisões das assembleias restringiram-se à esfera jurídica. Nos primórdios, a organização do governo local era bastante democrática, embora a participação fizesse-se através de representantes. Isso lembra a democracia romana, mas difere do tipo de democracia das cidades-estado gregas, onde todos

os que se incluíam na categoria de cidadãos participavam diretamente da assembléia, como será visto no capítulo seguinte.

Uma cidade compreendia os arredores e, muitas vezes, várias vilas menores, cuja autonomia era obviamente limitada, mas os julgamentos dos casos nela ocorridos tinham sempre a primeira instância na própria vila, onde havia também um prefeito e uma assembléia de idosos. Competia igualmente às assembléias decidir sobre os direitos de acesso a terras irrigadas e a terrenos desocupados, bem como outros assuntos agrícolas na região da vila.

Deve-se esclarecer que, embora o setor público fosse proprietário de muitas terras, uma parte considerável achava-se em mãos do setor privado, como vai ser mostrado adiante.

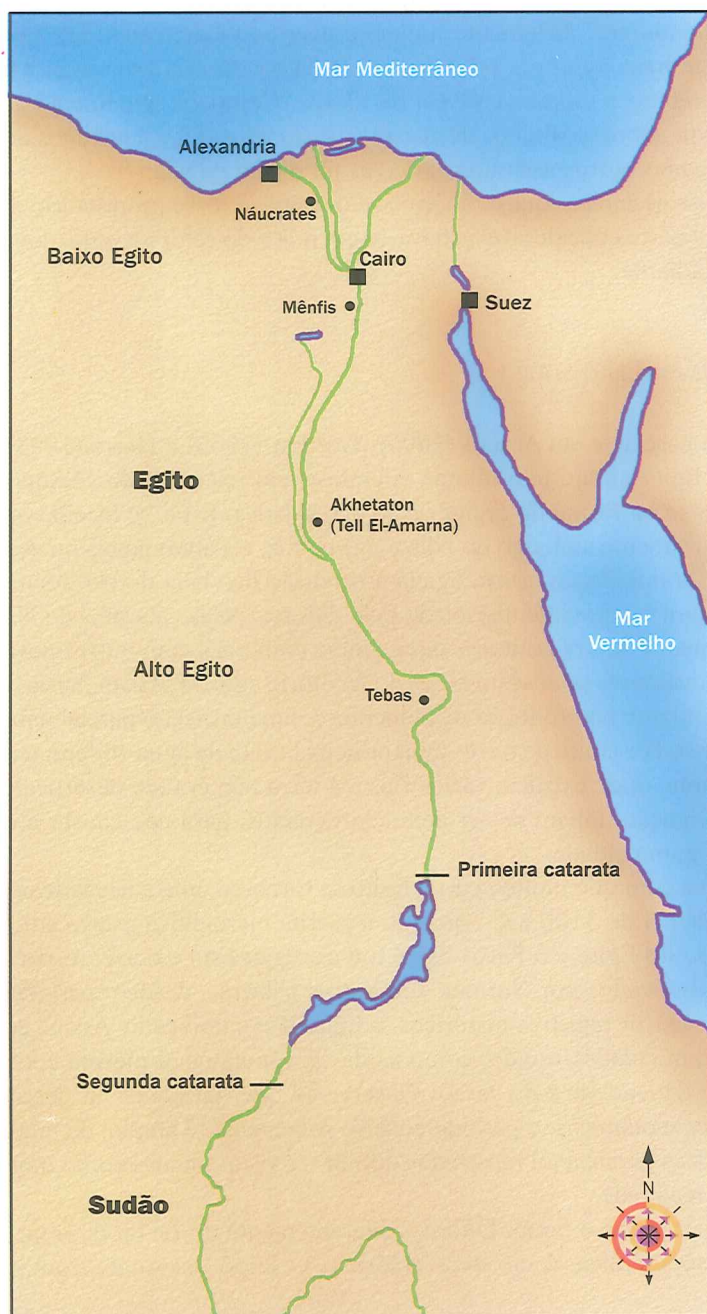
As cidades no Egito antigo

Esta seção baseia-se em Araújo (2000), Gordon (1965) e Harris (1993). A economia do Egito antigo tem muitas diferenças em relação à da Mesopotâmia, e isso reflete-se na forma de organização das cidades. Estas se localizavam quase que exclusivamente ao longo do Nilo e na sua foz, e a abundância ou escassez de alimentos da população estava ligada à extensão da cheia do rio. Além disso, o país se achava razoavelmente isolado pelo deserto, pelas cataratas do Nilo e pelo Mediterrâneo. Embora houvesse intercâmbio comercial com outros povos, ocorreram relativamente poucas invasões do território egípcio. Assim, havia uma economia abundante na produção de alimentos e uma proteção parcial natural contra invasores. Por conta de haver uma principal fonte de água (diferentemente da Mesopotâmia, onde existiam vários rios e a terra não era tão desértica), os projetos de irrigação tinham de ser bem coordenados, para não causar a completa ruína de alguma cidade.

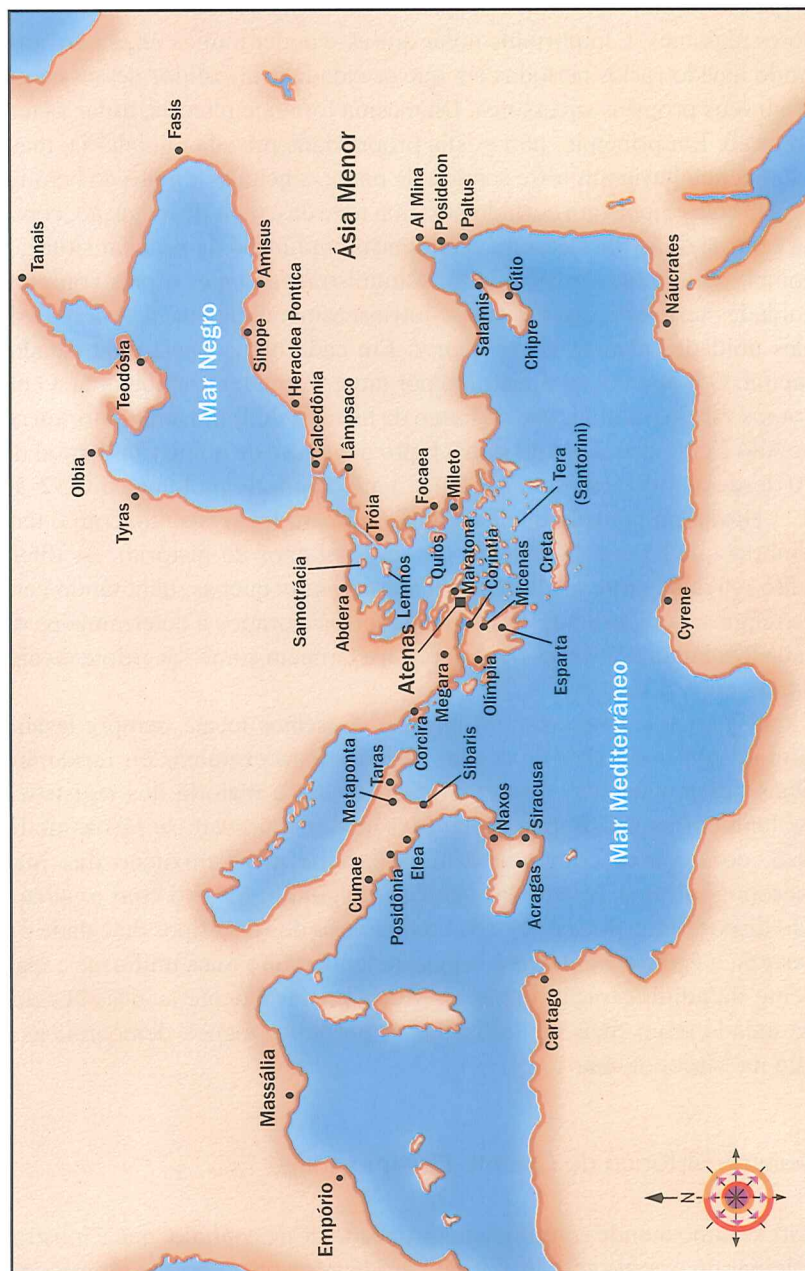
Isso fez com que muito cedo o Egito se tornasse uma sociedade centralizada: desde cerca de 3100 a.C., quando a escrita hieroglífica estava em seus primórdios, o Alto Egito e o Baixo Egito (ou as regiões sul e norte, respectivamente) foram unificados por Narmer. Em outras palavras, desde o período em que começam a existir registros históricos, o Egito já era unificado. Assim, suas cidades não eram cidades-estado, como as da Mesopotâmia à mesma época, e sim totalmente dependentes do faraó. Observe-se que, tal como na descrição das cidades mesopotâmicas, o período coberto pela análise é amplo, de modo que as características gerais aqui mostradas devem ser vistas apenas como uma aproximação da realidade.

O imperador é o faraó. O faraó, diferentemente do rei ou do imperador na região mesopotâmica, é um deus (Hórus). O faraó governava com um vizir:

Mapa 4



Mapa 5



cuidava da área administrativa e muitas vezes julgava em segunda instância ou instruía processos para a palavra final do faraó. O faraó tinha todo o poder de julgar em última instância, de legislar e de nomear os sacerdotes e os administradores regionais. É importante notar que esse poder muitas vezes não era exercido, tendo havido vários períodos em que os cidadãos investidos nesses cargos nomeavam seus próprios sucessores. Da mesma forma, em teoria, todas as terras eram do faraó. Em princípio, não existia propriedade privada imobiliária, mas ver-se-á adiante que havia um forte sentido de posse, sujeita ao direito de herança.

O solo egípcio era cortado por uma rede de canais de irrigação, consequência da centralização das decisões econômicas em função da peculiar situação da economia, como antes mencionado. Administrativamente, o país compunha-se de unidades territoriais que estavam intrinsecamente ligadas a essa rede de canais. Tais unidades chamavam-se *nomos*. Em cada *nomos* havia uma cidade-sede ou capital. O *nomos* era administrado por um governador, ou *nomarca*. O número de *nomos* variou muito pouco ao longo da história do Egito antigo: foram sempre 22 no Alto Egito, enquanto no Baixo Egito o número de *nomos* aumentou de 16 para 20 desde a unificação (em 3100 a.C.) até o período ptolomaico (332-30 a.C.).

Havia um panteão de deuses cujo número foi crescendo com o tempo (vale lembrar que se está falando de quase 3 mil anos de história). As diferenças de culto religioso entre as diversas cidades eram pequenas, denotando certa unidade religiosa, embora houvesse cultos mais elaborados a determinados deuses em cada localidade. Às vezes o *nomarca* era também sumo sacerdote de algum templo do deus principal.

A justiça era baseada em juízes e conselhos locais, sempre levando-se em conta o poder do vizir de aceitar petições para examinar ou reexaminar casos. Duas observações são importantes. Primeiro, a maioria dos registros do Egito foi feita em papiro, enquanto na Mesopotâmia usavam-se tábuas de barro. Por isso, conhece-se com muito mais detalhe a organização das instituições mesopotâmicas do que a das egípcias. Segundo, mesmo com a parca informação disponível, o que emerge da comparação dos dois tipos de cidade é que, com certeza, a egípcia é cultural e religiosamente muito mais uniforme e mais dependente da administração imperial. Muito provavelmente as decisões do governo da cidade eram mais centralizadas e, portanto, menos democráticas no Egito que na Mesopotâmia.

Resumo histórico do Oriente Próximo antigo

Este resumo atende sobretudo ao propósito deste capítulo, que é mostrar onde se originaram e como se transmitiram as idéias de proteção aos direitos individuais,

especialmente no que tange à propriedade privada (imobiliária ou não) e aos contratos.

Durante o período que está sendo analisado, o Oriente Próximo foi palco de um intenso intercâmbio cultural na Mesopotâmia, enquanto no Egito (ver mapa 4) houve um relativo isolamento, pelo menos até o final da 18ª dinastia, sob os faraós Amen-hotep III (1390-1352 a.C.) e Amen-hotep IV (1352-1336 a.C.). Assim sendo, é mais simples começar pelo Egito. Como a datação das dinastias tem sido alterada, utilizar-se-á aqui a fonte mais recente: Araújo (2000).

O Egito recebeu muito da cultura dos sumérios, que incluía a astronomia, o calendário lunar (cujos meses são baseados nas fases da lua, e não na revolução da Terra ao redor do Sol) e a matemática, além, provavelmente, da escrita. Tradicionalmente, divide-se a cronologia do Egito unificado em dinastias. A primeira dinastia data de logo após a unificação (3100 a.C.) até 2686 a.C. O período anterior às dinastias é, como não poderia deixar de ser, o pré-dinástico. De acordo com Parker (1993), a descoberta do ano solar (de 365 dias e talvez até mesmo da necessidade de um ano bissexto de 366 dias) e sua introdução para efeitos administrativos ocorreu entre 2937 e 2821 a.C., ou seja, no máximo até o início da segunda dinastia (2890-2686 a.C.). Essa descoberta, absolutamente extraordinária, deu-se pela necessidade de prever os ciclos das cheias do Nilo. Sem dúvida, esse é o legado científico egípcio mais importante e original.

Embora a escrita hieroglífica já existisse desde o fim do período pré-dinástico, a primeira frase completa conhecida data do final da segunda dinastia, cerca de 2700 a.C. (Owen, 2000). O período que vai da terceira à sexta dinastia é chamado de Reino Antigo (2686-2181 a.C.). As grandes pirâmides foram construídas na quarta dinastia. A primeira versão do *Livro dos mortos* está na tumba de Unas (Budge, 1967), que data de 2345 a.C. Essas construções parecem ter absorvido muito dos recursos naturais, e o Egito acabou entrando em colapso. Segue-se o Primeiro Período Intermediário (2181-2055 a.C.), que vai desde a sétima até parte da 11ª dinastia, quando há uma tendência à desagregação e ao enfraquecimento do poder faraônico.

Em seguida vem o Reino Médio (2055-1650 a.C.), um renascimento do poder centralizado no faraó, período que teve início quando uma família proveniente de Tebas, no Alto Egito, fundou a 11ª dinastia. Mais tarde, a capital seria mudada para Mênfis, no centro do país. O Reino Médio abarca desde a segunda parte da 11ª dinastia (quando a dinastia tebana reunificou o Egito) até o fim da 14ª dinastia. A principal característica da organização do governo é o comportamento quase feudal dos nomarcas em sua relação com o faraó. Ou seja, embora o poder central fosse muito mais relevante do que no Primeiro Período Intermediário, não tinha o mesmo esplendor das primeiras dinastias. Segundo Araújo (2000), a literatura propriamente dita data do Reino Médio, em fins do sé-

culo XIX a.C. Só então a língua escrita havia-se desenvolvido o suficiente para criações literárias. Outro fato interessante, de acordo com Cerny (1993), é que a linguagem alfabética não é de origem fenícia, como muitas vezes se supõe. Há evidências de uma linguagem alfabética, cujos sinais são hieróglifos, nas minas egípcias da península do Sinai. Isso mostra que o alfabeto é uma invenção do final do século XIX a.C., provavelmente durante o reinado de Amen-em-hat III (1855-1808 a.C.), embora muito possivelmente tenha sido criado por não-egípcios que vieram a trabalhar naquelas minas.

A invasão de um povo asiático, os hicsos, pôs fim à 14ª dinastia e inaugurou o tumultuado Segundo Período Intermediário (1650-1550 a.C.), em que houve mais três dinastias, duas dos hicsos e uma tebana, donde acabou por surgir a 18ª dinastia. Durante essa ocupação estrangeira foram absorvidas grandes inovações tecnológicas na área militar, como a carruagem puxada por cavalos.

O Reino Novo foi uma época de extraordinário vigor no Egito. O poder central recobra a sua força: todos os cidadãos eram servos do rei, a quem, de fato, toda a terra pertencia. Cada servo era obrigado a pagar ao faraó um quinto de sua produção. Ao mesmo tempo, somente os sacerdotes, que recebiam sua remuneração diretamente do faraó, tinham isenção de impostos. O *Gênese* (47:19-27) atribui a José a invenção de tal sistema. A figura do faraó era tão poderosa que Amen-hotep IV (1352-1336 a.C.) mudou a religião, introduzindo o monoteísmo, a adoração a Aton. Esse faraó mudou seu nome para Akh-en-Aton e fundou uma nova capital, Akhetaton, hoje conhecida como (Tell) El-Amarna. Foi, sem dúvida alguma, a maior contribuição que o Egito deu à humanidade: o monoteísmo. Como mostram a narrativa bíblica e alguns registros históricos, havia uma grande quantidade de estrangeiros vivendo no Egito, originários sobretudo da região sírio-palestina. Data ainda dessa época as 400 tabuinhas de barro descobertas em El-Amarna, escritas em linguagem alfabética cuneiforme e que formam um corpo de correspondências oficiais com os faraós Amen-hotep III e Amen-hotep IV (Akh-en-Aton). Isso mostra a intensa atividade de troca cultural e comercial que havia nesse período.

Após a morte de Akh-en-Aton, os sacerdotes restabeleceram o culto religioso tradicional e abandonaram a nova capital Akhetaton, desaparecendo assim o monoteísmo no Egito. Mas o maior de todos os faraós estava por vir: Ramsés II (1279-1213 a.C.), que obteve importantes vitórias contra os hititas, cujo império tinha por capital Hattusa. Não se sabe ao certo se esta cidade era aquela do mesmo nome localizada na Anatólia ou a cidade de Alalakh, no norte da Síria. Porém, o mais importante para o futuro foi que, durante o reinado de Ramsés II, Moisés levou o povo hebraico para a região sírio-palestina (Canaã). Os hebreus foram os herdeiros do monoteísmo de Akh-en-Aton, o qual deu origem ao judaísmo, ao cristianismo e ao islamismo, a base da civilização ocidental.

O Reino Novo extinguiu-se com a 20ª dinastia (1186-1069 a.C.). A partir daí, nunca mais o Egito recobriria sua proeminência. Entre a 21ª e a 24ª dinastias deu-se o Terceiro Período Intermediário (1069-715 a.C.), seguindo-se então o Período Tardio (747-332 a.C.), que se estendeu da 25ª à 30ª dinastia. Nessa época houve duas invasões persas. Com a invasão do Egito por Alexandre, o Grande, teve início o período ptolomaico, que durou de 332 até 30 a.C., quando morreu Cleópatra, o último dos faraós.

Já na Mesopotâmia (ver mapa 3) observa-se uma situação muito mais dinâmica. O início do período histórico antecedeu o egípcio em 100 anos, e a escrita cuneiforme apareceu cerca de 3200 a.C. Nesse período, a cidade suméria de Uruk era a mais importante. Os sumérios já tinham considerável cultura. Segundo Eves (1997), o calendário lunar foi criado por volta de 4700 a.C., o que mostra que já havia então algum tipo rudimentar de aritmética. Durante o período conhecido como Uruk III (3100-2900 a.C.), a cidade de Uruk atingiu a maturidade, com uma população estimada entre 30 mil e 50 mil habitantes (Caubet & Pouyssegur, 1998). A Uruk dessa época já era um modelo das cidades-estado anteriormente descritas. Na Suméria desenvolver-se-iam também outras cidades, antes que o mesmo viesse a acontecer nas outras regiões da Mesopotâmia. Entre os centros urbanos que apareceram nesse período estão Ur, Nippur e Lagash. A cultura suméria foi absorvida por toda a região mesopotâmica, o que se reflete inclusive no uso da escrita cuneiforme e do idioma sumério nas camadas menos populares, mesmo após um longo período de domínio de outros povos.

No período que vai de 2600 a 2500 a.C., as cidades-estado passaram a ter não somente um templo, dedicado ao deus principal, como também um palácio (Bouzon, 1998). Nessa época, a cidade de Lagash foi proeminente. Por volta de 2500 a.C., um de seus reis, Eanatum, conquistou várias cidades ao redor, incluindo Kish e Mari, e adotou o título de rei de Kish. Em 2380 a.C., Urukagina, também de Lagash, tornou-se rei de Lagash e da Suméria. Pouco depois, porém, Lugal-zagesi, que governava Umma, cidade vizinha, derrotou Urukagina e destruiu Lagash, conquistando toda a Suméria. Lugal-zagesi foi o primeiro a estender além da Suméria a área de influência de uma cidade, lançando as bases do que seria o primeiro império da Baixa Mesopotâmia. Seu domínio foi também de curta duração, tendo sido derrotado por Sargão, rei de Acade. Capital do império sargônico, essa cidade, segundo Bouzon (2000b) e Postgate (1992), ainda não foi descoberta, embora Hooker (1996) afirme estar situada onde mais tarde viria a surgir a cidade de Babel. Sargão foi o primeiro a unificar a Baixa Mesopotâmia, merecendo assim o título de imperador. Sua dinastia e, portanto, seu império duraram aproximadamente de 2340 a 2198 a.C. (Bouzon, 1998).

Há um pequeno interregno em que Lagash volta a ter proeminência, mas o próximo monarca a merecer o título de imperador da Baixa Mesopotâmia é Ur-

Nammu, rei de Ur. A dinastia de Ur III, que fora iniciada por Ur-Nammu, durou de 2111 até 2003 a.C. Essa foi a última vez que a Suméria exerceu domínio sobre toda a Baixa Mesopotâmia. É de Ur-Nammu, como vai ser visto adiante, o primeiro código legal de que se tem conhecimento (Roth, 1997).

Já a partir de 2025 a.C., algumas cidades começaram a conquistar mais e mais autonomia perante Ur. A primeira foi Larsa, que passou a ter uma dinastia independente desde 2025 a.C., com Naplanum. O último rei de Larsa foi Rim-Sin, que governou de 1822 a 1763 a.C., quando foi vencido por Hamurabi. Rim-Sin foi um importante monarca, e mais será dito sobre ele na seção seguinte. A seguir veio Isin, que em 2017 a.C. passou a ter uma dinastia própria, com Ishbi-Erra. É de Isin o segundo código legal mais antigo, o do rei Lipit-Ishtar (1934-1924 a.C.). Em 1794 a.C., Rim-Sin, de Larsa, conquistou Isin, pondo fim à independência dessa cidade.

Em 1894 a.C., um povo chamado amorrita (ou amorreu), que não era originário da Baixa Mesopotâmia, estabeleceu-se onde veio a surgir a cidade de Babel. Foi então fundada a dinastia babilônica, que com Hamurabi (1792-1750 a.C.) atingiria seu ápice. Também a cidade de Eshnunna ganhou importância, passando a dominar a área que abrangia parte da Assíria e do norte da Mesopotâmia. A fase independente de Eshnunna começou com o reinado de Kirikiri. Sabe-se que seu filho, Bilalama, iniciou seu governo cerca de 1970 a.C. O auge de Eshnunna deu-se com Ipiq-Adad II, que governou a partir de 1850 a.C. Eshnunna tinha um código legal que data do reinado de Naransin (1825-1815 a.C.) ou de seu irmão e sucessor, Dadusha (1815-1787 a.C.), segundo Bouzon (2000b). Portanto, esse código é inequivocamente pré-hamurabiano, uma vez que Hamurabi só conquistou Eshnunna em 1756 a.C.

Já na Assíria, cuja história começara com os governadores que os reis da dinastia de Ur III enviaram a Assur, o poder de Shamshi-Adad I (1813-1781 a.C.), aliado de Hamurabi, não se manteve após a sua morte. A cidade de Mari, importante centro sob controle assírio, acabou por tornar-se independente. Assur perdeu importância, e pode-se dizer que Hamurabi foi o primeiro monarca a merecer o título de unificador da Mesopotâmia, embora tal feito não tenha durado muito tempo. É de Hamurabi o mais detalhado código legal do Oriente Próximo antigo e também o primeiro onde aparece a pena de Talião (“olho por olho, dente por dente”), uma influência dos amorritas. A unificação da Mesopotâmia foi obtida à custa da autonomia das cidades. A dinastia dos amorritas, de que Hamurabi foi o maior expoente, durou até 1595 a.C., quando os hititas tomaram Babel.

Os hititas eram um povo indo-europeu que habitava parte da Anatólia (atual Turquia) e o norte da Síria. Sua origem não é bem conhecida, mas tudo indica que vieram do Cáucaso para o leste da Anatólia por volta do fim do terceiro milênio antes de Cristo. Seu contato com os assírios deu-se por volta de 1900 a.C., quando uma grande atividade comercial começou a consolidar-se a partir de

Kanesh (Kultepe). Um rei chamado Labarnas parece ter unificado o império hitita ao redor de 1700 a.C. A expansão continuou e, em 1595 a.C., os hititas tomaram Babel, passando a controlar a Babilônia e a Assíria.

Tal domínio não duraria muito, mas seria de vital importância para a civilização ocidental. Os hititas absorveram toda a cultura babilônica, inclusive sua escrita e seu código legal. Eram comerciantes e tinham uma grande capacidade para assimilar a religião dos povos que conquistavam. Como vai-se ver adiante, um dos códigos legais existentes é hitita. E foram eles os principais responsáveis pela transmissão da cultura babilônica, tanto para a região de Canaã (sírio-palestina) como para a Grécia. Seu domínio na Babilônia já estava extinto em 1530 a.C., quando os cassitas, povo indo-europeu mas proveniente do Irã, tomaram Babel.

O intercâmbio com o Egito também foi importante. Sob o faraó Ramsés II, houve constantes conflitos entre os hititas e os egípcios. Os hititas continuaram a ter um império unificado pelo menos até 1200 a.C., quando os assírios assumiram o controle de toda a região mesopotâmica. A partir daí as cidades começam a ganhar maior independência, causando a desagregação do império. Essas cidades-estado sobreviveram aos assírios e aos invasores hicsos até 717 a.C., quando sucumbiram aos assírios.

Dos povos que dominaram a Babilônia, os cassitas foram os únicos que tentaram impor seu próprio modo de vida aos locais (cuja cultura herdara quase tudo dos sumérios, como foi visto). O resultado final foi dramático para os cassitas: quase nada se sabe a seu respeito, embora tenham dominado a Babilônia até 1170 a.C., data da conquista de Babel pelos assírios. Os assírios dominaram a Mesopotâmia até 612 a.C. Muito de interessante poderia ser dito de sua história, mas aqui basta-nos saber que restabeleceram as tradições babilônicas.

Por fim, de 612 até 539 a.C. foram os babilônicos que dominaram a Mesopotâmia. Esses babilônicos novos são também chamados de caldeus. O grande Nabucodonosor II (604-562 a.C.) estendeu o seu império subjugando os fenícios e o reino de Judá (o reino hebraico do sul que permanecera independente após a conquista do reino hebraico do norte, Israel, pelos assírios durante o reinado de Sargão II, entre 721 e 705 a.C.). Os caldeus foram pacificamente conquistados por Ciro, rei dos persas, em 539 a.C., pois a elite babilônica rejeitou a atitude de seu último rei, Nabonides, favorável aos ex-conquistadores assírios. Ciro permitiu aos hebreus voltarem para Judá em 538 a.C. E aqui se encerra o período histórico que é de interesse para a análise que se segue.

Propriedade privada e direito na Mesopotâmia

A propriedade privada deve ter-se originado junto com a humanidade. Na verdade, uma vez inventadas as palavras “meu” e “seu”, o conceito de individualidade

passa a ter sentido. Aqui, porém, trata-se de preterir histórias plausíveis e concentrar-se nos registros. A análise segue de perto Bouzon (1998). A tradução dos registros de transmissão de propriedade de imóveis pode ser encontrada em Gelb, Steinkeller e Whiting (1991). Os primeiros registros de venda de imóveis datam de Uruk III (3100-2900 a.C.). Trata-se de registros de venda coletiva, onde um grande número de pessoas vende terras a um comprador. Os registros conhecidos vão até a época sargônica (2340-2198 a.C.). O fato de a venda ser efetuada por um grupo de pessoas assinala o início do direito de propriedade.

De fato, antes do fenômeno da urbanização, já discutido anteriormente, a propriedade pertencia ao clã, ou ao que se pode chamar de família extensa. Nesse período havia uma espécie de seguro natural contra o mau tempo ou contra uma safra ruim: como a família extensa tinha muitas terras, normalmente a má colheita numa área era compensada pela boa colheita em outra parte da propriedade. E como a terra pertencia ao clã, havia sempre o suficiente para assegurar a sobrevivência de seus membros. Mas, com o crescimento demográfico e a nova demanda por parte da população urbana, tal já não era mais o caso. Surgiu assim a necessidade da transferência de imóveis para a obtenção de recursos. Note-se que, ao mesmo tempo, começou a aumentar o número de pessoas que individualmente possuíam imóveis. Muitos desses registros eram inscritos em pedra, (em vez de tabuinhas de barro), o que possivelmente atesta o seu caráter de documento oficial.

Já mais adiante, no período conhecido como Fara (2600-2450 a.C.), torna-se comum o registro em tabuinhas de barro (que depois eram cozidas). Há registros de compra e venda de bens móveis (bois, escravos etc.) e de bens imóveis (casas, pomares, campo de cultivo, terrenos desocupados etc.). Observe-se que tais registros são sempre de bens duráveis, e seu conteúdo já é bem familiar: preço, descrição do bem, outros tipos de pagamento, como presentes, nome do vendedor ou vendedores, lista de testemunhas, nome do comprador e do funcionário responsável pela legitimidade da transação. Tais contratos são de Shuruppak (atual Fara), Uruk, Girsu e Nippur. Como foi dito, cada vez mais o imóvel fica em mãos do indivíduo, e não da família.

Com a desagregação da família extensa, ganha importância a família nuclear. Isso faz surgir o direito de herança, uma vez que a família nuclear passa a exigir do clã "sua parte" nas terras e nos bens. Segundo Bouzon, os documentos testamentários aparecem durante o período de Ur III. Datam igualmente dessa época outras evidências que permitem conhecer melhor que juízo a sociedade mesopotâmica formava acerca da individualidade da noção de bem e de mal, bem como de suas conseqüências. Em particular, surgem os códigos legais. Trata-se de coletâneas de decisões judiciais de cunho consuetudinário (ou seja, decisões baseadas em precedentes, usos e costumes, e não em leis impostas por um governo).

O código mais antigo é o de Ur-Nammu, justamente o primeiro rei da dinastia Ur III. Tal código, que nos chegou incompleto (Roth, 1997), é atribuído ao próprio Ur-Nammu (2111-2095 a.C.) ou a seu filho e sucessor, Shulgi (2094-2047 a.C.). Nele se dispõe sobre: contratos de casamento e de divórcio; o escravo e seus direitos e deveres; penas para falso testemunho; penalidades pecuniárias para agressões, exceto homicídio, o que quer dizer que a pena de Talião (“olho por olho, dente por dente”) ainda não era conhecida; o direito privado à exploração de campos de cereais; e a proteção desses direitos contra ações danosas de terceiros. E, pelo menos na pequena parte que chegou até os nossos dias, ainda não aparece o direito de herança. É claro que durante todo esse período continuou havendo muitos outros contratos, incluindo o de aluguel de terras cultiváveis. Há um outro código legal dessa época, mas desconhece-se sua procedência. Roth (1997) acha que o mesmo faz parte do de Ur-Nammu. De qualquer forma, o “código de X” (cerca de 2050-1800 a.C.) contém: o que aparenta ser um contrato de aluguel de uma casa para o armazenamento de grãos; preços para tratamento médico (medicina privada); preços tabelados para aluguel dos serviços de tecelã, venda a crédito de cerveja em tabernas, venda de casas, venda de terrenos e aluguel de área coberta; e tabelamento de juros para empréstimo: 33 e 1/3% ao ano em cereais, e 20% ao ano em prata.

Logo mais adiante, no início do segundo milênio antes de Cristo, surgiram duas grandes novidades. Primeiro, o código de Lipit-Ishtar (1934-1924 a.C.), rei de Isin, uma das cidades que se tornaram independentes de Ur. Tal código, o segundo mais antigo e de que também só restaram fragmentos, dispõe sobre: penalidade para falso testemunho; direitos relativos à propriedade e ao aluguel de bois; direitos relativos à propriedade e ao aluguel de embarcações; e direitos de herança.

Segundo, a versão babilônica da epopéia de Gilgamesh, rei sumério de Uruk que teria vivido entre 2750 e 2600 a.C. Não se sabe se foi uma figura histórica ou não, mas nesse grande poema que narra os seus feitos pode-se ter acesso direto à individualidade do conceito do que é bom para um ser humano, ponto que foi ressaltado por Larue (1993). Existe uma passagem em que Gilgamesh fala a uma taberneira de seu desejo de buscar algo que lhe assegure a vida eterna (Dalley, 1991). A taberneira diz, então, a Gilgamesh:

Gilgamesh, aonde você vai?

Você não encontrará a vida eterna que procura.

Quando os deuses criaram a humanidade,

Eles destinaram morte para a humanidade,

Mantiveram vida eterna nas próprias mãos.

Assim, Gilgamesh, encha o seu estômago,

Dia e noite, dance e divirta-se,

Use roupas limpas.

Mantenha sua cabeça lavada, banhe-se em água,

Aprecie a criança que segura a sua mão,

Deixe sua mulher alegrar-se em seu colo.

Fica óbvio que o aconselhável é que cada um aproveite a vida da melhor forma possível, com grande intensidade. Trata-se, pois, de uma visão individualista (e hedonista) do que seja a conduta correta. Em outras palavras, o bem era um conceito privado. O mais interessante é o fato de a epopéia de Gilgamesh ser tão especial que chegou até o presente em inúmeras versões. Ou seja, não se trata de uma obra isolada, fora de contexto. Sua importância para a civilização mesopotâmica é comparável à dos poemas homéricos para os gregos.

Já um pouco mais tarde, entre 1825 e 1787 a.C., as leis de Eshnunna mostram algumas características interessantes. Por exemplo: o tabelamento de preços e serviços é muito mais amplo do que nos códigos anteriores; ficam explícitas as penas para roubo (mas cabe supor que constassem também dos outros códigos, que estão incompletos); a cerveja não está sujeita ao tabelamento de preços; não se prevêm penalidades para falso testemunho; não há ainda pena de Talião; penas de morte só podem ser julgadas pelo rei, ou por um delegado seu, ou por um tribunal por ele presidido; os juroso continuam tabelados nos mesmos níveis anteriores; aparecem leis sobre contratos de custódia, de empréstimo e de trabalho; e pela primeira vez há um complexo contrato de direito preferencial, em que o vendedor de uma casa tem preferência no caso de o comprador querer vendê-la.

Ainda de antes de Hamurabi, há duas fontes de informação muito relevantes. Primeiro, uma coletânea de leis sobre propriedade e aluguel de bois em Nippur, datando de aproximadamente 1800 a.C., conforme descrito por Roth (1997). Uma delas mostra que os contratos já possuíam grande sofisticação. No caso de um aluguel, por exemplo, a responsabilidade do locatário de devolver os bois cessaria caso um leão os atacasse. Note-se que este é um conceito extremamente elaborado: no evento de uma catástrofe natural o contrato de aluguel seria suspenso. É o que é conhecido como um contrato que depende de eventos incertos (caso o leão ataque os bois).

Segundo, os 128 contratos realizados no reino de Larsa entre 1894 e 1763 a.C. (Bouzon, 2000a). De importante cumprir dizer que na forma geral do contrato passam a constar (compare-se com a forma anteriormente mencionada): a área e o tipo da propriedade; a localização da propriedade; o nome do proprietário; a profissão do proprietário (às vezes); o nome do comprador; a profissão do comprador (às vezes); a fórmula de compra ou venda, incluindo o preço, se houver; as cláusulas finais; as testemunhas; e a data. Como se pode ver, é praticamente a

mesma estrutura de um contrato de compra e venda dos dias de hoje, há cerca de 4 mil anos!

Chega-se agora a Hamurabi, o grande unificador da Mesopotâmia e sistematizador da administração e das leis. Seu código, com 282 leis (muito maior que os outros), veio consolidar e tentar uniformizar toda a jurisprudência na aplicação das leis na Mesopotâmia. Várias novidades por ele introduzidas permaneceriam influentes por mais de um milênio no Oriente Próximo não-egípcio. Eis as mais importantes: reintroduz penas para falso testemunho e impõe penalidade ao juiz que alterar uma sentença; estabelece procedimentos de julgamento e defesa em vários casos, especialmente o de roubo; aparece o delito de invasão de propriedade; esclarece e detalha contratos de empréstimo; em três ocasiões há menção ao instituto da falência, integral ou apenas parcial, dos juros devidos — empréstimos que fossem caucionados com a produção de cereais e gergelim não precisariam ser pagos em caso de catástrofes naturais, embora tal “falência” não houvesse no caso da produção de tâmaras; há uma relação de muitos outros contratos que são dependentes de eventos; surge o reconhecimento do contrato de dívida caucionado, ou pago, com o trabalho escravo, o qual é limitado a três anos — somente com Sólon, na Grécia do século VI a.C., seriam abolidas tais abominações; mencionam-se várias profissões, como veterinário, construtor-pedreiro, vaqueiro e trabalhador rural; contrato de adoção; direitos de navegação; e, por fim, pela primeira vez aparece a pena de Talião, uma contribuição amorrita às leis sumerianas.

Uma pequena pausa para análise. No reinado de Hamurabi (1792-1750 a.C.), a Mesopotâmia era uma sociedade onde boa parte das terras pertencia aos templos, mas estava longe de ser uma economia que pudesse ser considerada socialista. De fato, vários direitos de propriedade já eram então reconhecidos. Além disso, as instituições que aplicavam as leis passaram elas mesmas a ser objeto de leis. E essa cultura, que era bastante centrada no cidadão, foi a base do individualismo moderno. Cabe ainda uma pergunta: já que a região apresentava alta instabilidade política, quão fortes seriam esses direitos de propriedade?

Quanto aos direitos não-imobiliários, tudo indica que eram muito fortes. Já com relação aos direitos de propriedade imobiliária, a história é um pouco diferente (Bouzon, 1998). Até cerca de 1800 a.C., parece que os direitos eram respeitados pelo menos em cada dinastia. A partir de 1798 a.C., 25º ano do governo de Rim-Sin em Larsa, os reis, incluindo Hamurabi e seus descendentes, passaram a dar indultos periódicos que alteravam os direitos de propriedade. A razão básica para isso reside nos contratos de empréstimo, cuja inadimplência acarretava a escravização do mutuário ou de um parente seu. Com efeito, a propriedade imobiliária já era bem individualizada, como foi explicado antes, cabendo à família nuclear. Dessa forma, pequenas oscilações climáticas tornavam o agri-

cultor inadimplente, devido ao pequeno tamanho dessas propriedades. Sem a colheita, os chefes de família eram obrigados a recorrer a empréstimos para seu sustento, contando colher uma safra futura muito boa para poder quitar a dívida. Porém, como a taxa de juros era altíssima (33 e 1/3% ao ano em cereais e 20% ao ano em prata), muito provavelmente o mutuário, impossibilitado de honrar seus compromissos, tornava-se escravo ou vendia um ou mais de seus familiares para quitar as dívidas. É claro que a venda da propriedade era muitas vezes a única outra fonte de recursos de que o devedor dispunha. Mas, após a venda, ele ficava sem fonte de renda e passava a contrair novas dívidas, o que acabava por levar à escravização dele ou de membros da sua família.

Os decretos reais de perdão eram tentativas de mitigar esse problema. Em geral eles anulavam a venda de imóveis com a finalidade de sustento. Curiosamente, as dívidas de cunho especulativo estavam de fora do alcance desses indultos (Ourofino, 2001). Assim, o direito de propriedade imobiliária parece ter sido muito forte até 1800 a.C., quando então passa a ser objeto de constantes intervenções reais (através de decretos *simdat sharrim* e *misharum*). Não causa nenhuma surpresa, então, que os contratos de compra e venda de imóveis tenham perdido popularidade, o que se fez acompanhar de uma expansão dos contratos de aluguel exatamente no período hamurabiano. Essa mudança de padrão, mencionada por Bouzon (1998), está perfeitamente de acordo com o que seria de esperar numa sociedade sujeita a perturbações em sua ordem jurídica. Note-se que a chave do problema estava na existência dos contratos de escravidão, tema que será abordado no capítulo sobre a individualidade na Grécia.

A mesma estrutura hamurabiana foi mantida até o fim da dinastia amorrita em 1595 a.C., quando se deu a invasão dos hititas. Estes desenvolveram um código legal durante o reino hitita antigo (1650-1500 a.C.), o qual foi ligeiramente modificado nos períodos seguintes, os reinos médio e novo, entre 1500 e 1180 a.C. O mais antigo código hitita data pois do início daquele primeiro período, coincidindo em boa parte com a expansão hitita na Mesopotâmia. As leis hititas se assemelham às de Hamurabi, exceto por dois importantes detalhes. Primeiro, não havia a pena de Talião. Com efeito, as leis hititas eram muito avançadas, instituindo penas pecuniárias para danos físicos e até mesmo assassinato. Segundo, a coleção hitita não detalha tanto o direito de propriedade como a hamurabiana, em especial no que tange a contratos que dependam de eventos externos. Mas a estrutura básica das leis hititas é hamurabiana, apenas com adaptações aos costumes locais (o que não é diretamente relevante para a análise em questão).

A Mesopotâmia continuaria com a estrutura das leis de Hamurabi, com detalhamentos dos casos de aplicabilidade. Há dois códigos legais conhecidos: o Assírio Médio (cerca de 1076 a.C., em Assur) e o Babilônio Novo (cerca de 700 a.C., em Sippar). As leis estão em forma muito fragmentária, mas mostram

a mesma estrutura das leis de Hamurabi (Roth, 1997). Passa-se agora a analisar a nação egípcia, muito mais centralizada.

Propriedade privada e direito no Egito

No Egito a documentação é muito escassa, de modo que a visão será muito mais parcial e descontínua que a da Mesopotâmia. Como foi mencionado, o faraó era o deus Hórus, e as terras pertenciam ao faraó. Mas certamente havia algum tipo de posse. É o que atesta, segundo Théodoridès (1993), o contrato para a venda de uma pequena casa à época da quarta dinastia, reinado de Khufu (Quéops, 2589-2566 a.C.). Esse contrato, que assegurava ao queixoso a recuperação da propriedade, fora preparado diante do conselho local e de várias testemunhas. Também datado da quarta dinastia (2613-494 a.C.), o testamento de Heti mostra dois aspectos. Primeiro, havia o direito de herança, que viria a difundir-se na Mesopotâmia somente em Ur III (2111-2003 a.C.). Segundo, no texto há menção explícita ao fato de a propriedade pertencer a alguém.

A moral egípcia é toda baseada em Maat, deusa que representava as noções de ordem, regularidade, justiça, verdade e retidão. A partir do Primeiro Período Intermediário (2181-2055 a.C.), de acordo com Williams (1993), difundiu-se a idéia do julgamento final dos mortos. Mais tarde, Osíris passou a ser o juiz de última instância, e Maat era quem pesava o coração dos mortos contra uma pena. Em outras palavras, o ideal de comportamento era dado pelo conceito abstrato de Maat, de origem divina. Fazer o bem seria seguir Maat. Dessa forma, estar-se-ia diante de um caso em que a noção social de bem e de mal não era individual. E a pergunta que fica é sobre que tipo de bem estar-se-ia falando. Se o conceito de Maat fosse absoluto, então nunca haveria mudado. Ocorre que Maat muda bastante com o tempo. Como foi visto, a relação entre o poder central e os nomarcas sofreu diversas alterações. E a Maat do período era distinta, como será ilustrado adiante. Portanto, a regra ética da Maat nada mais era que uma convenção social a que os indivíduos aderiram por seu próprio interesse (ver o capítulo 1). Em outras palavras, a descrição direta da moral egípcia não permite concluir que ela seja de cunho coletivista.

Uma profunda mudança surgiu a partir da quarta dinastia. O faraó deixou de ser Hórus, filho de Rá, para tornar-se a encarnação do próprio deus Rá. Com isso o poder real diminuiu, em vez de aumentar. De fato, o culto real ao faraó acabou por enfraquecer a administração, que sempre fora bastante centralizada no Egito, e o clero passou a ser o intermediário mais importante junto ao deus, isto é, o faraó. Como o faraó perdera o contato direto com a administração, tanto ele quanto os funcionários públicos passaram a ter de cultivar as boas

graças do clero. Houve então uma gradual descentralização do poder faraônico, a qual culminou com a fase feudal anteriormente mencionada. Assim, o conceito de Maat foi-se alterando ao longo do tempo.

Muito interessantes são dois “ensinamentos”: um para o rei Meri-ka-Rá (nona ou décima dinastia, entre 2160 e 2025 a.C.) e outro de Amen-em-hat I (1985-1955 a.C.) para seu filho Sem-user I (Araújo 2000). Ambos são bem posteriores à transformação do poder real e revelam uma crueza e um egoísmo que somente seriam vistos novamente em Maquiavel (escritor político italiano que viveu entre 1467 e 1427, tendo-se notabilizado pela frieza e crueldade de seus conselhos para os monarcas). Tais ensinamentos mostram bem a mudança que estava sendo operada em Maat, pelo menos no que concerne às relações entre os poderosos. Igualmente ilustrativas são as cartas de Hekanakhte (cerca de 2000 a.C.) que mostram um sacerdote empenhado em obter o máximo lucro de suas propriedades diminuindo os salários de seus empregados (Théodoridès, 1993).

E haveria mais alterações em Maat ao longo do tempo. Já na 20ª dinastia (1186-1069 a.C.), os ensinamentos de Amen-em-ope são tão pios que servem de inspiração para boa parte dos *Provérbios* da Bíblia, fazendo enorme contraste com os ensinamentos anteriores (Araújo, 2000; Williams, 1993). Por exemplo:

Guarda-te de roubar o miserável
e de oprimir o fraco de braço.
Não estendas tua mão contra a passagem de um velho
nem cortes a palavra do ancião.
Que não sejas o enviado de uma mensagem danosa
nem gastes de quem a conduz.
Não injurias a quem te ofendeu
nem retruques em teu [próprio] favor.

Note-se que essa mudança corresponde ao fim do Reino Novo, quando se tornou a centralizar administrativamente o império egípcio na figura do faraó. Dessa maneira, inequivocamente Maat alterou-se ao longo do tempo, com idas e vindas. E tais mudanças se refletiram diretamente no comportamento mais ou menos individualista então predominante.

Vários textos egípcios atestam a existência do direito de propriedade, tanto de bens móveis (como gado e embarcações) quanto imóveis (casas e propriedades agrícolas). Nesse sentido, pode-se usar como fonte o excelente trabalho de Emanuel Araújo (2000). Há, porém, escassez de registros diretos, principalmente de “códigos” legais. Pouco se sabe a respeito de contratos, dívidas, falência. Mas os textos literários e religiosos mostram que roubar sempre foi considerado contrário a Maat.

Conclui-se que a sociedade egípcia possuía direito de propriedade e herança, punia os que roubavam e tinha um conceito de bem que era social (o bem era seguir Maat). Mas essa noção foi variável, o que comprova que não era absoluta. Mais ainda, o direito de herança parece ter surgido no Egito muito antes do que na Mesopotâmia. A despeito disso, as diversas alterações na sociedade egípcia e a excessiva dependência de uma só figura, o faraó, fizeram com que as leis e os direitos de propriedade fossem aí menos estáveis do que na Mesopotâmia. Isso pode ser visto como reflexo das distintas organizações políticas, como foi observado nas seções sobre as cidades egípcias e mesopotâmicas.

Por fim, note-se que, mesmo sendo a sociedade egípcia muito mais centralizada na figura do faraó do que as sociedades mesopotâmicas em seus reis, os dados históricos existentes não permitem afirmar qual tipo de organização governamental foi mais eficiente. É muito provável que em média os padrões de vida fossem semelhantes, e que a diferença de organização política resultasse essencialmente do modo como se dava a distribuição de água em cada uma das regiões.

A transmissão para os hebreus

O império hitita baseava-se sobretudo no comércio. E os hititas não só absorveram mas também difundiram a cultura e as leis mesopotâmicas, bem como a escrita cuneiforme, adaptada a seu idioma. Tal difusão se deu na área sob sua influência, que incluía Canaã e a Anatólia. Quando Moisés chegou com seu povo à região sírio-palestina, proveniente do Egito, durante o reinado de Ramsés II (1279-1213 a.C.), encontrou uma civilização que absorvera muito da Mesopotâmia. Além disso, por volta do século XVIII a.C., um povo de origem cananéia, os fenícios, inventaram o alfabeto a partir de idéias provenientes do Egito. Os hebreus adotaram uma escrita alfabética influenciados pelos fenícios. E uma cidade fenícia, Biblos, já servia de entreposto comercial da região com o Egito desde os tempos do Reino Antigo (Williams, 1993). Aliás, houve períodos em que o Egito controlou diretamente a área (por exemplo, à época de Ramsés II).

Os hebreus antigos têm três códigos legais conhecidos, todos constantes da Bíblia. O primeiro, datando de 700 a.C., está no *Êxodo* (19-23). Trata-se do Código da Aliança, a lei que, segundo a tradição, foi transmitida por Deus a Moisés. O segundo, datando de 700-600 a.C., está no *Deuteronômio* (12-28). E o terceiro é a Lei de Santidade (após 538 a.C.), que está no *Levítico* (17-26). Os dois primeiros mostram claramente que os hebreus basearam-se na tradição legal mesopotâmica. Por exemplo, no Código da Aliança constam não só a pena de Talião, mas também certas leis sobre gado que se assemelham àquelas encontradas nos códigos de Hamurabi e dos sumérios. Além disso, há os mandamentos

que proíbem o roubo e o falso testemunho, ambos tratados nos códigos legais babilônicos. É claro que há também muita influência egípcia nos códigos hebreus. Portanto, o mandamento do Código da Aliança que proíbe o roubo pode ter-se originado tanto da cultura egípcia quanto da mesopotâmica.

Ainda com relação à influência mesopotâmica, é importante mencionar que a epopéia de Gilgamesh, pelo menos na versão encontrada em Nínive, datando do século XIII ou XII a.C. (Bouzon, 1998), já inclui uma história do dilúvio. Isso mostra que muito provavelmente o relato bíblico do dilúvio e da arca de Noé inspirou-se nesse épico.

Certamente foram várias as contribuições egípcias assimiladas pelos hebreus. Os ensinamentos de Amen-em-ope formam a base de boa parte dos *Provérbios*. E a mais importante contribuição do Egito para a humanidade, o monoteísmo, foi transmitida aos hebreus, que ao chegarem do Egito passaram a adorar Javé (transliteração de YHW, Deus em hebraico). Por fim, o episódio da queda do paraíso ter-se-ia originado de um relato egípcio segundo o qual Rá, desiludido com os humanos, apartou-se de seus adoradores.

A transmissão para a Grécia

A Grécia absorveu boa parte da cultura mesopotâmica, sendo também influenciada em menor escala pelo Egito. Os gregos originaram-se de um povo micênico cuja língua, como veio a descobrir-se, era uma versão arcaica do grego. A cidade mais importante dessa civilização parece ter sido Micenas. Para esta seção as fontes principais são Grant (1991) e Finley (1990). Muito pouco pode-se dizer sobre a organização dessa civilização, mas suas cidades tinham considerável independência. Os micenos chegaram à Grécia entre 2000 e 1900 a.C., provenientes do norte. Por volta de 1600 a.C., esse povo sofreu influência da civilização minóica (nome derivado do lendário rei Minos, de Creta, mencionado na *Ilíada* de Homero, obra que narra a tomada de Tróia pelos gregos). Esta já possuía uma escrita, que a princípio era hieroglífica e depois passou a ser silábica, chamada linear A, ainda não decifrada. Os micenos adaptaram para seu próprio uso a escrita linear A, transformando-a em linear B, que foi enfim decifrada.

Por volta do ano 1400 a.C., uma cidade importante do povo minóico, Tera, localizada na ilha hoje conhecida como Santorini, foi totalmente destruída por uma erupção vulcânica. A partir daí os micenos dominaram a civilização minóica. A guerra de Tróia ocorreu provavelmente entre 1250 e 1200 a.C. Por volta de 1200 a.C. teve início a invasão da Grécia continental por um povo do norte, os dórios. Isso forçou a emigração dos micenos, principalmente para o leste, processo que se estendeu até 1000 a.C. As principais cidades formadas por essa

primeira onda de emigrantes foram: Mileto, fundada cerca de 1200 a.C.; Salamis, em Chipre, cerca de 1075 a.C.; e Quios, cerca de 1000 a.C. Com a emigração, o linear B foi sendo paulatinamente esquecido nas novas localidades, com exceção de Salamis. Mas a identidade cultural grega (micênica) permaneceu viva, como atesta a narrativa dos poemas homéricos.

Entre 850 e 750 a.C., uma nova leva de emigrantes deixa a Grécia continental para formar outras cidades-estado gregas, principalmente na costa da Ásia Menor (Anatólia) e no litoral do mar Negro (exceto a costa leste), inclusive repovoando várias localidades, como no caso de Mileto. Essas cidades devem sua formação à tradição fenícia e dos povos da Ásia Menor, remanescentes dos hititas. Como já foi visto, seu passado remonta a tradições babilônicas e sumérias. Por volta do século IX a.C., também Salamis estabeleceu um entreposto em Al Mina, para comerciar com os habitantes da região sírio-palestina. Outros dois centros comerciais gregos na costa do Oriente Médio foram Posideion e Paltus. Por volta de 700 a.C., os gregos ocupavam a Grécia continental, todo o mar Egeu, incluindo a Jônia (na costa da Ásia Menor), e algumas cidades na Sicília e na costa sul da Itália. Por fim, também no Egito houve um importante entreposto, fundado no reinado do faraó Amasis (570-526 a.C.): Náucrates.

A cultura grega recebeu grande influência mesopotâmica e alguma influência egípcia. Os principais canais de transmissão foram: as cidades localizadas na costa da Ásia Menor; Salamis, em Chipre; os entrepostos comerciais na costa do Oriente Médio, especialmente Al Mina; e Náucrates, no Egito. As evidências da transmissão do conhecimento dos povos do Oriente Próximo antigo para a Grécia são: a organização de cidades-estado independentes, principalmente devido à influência mesopotâmica; o alfabeto, que foi adaptado dos fenícios por volta de 900 a.C.; os mitos religiosos, que tomaram muito de empréstimo aos mesopotâmicos (Penglase, 1994), inclusive com uma história de dilúvio (Deucalião e Pirra) nitidamente baseada na epopéia de Gilgamesh; o panteão dos deuses gregos, que tem muita correlação com o assírio-babilônico; todo o conhecimento científico, inclusive astronômico, dos gregos da Jônia; a existência de coleções de leis e o respeito (embora restrito) aos direitos de herança; a existência de dívida que podia ser paga com escravidão (somente abolida com Sólon); e o mito da idade do ouro, atribuído a Hesíodo e segundo o qual os seres humanos se assemelhavam aos deuses, é também derivado do mito egípcio da “queda”. Outros exemplos poderiam ser dados, mas o propósito desta seção era apenas apresentar os canais de transmissão cultural e algumas evidências dessa transmissão.

Note-se que a influência de origem suméria (assírio-babilônica) foi muito mais pronunciada, o que vai facilitar muito o entendimento de diversas instituições gregas. Mas nem sempre a tradição histórica grega, que começa com Heródoto (c. 484-c. 425 a.C.), reconhece tal influência, preferindo atribuir aos

egípcios uma importância muito maior do que de fato tiveram. É importante ter em mente que os gregos herdaram esse legado milenar dos povos do Oriente Próximo antigo.

Em geral os estudos sobre a evolução do pensamento começam pela Grécia antiga, por volta do ano 776 a.C., quando se realizou a primeira olimpíada e as grandes obras homéricas, a *Ilíada* e a *Odisséia*, já estavam muito próximas da sua versão atual. Essa forma de abordar o problema histórico pode fazer sentido no contexto de uma análise do que se convencionou chamar de filosofia, mas é totalmente inadequada para o entendimento dos conceitos de bem e de mal. O leitor desavisado que escolha a esmo algum livro de história das idéias fica com a vaga impressão de que a civilização ocidental começa com os gregos. Trata-se de um engano imperdoável, como se procurou mostrar neste capítulo.

Liberdade e individualismo na Grécia antiga

As cidades-estado gregas

A Grécia foi altamente influenciada pelos mesopotâmicos e pelos egípcios. É nítida a superioridade da influência mesopotâmica, especialmente no que tange à religião e à formação das cidades. Estas eram em sua maioria independentes, razão pela qual foram denominadas cidades-estado. Cada cidade cultuava um deus principal, estando fisicamente organizada em torno não de um palácio, e sim do templo em honra a esse deus. O templo era a morada do deus, e não um lugar para a realização de rituais. Por vezes uma cidade dominava as outras e formava um império, como ocorreu na Liga do Peloponeso, liderada por Esparta, na Liga Beócia, onde Tebas dominava, e no Império Ateniense, que chegou a reunir mais de 150 cidades-estado em torno de Atenas, principalmente a partir de 454 a.C.

Como pode ser percebido numa comparação direta com a cultura sumério-babilônica, a organização política grega tinha com ela muita semelhança. Havia algumas distinções importantes, sobretudo na forma de governo das unidades independentes. Os primórdios da civilização grega moderna remontam ao século VIII a.C., quando se realizaram os primeiros jogos olímpicos, e os poemas épicos homéricos ganharam seu formato final. Desde então, os reis já haviam perdido muito de seu poder, diferentemente do que ocorreu, por exemplo, com Roma. Em geral as cidades-estado eram governadas por seus habitantes mais influentes e prósperos, o que pode ser chamado de aristocracia, ou de oligarquia. Quando um cidadão tomava o poder pela força das armas, isso era conhecido como uma tirania. Muitos tiranos foram bons governantes, e somente aos poucos esse termo foi adquirindo a conotação negativa que passou a ter já na época do historiador Heródoto (c. 484-c. 425 a.C.).

As cidades-estado gregas tinham entre si apenas uma identidade cultural, que se refletia não só nas grandes competições esportivas, sempre com inspiração religiosa, mas também nos seus santuários. Tal identidade denomina-se *helenismo*, substantivo derivado de Hélade, ou Grécia antiga. O oráculo de Delfos, ou mais precisamente o templo de Apolo em Delfos, era respeitado por todos os

gregos. E o maior exemplo de festival envolvendo a realização de disputas de atletismo eram os jogos em honra a Zeus, em Olímpia, os chamados jogos olímpicos. Outros santuários também patrocinavam competições pan-helênicas, que podiam envolver atividades como poesia, dança, música e oratória, como os de Neméia e Istmia, próximos de Corinto e Delfos. Outro elemento de unidade dos povos gregos era o seu alfabeto, desenvolvido a partir do fenício e utilizado por todas as cidades-estado.

O mapa 5 mostra como as cidades-estado estavam espalhadas pelo Mediterrâneo, mar Negro e Ásia Menor por volta do ano 500 a.C. Esse era o mundo dos gregos, a Hélade. Infelizmente, não é possível caracterizar de modo único a organização política das cidades-estado, uma vez que estas eram muito diferentes. A seção a seguir mostra como eram as instituições políticas de Atenas e Esparta, as duas cidades-estado gregas mais importantes.

Atenas e Esparta

Atenas atingiu o apogeu durante o período em que Péricles foi o seu general de maior prestígio e, em 454 a.C., o tesouro da Confederação de Delos foi transferido para a acrópole ateniense, tornando-se essa confederação, na prática, a Liga Ateniense. O período de maior influência de Atenas estende-se até a Guerra do Peloponeso, contra Esparta, iniciada em 431 a.C. Péricles morreu no segundo ano da guerra, que terminou em 404 a.C. com a vitória de Esparta. A instituição mais importante da organização política ateniense era a *assembléia*, da qual eram membros os cidadãos livres, do sexo masculino, maiores de 18 anos. Finley (1977) estima que, por volta de 430 a.C., entre 40 mil e 45 mil pessoas reuniam tais características. No século IV a.C., a assembléia reunia-se quatro vezes a cada 36 dias. A assembléia era o que se chamava de *demos*, ou povo, mas é claro que apenas uma fração deste estava presente. Nela se discutiam todos os assuntos de governo. Seus atos e decretos eram a expressão do desejo do povo, e todos os seus membros podiam falar, propor emendas e decretos e votar.

Grande parte dos trabalhos necessários às reuniões da assembléia era realizada por um *conselho* de 500 pessoas escolhidas por sorteio pelo prazo de um ano. Qualquer membro da assembléia podia fazer parte do conselho, nele não podendo permanecer por mais de dois anos. Para presidir a assembléia era designado por sorteio um membro do conselho. Muitos dos funcionários públicos eram igualmente escolhidos por sorteio. Além disso, havia *tribunais*, também designados aleatoriamente. Por fim, eram eleitos 10 generais, com direito a reeleger-se indefinidamente, e as comissões diplomáticas. Péricles foi por muitos anos o general mais influente. Os cargos eram remunerados, de modo que os

pobres podiam exercer funções públicas de fato, não só de direito. Note-se, ainda, que havia um grande número de escravos — entre 60 mil e 80 mil, segundo Finley —, principalmente estrangeiros aprisionados em batalhas.

Já em Esparta havia duas casas reais. Os dois reis só tinham poder na guerra. Sua jurisdição sobre a cidade era bastante limitada e sujeita à supervisão dos *éforos*. Além disso, os reis mantinham algumas funções sacerdotais e eram membros permanentes da *gerúsia*, o conselho de 30 anciãos. A *gerúsia* era composta de homens acima dos 60 anos, eleitos vitaliciamente, e sua função era, como em outras cidades-estado, preparar as reuniões da assembleia. Em Esparta, esse conselho era também o tribunal supremo, ao qual competiam os casos de pena de morte, exílio e perda dos direitos civis (Rawson, 1991). A assembleia era composta de todos os cidadãos homens, cabendo-lhe prover os cargos públicos, por aclamação, e decidir sobre a guerra e a paz, bem como sobre a pouca legislação que porventura houvesse.

Os *éforos* eram cinco magistrados, eleitos a cada ano. Sua função básica era supervisionar os reis em nome dos cidadãos, mas ao longo do tempo suas responsabilidades foram aumentando. Segundo Rawson (1991), por volta do século V a.C. os *éforos* presidiam a assembleia; determinavam os impostos cobrados por motivos militares; recebiam os enviados estrangeiros e decidiam se eles deveriam ser encaminhados à assembleia ou ao conselho; cumpriam muitas atribuições judiciais, cabendo a cada um deles uma determinada classe de casos; e tinham poder de polícia, especialmente sobre os *hilotas*, que serão referidos adiante.

A sociedade espartana era muito distinta da ateniense. Havia três tipos de habitantes. Primeiro, os cidadãos propriamente ditos, que eram os espartanos. Os homens eram basicamente soldados, não tendo nenhum outro tipo de preocupação que não a militar. Segundo Finley (1977), o número máximo de espartanos que participou de alguma batalha foi de 5 mil, em Platéia, em 479 a.C. Esse número caiu até atingir cerca de 1 mil em meados do século IV a.C. Às mulheres cabia tomar conta dos domínios de seus maridos, direito que herdavam por ocasião da morte deles. Os espartanos eram proibidos de ter contato com os estrangeiros. Chegavam ao extremo de utilizar um dinheiro que era de ferro, para não estimular a cobiça alheia.

Segundo, os *periecos*, que eram os cidadãos de outras cidades da Lacônia sob o jugo de Esparta e pertencentes à Liga do Peloponeso. Assim como os cidadãos de Esparta, os *periecos* podiam ser chamados de lacedemônios (outra denominação dos habitantes de Esparta), mas não de espartanos. Além disso, gozavam de uma liberdade relativa. Os espartanos deixavam-nos levar sua própria vida sem interferência, exceto no que tangia a decisões militares e aos impostos devidos. Em troca, todo o comércio de Esparta com o exterior somente

podia ser feito através dos periecos, que algumas vezes também participavam de batalhas, lutando lado a lado com os espartanos.

Terceiro, os *hilotas*, que eram o grupo mais numeroso, formado por cidadãos que eram mantidos sob regime de escravidão nas cidades conquistadas pelos espartanos, cujas terras cultivavam. Uma das principais atividades do exército de Esparta era conter as revoltas dos hilotas. Uma delas, ocorrida na Messênia na segunda metade do século VII a.C., durou 17 anos e acabou por levar à alteração da Constituição de Esparta para o padrão militarista que ficou famoso. Após o ano 600 a.C., nenhum cidadão espartano distinguiu-se por atividades culturais. Vale a pena examinar a ordem institucional de uma cidade que conseguiu tão infame proeza.

Aqui se segue Finley (1990) e Rawson (1991). A vida dos cidadãos era comunitária e militar. No início a divisão de terras era igualitária. A vida dos espartanos era totalmente dedicada ao estado. A começar pelo poder de decidir se um bebê do sexo masculino deveria ou não sobreviver, os funcionários públicos tudo determinavam. A idéia principal era diminuir ao máximo os elos afetivos entre pais e filhos. Aos sete anos, o menino espartano era entregue ao estado para receber educação e confiado aos cuidados de outro mais velho, que tinha o direito de castigar os seus subordinados. Ao completar 12 anos, os garotos saíam de casa definitivamente para morar num quartel até os 18 anos e durante esse período eram treinados a lutar por oficiais de 20 anos. Esperava-se que assim aprendessem a comportar-se como soldados e cidadãos, desenvolvendo uma ligação afetiva com homens mais velhos. Enfrentavam constantes privações, descalços, mal vestidos e mal alimentados. Eram encorajados a furta-los dos outros, mas se fossem apanhados eram severamente castigados, não pelo ato em si, mas por não terem conseguido subtrair os bens sem serem flagrados. Frequentavam diversos grupos de acordo com sua idade. Finalmente, já adultos, relacionavam-se sobretudo com seu regimento militar e seu rancho.

O rancho era uma instituição muito curiosa. Todo cidadão do sexo masculino pertencia a um rancho, uma espécie de grupo de refeições. Estas eram feitas em conjunto com os outros membros do rancho, e cada um tinha que contribuir para o seu sustento. Os recursos provinham de seus domínios, que eram administrados por suas mulheres e cultivados por hilotas. Quem deixasse de fazer suas contribuições era desonrado e excluído do rancho. Muitos outros rituais mantinham e reforçavam a lealdade à comunidade.

Vê-se que Esparta formava o ideal de uma sociedade dedicada apenas ao militarismo, sendo pois diametralmente oposta a Atenas. Em meados do século IV a.C., Esparta já não tinha mais cidadãos em número suficiente, sendo tida apenas como uma vila que preservava as características antigas da vida dos gregos. A partir da derrota para Tebas, em 371 a.C., seu declínio foi vertiginoso, até desaparecer por completo no século seguinte, após uma das mais virulentas guerras civis gregas. Já Atenas até hoje mostra seu esplendor para a humanidade.

O individualismo de Sólon

Sólon (638-539 a.C.) foi o grande reformador do sistema legal ateniense, o introdutor da democracia e um campeão dos direitos individuais. Em 594 a.C., como houvesse em Atenas um grande conflito de classes, os cidadãos decidiram chamar Sólon para arbitrar a questão. A razão básica para a tensão então existente era a escravização por dívida — uma constante nos códigos legais mesopotâmicos, como foi visto no capítulo anterior. Aqui cabe uma digressão sobre liberdade de mercados e escravidão.

A escravidão é a compra e venda de seres humanos. Uma análise precipitada poderia mostrar que, quanto mais um mercado fosse livre, melhor seria para qualquer sociedade. Mas isso seria usar indevidamente a dedução lógica, pois o ser humano — aquele que seria objeto de troca em caso de escravidão — tem características muito distintas das de outros bens e serviços. Quando uma mercadoria é alienada, em nenhum momento se considera que ela possa não desejar a troca, ou que ela venha a arrepender-se. Com efeito, o ato de compra e venda de um bem pressupõe que ambas as partes, vendedor e comprador, tenham sua vontade respeitada. Em se tratando de escravos, porém, há uma terceira parte envolvida, que é tão relevante do ponto de vista individual quanto as outras duas. Segue-se que deveria haver também a concordância da mercadoria. Considerando que um ser humano não gosta de trabalhar de graça para terceiros, ou seja, que o lazer é um bem que todos prezam, a concordância da mercadoria, o escravo, nunca seria obtida, exceto numa situação: quando o vendedor fosse ele próprio o objeto de venda. Esse não é um caso irrelevante. De fato, todo contrato de dívida sob as normas legais existentes na Antigüidade pressupunha que o endividado poderia servir como garantia real do empréstimo. Assim, em todos os contratos de dívida anteriores a Sólon, e mesmo naqueles em vigor em Roma, o objeto da negociação era também uma das partes voluntárias da negociação.

Para mostrar que mesmo o caso de uma pessoa que se vende de livre e espontânea vontade é contrário à natureza humana e completamente ineficiente do ponto de vista social e econômico, faz-se necessário lançar mão de outra característica especial da mercadoria escravo. Os indivíduos muitas vezes arrependem-se do que fazem. Por isso, além de a escravidão ser uma prática moralmente abominável, do ponto de vista econômico é eficiente que entre os indivíduos haja contratos de trabalho, e não escravidão. Num contrato de trabalho, sempre pode haver arrependimento do contratado, ao passo que no trabalho escravo isso é impossível. E a característica especial da mercadoria “ser humano” que inviabiliza a sua negociação em regime de escravidão é justamente o fato de que os bens comuns não podem arrepender-se. Quando o indivíduo muda de idéia em relação a ser objeto de trabalho escravo, resta-lhe apenas recorrer à

violência. E o uso da violência foi o grande causador de instabilidade desde tempos imemoriais, como atestam os *simdat sharrim*, ou indultos mesopotâmicos. O mesmo se dava nas cidades-estado gregas, onde havia constante tensão entre os cidadãos escravizados e os que eram seus senhores.

Em resumo, a liberdade individual deve ser intocável. Mesmo que espontaneamente alguém deseje abrir mão do direito à liberdade, isso não deve ser permitido. A natureza do ser humano faz com que a escravidão seja uma aberração que não pode ter lugar em sociedades que respeitem o indivíduo.

Sólon tomou seis medidas que foram muito importantes no que tange aos direitos individuais. Primeiro, perdoou as dívidas e aboliu a possibilidade de a escravidão servir como garantia real. Segundo, permitiu que todo cidadão ingressasse em juízo, caso se sentisse prejudicado. Terceiro, deu direito a recorrer de uma decisão numa instância superior. Quarto, introduziu um sistema de votações e loterias por meio do qual podiam ter acesso aos principais cargos públicos os cidadãos que tinham posses mas não pertenciam a famílias aristocráticas. Quinto, estabeleceu um conselho de 400 integrantes, número que mais tarde foi aumentado para 500. Sexto, permitiu legar bens em testamento. A respeito desta última lei, disse Plutarco em seu *Sólon*: “fez a propriedade de qualquer homem verdadeiramente dele”.

Sólon foi também extremamente coerente com seus próprios princípios. Depois de fazer as leis que mudariam para sempre o conceito de governo e que acabariam por pacificar Atenas, os cidadãos propuseram a Sólon que se tornasse seu rei. Sólon recusou, dizendo que os atenienses deveriam ser capazes de resolver seus problemas valendo-se apenas de seu código legal, uma vez que ele, Sólon, não duraria para sempre, mas suas leis, sim. Uma pessoa realmente extraordinária.

As leis que Sólon introduziu em Atenas são de caráter bastante individualista. Pode ter sido por acaso, mas uma citação atribuída a Sólon por Plutarco mostra que seu raciocínio era de fato fundamentado na motivação pelo interesse próprio: “Os homens mantêm suas promessas quando nenhum dos lados pode obter algo por não cumprir o prometido”. Em suma, o pensamento individualista teve um expoente em Sólon.

Os historiadores

Os historiadores lidam com o ser humano e o registro de suas ações. Portanto, não admira que, percebendo ser ele motivado pelo interesse em seu próprio bem-estar, tenham-se utilizado de argumentos que ressaltam as características individualistas. O século V a.C. teve três grandes historiadores: Heródoto, que foi o primeiro

a merecer o título de historiador; Tucídides (c. 460-c. 400 a.C.), que relatou a Guerra do Peloponeso; e Xenofonte (c. 428-c. 354 a.C.), discípulo de Sócrates.

Com efeito, isso pode ser observado na produção desses três autores. Heródoto foi o primeiro a perceber de forma explícita que as regras de comportamento eram relativas. Como foi visto no capítulo 1, tanto os costumes, as normas morais e as leis quanto os conceitos de bem e mal podem ser definidos para um determinado grupo de indivíduos e são convenções às quais eles aderem voluntariamente porque lhes tornam a vida mais fácil. Assim, o relativismo da moral é a essência do reconhecimento da individualidade. Com efeito, se houvesse um critério absoluto de conduta correta, então todos os povos deveriam mostrar uma grande uniformidade de regras. Mas tanto Heródoto quanto Tucídides verificam que as leis e as normas de comportamento variam muito nas diferentes culturas. Além disso, Heródoto sempre se preocupava em descrever os costumes de povos não-gregos. É o que se pode constatar na passagem seguinte, onde compara regras relativas às cerimônias em honra dos mortos (*História*, livro III, cap. 38):

Dario, depois que se tornou rei, chamou à sua presença alguns gregos que estavam próximos e perguntou-lhes o que ele deveria pagar-lhes para que comessem os corpos de seus pais quando estes morressem. A isto eles replicaram que não havia soma que os tentasse a fazer tal coisa. Ele então mandou chamar certos habitantes da Índia, da raça dos calatianos, homens que comiam seus pais, e perguntou-lhes, enquanto os gregos estavam por perto e entendiam tudo o que era dito com o auxílio de um intérprete, o que ele deveria dar-lhes para que queimassem seus pais quando estes morressem. Os habitantes da Índia protestaram veementemente e pediram que ele se abstivesse de usar tal linguagem.

Como observa Guthrie (1971), tal exemplo é particularmente feliz, pois ambos os povos seguiam o princípio moral básico de prestar homenagem a seus mortos. Tucídides também constata a relatividade dos costumes em sua *Guerra do Peloponeso* (livro II, 97).

No que se refere diretamente à motivação egoísta dos indivíduos, Tucídides e Xenofonte têm exemplos muito interessantes. Tucídides, em *A Guerra do Peloponeso* (livro III, 41-8), reproduz o célebre discurso proferido por Diódoto com o objetivo de evitar que uma armada ateniense destruísse por completo os mitileneus, povo que habitava a cidade de Mitilene, na ilha de Lesbos. Os mitileneus haviam-se revoltado, mas foram derrotados por Atenas. Tal discurso tem lugar na assembléia, após ter sido aprovada uma moção favorável à aniquilação total dos mitileneus. Diódoto argumenta que, do ponto de vista dos interesses atenienses, os mitileneus deveriam ser poupados. Segundo ele, seria melhor receber

uma indenização pelos prejuízos causados pela revolta e continuar a arrecadar impostos dos mitileneus no futuro. Eis um raciocínio estritamente baseado no interesse próprio e completamente desprovido de sentimentos de rancor ou apreço pelos mitileneus, como seria natural esperar num discurso desse tipo.

Xenofonte, que também foi autor de alguns diálogos socráticos, ao narrar na *Ciropeia* uma expedição que Ciro, filho mais novo do rei persa Dario II, preparava contra seu irmão Artaxerxes II na tentativa de usurpar-lhe o trono, reproduz um discurso em que Ciro diz a seus soldados como seria dividido o produto dos saques. Em vez de reparti-lo igualmente, Ciro dispunha-se a conferir os maiores prêmios aos que empreendessem os feitos mais valorosos, porquanto entendia ser esta a melhor maneira de incentivá-los. Xenofonte tornará a ser mencionado adiante, uma vez que em seus diálogos socráticos pode-se ter uma noção do pensamento de Sócrates independentemente do de Platão.

Ou seja, embora não se possa afirmar que os historiadores apregoassem idéias individualistas, o fato é que suas obras contribuíram para divulgá-las, de modo que eles têm sua importância na história das idéias.

O empirismo de Xenófanes e Hipócrates

O empirismo é a teoria segundo a qual todo conhecimento que um indivíduo possui provém de sua observação e experiência. Como tudo aquilo que se presencia ao longo da vida é exclusivo de cada um, pode-se dizer que o conhecimento é de caráter privado. Como será visto adiante, o empirismo está intimamente associado à noção da individualidade do bem e do mal, tema principal deste livro. Com efeito, já que todo conhecimento depende do indivíduo, segue-se que em particular o conhecimento dos conceitos de certo e errado, ou de bem e mal é também pessoal. Assim, as idéias que propalam a origem empírica do conhecimento são valiosas fontes do pensamento individualista.

Na Grécia antiga, especialmente antes de Platão, o conhecimento empírico foi divulgado por algumas fontes: os sofistas, que serão discutidos adiante; os textos médicos ditos hipocráticos; e o filósofo e poeta Xenófanes. Este último, nascido em Colofonte, na Jônia, viveu aproximadamente entre 570 e 475 a.C. Viajou muito e provavelmente morreu nas colônias gregas da Sicília, tendo sido um grande divulgador de doutrinas filosóficas. De suas obras restaram apenas alguns fragmentos que permitem deduzir que advogava a origem empírica do conhecimento, como mostram as frases seguintes (Kirk, Raven & Schofield, 1994): “Contudo, não foi desde o início que os deuses tudo revelaram aos mortais: mas é a investigar que estes com o tempo descobrem o que é melhor. (...) Se Deus não tivesse criado o louro mel, os homens achariam os figos bem mais doces”.

Xenófanes também utilizou na prática a observação dos fatos para fazer deduções científicas. Pode-se ver isso em outro trecho em que diz que o mar já cobrira o globo, pois havia conchas em terra firme e nas montanhas e pedreiras da Sicília, além de outros vestígios em diversas outras localidades. Xenófanes teve espírito científico relativamente moderno para sua época e acreditava na teoria empírica do conhecimento.

Um pouco mais tarde, um contemporâneo de Sócrates, Hipócrates (a tradição diz que nasceu em 460 e morreu entre 375 e 351 a.C.), o fundador da medicina, atacou os antigos métodos puramente dedutivos de teorizar sobre a medicina. Na verdade, os tratados hipocráticos foram compilados por volta do século III a.C., e nada garante que Hipócrates tenha sido de fato o seu autor. Contudo, o tratado hipocrático mais antigo, intitulado *Sobre a medicina antiga*, e portanto o que tem maior chance de ser de sua autoria, diz que somente a experiência e a observação de casos passados podem formar a base da medicina, e que é vã toda busca de conhecimento médico que não seja empírico.

Os sofistas e o apogeu do indivíduo

Os sofistas eram, por assim dizer, professores profissionais. As participações nas assembléias das cidades-estado gregas eram fortemente influenciadas pela oratória e pela capacidade de convencimento e argumentação. Isso porque, como já foi visto, qualquer cidadão podia fazer propostas ou influir na discussão em curso no plenário. Daí surgiu a necessidade de treinamento específico para obter-se maior sucesso nessas intervenções. Tal foi o papel exercido pelos sofistas.

Os sofistas eram um grupo intelectualmente heterogêneo, mas concordavam em dois pontos. Primeiro, acreditavam no relativismo da verdade, inclusive no que tange à moral, ou seja, o que é certo ou errado dependia de cada pessoa. Segundo, valorizavam muito a retórica, arte que envolvia a oratória e a capacidade de argumentar a favor de qualquer ponto de vista. Como seu objetivo era educar os indivíduos para que pudessem defender seus interesses perante as instituições políticas, o relativismo da verdade era uma justificativa para ensinar-lhes a retórica.

Quanto à origem do relativismo, especialmente o moral, havia duas posições divergentes. A primeira, defendida por Protágoras, o mais importante sofista, ressaltava o caráter empírico do conhecimento. A segunda, advinda de um ceticismo generalizado, acabava por levar a noções que tendiam a ser muito pragmáticas. Esta viria a ser a visão, por exemplo, defendida por Montaigne (1533-92) muitos séculos depois, conforme será analisado no capítulo 12.

É particularmente interessante estudar o pensamento de Protágoras. Natural de Abdera, viveu muito provavelmente entre 500 e 411 a.C. Conhecem-se as idéias de Protágoras através de dois diálogos platônicos, o *Protágoras* e o *Teeteto*. Deve-se observar que Platão não dava muita importância aos sofistas, mas Protágoras mereceu de sua parte uma especial deferência, o que certamente atesta o prestígio que ele alcançou em sua época. Protágoras era um empírico. No *Teeteto*, Platão diz que, para Protágoras, “conhecimento é percepção”. Platão vai mais além, explicando que isso levava a um relativismo do conhecimento. Já no *Protágoras* pode-se ter a confirmação de que Protágoras acreditava na individualidade do bem e do mal, como seria de esperar de um pensador empírico.

Há muitas evidências disso ao longo do texto, mas três trechos merecem destaque. Primeiro, logo no início, Protágoras sustenta que as leis são convenções que devem ser ensinadas aos indivíduos. Segundo, mais adiante, Protágoras expõe sua teoria sobre a punição dos crimes, que é absolutamente moderna:

Mas aquele que deseja impor punições racionais não retalia por conta de um erro que foi cometido no passado e que não pode ser desfeito; ele tem consideração pelo futuro e deseja que o homem que é punido e aquele que o vê ser punido possam ser impedidos de errar novamente.

Terceiro, ao fim do diálogo, depois de muita argumentação, Protágoras diz que o que é bom para uma pessoa é um conceito muito próximo ao que lhe dá prazer. Ou seja, Protágoras sustentava uma posição muito coerente e individualista, que infelizmente não iria prosperar.

Conclusão

O pensamento grego assimilou e desenvolveu o individualismo mesopotâmico. Em várias instâncias isso pode ser observado no período pré-platônico. Esse processo de aperfeiçoamento culminou com os sofistas, em especial seu grande expoente, Protágoras. O relativismo dos sofistas, no entanto, provocou uma reação que pode ser sintetizada primeiro com a busca, empreendida por Sócrates, da verdade absoluta e de critérios de justiça definitivos, e depois com a teoria do conhecimento de Platão, a qual seria adotada por Aristóteles (384/3-322/1 a.C.).

A partir de Platão, o individualismo empírico ficou restrito às escolas de medicina que seguiam a tradição hipocrática, não tendo maior influência no ambiente político e filosófico em geral. Já o individualismo moral seria apenas retomado com Epicuro (341-271 a.C.), mas sem o mesmo vigor e clareza dos sofistas. Somente com Thomas Hobbes (1588-1679), no século XVII, voltar-

se-ia ao nível de desenvolvimento das idéias alcançado por esses expoentes das liberdades individuais dos séculos V e IV a.C.

Não se pode afirmar que foi o individualismo dos gregos que lhes valeu tanta projeção e influência na civilização hoje denominada ocidental. Note-se apenas que Atenas era muito mais individualista do que Esparta, e desta última nada sobrou a não ser lembranças.

O coletivismo de Platão

Sócrates e o início da tradição coletivista ocidental

Sócrates (470?-399 a.C.), um dos maiores pensadores da humanidade, foi professor de Platão, que por sua vez teve Aristóteles como discípulo. Essa cadeia de três das melhores mentes que o mundo já viu será analisada neste capítulo, onde se vai ver que eles acabaram por construir um arcabouço intelectual juntando a teoria do conhecimento, a ética, a política, as ciências e a religião numa combinação tão original e interessante que perduraria no Ocidente por mais de 2 mil anos.

Sócrates não escreveu nenhuma obra, mas suas idéias são conhecidas principalmente através de Platão e Xenofonte — há outras fontes menos importantes, como Aristófanes (448?-380 a.C.). Platão e Xenofonte descreveram as idéias de Sócrates por meio de diálogos em que ele era um dos participantes. Entre vários outros estudiosos, Vlastos (1991) mostra que o pensamento de Platão muito provavelmente não traduz o do Sócrates real. Comparando os diálogos socráticos de Platão mais antigos e os de Xenofonte com os diálogos mais elaborados do primeiro (em especial o *Fédon* e a *República*), Vlastos conclui que o pensamento de Sócrates não inclui a teoria do conhecimento de Platão, a teoria das idéias, ou formas.

Sócrates foi um filósofo que estudou principalmente a ética e representou uma resposta ao relativismo moral dos sofistas. Sua mais importante contribuição filosófica foi a tentativa de compreender conceitos éticos fixos, que seriam independentes do indivíduo. Introduziu-se, assim, o coletivismo na civilização ocidental. Ele estava interessado em várias noções morais, mas dedicou-se sobretudo a discutir o bem e o mal, o certo e o errado, a virtude, a beleza, o amor, a felicidade e outras “paixões”. Para tanto, seu método de raciocínio era o que se conhece por dialético. Consiste basicamente numa argumentação em que uma parte propõe uma definição de um conceito, outra parte contrapõe a esta uma outra definição, e ele, Sócrates, tenta chegar a uma nova definição que resolva todas as divergências. Nem sempre foi bem-sucedido em suas tentativas, mas seu papel foi fundamental para impor certa ordem no “confuso” pensamento dos sofistas, e esta aparente ordem foi muito bem aceita pelas mentes de então. E a

morte de Sócrates, que será explicada em maior detalhe a seguir, conferiu ainda maior importância às suas idéias.

A morte de Sócrates

Sócrates morreu em 399 a.C. após ingerir veneno. Sua morte teve um impacto muito forte em Atenas, descrito por Platão em seus primeiros diálogos. Em particular na *Apologia* podem-se conhecer os fatos que levaram à morte de Sócrates. Este foi julgado sob a acusação de ser um malfeitor e um curioso que procurava coisas subterrâneas e além dos céus, que fazia o pior parecer o melhor e ensinava aos outros tudo isso. Como nota Bertrand Russell (1945), muito provavelmente o que havia contra Sócrates estava ligado ao fato de muitos de seus discípulos serem membros da aristocracia que tiveram participação desastrosa na condução dos assuntos públicos de Atenas. Em especial, houve dois golpes oligárquicos, em 411 e 404 a.C. Apenas o segundo conseguiu durar alguns meses, assim mesmo devido à intervenção dos espartanos, que em 404 a.C. venceram finalmente a Guerra do Peloponeso. Muitos dos simpatizantes do golpe de 404 a.C., alcu-nhados de “os 30 tiranos”, desempenharam papel ativo na oligarquia de 411 a.C., e o principal articulador do grupo foi Crítias, pupilo de Sócrates.

Sócrates declarou-se inocente das acusações mas foi julgado culpado pela maioria. De acordo com a lei ateniense, o réu poderia propor uma pena intermediária entre a exigida pela acusação e a sugerida pela defesa. Assim, deixou-se que ele sugerisse alguma pena menos severa que a de morte. Sócrates propôs uma pena muito leve e, como a corte a rejeitasse, acabou condenado à morte pela maioria. Não obstante os muitos apelos de vários de seus seguidores e amigos, Sócrates manteve-se irredutível e decidiu encarar a pena de morte com sobriedade. Um maravilhoso diálogo platônico é o *Fédon*, onde Platão defende a imortalidade da alma, utilizando a morte de Sócrates para mostrar como alguém que aceite esse princípio morre tranqüilamente. No *Fédon*, Sócrates morre serenamente, no meio de uma conversa com os mais chegados, após ingerir uma bebida feita com cicuta.

Bertrand Russell tem uma hipótese muito interessante sobre a influência da morte de Sócrates em Platão, em especial no seu mais importante diálogo político, a *República*. Será visto adiante que dessa obra emergirá um sistema governamental muito centralizado e coletivista, em muito similar ao de Esparta. Russell é de opinião que a derrota de Atenas para Esparta na Guerra do Peloponeso colocava a civilização espartana como a principal alternativa à ateniense. E a morte de uma pessoa tão boa e sábia como Sócrates só poderia ser sinal de que o sistema democrático era muito vulnerável ao populismo, podendo dar margem

a terríveis decisões. Como contraponto, havia o sistema coletivista de Esparta. E foi esta, segundo Russell, a principal razão pela qual Platão adotou um modelo coletivista ao extremo em sua *República*. A explicação de Bertrand Russell, embora não a única possível, é totalmente coerente com a visão apresentada neste livro e será aqui adotada. O mais relevante, note-se, é que a morte de Sócrates acabou por elevá-lo também à condição de mártir.

A teoria do conhecimento de Platão

Platão teve a virtude de combinar a ética de Sócrates, baseada em conceitos fixos, com uma teoria do conhecimento que também tinha ramificações religiosas. Sua teoria era a seguinte: o conhecimento não poder ser percepção sensorial, pois muitas vezes os sentidos enganam. O exemplo que ele dá é o das miragens. Ora, segundo Platão, o conhecimento sempre deve ser de algo que existe e é verdadeiro. Obviamente o argumento das miragens não está correto, pois toda miragem é o reflexo de algo que existe ou que se assemelha a algo que existe. Apenas quando se julga que a miragem deve ser sempre identificada com o objeto com o qual se assemelha é que se pode chegar à incongruência que Platão mencionou. No capítulo 13 será visto o real problema com a teoria empírica do conhecimento.

Platão parte então para o extremo oposto. Segundo ele, todo substantivo comum, ou adjetivo, é na verdade um ser real existente na mente de Deus. Cabe aqui uma observação. Embora esta seja uma interpretação possível das doutrinas defendidas por Platão, tal como sugerida especialmente pela leitura do *Timeu* (o diálogo em que ele expõe suas idéias sobre a origem do universo e a física), ela só foi plenamente aceita entre os platônicos no que se convencionou chamar de período médio-platônico (movimento de renovação do platonismo que teve origem em Alexandria entre os séculos I a.C. e II d.C.).

Dessa forma, um cavalo observado por uma pessoa não passa de uma versão imprecisa do cavalo verdadeiro, ou ideal, uma entidade real e universal que não tem existência no plano terreno. Apenas versões destes que são os cavalos particulares existem no mundo que cerca os seres humanos. Todo cavalo particular tem algo da essência do cavalo verdadeiro, o suficiente para ser identificado como cavalo por qualquer pessoa. O mundo dos conceitos ideais é o mundo das formas ou das idéias. Essa teoria apresenta muitos problemas, o mais simples dos quais diz respeito ao fato de que, quando se pensa em um cavalo ideal, cada indivíduo forma abstratamente a sua imagem desse cavalo verdadeiro, a qual só por uma incrível coincidência seria idêntica àquela formada por algum outro ser humano.

Mas Platão discordaria desse contra-argumento cristalino. Ele diria que, de fato, as pessoas têm em sua mente cavalos ideais distintos, mas os filósofos,

aqueles indivíduos dotados de uma incrível capacidade de abstração, sublimação dos sentidos, raciocínio e intuição, que percebem e apreendem a essência da verdade, estes teriam acesso à visão do cavalo ideal. Assim, o cavalo verdadeiro seria o mesmo para todos os filósofos e coincidiria com aquele que tem existência real na mente de Deus. Uma teoria realmente fascinante, pois leva a concluir que somente a uns poucos iluminados é dado ter acesso ao mundo ideal: os filósofos; portanto, eles devem ter uma posição especial na sociedade. Logo vê-se que Platão não era nem um pouco parcial...

Assim como os substantivos comuns concretos, como cavalo, mesa etc., também os substantivos comuns abstratos, como as noções éticas e morais, teriam sua existência no plano ideal. Dessa maneira, o bem e o mal seriam compreendidos somente pelos filósofos, já que eles são capazes de entender o mundo real das idéias. Poderiam, portanto, transmitir algumas versões desses conceitos ideais para os indivíduos normais, mas jamais teriam condições de explicar-lhes seu real significado. Isso levaria Platão a descrever a sua utopia coletivista na *República*.

É interessante ver como Platão ilustra as diferenças entre os filósofos e os outros indivíduos através da alegoria da caverna. A história é a seguinte. Havia um grupo de pessoas que viviam amarradas numa caverna, de costas para a entrada. Como estavam muito bem acorrentadas, não podiam virar-se. A única iluminação existente vinha de fora, de uma fonte que projetava a luz para dentro. Em frente à entrada havia um caminho por onde passavam de um lado para outro diversas pessoas carregando objetos. Como os prisioneiros podiam olhar apenas para dentro da caverna, viam somente as sombras projetadas na parede. Assim, seu mundo era feito de sombras. Não tendo nunca olhado para fora da caverna, os habitantes desse estranho mundo achavam que as sombras eram os seres que habitavam o exterior. Certo dia um dos prisioneiros consegue soltar-se e descobre o que estava por trás do seu pequeno universo da caverna. Algum tempo depois resolve retornar e contar para os outros como o mundo é de fato, mas descobre que é impossível explicar-lhes, uma vez que não tinham a menor idéia de que poderia haver algo que não as sombras. Platão faz uma analogia entre o prisioneiro que escapou e o filósofo, que compreende o mundo ideal. E as pessoas comuns seriam os habitantes da caverna: incapazes de conhecer a verdade sobre o seu mundo sensível.

A política coletivista de Platão

Para resumir o que diz Platão na sua *República*, é suficiente mencionar o seu ponto mais importante. O regime político perfeito seria uma sociedade governa-

da por um filósofo que fosse também rei, ou por um grupo de filósofos. Isso é uma conclusão lógica da teoria do conhecimento anteriormente mencionada, uma vez que há muito poucos filósofos e só eles sabem qual é o verdadeiro significado de *virtude*.

Platão divide em cinco os tipos de governo: uma sociedade perfeita, que vai ser rapidamente descrita adiante, e quatro imperfeitas, cada qual correspondente a um tipo de indivíduo. Tal forma de analisar os governos como dependentes do tipo de cidadão que os compõem seria utilizada até Maquiavel (1469-1527), com algumas poucas alterações introduzidas principalmente por Aristóteles, e parte do pressuposto de que a natureza humana é distinta. As quatro sociedades imperfeitas são, em ordem crescente de imperfeição: timarquia ou timocracia (termos que não foram mais usados e que se referem ao governo que Platão julgava mais próximo do ideal, o de Esparta), na qual os indivíduos são competitivos e ambiciosos; oligarquia, em que os habitantes têm por único objetivo enriquecer; democracia, em que os cidadãos são versáteis, mas sem princípios, e desejam o necessário e o desnecessário; e tirania, na qual as pessoas têm caráter muito próximo do dos criminosos.

Note-se que argumentar que cada sociedade é intrinsecamente ligada a um tipo de indivíduo é coerente com a visão platônica de que o bem e o mal, assim como a forma mais virtuosa de vida, eram conceitos que precisavam ser entendidos, o que só estava ao alcance dos filósofos. Já os seres humanos comuns jamais poderiam saber qual era a conduta adequada sem a ajuda dos filósofos. Os governos que não são perfeitos representam os diversos graus de distanciamento do ideal que seus cidadãos possuem.

O governo perfeito é aquele em que há três classes: a dos governantes, que são todos filósofos; a dos auxiliares, que são os soldados, os policiais e os funcionários públicos; e a dos demais indivíduos. As duas primeiras classes formavam os guardiões. As crianças nascidas numa classe deveriam ficar sempre nela, a menos que se mostrassem capazes o suficiente para serem promovidas, ou incapazes o suficiente para serem rebaixadas. Não havia matrimônios, apenas uniões visando à procriação, em festivais organizados especialmente para este fim. Nessas festivais, os casais seriam aparentemente “sorteados”, mas os governantes é que os teriam previamente escolhido com base em critérios obviamente eugênicos, devendo-se fingir que a escolha fora aleatória. As crianças nascidas de uniões não aprovadas, assim como as que não tivessem bom físico, seriam sacrificadas. Não deveria haver ligações paternas.

As classes que formavam os guardiões deveriam ter educação especial, custeada pelo estado. Um ponto muito interessante era a proibição de ensinarem os poetas, inclusive Homero. Observe que isso é em parte reflexo da teoria

geral sobre a arte que Platão expõe na *República*: como a arte é uma representação estilizada da realidade observada, e essa realidade sensível nada mais é que uma pálida versão do mundo ideal, a arte é uma representação duplamente distorcida do mundo ideal, donde não ter nenhuma utilidade na busca do conhecimento verdadeiro, único propósito da educação do filósofo. Alguns tipos de música também eram proibidos aos guardiões.

Por fim, entre muitas outras prescrições de difícil digestão, Platão diz que os guardiões não teriam direito à propriedade privada, ficando ela restrita à terceira classe. A razão alegada para isso era evitar que os guardiões se desviassem do propósito de aprender sobre a virtude para poder aplicar tais conhecimentos na condução das pessoas. Em resumo, por conta de sua teoria do conhecimento, que prescrevia conceitos absolutos que seriam apreendidos somente por um grupo muito restrito de seres humanos chamados de filósofos, Platão acaba por postular que a sociedade perfeita era coletivista. Suas idéias políticas seriam ainda aperfeiçoadas por Aristóteles, mas o caráter coletivista viria a dominar o pensamento ocidental nos 2 mil anos seguintes.

Aristóteles e sua teoria platônica do conhecimento

Aristóteles foi um grande filósofo que aperfeiçoou o sistema platônico. É claro que a noção de aperfeiçoamento é aqui inteiramente subjetiva, pois ambos os argumentos contêm falácias pelos padrões de hoje. Mas durante toda a Idade Média haveria uma divisão radical entre os platônicos e os aristotélicos, principalmente no Ocidente cristão. Embora Aristóteles tenha sido um filósofo de primeiríssima grandeza, cuja maior contribuição para o mundo foi o início do desenvolvimento da lógica, sua teoria do conhecimento é uma variação sobre o mesmo tema de Platão. Para entender o pensamento coletivista a distinção é pouco relevante.

Tendo sido discípulo de Platão, Aristóteles achava que o total desprezo pelos sentidos pregado por seu mestre era um grande exagero. Com efeito, a teoria platônica do conhecimento foi essencialmente mantida por Aristóteles, como pode ser visto na frase “a sensação real apreende o que é individual, e o conhecimento apreende o universal”, extraída do seu *Da alma* (livro II, 5). Na verdade, Aristóteles divide os objetos que pertencem ao mundo sensível em duas partes: a forma e a matéria (ou substância). E ele acreditava que a forma poderia ser apreendida pelos sentidos, mas não a matéria. Ou seja, havia em seu mundo um lugar para a observação empírica, pois esta ajudava a entender parte da realidade das coisas, embora fosse incapaz de produzir conhecimento.

Aristóteles e a política: a reafirmação do coletivismo

Como seria de esperar, uma teoria platônica do conhecimento deveria levar ao coletivismo em termos de política. Com efeito, também nisto Aristóteles é seguidor de Platão. De seu *Política* podem-se até retirar várias citações de cunho individualista, o que raramente ocorre em Platão, mas seu raciocínio fundamental acaba por ser também coletivista. Três observações gerais comprovam essa visão. Primeiro, Aristóteles diz que o homem associa-se porque é um animal político, isto é, porque gosta de estar em comunidade. É bem verdade que chega a isto depois de uma série de raciocínios por vezes contraditórios, por vezes individualistas. Mas, uma vez atingido esse ponto de sua argumentação, parte daí para o restante de suas conclusões. A motivação puramente ou majoritariamente gregária do ser humano seria retomada por muitos autores, ganhando sua forma mais sofisticada em Althusius e Grotius no século XVII (capítulo 12).

Segundo, Aristóteles faz a divisão clássica dos tipos de governo. Isso é uma importante novidade política, que vai permanecer até o Renascimento. Há três tipos bons de governo: monarquia, aristocracia e politéia (uma democracia sem populismo). A contrapartida desses três tipos são as sociedades ruins: tirania, oligarquia e democracia. Monarquia e tirania são formas de governo em que apenas um indivíduo tem o poder final de decisão. Na aristocracia e na oligarquia, um grupo de pessoas tem esse poder. E politéia e democracia são as sociedades onde todos participam das decisões públicas. Os tipos de sociedade correspondem ao fato de serem seus membros bons ou maus. As melhores seriam a monarquia, no caso de bons cidadãos, e a democracia, no caso de maus cidadãos; as piores, a politéia, no primeiro caso, e a tirania, no segundo caso. Aqui há apenas uma pequena melhora da divisão proposta por Platão, mas basicamente considera-se que as diferentes formas de governo dependem do tipo de indivíduos.

Terceiro, Aristóteles critica Platão por apoiar o fim da propriedade privada. Porém, diz que: “claramente, é melhor que a propriedade permaneça em mãos privadas, mas deveríamos deixar que o direito de usá-la fosse comunitário” (*Política* II, 5).

Nessas três instâncias Aristóteles mostra-se contrário ao coletivismo extremo de Platão, mas ainda tem óbvia preferência pelo coletivismo, manifestada em sua *Política*. É inevitável relacionar seu menor apreço pelo coletivismo com o fato de a sua teoria do conhecimento ser de cunho mais empírico que a de Platão. Mas, de toda forma, é o pensamento platônico, ou sua versão aristotélica atenuada, que vai dominar o pensamento ocidental até Maquiavel, Hobbes (1588-1679) e Locke (1632-1704). É o que será estudado adiante.

Filosofia nas eras helenística e imperial

As eras helenística e imperial

Alexandre, o Grande, viveu entre 356 e 323 a.C., tendo sucedido a seu pai, Filipe II da Macedônia, em 336. Alexandre foi o grande artífice do império macedônio, conquistando a Pérsia e quase toda a parte ocidental e sul da Ásia Menor, estendendo seus domínios até a Índia e o Paquistão. Também conquistou toda a Grécia e Tiro, na Fenícia. Foi discípulo de Aristóteles, de quem permaneceu amigo por toda a vida. O fim das cidades-estado gregas deu-se com sua derrota para Alexandre. Depois de sua morte, a disputa entre seus generais fez surgir três grandes divisões em seu império. Primeiro, a Macedônia, região que incluía a Grécia propriamente dita. Segundo, o Egito, que ficou com os ptolomeus; Alexandria, no Egito, a capital ptolomaica, fundada pelo próprio Alexandre, tornou-se em pouco tempo a maior cidade grega, com seus famosos museu e biblioteca. E, por fim, o Oriente Médio, que ficou sob administração dos selêucidas.

O império conquistado por Alexandre e consolidado pelos descendentes de seus generais foi fundamental para a expansão da cultura grega. A única barreira importante foi a oeste, a Roma republicana, à época já com suas instituições estabelecidas. Foi nesse período entre a morte de Alexandre e o início do império romano, conhecido como era helenística, que as culturas grega e romana acabaram por fundir-se. E Roma seria a herdeira da glória intelectual grega.

Mas isso foi acontecendo aos poucos. Os principais lances aconteceram entre 218 a.C., com o início da II Guerra Púnica contra Cartago (colônia fenícia no norte da África e única barreira importante ao expansionismo romano no ocidente do Mediterrâneo), e 146 a.C., quando Roma conquistou a Macedônia e a Grécia. O fim do período helenístico começou com a derrota final do reino selêucida em 63 a.C. para Roma. Os últimos eventos importantes tiveram lugar no Egito. Em 47 a.C., Júlio César, cativado por Cleópatra VII, subjugou seus oponentes ptolomaicos. Em fevereiro de 44 a.C., César foi designado ditador vitalício, mas morreu em 15 de março desse mesmo ano, assassinado. Depois de uma disputa com Marco Antônio e Lépido, Otávio acabou por derrotar Cleópatra, que se havia juntado a Marco Antônio para resistir à invasão romana, no ano de

30 a.C. Isso marca o fim do helenismo e também o início do império romano. Otávio, que era filho adotivo de Júlio César, viria a ser conhecido pelo título de Augusto. O império romano duraria muito tempo, e mais sobre isto será comentado nos capítulos que seguem.

Antístenes e Diógenes, o Cínico

Diógenes (412?-324 a.C.), nascido em Sinope,⁷ foi influenciado por Antístenes (441?-371a.C.), seguidor de Sócrates e cerca de 20 anos mais velho que Platão. Antístenes condenava a interpretação de Sócrates fornecida pela teoria das idéias de Platão e não acreditava que o indivíduo fosse membro de uma classe. Suas noções éticas eram curiosas: a virtude é a sabedoria, mas esta consistia principalmente em ver além dos valores que a maioria das pessoas cultivava. Assim, as riquezas e as paixões não são bens, assim como o sofrimento e os prazeres sensíveis não são males — a independência é o verdadeiro bem. A virtude podia ser ensinada, mas estava ao alcance de qualquer pessoa (Copleston, 1994; Russell, 1945).

Diógenes, por sua vez, decidiu viver como um cão, sendo por isso chamado de cínico, que em grego significa canino (Russell, 1945). Ele habitava uma grande tina. Diz-se que certa vez Alexandre foi visitá-lo e perguntou-lhe se queria algum favor. Diógenes respondeu-lhe que desejava apenas que ele não o impedisse de ver o sol, pois supostamente Alexandre estava diante dele fazendo-lhe sombra. Diógenes nada escreveu, mas foi um dos divulgadores da principal noção do cinismo, que serviria de base a dois dos movimentos helenísticos mais importantes, o epicurismo e o estoicismo. Para ele o que importava era o ser humano individualmente, e este somente poderia alcançar o bem-estar com o próprio esforço (Long, 1986).

Note-se que Diógenes, Alexandre e Aristóteles morreram todos entre 324 e 322 a.C., justamente quando tem início o helenismo e termina o período grego clássico.

A proposta individualista de Epicuro

Houve duas propostas para sistematizar e racionalizar o pensamento de Diógenes. A primeira é o individualismo de Epicuro (341-271 a.C.). Conhecem-se alguns

⁷ Ver mapa 5.

poucos textos originais de Epicuro, mas sua doutrina foi exposta pelo poeta romano Lucrécio (100-55 a.C.) em seu monumental *Da natureza das coisas*. Epicuro e seus seguidores foram os grandes bastiões do individualismo, cujos ensinamentos sobreviveram no período pós-platônico. Seu pensamento é de uma unidade e coerência que levariam muitos anos para serem igualadas, o que viria a ocorrer com Hobbes e Locke. Epicuro era atomista, isto é, achava que a matéria era formada de átomos, partículas fundamentais, e de espaço vazio entre eles — note-se que tais átomos eram muito diferentes dos que são hoje conhecidos. Seguiu as idéias atomistas clássicas de Demócrito e Leucipo, que tiveram seu apogeu em 420 e 440 a.C., respectivamente. Aplicou essa concepção exaustivamente. O intelecto e a alma seriam ambos constituídos de átomos e, portanto, mortais. Sua teoria do conhecimento era de cunho puramente empírico. Todo conhecimento era adquirido através de átomos enviados dos objetos para os órgãos humanos, que os detectavam.

Epicuro rejeitou por completo a teoria das idéias de Platão e também a existência de uma noção absoluta de bem e mal comum a todos os indivíduos. Para ele o bem e o mal eram individuais. Epicuro dizia que o que é bom para uma pessoa é aquilo que lhe evita a dor. É quase o que se chama de uma visão hedônica, ou seja, o bem e o prazer físico são uma mesma entidade. Foi assim que ele respondeu à necessidade de maior formalização do pensamento de Diógenes. Com efeito, cada ser humano por si só sabe o que lhe causa dor; como está somente ao seu alcance determinar o que é bom e ruim, seu bem-estar depende apenas dele mesmo.

Epicuro foi muito coerente. Pode-se ver que aplicou com sucesso seu sistema de pensamento à justiça e às leis, principalmente nas *Doutrinas principais* (31 a 38), retiradas da obra de Diógenes Laércio, que escreveu sobre a vida dos grandes filósofos no século III. Eis o que dizem as doutrinas 33 e 36:

Não existe tal coisa como “justiça por si só”; ao contrário, ela é sempre um certo pacto feito no curso dos negócios que os homens fazem uns com os outros em lugares diferentes, de modo a não causarem danos ou não sofrerem danos.

Considerada numa visão ampla, a justiça é a mesma para todos, porque é um tipo de benefício mútuo nas interações entre os seres humanos. Mas em cada país e circunstância, a justiça acaba por não ser a mesma.

Epicuro formava discípulos numa “escola” denominada Jardim, onde homens e mulheres eram igualmente aceitos. Esse fato, aliado ao seu materialismo e à importância que atribuía ao prazer, deu margem a muitos equívocos a respeito de seus ensinamentos, inclusive a alusão a possíveis orgias coletivas no Jardim.

Essas interpretações peculiares de sua teoria valeram a Epicuro um mau conceito. O epicurismo foi a “Geni” (personagem da peça *Ópera do malandro*, de Chico Buarque de Holanda) das teorias: todas as outras jogavam pedras nela. O epicurismo subsistiu para ser o inimigo comum a todas as demais doutrinas. Pensadores das mais diversas escolas vituperaram Epicuro e seus seguidores até o fim da Idade Média. Antagonismo de igual monta foi também despertado pela exótica teoria materialista da Carvaka indiana, que sobreviveu ao longo de milênios como a única a contrapor-se ao coletivismo das outras correntes do pensamento indiano. Os ensinamentos de Epicuro foram preservados, mas só com Montaigne (1533-92) a influência do epicurismo tornar-se-ia marcante.

A proposta dos estóicos

O estoicismo formou a mais influente escola filosófica helenística, tendo-se originado na Grécia com Zenão (336?-264? a.C.), um cipriota da cidade de Cítio que se radicou em Atenas por volta de 312-311 a.C. e teve contato com Crátes (segunda metade do século IV a.C.), um dos mais destacados seguidores de Diógenes. A proposta de Zenão para construir um edifício teórico que sustentasse as idéias de Diógenes baseava-se numa teoria do conhecimento muito sofisticada, próxima da de Kant. Aliás, Bertrand Russell também percebeu tal fato. O conhecimento era adquirido principalmente pelos sentidos. Mas havia algumas instâncias em que o conhecimento era universal, absoluto. E justamente no que tange aos princípios morais este era o caso (como também o foi em Kant). Consistia na percepção natural que os indivíduos têm dos universais, segundo Diógenes Laércio. A virtude seria uma disposição para viver de acordo com a natureza. Esta seria desejável por si mesma, e nela residiria a felicidade. Assim, em resposta a Diógenes, os estóicos propuseram uma moral absoluta, que seria inerente ao ser humano. E estava ao alcance de qualquer um, independentemente do restante das pessoas, mas tinha características totalmente coletivistas, pois formavam um padrão absoluto.

A teoria estóica desenvolveu-se aos poucos, tendo sido levada a Roma por Panécio (180?-110? a.C.), que parece ter dado forma final aos princípios morais do estoicismo antigo: o indivíduo deveria procurar em si a própria natureza, procurando libertar-se de desejos externos, ou estranhos a ele. O sábio estóico era aquele que conseguia compreender o que seria a conduta de acordo com os ditames da natureza. Existem, é claro, muitos textos e ensinamentos da doutrina estóica sábia, mas não são importantes para a argumentação em questão. Posidônio (135?-51? a.C.) também cumpriu seu papel na divulgação em Roma das noções estóicas, pois foi mestre de Cícero (106-43 a.C.), orador, político e pensador céptico romano.

Foi a partir de Sêneca (3 a.C.-65 d.C.) que o estoicismo começou a absorver outras doutrinas e a incorporar princípios éticos novos, tipicamente romanos, por assim dizer. Adicione-se, agora, o amor ao próximo como uma das molas do estoicismo. Note-se, porém, que o estóico deveria fazer o bem ao próximo não porque gostasse disso, como seria de supor, mas porque estaria assim agindo de acordo com a natureza. Sêneca também pregava a igualdade completa dos homens. A filosofia estóica passa a incorporar elementos religiosos. Depois de passar por Epicteto (60?-100?), escravo romano que fora libertado, o estoicismo atinge seu clímax com Marco Aurélio (imperador romano e filósofo, 121-180), que pregava o refúgio na interioridade do homem. Ninguém estava impedido de refugiar-se dos males deste mundo, bastando para tal procurar em si mesmo a paz de espírito.

Em resumo, os estóicos foram fundamentalmente platônicos no que concerne aos princípios éticos. Criticaram duramente o relativismo moral e o individualismo dos epicuristas. No entanto, houve três conclusões muito relevantes: a doutrina do amor ao próximo, que viria a influenciar o cristianismo (embora tal fosse também o ponto de vista dos essênios, como será mencionado no capítulo 7); a individualidade existia em certo sentido, pois a virtude estava ao alcance de cada um, embora para os sábios estóicos fosse mais simples atingi-la; e a igualdade dos indivíduos.

Os céticos

Os céticos formaram a outra corrente de pensamento influente do período helenístico. A origem do ceticismo está em Pirro (367?-275a.C.). Embora houvesse algum ceticismo por parte dos sofistas, as idéias de Pirro levaram isso ao extremo. Para os céticos era impossível distinguir a verdade, seja no plano moral, físico, dos sentidos ou da lógica. Assim, o melhor a fazer era suspender o julgamento sobre todos os conceitos. Nem acreditavam nem deixavam de acreditar em qualquer teoria que explicasse a verdade dos fatos. Esse ceticismo niilista, absoluto, é bem diferente do de Montaigne, que, perplexo com as mudanças que estavam ocorrendo ao seu redor no Renascimento, preferiu a atitude conservadora de privilegiar os hábitos e os costumes.

A importância do movimento cético cresceu consideravelmente depois que a Academia, a “escola” fundada por Platão para difundir e aperfeiçoar sua filosofia, passou a incorporar o ceticismo como sua doutrina oficial. Isso aconteceu com Arcesilau (c. 315-c. 240 a.C.), conhecido como o fundador da Segunda Academia. Esta consistiu numa modificação do platonismo original, que só seria retomado no médio-platonismo, em Alexandria.

O pensamento cético teve muita influência mas, como não representava nem o individualismo nem o coletivismo, pode ser desconsiderado para os objetivos deste livro. Dois pontos merecem menção. Primeiro, o ceticismo extremo desses representantes do platonismo acabou por impedi-los de encontrar respostas para fatos que outras correntes de pensamento foram capazes de explicar com sucesso, principalmente no que concerne às idéias religiosas e morais. Era uma filosofia difícil de ser aceita e entendida pela massa. Segundo, houve algum impacto do pensamento cético nos ecléticos, que acreditavam numa versão diluída do ceticismo. O maior expoente dos ecléticos foi Marco Túlio Cícero. Orador, político, advogado e pensador romano, Cícero escreveu muito em grego e foi profundamente influenciado por várias correntes filosóficas. Suas idéias políticas são coletivistas, pois acreditava que a justiça advém da natureza, e que todos os seres humanos têm boa vontade e são benevolentes por natureza.

Os movimentos transcendentais e o neoplatonismo

Fílón de Alexandria (c. 25-c. 40 d.C.) foi o filósofo que marcou o início da ruptura com o materialismo das correntes helenísticas. Fílón era judeu e sustentava que a mesma verdade era descrita pelos ensinamentos da Bíblia e pelos filósofos gregos, sendo o primeiro a colocar a transcendentalidade em primeiro plano.

A seguir surge o médio-platonismo, que passa a interpretar Platão a partir de uma releitura do *Timeu*, diálogo em que são expostas as idéias da criação do mundo e da “alma mundial”, em conexão com a teoria das idéias. Ou seja, baseia-se no *Timeu* a interpretação de que o mundo das idéias existe na mente de Deus. Mais adiante reaparece o pitagorismo. A imortalidade da alma no *Fédon* de Platão reflete influências pitagóricas. Em particular, a escola neopitagórica acredita na transmigração da alma e nas propriedades místicas dos números. Em outras palavras, o pensamento filosófico passa a incorporar a religião e aspectos transcendentais. Isso tornaria a filosofia muito popular entre as religiões do Ocidente — o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, este último somente no século VIII.

O neoplatonismo é a corrente de pensamento que vai permitir a síntese do pensamento platônico (e aristotélico) com elementos do judaísmo e, principalmente, do cristianismo. O fundador do neoplatonismo foi Amônio Sacas, que teve discípulos importantes, como Orígenes e Plotino (203/04-269/70). Este último foi a maior figura do neoplatonismo. Sua doutrina é uma espécie de Santíssima Trindade. Deus é uno e representa o bem. Deus é transcendental, e Dele emana seu Pensamento, ou a Mente, onde estão as idéias, ou seres verdadeiros. Da Mente emana a Alma, ou Alma-mundo, que é incorpórea e indivisí-

vel. A teoria neoplatônica é muito complexa e profundamente teológica, não tendo muita relevância para o propósito em questão. Resta notar dois fatos. Primeiro, o bem é algo absoluto, pois é Deus. Segundo, com uma doutrina tão profundamente religiosa, não é de admirar que o neoplatonismo tenha sido a corrente de pensamento que possibilitou estender o coletivismo platônico até o fim da Idade Média.

6



O pensamento jurídico romano

As Doze Tábuas

Tradicionalmente, considera-se que a fundação de Roma deu-se em 753 a.C. Nos primórdios foi um reino, extinto em 507 a.C., quando passou a ser governada por magistrados eleitos, os cônsules, cujo número logo seria fixado em dois. Mais adiante o sistema de governo evoluiu, passando a incluir também um senado, composto de patrícios, representantes dos cidadãos com posses, e tribunos, representantes dos romanos mais pobres, os plebeus. De acordo com o grande historiador romano Tito Lívio (64/59 a.C.-17 d.C.), em 454 a.C. houve uma grande revolta, causada pelo fato de as leis não serem registradas por escrito, mas transmitidas oralmente pelos patrícios. Decidiu-se então enviar a Atenas uma comissão de três membros para estudar os costumes dos gregos e também o código de Sólon. Essa comissão, composta de Spurius Postumius Albus, Aulus Manlius e Publius Sulpicius Camerinus, regressou a Roma em 451 a.C., quando então se estabeleceu que o governo seria formado por 10 pessoas, ficando elas incumbidas de redigir as leis a serem divulgadas para o público em geral. Estes eram os decênviro, que tinham mandato de um ano e exerciam também poderes executivos, além de suas atribuições como legisladores. As Dez Tábuas de leis então produzidas foram aprovadas pela assembléia das centúrias, organismo que representava o povo romano, plebeus e patrícios. Logo a seguir, tendo-se constatado a necessidade de aperfeiçoar essas leis, convocou-se nova eleição de decênviro por mais um ano. As Doze Tábuas foram aprovadas em 450 a.C. e, depois de muitas escaramuças — narradas em detalhe por Tito Lívio —, em 449 a.C. retornou-se ao sistema de dois cônsules.

Não se sabe se o relato de Tito Lívio corresponde ou não à verdade, mas o fato é que as Doze Tábuas tinham muito da tradição legal mesopotâmica, que também fora absorvida pelos gregos. Os pontos principais eram: regras de herança; usucapião de bens móveis (um ano) e imóveis (dois anos); pena de talião; ilegalidade do furto; e pena para falso testemunho. Uma distinção importante em relação à lei ateniense era a possibilidade de escravidão como pagamento de dívidas não honradas. Como foi visto, Sólon abolira da Constituição de Atenas

tal excrecência. Por fim, há um artigo, constante da 12ª Tábua, que representa uma grande inovação jurídica romana: “tudo que o povo determinou por último terá força de lei”. Como as Doze Tábuas eram públicas, fica claro que as decisões aprovadas pelo povo tinham a mesma validade legal que os artigos das Doze Tábuas.

A construção da base legal

A partir das Doze Tábuas, a base jurídica romana foi-se formando aos poucos, até estar inteiramente consolidada no tempo do imperador Justiniano (527-565). Primeiro, houve as assembléias: a *comitia centuriata*, a *comitia tributa* e o *concilium plebis*. As duas primeiras elaboravam leis. Por exemplo, as Doze Tábuas de 450 a.C. foram aprovadas pela *comitia centuriata*. Já o *concilium plebis* podia promulgar somente as *plebiscita*, leis que vigoravam apenas para os plebeus, a menos que fossem aprovadas também pelo senado. Mas, em 287 a.C. isso foi mudado pela Lex Hortensia, por sinal ela mesma um *plebiscitum*.

No período entre a promulgação das Doze Tábuas e o fim da república romana (quando César é indicado ditador vitalício em 44 a.C.), são conhecidas cerca de 30 leis. Além da Lex Hortensia, é digna de destaque a Lex Poetelia Papiria, que aboliu a escravidão por dívidas em 326 a.C. A interpretação dessas leis foi-se modificando ao longo do tempo, com base em três fontes: primeiramente, os membros do Colégio Pontifício romano, principal corpo de sacerdotes de Roma, chamados de pontífices, e depois os juristas e os magistrados, em especial os pretores. Os magistrados superiores tinham o poder de emitir editos, termo que a princípio designava uma declaração de como eles desempenhariam suas funções durante o ano em que estariam no poder. Os mais importantes magistrados eram os pretores. A cada ano havia dois pretores: o pretor urbano, que cuidava de Roma (sob o *jus civile*, as leis romanas propriamente ditas), e o pretor estrangeiro, que cuidava do restante dos cidadãos que viviam sob o jugo de Roma. Para estes últimos aplicava-se o *jus gentium*, ou seja, as leis dos outros. Os procedimentos e a aplicação das leis eram da competência do pretor, de modo que sua interpretação, constante de seu edito, foi de fundamental importância na criação da jurisprudência romana. Em 212 d.C., a *Constitutio Antonina* conferiu a cidadania romana a todos os homens livres que habitavam o império, ficando assim extinta a função do pretor estrangeiro.

Maine (1861) conta como os editos dos pretores logo acabaram por ser repetidos, com pequenas modificações ao longo do tempo, resultando assim numa fonte de saber jurídico cujas origens eram bem remotas. É interessante observar que Cícero já era de opinião que o sistema legal tinha-se formado gra-

dualmente, graças à acumulação de uma longa experiência prática. Provavelmente essa visão era corriqueira entre os pensadores romanos da época e talvez até mesmo do passado, a julgar pelas palavras que Cícero atribui a Marco Pórcio Catão (234-149 a.C.), cônsul em 195 a.C., conhecido por suas posições conservadoras na política e na moral. Catão representava a quintessência do pensamento tradicional do cidadão de Roma e, segundo Cícero, teria dito que:

nossa constituição é superior às outras porque, no caso destas, em geral houve um indivíduo que elaborou para seu estado as leis e as instituições (...). Nossa própria constituição, por outro lado, foi estabelecida não pela habilidade de um homem, mas pela de muitos, não no curso da vida de um homem, mas ao longo de muitas eras e gerações.

Antes de comentar sobre os juristas, é necessário mencionar o papel do imperador e do senado. Havia um grande número de instrumentos legais à disposição do imperador, entre os quais os decretos. Segundo Ulpiano (morto em 223), o último jurista eminente, “o que o imperador deseja tem força de lei”. O senado, a princípio, não tinha poder de elaborar leis. Suas decisões, os *senatus consulta*, eram apenas conselhos aos magistrados, que quase sempre os acatavam, e só tinham efeito legal se fossem transformados em editos ou em leis. Com o advento do império, o senado acabou por preencher o vácuo deixado pelas antigas assembleias que geravam as leis, principalmente durante a república. Sob o imperador Adriano (117-138) as decisões do senado passaram a ter força de lei.

Os juristas tinham importante papel na interpretação das leis e dos editos e na transmissão do conhecimento jurídico. Os mais famosos foram Gaio (século II), Sálvio Juliano (121-180), Emílio Papiniano (148/153-212), Júlio Paulo e Domício Ulpiano. A opinião dos juristas era altamente considerada, como o atestam os textos legais de Justiniano.

O imperador Justiniano foi o grande responsável pela consolidação da tradição jurídica romana. Três são as obras mais importantes publicadas por sua influência. Primeiro, o *Digesto* (533), um apanhado de opiniões de juristas famosos, especialmente aqueles já mencionados. Segundo, os *Institutos* (dezembro de 533), um sumário do extenso *Digesto*. Por fim, o *Código Justiniano*, que ganhou força legal em 29 de dezembro de 534.

A fonte do poder real

Carlyle (1903) parece ter sido o primeiro a notar que os juristas romanos tinham um embrião do que viria a ser sua mais importante contribuição para o pensa-

mento político, a teoria contratual do governo, só completamente desenvolvida por Hobbes no século XVII. Os juristas romanos sustentavam a idéia de que o povo era a única e última fonte de autoridade do estado. Essa posição é totalmente coerente com a tradição que a última lei das Doze Tábuas atesta, ou seja, que tudo o que o povo decidir será lei. Isso é claramente uma versão embrionária da teoria contratual segundo a qual o governo existe através de um pacto feito entre a sociedade e alguns de seus membros (que formam o que se denomina governo). Esse grupo de cidadãos deveria governar para defender os interesses da comunidade como um todo. E somente porque o povo consentiu em delegar certas tarefas aos governantes é que estes detêm o poder.

Por meio do *Digesto* é possível mapear a opinião dos mais eminentes juristas romanos. Ulpiano, o jurista mais citado no *Digesto*, dizia que o desejo do imperador é lei, mas somente porque o povo assim escolheu. A primeira citação do *Digesto* sobre a fonte da autoridade é de Juliano e serve para ilustrar a importância dos usos e costumes na lei. A seu ver, é lícito supor que os costumes tenham força de lei pois, assim como as leis, eles têm sua autoridade derivada do povo, sendo irrelevante se o povo expressou sua vontade através do voto ou de uma determinada prática costumeira. Carlyle mostra ainda que Gaio também sustenta opinião semelhante.

Em resumo, os juristas romanos formam um dos pilares do pensamento político moderno. O outro elemento inspirador das idéias contratuais, surgido, como será visto, a partir de Manegold de Lautenbach (1060?-1103), foi o esquema de divisão de poder do feudalismo, o qual estabelecia papéis tanto para o vassalo como para o suserano e, portanto, deixava clara a relação de pacto mútuo.

Textos legais de Justiniano: direito natural e propriedade privada

Muitos são os tópicos tratados nos escritos de Justiniano. Dois conceitos devem ser ressaltados. O primeiro diz respeito ao direito natural, que seria o direito do estado da natureza, aplicável a qualquer pessoa. Henri Maine sustenta que o *jus gentium* era considerado o direito natural, exceto na opinião de Ulpiano (Maine, aliás, manifesta certo desapontamento com essa divergência de Ulpiano). Como foi visto, o *jus gentium* era originariamente a lei que se aplicava a todos os povos, e não especificamente aos romanos. Justamente por seu alcance universal é que vários juristas famosos o identificavam com o direito natural. Ocorre que Ulpiano, o jurista mais citado no *Digesto*, tinha uma visão discordante: sustentava que no estado natural havia outra harmonia entre os seres humanos, e que no *jus gentium* havia vários costumes, especialmente a escravidão, contrários ao direito natural, uma vez que no estado natural uma pessoa não era escrava de outra.

No capítulo 7 vai ser analisada detalhadamente a noção de estado natural. Esta foi em boa parte emprestada de Sêneca (3 a.C.-65 d.C.), mas tem suas raízes nos mitos egípcios, tendo sido transmitida à civilização ocidental por intermédio tanto dos gregos como dos hebreus. Vai-se ver como essa noção teve papel fundamental na forma de tratamento do indivíduo na Idade Média antiga. O mais importante é que Ulpiano tinha uma visão muito próxima da que seria sustentada pela Igreja na Idade Média antiga, e que certamente o *Digesto* contribuiu para popularizar esse conceito.

Os modos de encarar o direito natural eram muito importantes. Se Gaio e a maioria dos juristas do *Digesto* estavam certos ao identificar o *jus gentium* com o direito natural, então este seria apenas um conjunto de normas legais determinadas pelos costumes, ou seja, algo que em princípio depende dos membros das coletividades que contribuíram para o *jus gentium*. Por outro lado, se Ulpiano estava certo, deveria haver um critério absoluto do que é certo ou errado, ou seja, aquele que se originou do estado natural. Ulpiano tinha uma noção coletivista de bem e mal, enquanto a maioria dos outros juristas do *Digesto* estava mais próxima de uma noção individualista da moral.

O segundo tópico de interesse é o que concerne à propriedade privada. A propriedade privada é protegida no direito romano desde os tempos das Doze Tábuas, e muito possivelmente bem antes disso. A importância de Justiniano, no entanto, foi grande. Foi ele quem aboliu a distinção entre dois conceitos de propriedade: o *res Mancipi* e o *res nec Mancipi*. A diferença era entre os bens que precisavam de uma formalização para a transferência de titularidade, ou que eram sujeitos ao *res Mancipi*, e os que não estavam sujeitos a nenhum procedimento formal para a transferência, ou que eram *res nec Mancipi*. Não havendo o procedimento para troca de proprietário, procedimento este chamado *Mancipatio*, os bens *res Mancipi*, que incluíam, por exemplo, terras e casas em solo italiano e escravos, assim como alguns tipos de animais domesticados, não tinham sua transferência assegurada. Já no caso de outros bens, como tecidos e jóias, que eram *res nec Mancipi*, bastava a entrega do bem voluntariamente de um indivíduo para outro. Justiniano tornou todos os bens passíveis de serem transferidos sem necessidade do *Mancipatio*. Sobrevivem até hoje alguns resquícios do *Mancipatio*, como as formalidades necessárias para as transações imobiliárias, por exemplo.

A origem da propriedade no feudalismo

O sistema feudal, que seria paulatinamente desenvolvido a partir do século VIII, era inteiramente baseado na divisão da propriedade privada em duas partes. Havia

a propriedade da terra, que em geral pertencia ao suserano. Mas o vassalo tinha direito de cultivar a terra, desde que o suserano fosse compensado por isso. Em troca, o suserano dava proteção aos vassalos, que podiam cultivar o solo com relativa tranqüilidade. Maine tem uma teoria muito interessante para o surgimento desse arranjo tão peculiar que foi a marca do feudalismo. Segundo ele, havia uma grande linha de fortalezas ao longo do Reno e do Danúbio, cujo objetivo era proteger o império romano de seus vizinhos bárbaros. Ao longo dessa fronteira existiam faixas de terra que eram ocupadas por soldados veteranos, os *agri limitrophii*, de acordo com a instituição da enfiteuse. O direito enfiteutico, até hoje existente, mas não de uso comum, consiste na divisão da propriedade em duas partes. O “proprietário” tem o direito de receber do “arrendatário” um aluguel periódico, chamado enfiteuse. Mas o arrendatário tem efetivamente o direito de “arrendamento”, e o proprietário da terra não tem outros direitos sobre ela que não sejam o de receber a enfiteuse. Esse direito enfiteutico, segundo Maine, originou-se na Grécia, mas o mais importante é que foi provavelmente esse arranjo institucional na fronteira das terras do império que gerou a divisão feudal da propriedade.

O legado ao Ocidente cristão

A tradição gerada pelo direito romano não termina com Justiniano, mas prolonga-se pela Idade Média. A influência no Ocidente cristão deu-se de duas maneiras, ambas remontando à Idade Média alta. Primeiro, através do desenvolvimento do direito canônico. Segundo, pelo surgimento de escolas laicas de comentadores, muito próximos em espírito dos juristas. Havia duas escolas principais: a dos glosadores e a dos comentadores.

O direito canônico começou a consolidar-se depois da publicação, em 1139/40, da *Concordia Discordantium Canonum* (Concordância de Cânones Discordantes), também conhecida como *Decretum*, de autoria de Graciano. Daí originou-se uma série de comentários que culminou com a codificação *Liber Extra*, do papa Gregório IX, em 1234.

Os glosadores atuaram principalmente entre 1070, quando o texto do *Digesto* reapareceu na Itália, e a década de 1230, quando Acúrsio publicou a *Glossa Ordinaria*. O trabalho dos comentadores teve início no fim do século XIII, na França, chegando ao auge no século XV. Como será visto no capítulo 9, os juristas medievais tiveram papel fundamental na transmissão do legado jurídico romano para o Ocidente, daí sua importância para a análise que é feita aqui.

A Idade Média antiga no Ocidente cristão

Raízes do pensamento cristão

A religião cristã desenvolveu-se a partir do judaísmo tradicional. Segue-se que toda a influência que os hebreus sofreram do Egito e da Mesopotâmia foi automaticamente incorporada pelo cristianismo. É interessante relembrar os princípios da religião judaica. Naturalmente, o mais relevante é o monoteísmo, originado no Egito. Depois, a lei mosaica, encontrada principalmente no *Êxodo* (20-23), fornece parte das bases, juntamente com os outros dois códigos legais contidos na Bíblia, da ética cristã: não roubar, não matar e não testemunhar em falso. E, como foi visto, era de inspiração mesopotâmica, assim como o relato do dilúvio. O conceito de vida após a morte, manifesto no julgamento final, herança claramente egípcia, e nas noções de céu e inferno — o purgatório, segundo Le Goff (1981), só veio a existir no cristianismo a partir da década de 1170 —, procedentes do zoroastrismo dos persas, deixa claro que as ações boas durante a vida seriam recompensadas depois da morte. Como foi visto, a idéia de que as ações na vida presente alteram a vida após a morte tem origem no ritual descrito no *Livro dos mortos* egípcio. Finalmente, o conceito, também um legado egípcio, de “queda” da humanidade — no caso das religiões cristãs, por causa do pecado original — fazia parte da religião judaica.

Contudo, havia algo mais que foi incorporado pelos primeiros apóstolos: a ética estoica. O estoicismo foi um dos desenvolvimentos da filosofia pós-platônica. Desde o início, com Zenão (336-264 a.C.), a principal característica do estoicismo foi a sua ética, que, como já foi visto no capítulo 5, teve origem na filosofia cínica. A princípio, os estóicos identificavam a virtude com a felicidade, mas de uma maneira diferente do que se poderia supor. Se algo tornasse um indivíduo infeliz, por exemplo, ser castigado por alguém, então ele deveria fazer com que sua mente se livrasse da dor causada por essa punição. Assim ele não seria mais infeliz e teria atingido a virtude. Ou seja, para atingir a felicidade e, portanto, a virtude, bastava modificar as preferências individuais a fim de que qualquer situação pudesse ser considerada boa. Isso correspondia a um modo de vida muito coerente com os tempos caóticos que se seguiram ao dismantela-

mento do império macedônio de Alexandre, o Grande, e à queda do império romano.

Com Sêneca (3 a.C.-65 d.C.) e posteriormente Epicteto (60?-100?) e o imperador Marco Aurélio (121-180), o estoicismo toma um rumo diferente, mais de acordo com as necessidades da sociedade romana. Aqui surge uma novidade na ética estoica: ajudar ao próximo como forma de atingir a felicidade. Também pode-se ver que há elementos dessa doutrina na necessidade do amor fraterno mencionada nos manuscritos essênios de Qumrã, segundo a *Introdução ao Evangelho e às Epístolas de São João*, da *Bíblia de Jerusalém*. Isso mostra que, por volta do nascimento de Jesus, as idéias de amor ao próximo, a grande novidade ética do cristianismo, já eram difundidas. O amor ao próximo é especialmente enfatizado no *Evangelho segundo São João*, texto que em meados do século II já tinha sua autoridade firmada entre os escritores cristãos.

O estoicismo contribuiu de modo fundamental para a formação do individualismo. Com efeito, a ética do estoicismo era baseada em ações de cunho pessoal. O ser humano tornar-se-ia virtuoso se adotasse um determinado comportamento, o que dependia somente dele mesmo, seja conforme a versão original do estoicismo (que deu origem ao adjetivo estóico), seja depois da adaptação promovida após Sêneca. Cabia ao indivíduo a escolha entre fazer ou não o bem.

São Paulo e as bases do individualismo

São Paulo (10-67) foi o grande fundador do que se entende hoje por cristianismo. Pelo que é possível deduzir da leitura da Bíblia, suas idéias foram apresentadas ao concílio de Jerusalém em 49, antes da redação de suas epístolas (a primeira, *Epístola aos tessalonicenses*, data de 50), e consistiam no seguinte: a religião cristã poderia ser estendida a não-judeus, que não precisavam ser circuncidados; a fé cristã não era uma questão de hereditariedade ou de um ato físico, como a circuncisão; fazer parte do povo escolhido era simplesmente abraçar a fé cristã, e isso estava ao alcance de qualquer ser humano. Na *Epístola aos gálatas* e na *Epístola aos romanos*, São Paulo promoveu a mais importante revolução teológica, fazendo do cristianismo muito mais do que um simples ramo do judaísmo: assim como no conceito estóico de que a virtude estava ao alcance de qualquer um, bastava que alguém se esforçasse para seguir os preceitos ensinados por Jesus para fazer parte do povo escolhido. Trata-se de uma idéia de caráter nitidamente individualista. Não se exige nenhum evento externo ao indivíduo para que ele seja salvo. É claro que, como ficou explicado no prefácio, São Paulo foi apenas um catalisador das necessidades então experimentadas pela sociedade. O

mesmo São Paulo foi o responsável por divulgar uma convicção de cunho coletivista que iria dominar a Idade Média antiga, conforme ver-se-á adiante.

São Paulo e o estado dominador do cidadão

São Paulo foi quem propôs a versão cristã da origem divina do poder real e da necessidade de sujeição ao poder dos dirigentes. Na *Epístola aos romanos* (13, 1-4) lê-se:

Todo homem se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal.

Não poderia ser mais claro: Deus deu poder às autoridades constituídas para que elas pudessem punir o mal, e o indivíduo deve sujeitar-se ao poder civil, pois este é de origem divina. Na *Epístola aos hebreus* (17) também está dito que os indivíduos devem sujeitar-se aos dirigentes espirituais. Vale mencionar que, no Novo Testamento, também São Pedro (o apóstolo) diz em sua *Primeira epístola* (2, 13-14) que deve haver sujeição a todas as instituições humanas, seja o rei ou os governadores. Na virada do quarto para o quinto século, tal pensamento já fazia parte do senso comum. Com efeito, segundo Ullmann (1966), São João Crisóstomo declarou que:

é a sabedoria divina e não mero acaso aquilo que determinou que deveria haver governo, que alguns devem ordenar e outros deveriam obedecer.

Ainda nessa mesma época, diz Santo Agostinho (354-430) na *Cidade de Deus* (XIV, 12):

Mas, pelas determinações que Ele deu, Deus recomendou obediência, que é, de certa forma, a mãe e guardiã de todas as virtudes na criatura racional (...).

Ullmann (1966) faz ainda duas outras citações de Santo Agostinho. Diretamente relacionada à idéia da sujeição obrigatória está a doutrina segundo a qual

existe uma hierarquia natural entre os seres humanos, sendo alguns inferiores a outros, como afirmam São Gregório Magno (540-604) e São Paulo — este último referindo-se, em sua *Epístola aos efésios* (5, 22-24), à sujeição das mulheres aos seus maridos. A sujeição em geral, seja às autoridades, seja à hierarquia, significava que o indivíduo era totalmente dominado pela coletividade.

Afora as doutrinas paulinas de sujeição, resta saber se na Idade Média antiga predominava de fato a visão do indivíduo como parte indissolúvel da coletividade. Segundo Ullmann, isso pode ser confirmado em alguns casos. Cinco merecem destaque. Primeiro, era comum punir toda uma comunidade por problemas causados por um de seus membros, como por exemplo as multas impostas a uma cidade. Segundo, geralmente não se indicava a autoria das obras de arte ou literárias. Terceiro, eram raros os retratos, isto é, a representação fiel de uma pessoa. Quarto, os júris votavam principalmente por unanimidade, embora também houvesse a regra da maioria. Quinto, as decisões nas corporações (guildas) eram tomadas de acordo com o peso do votante, ou seja, sua antiguidade e sua influência no grupo.

Por fim, o caráter coletivista desse período da história reflete-se no modo como era vista a propriedade privada. Em dois casos pode-se notar que não havia muito respeito pela propriedade. Primeiro, quando se puniam os hereges, confiscavam-se seus bens e os de seus descendentes. Segundo, os direitos de propriedade estavam sempre sujeitos ao monarca, uma vez que ele personificava a comunidade, uma consequência lógica da pouca importância atribuída ao indivíduo.

Em suma, São Paulo divulgou idéias políticas que foram muito bem aceitas na Idade Média antiga e que poderiam ser assim resumidas: “o indivíduo não existe fora da comunidade ou grupo do qual fazia parte”. No capítulo 9 será vista a grande mudança ocorrida na Idade Média alta.

A absorção do neoplatonismo pelo pensamento cristão

Platão defendeu várias idéias que podem ser consideradas próximas às do cristianismo. De fato, basta observar que a teoria das formas é compatível com a noção de que o mundo real, das formas, existe na mente de Deus, o que, como se sabe, é uma interpretação médio-platônica. Aliás, no *Fédon* Platão defende a teoria da imortalidade da alma, tudo isso muito coerentemente ligado ao corpo filosófico platônico. Não causa espanto, portanto, que já no *Evangelho segundo São João* se leiam no início as seguintes palavras:

No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito

de tudo o que existe. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam.

O Verbo pode ser lido claramente como a mente de Deus, onde tudo existe. É muito interessante ver num dos textos sagrados mais populares um trecho de grande profundidade filosófica e de caráter obviamente platônico. A tradição platônica no cristianismo iria solidificar-se no fim do século II e início do século III, com o advento do neoplatonismo.

O neoplatonismo foi a corrente filosófica vitoriosa entre as competidoras de prestígio após Platão na Antigüidade. Entre essas correntes estavam a filosofia aristotélica (peripatéticos), o cinismo, o ceticismo, o epicurismo, o estoicismo e o neopitagorismo (ver capítulo 5). No século XIII, Aristóteles voltaria a ter grande proeminência filosófica, mas toda a Idade Média antiga e parte da Idade Média alta foram dominadas pelo platonismo na sua versão neoplatônica. O neoplatonismo foi fundado por Amônio Sacas, que nada escreveu, mas teve três discípulos, dos quais dois de muito destaque: Orígenes, o Cristão e Plotino. Dos escritos daquele nada restou, mas deste conhecem-se *As enéadas*, o livro que expõe as idéias do neoplatonismo. Na essência, o neoplatonismo é uma versão mística do platonismo que parte da existência de uma Santíssima Trindade algo semelhante àquela do cristianismo. Aqui não se vai entrar em maiores detalhes sobre o neoplatonismo, sendo suficiente entender que era uma corrente filosófica que acreditava no mundo das formas de Platão e que continha elementos religiosos muito caros aos cristãos.

Nesse sentido, cabe citar os títulos de três capítulos de *A cidade de Deus*, de Santo Agostinho: capítulo 7, “Quanto os platonistas devem ser creditados como superando os outros filósofos em lógica, isto é, filosofia racional”; capítulo 8, “Que aos platonistas é assegurado o primeiro posto também em filosofia moral”; e capítulo 9, “No que tange àquela filosofia que chegou mais próxima da fé cristã”. É claro que no capítulo 9 Santo Agostinho refere-se justamente aos platonistas. Isso basta para mostrar que as doutrinas cristãs absorveram muito do neoplatonismo. Ou seja, uma filosofia de cunho completamente coletivista formaria a base do pensamento racional cristão.

Idéias de direito e propriedade privada na Igreja até o século VIII

Tanto o direito como a propriedade privada têm origens ligadas ao estado natural. Para a Igreja da Idade Média antiga, o estado natural é um conceito existente no judaísmo e no cristianismo e proveniente do Egito: era como viviam Adão e Eva antes da “queda” causada pelo pecado original. Esse estado natural, no

qual os seres humanos conviviam em grande harmonia, também tem raízes em duas outras fontes. Primeiro, em *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo (c. 700 a.C.), certamente influenciado pelo conceito egípcio, há uma descrição das diversas fases pelas quais a humanidade passou. A idade do ouro corresponde ao período mais pacífico e contemplativo dos habitantes da Terra, semelhante ao Paraíso de Adão e Eva. Segundo, em Sêneca, filósofo muito considerado pelos cristãos durante toda a Idade Média, existe uma descrição do estado natural que é muito semelhante também ao Paraíso e onde o altruísmo era a força motriz da sociedade.

A partir do estado natural, um importante conceito foi deduzido: a noção de que certas leis são de origem divina, as leis naturais, que seriam as leis determinadas por Deus no estado natural. Estas se aplicam a todas as pessoas e fazem mesmo parte da definição do ser humano. Entre essas leis encontra-se, por exemplo, a igualdade dos indivíduos, sejam eles escravos, trabalhadores livres, nobres ou reis. Outra lei natural interessante era a falta de necessidade de propriedade privada, já que todos viviam cooperativamente. Um resquício dessa lei pode ser até hoje verificado quando alguém pesca um peixe sem que haja a necessidade de licença. O peixe é de direito daquele que o pescou. As leis naturais tidas como provenientes de Deus apresentam um padrão absoluto acima de qualquer discussão. Trata-se, portanto, de um conceito coletivista, de resto bem de acordo com a mentalidade que então prevalecia.

Havia outras leis que a inteligência humana acabou produzindo e que não emanavam diretamente de Deus, mas indiretamente, através dos seres humanos. Essas leis tinham de existir porque, depois do pecado original, a natureza humana alterou-se. Elas precisaram ser criadas para permitir o convívio em sociedade e tinham por objetivo domar os instintos maus que dominaram os indivíduos após a queda do Paraíso. Não sendo leis naturais, denominavam-se leis dos povos, incluindo-se aí, por exemplo, a lei mosaica — para Santo Ambrósio (340-397) e São Jerônimo (345-420) —, a lei que permitia a existência de escravos, a lei que dava aos reis o direito de arbitrar as questões entre os cidadãos e mesmo de punir os maus, e a lei que introduzia a propriedade privada.

Quanto à escravidão, ela teria sido instituída porque certos seres humanos tinham uma natureza muito ruim e não conseguiriam sobreviver sem um senhor para conduzi-los. Assim, embora todas as pessoas fossem iguais perante Deus e a lei natural o confirmasse, a queda do Paraíso produzira desvios que necessitavam ser corrigidos. Carlyle (1903) observa que essa justificativa, sem dúvida engenhosa, foi tão bem-sucedida que infelizmente fez com que a Igreja fosse tolerante com a escravidão até o século XIX. Raciocínio semelhante foi aplicado aos governantes e gerou a chamada teoria do direito divino dos reis, mencionada até mesmo por São Paulo.

A teoria da propriedade privada era a mesma para todos na Igreja, embora houvesse muitas soluções diferentes para esse “problema”. A princípio os habitantes do Paraíso eram puros, e entre suas qualidades estavam o altruísmo e a ausência de sentimentos egoístas. Logo, a propriedade era comum no estado natural. Mas a queda modificou o comportamento das pessoas, acrescentando-lhes defeitos como a avareza e o egoísmo. Numa sociedade formada por indivíduos com essas características, surge necessariamente o conceito do que é seu e meu, ou seja, a propriedade privada. Não se explicava muito bem por que o egoísmo gera a propriedade privada, mas esse argumento, mesmo representando um salto no processo dedutivo, era muito bem aceito. Até aí quase todos concordavam. A grande discordância era quanto ao que fazer a respeito.

Hoje em dia, dir-se-ia simplesmente: está tudo bem, deve-se fazer o máximo para proteger os direitos de propriedade, pois de fato a natureza humana é essencialmente egoísta. O argumento completo está exposto no primeiro capítulo. Mas não foi o que prevaleceu então. Quatro eram os pontos de vista. Primeiro, como pensava Sêneca, nada havia a fazer. Bastava conviver com isso, mas, de acordo com a lógica de moderação que era própria dos estóicos, devia-se ter o suficiente para não ficar na pobreza, não mais que isso. Segundo, de acordo com algumas passagens do Novo Testamento, os homens deveriam esforçar-se para voltar a ser puros e tornar a propriedade comunitária como no estado natural. Uma versão dessa teoria pode ser percebida até hoje entre os franciscanos. Terceiro, uma visão que está presente na maior parte do Novo Testamento e também em São Paulo e Santo Agostinho, havia o entendimento de que o ser humano é basicamente pecador e que seu retorno ao estado puro seria impossível. Dessa maneira, as pessoas devem nesta vida ser boas com os outros e doar voluntariamente seus bens para ajudar os mais necessitados e assim garantir sua salvação eterna, mas seria inútil forçar uma mudança na natureza humana pecadora. Tratava-se apenas de abrandar seus “efeitos negativos”. Isso implicava que a propriedade privada poderia existir. Quarto, Clemente de Alexandria (150-220) considerava que o terceiro ponto de vista não deveria fazer da pobreza um fim em si mesma. Era possível ajudar ao próximo, mas manter-se rico. Clemente de Alexandria admitia a posse de muitos bens privados.

Embora não chegasse a representar uma corrente de pensamento, é curioso notar que houve uma grande exceção: Santo Hilário de Poitiers acreditava que as leis mosaicas eram parte da lei natural (Carlyle, 1903). Vale lembrar que a proteção da propriedade privada está embutida no mandamento que proíbe o roubo. Como pôde ser constatado, o respeito aos direitos de propriedade não era muito pronunciado, o que está perfeitamente de acordo com o que seria de esperar de uma sociedade coletivista, assim como as noções de direito natural e de poder real divinos.

Carlos Magno, o feudalismo e a mudança entre os séculos IX e XI

O feudalismo foi introduzido aos poucos, a partir da queda do império romano. Como discutido no capítulo 6, Henry Maine (1861) sustenta que os direitos de propriedade superpostos, de vassalos e suseranos, que garantiam o feudalismo, tinham sua origem no direito enfitêutico, existente no direito romano. Maine lembra que o império do Oriente tinha legiões permanentemente espalhadas ao longo do rio Reno, e que esses soldados pagavam enfiteuse ao imperador, então instalados em Constantinopla, e podiam utilizar-se das terras em que se encontravam.

Um subproduto do feudalismo é o sentimento de obrigação mútua. O vassalo tem o dever de cultivar a terra e dar parte de sua produção ao suserano, cabendo a este, por sua vez, proteger seus servos. Segundo Carlyle (1903), isso acarretou uma profunda mudança. Embora os pensadores a partir do século IX repetissem as palavras sobre o poder divino dos reis — e a coroação de Carlos Magno pelo papa Leão III é um exemplo disso —, eles passaram a incorporar em seu cotidiano a idéia de que não havia dever de submissão ao monarca injusto ou ao tirano, pois este não estaria cumprindo sua parte no trato mútuo. Tal mudança teria grandes conseqüências nos séculos seguintes.

O coletivismo e o desenvolvimento na Idade Média

Pelo que foi descrito até aqui, e ainda será reforçado nos capítulos 8 e 9, pode-se dizer que durante a Idade Média o mundo ocidental foi coletivista. Caberia aqui uma pergunta: teria sido o desenvolvimento material substancialmente maior se a Idade Média não fosse platônica? Embora este seja um interessante tópico de pesquisa, não se pode responder a essa pergunta de forma inequívoca, considerando o conhecimento ora existente sobre as condições econômicas vigentes à época. Como será visto no capítulo 12, somente a partir do século XVIII têm-se estimativas razoavelmente confiáveis de indicadores básicos, como por exemplo o consumo *per capita* de alimentos. Mesmo assim, tais estimativas são muito divergentes, de modo que essa interessante pergunta continuará aqui sem resposta.

Os islâmicos e os hebreus na Idade Média: mais do mesmo

O surgimento do islamismo e a tradição platônica

Maomé (569-632) foi o fundador da religião islâmica. Em 622 deu-se a Hégira, a fuga que Maomé empreendeu de Meca para Medina. A partir de Medina, Maomé começou a impor sua religião pela força, conquistou Meca e subjugou a quase totalidade da Arábia. Foi sucedido pelos califas, que continuaram seu trabalho de expansão da fé pela força. Já por volta de 644, Umar I (634-644) havia conquistado a Síria e o Egito ao império bizantino, e o Iraque ao império persa. Os califas estabeleceram-se em Bagdá por quase 500 anos. Depois disso, a liderança do mundo muçulmano passou ao sultão turco. Já no início do século VIII, a quase totalidade da Espanha havia-se tornado muçulmana. Os muçulmanos chegaram até Poitiers, na França, onde seu avanço foi detido. Em 756, os muçulmanos espanhóis separaram-se do califado de Bagdá. No século IX, uma dinastia independente tornou-se o califado de Córdoba, na Espanha. A península ibérica foi retomada pelos cristãos aos poucos, culminando com a reconquista do reino de Granada em 1492. O islamismo continuou sua marcha para o Oriente, levando à queda de Constantinopla em 1453 e atingindo a Índia (hoje há vários países muçulmanos na região, como Afeganistão, Paquistão e Bangladesh) e a Indonésia.

A religião islâmica tem seus fundamentos num texto que contém muitas regras de comportamento, o Corão, que compreende os ensinamentos que Maomé recebeu do anjo Gabriel numa caverna nos arredores de Meca, antes da Hégira, quando havia completado 40 anos. Observe-se que o Corão só foi escrito após a morte de Maomé. Em linhas gerais, assim como o cristianismo originou-se do judaísmo, o islamismo provém do cristianismo, sendo um monoteísmo simples, sem a Trindade, mas com céu e inferno, e juízo final. Para os muçulmanos, Jesus é um profeta de Deus, ou Alá, assim como Maomé. Mas Maomé é o profeta mais importante. Da mesma forma que para os hebreus, o Messias dos muçulmanos ainda não veio ao mundo.

A tradução dos textos dos filósofos gregos para o árabe deu-se em duas etapas. Primeiro, houve uma tradução para o siríaco de várias obras de Aristóte-

les e de Platão, entre outros, feita por cristãos da Mesopotâmia a partir de meados do século IV. Em 750, atendendo a um convite dos califas, sábios sírios, especialmente médicos, vieram estabelecer-se em Bagdá. Em 832, criou-se aí uma escola de tradutores, e começaram a surgir versões em árabe de textos de Aristóteles, Platão, Plotino e Proclo (filósofo neoplatônico, 410-485), entre outros, nem sempre sob seus verdadeiros nomes. Assim, um vasto corpo de literatura filosófica platônica (incluindo a aristotélica) e neoplatônica já havia sido traduzido para o árabe quando começaram a surgir os pensadores islâmicos.

Os comentaristas islâmicos e o sistema platônico

Nesse ambiente fértil, não é de admirar que os filósofos muçulmanos fossem em sua maioria platônicos, no sentido de adotarem um conceito de bem e mal que era independente do indivíduo. Aliás, a filosofia platônica e neoplatônica era muito promissora para o estudo de matérias atinentes à religião, como atesta a sua grande influência no cristianismo. Entre os islâmicos encontra-se uma única exceção, o epicurista Abu Bakr al-Razi (865-925), que não fez seguidores. Os grandes filósofos que comentaram assuntos ligados à política, às leis ou à moral foram Alfarabi (870?-950), Avicena (980-1037), Al-Gazali (1058-1111), Ibn Tufail (1100-85) e Averróis (1126-98).

Alfarabi, aliás Abn Nasr Muhammad ben Muhammad ben Tarkan al Farabi, comentou a *Metafísica* de Aristóteles e a *República* e as *Leis* de Platão, entre outros. Escreveu vários tratados políticos e pode ser classificado como o maior filósofo político muçulmano. Entre suas obras de caráter moral e político encontram-se, além dos comentários já referidos, a *Cidade virtuosa*, a *Religião virtuosa*, o *Regime político* e o *Atingimento da felicidade*. Sua visão era totalmente platônica. Tentava juntar duas peças: o regime perfeito da *República* e o Corão, a palavra de Deus tal como revelada pelo profeta, inclusive com suas diretrizes legais. O resultado é extremamente curioso, mas muito coerente.

Para Alfarabi, a felicidade consiste em obter o bem desejado em si mesmo, não havendo nada mais importante que o ser humano possa alcançar. Para tanto, porém, é preciso conhecê-la e realizar certas atividades físicas e intelectuais. O regime virtuoso pode ser definido como aquele em que os cidadãos se reúnem e cooperam com o objetivo de realizar essas tarefas nobres ou virtuosas e assim atingir a felicidade. Até aí sua definição é claramente circular. A circularidade acaba quando Alfarabi diz que somente a razão permite conhecer a felicidade e as ações virtuosas. Então entra em cena o filósofo, aquele que é capaz de compreender a essência da felicidade, a qual não é acessível a todos. Afora os filósofos, os seres humanos dividem-se entre os que podem ser discípulos, mas não

têm uma compreensão direta da felicidade, e o povo em geral, que não consegue jamais compreendê-la.

Surgem daí três conclusões: o conceito de bem e mal é absoluto; há uma distinção natural entre os seres humanos (o que justifica, entre outras coisas, a posição inferior da mulher na sociedade); e deve haver um sistema de regras e leis que definam quais são as tarefas nobres e virtuosas para aqueles que não possam entender o conceito de felicidade direta ou indiretamente. Alfarabi vai além do rei-filósofo de Platão e cria o legislador-profeta, que teria atingido a compreensão da felicidade através da revelação direta de Deus, e não pela razão. Alfarabi põe ambos em igualdade de condições e acrescenta que o primeiro legislador de uma comunidade perfeita tem de ser ao mesmo tempo filósofo e profeta. Por fim, o mesmo sistema intelectual sustenta que, havendo quem recalcitre contra as leis impostas pelos sábios e profetas, então o uso da força e a guerra santa justificam-se. Em resumo, Alfarabi é um grande representante do pensamento platônico e coletivista. Mais ainda, seu sistema é totalmente coerente com a religião islâmica.

Abu Ali Al Hosain Ibn Abdallah Ibn Sina, ou Aven Sina, como os hebreus o chamavam, donde o nome de Avicena, com que ficou conhecido no Ocidente, baseou-se nos comentários de Alfarabi sobre a *Metafísica* de Aristóteles para fazer sua escolástica do islamismo. Embora os detalhes de sua teologia racional não sejam relevantes para a análise em questão, é interessante notar que Avicena defendia ao mesmo tempo a eternidade do mundo e a existência de Deus, primeira causa e criador do mundo. Tal problema óbvio de lógica teria consequências devastadoras para a escolástica islâmica, como pôde observar Al-Gazali.

Avicena era um aristotélico. Como seu mentor, Avicena entendia haver algum espaço para a cognição através dos sentidos, especialmente para que se formassem juízos sobre aquilo que é objeto dos sentidos (para afirmar, por exemplo, que uma pessoa é amiga, que é do sexo masculino etc.). Mas o conhecimento científico poderia ser todo obtido através da razão, independentemente da observação. Como Aristóteles, admitia alguma ajuda dos sentidos.

Para Avicena, herança e propriedade privada eram direitos de todos os fiéis, mas (como vai-se ver também em Egídio Romano) as propriedades dos infiéis e mesmo suas mulheres deveriam ser declaradas livres para serem tomadas por quem quisesse. A razão era simples: se a propriedade e as mulheres não forem administradas de acordo com a constituição da cidade virtuosa, não causarão o bem para o qual são procuradas. Eis mais um platônico.

Já no oeste muçulmano, Ibn Tufail, aliás Abu Bekr Muhammad ben Abd al Malic Ibn Tufail al Kesi, ou ainda Abubacer, foi o grande professor de Averróis. Como um típico representante das idéias filosóficas islâmicas, acreditava que a razão não estava presente por igual em todos, e que somente uns poucos con-

seguiram de fato entender Deus e suas determinações legais. Para a grande maioria dos seres humanos basta seguir os rituais e realizar as ações consideradas corretas ou virtuosas. Nada de novo nesse aspecto.

Al-Gazali, Averróis e o fim da especulação teológica racional islâmica

O maior filósofo muçulmano foi Abu Hamid Muhammad Ibn Ahmad Al-Gazali, ou simplesmente Al-Gazali. Foi ele o responsável pelo fim da especulação racional teológica muçulmana. Seu grande rigor lógico levou-o a perceber um erro fundamental em Avicena, até então o maior pensador islâmico. A partir daí começou a procurar respostas nos filósofos gregos e seus seguidores, mas em vão, pois acabou por concluir que era impossível até mesmo provar a existência de Deus. Seu principal texto foi a *Incoerência dos filósofos*. Depois de apontar esse erro de lógica, decidiu visitar diversos santuários muçulmanos em busca de uma revelação espiritual. Por fim, concluiu que somente através da experiência mística pessoal a religião podia ser justificada.

Evidentemente essa era uma posição muito avançada para sua época, de modo que seu impacto no mundo islâmico foi fulminante: acabou por dar um fim à especulação filosófica como método de aprofundar os ensinamentos religiosos. Isso explica por que houve desde cedo no islamismo uma separação entre a ciência e a teologia. Não houve um escolasticismo muçulmano. Ou melhor, houve, mas por um curto espaço de tempo, tendo desaparecido logo a seguir com Averróis. Considerando que o escolasticismo teve uma influência duradoura e até certo ponto obscurantista no mundo cristão, poderia parecer que isso foi positivo para o desenvolvimento cultural islâmico. Mas tal não foi o caso. Com o escolasticismo cristão a Igreja tomou a si a responsabilidade pela difusão do conhecimento científico (que na época era o filosófico), uma vez que este era um dos meios de conseguir compreender Deus. Como isso não aconteceu no mundo muçulmano, a diferença de desenvolvimento no conhecimento foi crescente a partir de então.

Averróis, ou Abu al-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rushd, ou ainda Ibn Rushd, foi discípulo de Ibn Tufail. Tentou responder a Al-Gazali, sem no entanto conseguir diminuir-lhe a influência. Era também um platônico. Por exemplo, acreditava que tudo o que existia era real somente porque Deus pensava. Isto é, o pensamento de Deus é que dava existência às coisas, inclusive a si próprio — Deus era o ser que se tornava existente ao pensar a sua realidade. Esse raciocínio mostra a que nível de sutilezas teológicas chegaram os filósofos da Idade Média. Averróis figura entre os grandes comentaristas de Aristóteles de todos os tempos

e entre os maiores filósofos não só do mundo islâmico, como da Idade Média, tendo influenciado inclusive muitos pensadores não-muçulmanos. Suas idéias políticas não se distinguiam substancialmente das de seus antecessores.

Os filósofos hebreus

Muitos filósofos hebreus foram célebres e tiveram grande impacto fora do âmbito restrito da religião judaica, como por exemplo Fílon de Alexandria (20 a.C.-40 d.C.) e Espinosa (1632-37). Durante a Idade Média, principalmente, surgiram filósofos que representavam um pensamento tipicamente judaico, sempre ligado à teologia. Esses filósofos também eram platônicos e é a seu respeito que se comenta a seguir.

O mais influente deles foi Moisés ben Maimon, ou Moisés Maimônides (1135-1204). No seu *Guia para os perplexos* ele mostra como seria possível a investigação teológica racional e como isso seria compatível com a lei mosaica. Sua preocupação era a mesma dos filósofos muçulmanos: já que a religião judaica, assim como a islâmica, diferentemente da cristã, tinha um código de leis outorgadas por um ou mais profetas, havia sempre que justificar a existência e a racionalidade dessas leis. Um dos pontos em que Moisés Maimônides diferencia-se de Alfarabi, a quem cita explicitamente, é a superioridade do legislador-profeta em relação ao filósofo-rei. Em linhas gerais, suas preocupações políticas eram semelhantes às de Alfarabi.

Muitos outros neoplatônicos, aristotélicos ou simplesmente platônicos fizeram parte do grupo de filósofos hebreus, desde Saadia ben José (882-942), passando por Moisés Maimônides, até Levi ben Gerson, ou Gersonides (1288-1344). Houve também um filósofo que deixou uma obra comparável à de Al-Gazali, criticando a especulação racional teológica no judaísmo: Yehuda Halevi (1080-1141). Contudo, sua influência no pensamento filosófico judaico não foi a mesma que Al-Gazali teve no islâmico.

Mais do mesmo

Neste capítulo mostrou-se que o platonismo também imperava nas esferas ocidentais não-cristãs. De modo que a onda de coletivismo nessa época não ficava restrita ao cristianismo. Muito pelo contrário, era grande a troca de idéias entre os filósofos dos três credos religiosos do Ocidente. Afinal, todos falavam a mesma língua — a da Antigüidade grega platônica e seus desdobramentos. Ao tér-

mino da Idade Média, o que se vê é o desaparecimento de um pensamento especulativo de características puramente islâmicas e a incorporação do pensamento judaico ao cristão, tendo os filósofos judeus participado de igual para igual no diálogo com os cristãos. A única exceção fica por conta dos filósofos místicos, mas estes não serão tratados aqui.

A Idade Média alta e tardia e a redescoberta do indivíduo

A formação da idéia do indivíduo

Como foi visto nos dois capítulos anteriores, na Idade Média antiga o indivíduo não tinha existência independente. A autoridade política dominava o cidadão, e o neoplatonismo era a visão de mundo então prevalecente. Contudo, no período que se convencionou chamar de Idade Média alta, entre 1050 e 1290, começou a operar-se uma mudança que acabaria por alterar sobremaneira o modo como as pessoas encaravam o individual. Surge a noção da auto-expressão, ou a consciência do fato de o ser humano ser autônomo e poder exprimir-se sem dar demasiada atenção às convenções e aos ditames da autoridade (Morris, 1972).

As origens de tal movimento encontram-se indubitavelmente no conceito cristão de que competia a cada ser humano, por si só, obter ou não a salvação, como foi ensinado por São Paulo. Logo, a responsabilidade de agir de uma determinada forma era totalmente individual.

Com o feudalismo, surgiram duas outras importantes fontes da individualidade. Primeiro, a ética feudal foi moldada nas relações entre suserano e servo, entre o rei e seus suseranos, entre o imperador e os reis. Em suma, havia por toda a sociedade uma clara noção dos pactos firmados entre as pessoas e do papel que cada um aí devia cumprir. Isso, juntamente com as idéias dos juristas romanos, daria origem àquilo que é chamado de teoria contratual do governo. Segundo, uma sociedade feudal com tantas convenções não escritas só poderia ser mantida se houvesse um sentimento muito apurado do valor e da dignidade individuais. Isso, como bem observa De Wulf (1922), faz parte do “caldo de cultura” que permite o desenvolvimento do individualismo na Idade Média alta.

Durante o período mencionado, ocorrem diversas mudanças. Primeiro, há um generalizado interesse no conhecimento de si mesmo, como pode ser visto nas três citações a seguir (Morris, 1972):

A resposta do Apolo de Delfos era famosa entre os gregos: “Homem, conhece-te a ti mesmo” (William de Saint Thierry, prólogo de *A natureza do corpo e da alma*, c. 1130-40).

Ética: ou, conhece-te a ti mesmo (Título de um livro de Pedro Abelardo, c. 1135).

Quem é mais merecedor de desprezo que aquele que despreza o conhecimento de si mesmo? (John de Salisbury, *Policraticus*, 1159).

Segundo, há uma expansão da autobiografia, gênero literário do qual *As confissões* de Santo Agostinho (354-430) são uma obra precursora. Terceiro, desenvolve-se o retrato como representação fiel do indivíduo. Quarto, no campo das idéias, o universo neoplatônico começa a ser questionado. Dois dos maiores expoentes da filosofia dessa época foram Roscelin (c. 1050-1120) e Pedro Abelardo (1079-1142). Este último é o Abelardo conhecido por suas desventuras amorosas com Heloísa, mas também, junto com Santo Anselmo (1033-1109), o mais importante filósofo da primeira fase do escolasticismo. Roscelin e Abelardo negam a realidade das formas platônicas. Pouco conhece-se a respeito de Roscelin, mas é sabido que contradisse a realidade dos universais. Os universais eram entendidos à época como os substantivos comuns e os adjetivos. Como foi mencionado várias vezes, Platão e os neoplatônicos acreditavam que os universais eram reais e existiam num mundo ideal, o mundo das formas, que estava na mente de Deus.

A respeito de Abelardo, que foi aluno de Roscelin, sabe-se muito mais. Abelardo achava que os universais representavam apenas um significado abstraido da observação das coisas particulares. Pode parecer uma diferença muito tênue, uma vez que Abelardo não negou a existência de um conceito ideal correspondente a cada universal que seria comum a todos os indivíduos, ou seja, que o universal seria uma noção absoluta. Como foi visto na discussão sobre Platão, o que gera o coletivismo na teoria das formas (ou idéias) é justamente a existência de conceitos absolutos, que independem do indivíduo. Contudo, em Abelardo já se percebe a importância da abstração *a partir das coisas particulares*. E isso foi um começo.

Em resumo, por volta do início do século XIII o indivíduo já tinha assumido um lugar muito mais destacado que aquele a que fora relegado na Idade Média antiga. Foi a partir desse pano de fundo que evoluíram o escolasticismo e as doutrinas individualistas do Renascimento.

A disputa entre o papa e o imperador

Desde a época de Constantino (imperador entre 306 e 337), o imperador residia em Constantinopla, cidade construída pelo próprio Constantino no lugar onde existiu Bizâncio (atual Istambul) para ser a nova capital do império romano. Cons-

tantino converteu-se ao cristianismo em 312, e Constantinopla foi consagrada em 330. Em 395, com a morte de Teodósio, o império romano foi formalmente dividido em dois: o império do Oriente, com Arcádio em Constantinopla, e o império do Ocidente, com Honório em Milão ou Ravena. Em 476, Rômulo Augústulo foi derrotado por Odoacro, e o império romano do Ocidente foi extinto.

Nominalmente, porém, o imperador continuou sendo o imperador do Oriente. Entretanto, em 800 o papa Leão III coroou Carlos Magno imperador do Ocidente, movido sobretudo pela determinação de acabar com o domínio que ainda era exercido pelo imperador do Oriente sobre o papado. Isso contribuiu para gerar uma grande controvérsia sobre os verdadeiros poderes do imperador e do papa, tendo por objetivo esclarecer o sentido das famosas palavras de Jesus segundo os evangelhos de São Marcos, São Mateus e São Lucas: “o que é de César a César, e o que é de Deus a Deus” (*A Bíblia de Jerusalém*).

A disputa sobre os poderes do papa e do imperador remonta a Santo Agostinho, para quem a justiça era incompleta se não fosse baseada nas leis da natureza, ou seja, na religião cristã. Esse foi o principal argumento usado por Gregório VII (Santo Hildebrando, papa de 1073 a 1085) em suas diatribes contra o poder do imperador Henrique IV (1050-1106). Mais especificamente, o problema era o seguinte: quando um bispo ou arcebispo era consagrado, os símbolos de poder eram conferidos normalmente pelo imperador ou pelo rei, de acordo com a localidade, de modo que estes tinham a última palavra sobre as nomeações eclesiásticas (também conhecidas como investiduras), mas Gregório VII entendia que o papa deveria ser o responsável final pela investidura.

O argumento de Gregório VII era simples. Ele admitia que o poder do imperador era divino. A origem divina desse poder já era reconhecida há muito, de modo que Carlos Magno foi coroado imperador por Leão III justamente porque o papa era o representante de Deus na Terra, aquele que deveria dar prosseguimento ao trabalho de São Pedro. Contudo, o imperador não poderia ter atitudes contrárias à fé cristã, uma vez que, de acordo com as idéias de Santo Agostinho, as leis deveriam estar sujeitas aos preceitos cristãos. Assim, tanto o poder do imperador quanto o do papa eram de origem divina, mas o imperador deveria prestar obediência ao papa, já que este teria a última palavra sobre a impiedade ou não de um ato imperial. Dessa forma, nas matérias em que a autoridade da Igreja estava em jogo não deveria haver dúvida quanto à superioridade do poder papal. E aí encaixava-se o problema da investidura. Quanto aos assuntos temporais houve muita discussão, mas em geral admitia-se que neles o imperador era supremo.

Essa disputa teve muitas idas e vindas. Segundo McIlwan (1932), Carl Mirbt estimou que pelo menos 115 obras foram escritas entre os anos de 1052 e 1112 sobre a controvérsia, 50 defendendo o imperador e 65 o papa. A produção inte-

lectual que daí resultou foi extremamente profícua. Em especial, foram desenvolvidas as teorias contratuais tanto do governo quanto da propriedade privada. É o que será visto a seguir.

Os efeitos colaterais da disputa: as teorias contratuais do governo e da propriedade

Muitos argumentos foram utilizados por ambos os lados. Já vimos o argumento de Gregório VII. Outro argumento em defesa da supremacia papal dizia que a ascensão de Carlos Magno ao trono imperial dera-se pelas mãos do papa, sem o que Carlos Magno seria apenas mais um rei. Desse modo, já desde a restituição, em 800, o império romano do Ocidente deixou clara a submissão do imperador à Igreja e, portanto, ao papa. Poder-se-iam enumerar vários outros argumentos interessantes, mas o importante foi o desenvolvimento das teorias contratuais. E aqui dois são os expoentes que merecem ser destacados: Manegold de Lautenbach (c. 1060-1103) e Egídio Romano (1243-1316).

Manegold de Lautenbach foi o grande precursor da teoria contratualista do governo, que será discutida em detalhes no capítulo 12. A citação a seguir, do *Ad Geberhardum Liber* (cap. 47), mostra isso com clareza:

Pois visto que ninguém pode nomear-se imperador ou rei, para este propósito o povo exalta uma única pessoa sobre si, de modo que este o governe e dirija mediante a razão do justo poder soberano e a cada qual distribua o que é seu, favoreça os piedosos, aniquile os ímpios, e — como é evidente — aplique a justiça a todos. E contudo, se vez e outra esta pessoa infringe o pacto pelo qual é escolhido, e arremeteu com o fim de demolir e desordenar as coisas para cuja melhoria foi constituído, então, com justiça, por uma consideração da razão, ele desobriga o povo da dívida de sujeição, porquanto ele mesmo foi o primeiro a abandonar a promessa (*fidem*) pela qual cada um dos dois se ligou ao outro em fidelidade.

Essa teoria contratual pode ser interpretada de modo individualista: não há razão divina ou transcendental para que o monarca seja obedecido, apenas um pacto entre ele e os cidadãos para que zele pelo bem-estar deles, que em troca devem-lhe obediência. É difícil dizer de onde Manegold tirou essas conclusões, que podem ter sido totalmente originais. Entretanto, sabe-se que uma pessoa culta dessa época teria lido Sêneca, e este contém muitas citações de Epicuro, a quem o individualismo não teria sido estranho. Além disso, duas outras fontes podem tê-lo influenciado. Primeiro, como foi visto no capítulo 6, os juristas romanos já tinham idéias que podiam ser consideradas um embrião do contra-

tualismo. Segundo, a própria relação feudal entre o suserano e o servo pressupõe um acordo entre as partes para seu funcionamento. E o feudalismo alterou a visão dos limites do poder real, como foi analisado no capítulo 7.

No caso de Manegold, sabe-se que foi professor de William de Champeaux (1070-1121), que por sua vez foi professor de Pedro Abelardo, um dos maiores nomes do escolasticismo e grande professor. Dessa forma, embora seja difícil apontar alguém que tenha sido tão explícito quanto ao papel do rei antes de Manegold de Lautenbach, não é improvável que sua teoria da formação do governo tenha tido impacto em outras gerações e no escolasticismo em geral.

O outro grande nome do contratualismo é Egídio Romano, cabendo destacar aqui a sua teoria de propriedade privada. Egídio tinha uma teoria baseada em domínios, que foi exposta em seu *De ecclesiastica potestate* (Sobre o poder eclesiástico). Domínio é um espaço delimitado dentro do qual um sujeito tem liberdade de agir. No domínio o indivíduo é livre. Assim, o domínio de uma pessoa comum inclui seus bens. Já o domínio de um rei inclui o direito de fazer leis que estabeleçam os limites dos domínios dos cidadãos. Portanto, embora indiretamente o rei tenha domínio sobre as coisas temporais, não o tem diretamente. Isso é muito próximo da teoria constitucionalista moderna, com leis de diversos graus de hierarquia. Havia ainda que explicar por que as pessoas tinham bens. É aqui que Egídio Romano mostra seu contratualismo: a propriedade privada existe porque é um acordo firmado entre os membros da sociedade, e é do interesse de cada cidadão respeitá-lo para a melhor vida em comum.

Até aqui Egídio parece incrivelmente moderno. Infelizmente, depois ele vai mostrar que os infiéis não têm direito à propriedade privada. A essa conclusão, aliás, já chegara Avicena, sem a mesma profundidade de argumentação. O raciocínio de Egídio era que os infiéis não fazem parte da comunidade de Deus, e esta é a real comunidade. Então não fazia sentido fazer com os infiéis um acordo com o fim de proteger a propriedade deles, uma vez que a única razão para haver propriedade privada era a melhor vida em sociedade, e desta os infiéis estavam excluídos.

A teoria contratual não foi tão bem explicitada por todos os escolásticos como nos exemplos referidos, mas mesmo Tomás de Aquino, que adiante será analisado em mais detalhes, mostra que o poder do rei deriva do povo, e que este pode depô-lo em casos extremos. Novamente, vê-se aqui um reflexo da mudança causada pelo advento do feudalismo na forma de encarar o poder real.

O estado existe para o bem-estar do cidadão

A grande mudança observada na Idade Média alta e tardia em relação ao cidadão e à individualidade do bem e do mal foi o conceito que prevaleceu principalmente

a partir do século XIII: o estado existe para o bem do indivíduo, e não o oposto, como em Aristóteles. A argumentação que se segue é a mesma de De Wulf (1922). Há duas razões para essa nova visão. Primeiro, como foi mostrado na primeira seção, o indivíduo como tal passou a “existir”, de forma que o que é bom é bom para o cidadão, e não abstratamente. Note-se que isso é muito diferente de reconhecer a individualidade do bem e do mal. É apenas a constatação de que aquele que se deleita com o que é bom e sofre com o que é mau é o indivíduo, e não a sociedade.

Segundo, um grupo de pessoas passa a ser encarado como uma coleção de entidades diferenciadas. A gênese de tal forma inteiramente nova de ver o indivíduo em sociedade está nas teorias jurídicas das corporações e das empresas e sociedades. Na lei romana, uma corporação nada mais era que uma associação de indivíduos, ou seja, não havia nem mesmo a existência própria da sociedade. Essa foi a visão que acabou por predominar no século XII e na metade do século XIII com o trabalho dos chamados glosadores, que eram estudiosos do direito romano, tal como organizado pelo imperador Justiniano (reinou de 527 a 565). Uma modificação nesse modelo foi introduzida por Inocêncio IV (papa de 1243 a 1254): a criação da moderna pessoa jurídica, onde um grupo de pessoas se associa para um determinado fim, o qual está representado na pessoa jurídica. Em outras palavras, a corporação passa a ter existência, mas esta é distinta da dos seus integrantes. Vale lembrar que o conceito de corporação na Idade Média antiga era muito diferente: como foi visto no capítulo 7, o indivíduo estava diluído na sociedade. Mais ainda, o processo de escolha na maioria das corporações era baseado não no número de votantes, mas no peso da antiguidade e da respeitabilidade de cada um. Ou seja, a existência era apenas da sociedade, sendo o indivíduo totalmente secundário, com papel semelhante àquele de um tijolo numa parede.

O reflexo dessa combinação de fatores pode ser visto com clareza tanto em Tomás de Aquino (1225-74) quanto em Dante Alighieri (1265-1321). Tomás de Aquino foi o maior filósofo escolástico, de forma que seu ponto de vista serve como resumo do pensamento de uma época. É dele o trecho a seguir, extraído de seu *Comentário sobre a Ética a Nicômaco* (livro I), onde explica as razões para alguém participar de uma sociedade:

Mas existe uma segunda razão por que o indivíduo é ajudado pelo grupo, do qual ele é uma parte, e no qual somente ele acha seu adequado bem-estar. E esta é que ele pode não somente viver, mas viver a vida boa, a qual é permitida pelas oportunidades de interação social.

Também pode-se ver a mesma posição no genial poeta Dante Alighieri, autor da *Divina comédia* e que também escreveu sobre temas políticos. No seu *Da*

monarquia (livro I, seção IV), Dante argumenta diferentemente de Tomás de Aquino, mas em essência com as mesmas implicações:

se o indivíduo adquire prudência e sabedoria, vivendo pacífica e tranqüilamente, o gênero humano, do mesmo modo, consagra-se livremente e com facilidade à sua tarefa própria, quando goza do repouso e da paz (...).

Essas duas citações mostram que no século XIII já era comumente aceito que o indivíduo tinha existência própria, e que uma boa comunidade era aquela em que seus membros também estivessem bem.

A idéia do estado servindo ao indivíduo pode ser encontrada no famoso art. 29 da *Carta Magna*, de 1215, onde se lê que nenhum homem livre pode ser aprisionado ou exilado, ou ter confiscados seus bens ou suas liberdades, nem poderá o rei baixar um decreto condenando-o, exceto pelo julgamento legal de seus pares ou pela lei comum. Sem dúvida, o individualismo deu um grande passo no final da Idade Média. Mas não foi o suficiente.

O escolasticismo ainda é coletivista

O escolasticismo foi a filosofia ensinada nas escolas teológicas a partir do século XII e nas universidades, surgidas no final daquele século, desde o restante da Idade Média até quase o século XVII. Na visão dos escolásticos, a teologia poderia ser racionalizada, e essa racionalização acabou por trazer para dentro das organizações de ensino as ciências e a filosofia. Aqui é importante entender o que se estava passando.

Diferentemente do que aconteceu nos países islâmicos, o escolasticismo foi um sistema filosófico que englobou a religião e as ciências. Como o racionalismo ajudava a entender a fé cristã, deduzia-se naturalmente que todo estudo filosófico também tinha potencial valor teológico. Assim, a Igreja, que era a instituição mais influente da civilização ocidental, absorveu toda uma bagagem de cultura filosófica, especialmente aristotélica, e incentivou o aprofundamento desses estudos e sua divulgação. Vale lembrar que, até o tempo de Carlos Magno (742-814), poucas pessoas no Ocidente tinham alguma cultura científica ou filosófica.

Para entender a importância do escolasticismo, compare-se o que aconteceu ao mesmo tempo nos países islâmicos. Nestes a filosofia (e a ciência de então) e a teologia seguiram caminhos diferentes. Não houve um escolasticismo islâmico, devido especialmente à grande perspicácia de Al-Gazali (1058-1111). Este extraordinário pensador percebeu que os argumentos filosóficos usados na especulação teológica apresentavam erros lógicos. Al-Gazali chegou à conclusão

de que era impossível fazer uma especulação racional sobre, por exemplo, a existência de Deus. Portanto, a religião não precisava da filosofia, tampouco era necessário que as autoridades eclesiásticas islâmicas patrocinassem o estudo e a investigação mais aprofundada do mundo. Isso fez com que o avanço científico no islã fosse mínimo em comparação com aquele que se observou na civilização cristã nos anos que se seguiram. É claro que Al-Gazali estava certo, mas a longo prazo suas idéias acabaram por ter conseqüências imprevistas.

Algumas palavras são oportunas sobre a relação entre Aristóteles e os escolásticos. Durante a Idade Média antiga, apenas alguns trabalhos de lógica de Aristóteles e o *Timeu* de Platão eram conhecidos no Ocidente cristão. No século XII começaram a ser traduzidas as obras de Platão e de Aristóteles, e este último iria dominar todo o pensamento escolástico. Wieland (1987) oferece uma interessante explicação para tal predomínio. A curiosidade científica fez com que se preferisse o sistema aristotélico ao neoplatônico. Com efeito, os neoplatônicos tinham argumentos baseados na transcendentalidade. O indivíduo poderia deduzir o funcionamento do mundo das idéias, que para eles seria o mundo das coisas reais (que está na mente de Deus), apenas pela meditação. Aristóteles sempre teve uma visão mais prática: julgava fundamental ajudar as faculdades mentais com a observação do mundo ao redor. E isso fazia de Aristóteles um modelo filosófico mais apropriado para o estudo das matérias seculares.

Sem dúvida, o pensamento individualista avançou bastante entre os séculos XI e XIII. Contudo, ainda faltava muito para compreender inteiramente a individualidade e suas implicações. Com efeito, basta ver o tratamento conferido à propriedade privada e os argumentos ainda utilizados para justificar este ou aquele tipo de governo.

Quanto à propriedade privada, os escolásticos pensavam em geral como Tomás de Aquino, para quem a propriedade privada era natural até certo ponto, devendo o excedente ser utilizado em benefício dos outros seres humanos. Quanto à escolha da melhor forma de governo, valiam-se do argumento aristotélico de que cada tipo de governo era bom para um certo tipo de ser humano. A grande inovação metodológica introduzida por Maquiavel no início do século XVI foi justamente supor que a natureza humana é a mesma em todos os lugares e épocas (Strauss, 1963).

Isso não quer dizer que todos os escolásticos pensassem da mesma forma. Figura interessante é Guilherme de Occam (1288-1347), que em seu *Brevilóquio sobre o principado tirânico* sustenta que a propriedade privada é de origem sagrada e que mesmo os infiéis têm direito a ela.

Por fim, observe-se ainda que a teoria do conhecimento muda mas permanece platônica. De fato, mesmo os nominalistas (que como Roscelin e Abelardo

não acreditavam na realidade das formas) mais avançados, como Guilherme de Occam, ainda não se haviam livrado das amarras do idealismo platônico.

O sistema escolástico vai mostrar cada vez mais um esgotamento, em especial no que tange às ciências empíricas, como a astronomia, a física e a medicina (que naquele tempo eram indistinguíveis da filosofia). É essa transição que será analisada nos três capítulos seguintes.

O coletivismo ressurge: a Utopia de São Thomas More

Como foi visto no capítulo anterior, a Idade Média alta apresentou várias indicações de que o pensamento individualista estava por tomar o lugar do coletivismo platônico. Já em 1513 Maquiavel publica *O príncipe* e inaugura a análise política moderna, como será visto em detalhe no capítulo 12. Mas o coletivismo tem grande apelo popular e vive no imaginário dos homens. E ressurge de forma muito intrigante com São Thomas More (1478-1535), cuja principal obra foi a *Utopia*, publicada pela primeira vez em 1516. O termo utopia passou a designar o gênero literário em que é idealizada e descrita uma comunidade, ou país, não existente.

Thomas More foi sempre figura ligada à coroa, especialmente depois da ascensão ao trono de Henrique VIII (reinou de 1510 a 1548). O sistema feudal inglês desmorona a partir de 1450, no reinado de Eduardo IV (1442-83). Na propriedade feudal, como foi visto, duas partes tinham direito: o servo e o senhor feudal. Com o desmonte do sistema, houve o chamado fechamento dos campos, com o principal objetivo de criar gado ovino. Com essa demarcação das terras, o direito de propriedade passou a ser de um só indivíduo, o que levou muitos cidadãos ingleses a ficarem sem fonte de sustento. A julgar pelos relatos do próprio Thomas More e pela *História da Inglaterra* de David Hume, o número crescente de pessoas desprovidas de recursos fez aumentar a criminalidade.

Ao mesmo tempo, desde Eduardo IV até Henrique VIII, à exceção de Ricardo III, os reis da Inglaterra comportaram-se como absolutistas, embora teoricamente sob a letra da Carta Magna. Assim, foram impondo penas duríssimas para a criminalidade, inclusive a pena de morte para simples furtos. Na Inglaterra, o padrão de vida das classes menos favorecidas era muito baixo, e mesmo as classes mais favorecidas ficavam sujeitas às arbitrariedades da coroa, como mostra David Hume em seu relato sobre o governo de Henrique VII (1495-1509).

O primeiro livro da *Utopia* descreve tal situação em cores bastante vivas, claro, enfatizando especialmente a penúria dos antigos servos. Ao término desse primeiro livro, Raphael Hythloday, o interlocutor de São Thomas More no diálogo que ali se desenvolve, conclui que a única forma de resolver o problema inglês é abolir a propriedade privada. Seu raciocínio é completamente primário:

uma vez que foi o fechamento dos campos que causou o problema, não havendo mais propriedade privada não haveria campos demarcados, desaparecendo assim o problema. Mas o simplismo do argumento não incomoda nem um pouco o autor. A partir daí, Raphael Hythloday começa a descrever a ilha de Utopia, onde fora abolida a propriedade privada.

Utopia é um monumento comunista de primeiríssima grandeza. Tudo era absolutamente regulado e controlado, inclusive as horas de lazer, que eram repletas de tarefas. Na ilha de Utopia todos moravam em casas idênticas, e as portas eram mantidas destrancadas, pois nada pertencia a ninguém especificamente. Todos os bens eram de propriedade coletiva. Até as vestimentas eram as mesmas para todos (com distinções para o horário de trabalho ou de lazer, e outras poucas). A razão para essa uniformidade era o menor custo de produção de indumentárias iguais. E assim por diante.

Numa das partes mais interessantes do livro, diz-se que a felicidade pessoal é o propósito de todas as regras de Utopia, e que a felicidade pessoal é obtida através do prazer. Essa afirmação parece contraditória com o que seria de esperar de um coletivista. Contudo, logo adiante aprende-se que os prazeres são de dois tipos: da alma e do corpo, seguindo-se uma descrição pormenorizada desses prazeres. Obviamente os prazeres individuais eram os mesmos para todos os cidadãos de Utopia e correspondiam ao que São Thomas More acreditava ser o bem. Como todo bom coletivista, Thomas More impõe aos indivíduos de sua Utopia um determinado modo de vida que corresponde ao que ele próprio entende ser correto.

Há várias leituras da *Utopia*, inclusive a de que seria uma grande brincadeira com os leitores. A interpretação mais comum é que foi realmente uma forma popular que Thomas More encontrou para expressar seu descontentamento com a Inglaterra de seu tempo. Mesmo assim, sua *Utopia* teve muita influência intelectual, inclusive originando a maneira de designar tal gênero de composição. Como vai ser visto logo adiante, o próprio Francis Bacon produziria uma utopia científica diretamente influenciado por São Thomas More. É muito curioso que um monumento do intervencionismo tenha tido tanta importância. Felizmente, não chegou a formar uma corrente de pensamento. O fim do platonismo estava começando e era inevitável.

Bacon e a destruição do mundo platônico

A ciência no Renascimento

O Renascimento marcaria uma modificação total da idéia de mundo. O escolasticismo da Idade Média alta e tardia foi um sistema de conhecimento totalmente fechado e com grande coerência aparente. A física era como Aristóteles a havia descrito. A astronomia do sistema de Ptolomeu, em que a Terra estava fixa no centro do universo, correspondia à verdade. O universo platônico das formas, com a releitura dos neoplatônicos, formava a base de todo conhecimento contemplativo, intimamente ligado à religião católica. Em suma, São Tomás de Aquino fizera a grande síntese do conhecimento, mesclando religião e ciência de uma forma extraordinária. Em seu auge o escolasticismo deve ter sido fascinante: havia uma explicação lógica e fechada do mundo, e esta justificava a fé cristã racionalmente. Assim, as dúvidas que o ser humano tem hoje acerca do conhecimento científico que seria compatível com sua fé (seja ela qual for) não existiam no período escolástico. Toda a verdade, inclusive religiosa, sobre o universo estava ali ao alcance de qualquer um que refletisse e estudasse.

Olhando tal situação confortavelmente do ano 2001, é óbvio que viviam uma ignorância ilustrada, a qual não poderia resistir aos fatos por muito tempo. Em meados do século XV teve início o Renascimento, uma grande mudança na visão que o homem tinha do mundo ao seu redor. No próximo capítulo ver-se-ão as principais modificações no que tange ao entendimento do comportamento individual. Para a discussão que se segue é interessante destacar certas descobertas científicas que muito contribuíram para alterar o universo escolástico.

Nicolau Copérnico (1473-1543), polonês, imaginou que o Sol seria o centro do universo, e que a Terra e os outros planetas giravam ao redor dele e de seu próprio eixo. Suas descobertas foram publicadas no ano de sua morte. Mas Copérnico não se utilizou de métodos científicos modernos. Com efeito, impôs axiomáticamente que o movimento planetário deve ser em círculos perfeitos ao redor do Sol. Na verdade, pelos cânones científicos modernos, a teoria de Copérnico era até pior que a de Ptolomeu: afinal, esta última possibilitara previsões mais precisas do que a primeira.

Johannes Kepler (1571-1630) foi realmente o grande astrônomo da época. Baseado em observações feitas por ele mesmo e por Tycho Brahe (1546-1601), Kepler concluiu que três leis de movimento regiam os planetas. Duas delas foram publicadas em 1609, e outra, em 1619. A mais importante foi sem dúvida a primeira lei, segundo a qual as órbitas dos planetas ao redor do Sol eram elípticas, com o Sol em um dos focos. As leis de Kepler tornaram o sistema de Copérnico útil do ponto de vista de previsão e muito mais simples que o de Ptolomeu, contribuindo assim para a divulgação do heliocentrismo. Observe-se que ambas as teorias, de Ptolomeu e de Copérnico, esta adaptada por Kepler, estavam corretas. Apenas era muito mais simples compreender e fazer contas com o sistema Copérnico-Kepler, de modo que o sistema geocêntrico de Ptolomeu foi esquecido logo a seguir. Isso fez com que duas grandes “verdades” escolásticas ruíssem. Primeiro, a Terra não era o centro do universo. Segundo, o movimento circular — que era a imagem da perfeição e da simetria e fora sempre utilizado em todas as versões da teoria geocêntrica — não determinava o movimento dos planetas.

Galileu Galilei (1564-1642) também fez importantes descobertas. Primeiro, na astronomia, construiu um telescópio, depois que soube que este fora inventado por alguém na Holanda, e apontou-o para a Lua, para a Via Láctea e para os planetas. Um de seus achados foi que Júpiter tinha quatro luas (há muitas outras, mas foram essas que ele conseguiu observar com seu telescópio). Ora, até então os corpos celestes eram sete (Sol, Lua, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno), número que tinha propriedades místicas conhecidas (por exemplo, o mundo bíblico foi construído em seis dias, ficando o sétimo para o descanso), e Galileu acabara por destruir tal visão. Segundo, Galileu também revolucionou todo o pensamento aristotélico da física. Com efeito, Galileu descobriu que: dois corpos de peso distinto caem juntos ao chão quando largados simultaneamente — enquanto Aristóteles dizia que o mais pesado caía primeiro; uma vez empurrado, um corpo permaneceria em movimento se não houvesse resistência do ar ou atrito — enquanto Aristóteles dizia que, para continuar em movimento, o corpo precisava de constante aplicação de uma força; e o movimento de um projétil lançado paralelamente ao chão era parabólico — enquanto Aristóteles dizia que o projétil iria em linha reta até que de repente cairia verticalmente. Essas novidades, que foram objeto de cuidadosa análise empírica, assim como as de Kepler, contribuíram para rapidamente desacreditar a antiga autoridade de Aristóteles e dos escolásticos.

Por fim, cabe mencionar os trabalhos de William Gilbert (1540-1603) sobre magnetismo e os de William Harvey (1568-1657) sobre a circulação sanguínea. Gilbert foi um dos poucos cientistas citados por Bacon, e Harvey, seu médico pessoal.

Francis Bacon e a subjetividade do conhecimento científico

Francis Bacon (1561-1626) foi um grande filósofo inglês do Renascimento. É fundamental ter em mente que Bacon viveu no meio desse turbilhão de mudanças científicas, calcadas na observação repetida dos fatos. Em 1609, Bacon publicou sua primeira grande obra, *O avanço do conhecimento*, onde divide o conhecimento humano em áreas e expõe os métodos que cada uma delas utiliza ou deve utilizar para prosseguir em sua evolução. Já nesse livro há uma crítica acerba aos métodos indutivos antigos, que consistiam em generalizações baseadas no senso comum e em poucas observações empíricas controladas. Por exemplo, a observação de que uma folha de papel cai mais lentamente que uma bola de chumbo poderia levar à teoria de Aristóteles de que dois objetos de peso diferente caem com velocidade também diferente, o mais pesado mais rapidamente que o mais leve, quando se sabe que a forma do objeto importa por causa da resistência do ar, e que no vácuo os dois cairiam à mesma velocidade.

Além disso, Bacon mostra que deduzir de premissas sem conteúdo empírico o que deve ser o conhecimento é uma conduta que pode levar não só a teorias completamente irreais, como também a uma controvérsia sem fim entre os proponentes das várias teorias. Tal fora o procedimento-padrão utilizado desde Platão e Aristóteles. Visto que o mundo real era o universo platônico das formas, este estava ao alcance daqueles que raciocinassem profundamente. Bastava pensar detidamente sobre as diversas teorias alternativas para no fim encontrar a verdade, sem ter de realizar experimentos. Além disso, os experimentos poderiam distorcer a realidade, uma vez que toda experiência sensorial nada mais era que um pálido reflexo da forma verdadeira da teoria em questão.

Note-se que Bacon aponta já nessa obra os problemas dessa maneira de realizar pesquisa científica, embora no prefácio do *Novum organum* (1620) vá expressar essa idéia mais claramente ao afirmar que não se deve discutir sobre a possibilidade de conhecer alguma coisa, e sim submetê-la ao teste da experiência. Nessa mesma obra, mais adiante, expõe o que hoje é conhecido como o método de pesquisa científica. O trecho a seguir (livro II, cap. 10) reflete bem seu pensamento:

Tendo sido esclarecido o objeto da nossa filosofia, nós seguimos para os preceitos, na mais clara e regular ordem. Os sinais para a interpretação da natureza compreendem duas divisões: a primeira considera a explicitação ou criação de axiomas a partir de experimentos; a segunda, a dedução de novos experimentos a partir dos axiomas.

Ou seja, Bacon, resumindo de forma brilhante o ambiente intelectual científico de sua época, com mentes profundamente curiosas de conhecer os fenôme-

nos da natureza, acaba por ser o criador da moderna metodologia científica. É interessante ver que Bacon cita poucos cientistas, entre eles Gilbert, antes referido. Harvey, o descobridor da circulação (concluiu que o coração era um músculo que bombeava o sangue), por ter sido médico pessoal de Bacon, provavelmente despertou-lhe a atenção.

Uma prova de que Bacon era realmente adepto de suas idéias é que ele nunca viu nada demais na teoria de Copérnico, uma vez que a de Ptolomeu possibilitava melhores previsões. O que é estranho é sua falta de interesse na discussão científica mais relevante da época, sobre as leis de Kepler (estas tornavam o sistema heliocêntrico um sério candidato a substituir o geocêntrico ptolomaico), que já haviam sido publicadas à época da edição do *Novum organum*. Mas isso não tira seu grande mérito.

O início do fim da hegemonia platônica

E assim teve início o fim da hegemonia platônica. Bacon mostrou que o conhecimento científico era baseado inteiramente na observação dos fatos, e não em sua concepção abstrata. Portanto, o sistema das formas de Platão não era adequado para a ciência. E a prova disso estava na avassaladora quantidade de novas descobertas realizadas no Renascimento, graças ao uso do novo método de investigação científica e ao abandono do idealismo platônico. A influência de Bacon é marcante no campo da indução científica moderna, tendo ele inclusive servido de modelo para os vários cientistas que criaram a primeira sociedade científica, a britânica Royal Society, sob sua inspiração (na verdade, com base na Casa de Salomão, que será vista adiante).

Faltava um passo: alguém precisava inferir que não só o conhecimento científico tinha um forte componente subjetivo e empírico, mas também o conhecimento das coisas em geral. Thomas Hobbes (1588-1679) seria o primeiro a fazer isso, embora de forma acessória à sua teoria da origem do estado e dos governos. E caberia a John Locke (1632-1704) ser o primeiro a sistematizar e divulgar a teoria empírica do conhecimento.

Bacon não percebeu o alcance de sua descoberta

Por fim, chama a atenção o fato de que Bacon não estava consciente do passo que dera para a descoberta da individualidade do bem e do mal — que viria a ser feita por Hobbes e Locke. Um de seus livros, a *Nova Atlantis*, publicado postumamente, é uma utopia no estilo imortalizado por São Thomas More. E qual-

quer dessas comunidades fantásticas tem embutida uma noção absoluta do que é certo e do que é errado.

A favor de Bacon, deve ser dito, está o fato de que sua utopia, embora contendo muitas restrições à liberdade individual, como por exemplo a de ir e vir, mantinha a propriedade privada. O direito à herança é mencionado explicitamente em sua *Nova Atlantis*. Tem-se aí a descrição de um “superinstituto” de pesquisa, de caráter quase governamental e religioso, a Casa de Salomão, que toma boa parte do livro. A incoerência intelectual de Bacon não desmerece a enorme contribuição que prestou: destruir o universo platônico das formas.

*A motivação pelo interesse próprio
e a síntese de Hobbes*

O Renascimento e a descoberta do indivíduo

Neste capítulo vai-se ver como a mentalidade do Renascimento — que começou na Itália e depois espalhou-se pela Europa — operou uma profunda modificação nos métodos da análise política, gerando também como subproduto importante o entendimento de que a natureza do ser humano era individualista e voltada para seu próprio bem-estar, o que foi enfim compreendido em toda a sua profundidade por Hobbes.

Os pensadores políticos antigos, como Platão, Aristóteles e Cícero, assim como muitos do período anterior ao Renascimento, procuraram descobrir a melhor forma de governo analisando como um ser humano “ideal” deveria comportar-se diante do estado. O ser humano ideal era aquele que era virtuoso. Como havia consciência de que esses cidadãos perfeitos não existiam, muitas das obras, em especial as de Platão, destinavam-se à educação do povo, visando a torná-lo consciente dos ideais de bem e de mal que deveriam pautar o comportamento desses “habitantes modelos”. Essa visão idealista também está presente em todos os autores cartesianos e em grande parte do iluminismo francês, de modo que seu papel não teve importância no ressurgimento do indivíduo, tal como está sendo aqui analisado. Em outras palavras, é impossível haver um cartesiano liberal. Logo, esses pensadores, embora muito importantes para a formação das idéias do Ocidente a partir do século XVII, não serão citados no que se segue.

Com Maquiavel observa-se uma mudança: ele parte do pressuposto de que a análise das formas de governo deve ser feita não a partir do que o cidadão deveria ser, e sim a partir da própria natureza deste. Maquiavel vai utilizar esse procedimento para estudar qual deve ser a atitude mais eficiente por parte dos governantes, especialmente no caso de uma monarquia. Montaigne, por sua vez, percebe que as noções de bem e de mal devem ser relativas mas, incapaz de chegar a uma conclusão sobre a real natureza do ser humano, escuda-se na

revisão de uma postura cética conducente a um conservadorismo que privilegia os costumes. Outros, como Althusius e, em parte, Grotius, pressupõem erroneamente que o ser humano tem como motivação básica o desejo de viver gregariamente. Bodin destoa um pouco desses pensadores, uma vez que não parte do individual para chegar à coletividade, mas em essência defende vigorosamente princípios fundamentais que garantam a liberdade do cidadão e suas posses.

Os escolásticos espanhóis lançariam as bases da análise econômica moderna, onde a motivação pelo lucro e as preferências do consumidor são os determinantes dos preços. Note-se que isso difere muito da análise do preço justo de uma mercadoria. De fato, o preço de um produto depende das condições de sua escassez relativamente ao que os consumidores desejam. E, nesse ambiente de questionamento e evolução, Francis Bacon forneceu o elo lógico que faltava: para que o ser humano fosse estudado individualmente, era preciso que o conhecimento não dependesse do mundo platônico das formas, pois este era absoluto. Francis Bacon mostrou que o conhecimento científico era obtido por indução, a partir da observação e da experimentação, sendo portanto individual.

Hobbes juntaria todas as peças desse quebra-cabeças para chegar à formulação moderna da teoria da formação do estado. Sua teoria contratual, de cunho individualista, seria usada na defesa do absolutismo real. E Espinosa mostraria que os argumentos de Hobbes também podiam ser utilizados para sustentar outros tipos de organização política, como a democracia.

Maquiavel e o início da análise política moderna

Nicolau Maquiavel (1469-1527) viveu boa parte da sua vida em Florença e em algumas missões diplomáticas nos países ao redor, tendo ficado célebre por seu pragmatismo político. Produziu duas grandes obras: em 1513, *O príncipe*, e mais tarde, os *Discursos sobre os dez primeiros livros de Tito Lívio*. Em *O príncipe*, dá conselhos ao governante que deseja manter e aumentar o seu poder, sendo famosa a sua opinião de que este deve ignorar as restrições morais para atingir seus propósitos. Por exemplo, Maquiavel não vê nada demais em um usurpador tomar um governo à força, desde que ele faça todas as suas maldades contra a população de uma única vez e, uma vez no poder, passe a distribuir benefícios pouco a pouco. Essa sua atitude de indiferença moral gerou o adjetivo maquiavélico, até hoje utilizado.

Evidentemente, a modernidade da análise de Maquiavel não está em seus conselhos mais perversos, e sim em seus métodos de raciocínio. No capítulo 15 de *O príncipe*, diz que vários dos escritores políticos que o antecederam falam de

repúblicas e principados que não foram nem serão vistos jamais, porque as pessoas vivem de modo muito distinto daquele preconizado por eles. Essa é uma clara alusão à literatura política de até então, que dentro da tradição platônica e aristotélica considera tipos de governo “ideais” juntamente com os que de fato existem ou existiram (não raro chamados de governos “corrompidos”, como antônimo de “ideais”). Exemplo de um desses governos ideais é aquele descrito por Platão em *A república*, como foi amplamente discutido no capítulo 4. Mal sabia Maquiavel que, em 1516, Thomas More viria a escrever sua ainda mais famosa *Utopia* — como foi visto, a quintessência do planejamento central coletivista e um horror de organização estatal que nunca ousou se experimentar.

Nos *Discursos*, Maquiavel mostra também grande inventividade. Utilizando o método de comparação histórica e tomando por base a república de Roma, mas não exclusivamente, Maquiavel chega à conclusão de que a melhor forma de governo deve misturar características da monarquia (um executivo forte e centralizado), da aristocracia (o senado, ou um legislativo de hierarquia mais alta) e da democracia (a câmara dos deputados, ou um legislativo mais popular), como no caso da república romana. É claro que a interpretação dessas três esferas de poder não corresponde à dos dias de hoje, pois havia instâncias do judiciário distribuídas entre as três. Note-se que Maquiavel chega a essa conclusão não lidando com cidadãos que se comportam de forma hipotética, mas fazendo uma minuciosa análise comparativa das instituições governamentais que existiram na Roma republicana. Tal análise histórica seria usada mais tarde por Montesquieu (1689-1755), que chegou a uma conclusão muito semelhante, e por Tocqueville (1805-59), que observou as vantagens e desvantagens da constituição norte-americana. Mas Maquiavel foi o precursor.

Bodin e a propriedade privada

Jean Bodin (1530-96) definiu pela primeira vez o conceito de *soberania*. Em outras palavras, levantou a questão: em que constitui o poder de um governo sobre os governados? Sua resposta é basicamente o poder de legislar e de revogar leis. Daí Bodin passa a relacionar as várias circunstâncias em que tal princípio aplica-se: declarar guerra ou paz; servir de corte de apelação em última instância; escolher os magistrados e funcionários públicos de alto escalão; taxar, subsidiar, ou isentar de impostos; controlar a emissão monetária; e determinar as relações de vassalagem. Havia uma restrição: as leis não podiam ser contrárias às leis de Deus. Uma posição típica da época é a existência de um certo conjunto de leis naturais que seriam inerentes à natureza humana e inspiradas diretamente por Deus. Entre estas, Bodin identifica o direito à propriedade privada. Para

Bodin, o detentor do poder de soberania — que não precisava ser um rei, podendo ser um grupo de pessoas, como numa assembléia — não podia tomar a propriedade de um cidadão senão com o seu consentimento, como no caso de uma compra, troca ou desapropriação prevista na lei, ou ainda no interesse de um tratado de paz com uma potência inimiga. Neste último caso, o indivíduo deve ser indenizado da forma mais justa possível.

Essa posição de Jean Bodin era bastante liberal e revolucionária para sua época, mas também incongruente com o fato de a soberania incluir o direito de criar impostos, já que um imposto não consentido é um confisco da propriedade privada. Além disso, Jean Bodin não apresenta uma teoria que justifique seu conceito de soberania, tampouco o direito divino à propriedade privada. Aliás, nesse aspecto não se pode condená-lo, pois era comum que bons filósofos prescrevessem algumas máximas sem o devido embasamento lógico. Assim, Jean Bodin avançou apenas um pouco em relação a Egídio Romano. Johannes Althusius foi o primeiro a fundamentar a necessidade do governo a partir do comportamento dos seres humanos. Adicionalmente, Bodin introduziu o elemento monetário nas prerrogativas da soberania e foi também um dos primeiros (em 1568) a notar a relação existente entre a quantidade de moeda e os preços: quanto mais moeda em circulação, maiores são os preços das mercadorias.

A escola de Salamanca e os preços

No que tange à percepção da importância da moeda, Jean Bodin foi precedido em 12 anos pelo espanhol Martín de Azpilcueta Navarro. Nesse período houvera uma inflação importante na Espanha, causada pelos tesouros provenientes da América, e esse fenômeno deu margem ao nascimento da escola de Salamanca (com obras escritas entre 1544 e 1605), um grupo de escolásticos espanhóis que fizeram muitas e interessantes descobertas econômicas. A principal referência no assunto é Grice-Hutchinson (1952).

Essa escola fez três grandes contribuições. Primeiro, a relação entre moeda e preços, a chamada teoria quantitativa da moeda. Segundo, o preceito de que o preço de uma mercadoria era determinado pelas condições de escassez relativa, ou seja, a quantidade produzida em comparação com a demanda. Isso modificava a teoria do preço justo baseado em custos de produção e transporte (Luís Saravia de la Calle, 1544). E terceiro, a teoria de formação da taxa de câmbio, que deveria manter estabilidade em termos do poder de compra real em seus respectivos países (Luís de Molina, 1601).

Tais teorias são interessantes e necessitariam de maior espaço para serem explicadas detalhadamente. Mas aqui o importante é assinalar que a compreen-

são da individualidade e da motivação dos consumidores e produtores pelo seu próprio interesse está implícita em toda a discussão desse grupo de escolásticos. A influência direta da escola de Salamanca deu-se principalmente pela difusão em toda a Europa da teoria quantitativa da moeda. Além disso, Hugo Grotius, que será estudado adiante, constantemente refere-se a trabalhos de integrantes da escola. Infelizmente, não é possível saber se a teoria da formação dos preços formulada pela escola de Salamanca exerceu influência nos estudos dos mercados que foram realizados por Turgot (1727-81) e outros, mais de um século depois.

Juan de Mariana, o precursor de Locke

Nesta seção segue-se Rothbard (1995). Juan de Mariana (1536-1624) foi um jesuíta espanhol e pensador bastante independente, que ousou opor-se ao absolutismo então em voga na Europa, principalmente na Espanha de Filipe II. Mariana defendia que, embora o poder real tivesse o consentimento dos cidadãos, estes poderiam revogá-lo toda vez que houvesse abuso por parte do rei. Viu-se que, para os escolásticos, em situações extremas o tiranicídio era justificado. Mas Mariana, antecipando-se a John Locke (1632-1704), foi mais além e definiu como tirano o rei que: violasse as leis religiosas; cobrasse impostos sem a concordância do povo; e impedisse a reunião de um parlamento democrático. Isso é de uma impressionante modernidade, e os dois últimos pontos são os que Locke viria a apontar como razões para a resistência ao poder real.

Na mesma linha que os outros escolásticos espanhóis de Salamanca, Mariana sustenta que a alteração do padrão monetário, o que era equivalente a imprimir mais moeda com a mesma quantidade de metais preciosos, era causadora de inflação. A partir daí, com uma lógica impecável, mostra que isso nada mais é que taxar os cidadãos de forma dissimulada. Em consequência de seu raciocínio anterior sobre o tiranicídio, conclui que o rei que permite essa mudança do padrão monetário é um tirano. Naturalmente, Mariana não foi muito popular entre a realeza espanhola. Foi um gênio que teve uma percepção avançadíssima, e Locke seria por ele influenciado.

O cético que acredita na individualidade do bem: Montaigne

Michel de Montaigne (1533-92) foi um pensador francês da Renascença. Suas idéias refletem a transição do período — deixando para trás um sistema rígido de crenças sobre a estrutura do mundo, o escolástico, a revolução científica e do conhecimento abria um novo caminho, que subvertia a ordem aristotélica. Já se

viu que Maquiavel introduzira uma importante novidade ao tratar da política, lidando não mais com estruturas construídas com pessoas ideais, e sim com o ser humano como tal. E no campo das ciências surgiram muitas outras novidades, como por exemplo o estudo da ótica, da circulação sanguínea, da mecânica e da astronomia, com a simplificação do modelo do sistema solar proposta por Copérnico e Kepler.

Nesse mundo em rápida transformação, Montaigne era uma pessoa de mentalidade conservadora, mas suficientemente perspicaz para perceber que toda uma visão da ordem do universo estava para mudar, sem que fosse claro para ele onde haveria de chegar-se. Assim, Montaigne voltou-se para o ceticismo na forma de uma relativização completa do conhecimento e acabou por encontrar uma solução pragmática para enfrentar as novidades: o *status quo* — a experiência dada pelos eventos históricos, pelos costumes e leis já existentes — deve ser respeitado, e as mudanças das instituições devem ser paulatinas.

O relativismo exprime-se de forma deliciosa no título do capítulo 14 de seu primeiro livro dos *Ensaio*s: “o bem e o mal só o são, as mais das vezes, pela idéia que deles temos”. Em outras palavras, embora não tendo chegado tão próximo quanto Maquiavel de identificar o interesse no próprio bem-estar como o motor das decisões humanas, Montaigne é a prova de que as idéias de subjetividade do conhecimento — um importante passo para destruir o edifício platônico — começavam a difundir-se. É importante notar que o passo fundamental foi dado por Francis Bacon, que publicou seu trabalho mais relevante, *O avanço do conhecimento*, após a morte de Montaigne. Mas este percebeu que o bem e o mal eram conceitos de natureza individual e, além disso, conhecia bem o epicurista Lucrécio, as idéias dos cétricos gregos e Maquiavel, entre muitos outros autores.

A teoria do contrato social coletivista de Althusius

O holandês Johannes Althusius (1557-1638) desenvolveu uma teoria da arte da associação de seres humanos com o propósito de estabelecer e cultivar uma vida social em comum, dando a isso o nome de política. Althusius faz um paralelo entre os membros dessa associação e as formas de vida simbióticas, referindo-se àqueles como simbioses. E esclarece que o assunto de que trata a política é uma associação na qual os simbioses mutuamente comprometem-se, mediante acordo explícito ou tácito, a compartilhar o que quer que seja útil e necessário ao exercício harmonioso da vida social.

Em outras palavras, para Althusius, todas as formas de comunidades — família, cidade, clube, reino etc. — são o resultado de um pacto social a que cada um adere por sua livre e espontânea vontade. Na seção a seguir estudar-se-á

como esses pactos ou contratos sociais podem advir de interações voluntárias de indivíduos puramente egoístas. Mas não exclusivamente. Com efeito, Althusius é certamente um “contratualista”, assim como Manegold de Lautenbach e Egídio Romano também foram defensores do contrato social como a razão fundamental para a existência dos governos. No entanto, Althusius é com certeza muito distinto de Hobbes. Hobbes é o mais importante filósofo político moderno, uma vez que sua teoria do contrato social parte do pressuposto de que os indivíduos estejam interessados em seu próprio bem-estar. Já a teoria de Althusius supõe que cada indivíduo tenha uma inclinação natural para a vida em comum ou gregária.

Para Althusius, os indivíduos desejam ter uma vida em comum, além de terem também interesses próprios, como viver confortavelmente. É claro que este é um passo muito importante para abandonar os conceitos absolutos de bem e de mal preconizados por Platão, porquanto para Althusius cada ser humano tem existência por si só e, seja qual for o conceito de bem e de mal para um determinado grupo de cidadãos, esse conceito deriva de sua vontade de viver em comum. O que, por tabela, significa que as noções éticas são sociais, mas não absolutas.

Por outro lado, o fato de ser o sentimento gregário muito forte na visão de Althusius pode levar a algumas inconsistências. Veja-se, por exemplo, o trecho a seguir, extraído do capítulo 1 de sua *Política*:

Claramente, o homem é por natureza um animal gregário nascido para cultivar a sociedade com outros homens, por natureza não vivendo solitário como feras selvagens fazem-no, nem movimentando-se sem parar como os pássaros. E assim eremitas misantropos e sem pátria, vivendo sem habitação fixa, são inúteis para si mesmos e para os outros, e separados dos outros estão certamente infelizes.

Ora, isso é contraditório. Althusius diz que os ermitões são infelizes por não terem vida em sociedade. Como então explica-se que essas pessoas preferiram ser eremitas a fazer parte de alguma comunidade? A resposta é que se eles preferem a reclusão individual à convivência com outros é porque isso torna-os mais felizes (excluem-se aqui os que se viram forçados a apartar-se da coletividade, não sendo portanto “misantropos sem pátria”). Assim, pelo menos para o grupo dos ermitões, a hipótese de Althusius não só é falsa, como também revela que ele ainda tem em mente o que deve ser bom ou mau para os seres humanos, inclusive para eremitas que voluntariamente excluíram-se da sociedade. Logo, ele não é coerente com seu próprio método de análise.

Note-se que seria possível desenvolver uma teoria contratualista que levasse em consideração que as pessoas têm interesse em seu bem-estar e em conviver com seus semelhantes. E um ermitão nada mais seria do que um indivíduo me-

nos afeito ao gregarismo que os demais habitantes de uma cidade. Apenas a análise teria que ser muito cuidadosa, para não haver contradição. Por exemplo, para os indivíduos que preferem viver em comum, as leis deveriam ser obedecidas porque eles desejam permanecer no grupo. Assim, poder-se-ia concluir que uma lei que tornasse a propriedade coletiva seria obedecida (novamente, em sociedades com alto grau de gregarismo) pelo simples fato de que um indivíduo por si só não gostaria de destoar do grupo e ser excluído dele (uma vez que toda lei pressupõe alguma punição para quem a desobedece). Ocorre que, como foi visto, nem mesmo entre clãs (ou famílias extensas) o conceito de propriedade coletiva sobreviveu ao longo da história (ver capítulo 2). De modo que a natureza humana não exhibe esse comportamento.

Também é possível supor que as pessoas tenham interesse em seu próprio consumo e algum desejo de conviver em grupo e ainda assim chegar à conclusão de que uma lei estabelecendo a propriedade coletiva nunca seria sancionada por uma sociedade formada de indivíduos com essas características. Basta que a preferência pela vida gregária não seja muito forte. Esse tipo de comportamento é muito parecido com o que foi visto no primeiro capítulo, quando foi justificada a propriedade privada. Nesse caso, para todos os efeitos práticos, os indivíduos comportar-se-iam predominantemente como egoístas e seriam distintos dos seres humanos que Althusius usa para fundamentar sua teoria do contrato social. Althusius não é um pensador de primeira grandeza, mas é interessante mencioná-lo aqui como um contraste em relação ao que é dito no resto deste capítulo.

Uma digressão sobre interesse próprio e equilíbrio de Nash: convenções, costumes e contrato social

Ao longo deste livro fez-se menção ao fato de que os indivíduos que põem seu próprio bem-estar acima de tudo podem aderir voluntariamente a normas sociais que apresentem elevado grau de solidariedade. Veja-se, por exemplo, a ética católica, na qual o principal objetivo que o ser humano deve perseguir para alcançar sua salvação está no amor ao próximo. E 17% da população da Terra são de católicos. Ora, não há razão para acreditar que parcela tão grande de indivíduos seja inerentemente diferente dos outros. Com efeito, o que se vai mostrar é que é perfeitamente possível que indivíduos totalmente egoístas queiram aderir espontaneamente a uma moral baseada na cooperação e na ajuda ao próximo. E essas normas de cooperação refletem-se nas convenções, nos costumes e nas instituições governamentais e legais de qualquer sociedade.

Uma regra qualquer de comportamento para os membros de uma sociedade é o que se chama de um *equilíbrio de Nash* quando, individual e voluntariamen-

te, nenhum deles prefere deixar de cumprir a regra, desde que todos estejam-na cumprindo. Dessa forma, se uma coletividade estiver num equilíbrio de Nash, nenhum indivíduo por si só desejará deixar de cumprir sua parte nesse equilíbrio. Portanto, essa regra tende a permanecer inalterada, uma vez que não há incentivo individual à mudança. John Nash, nascido em 1928, ganhou o prêmio Nobel de economia de 1994 justamente por sua definição de equilíbrio, que acabou sendo associada a seu nome. Em economia e política, tal conceito revolucionou o modo de pensar sobre as decisões individuais e independentes no seio de uma coletividade.

Mostrar-se-á que pessoas que são movidas apenas pelo interesse próprio podem preferir cooperar para todo o sempre. Ou seja, vai-se demonstrar que um equilíbrio de Nash com grande solidariedade pode surgir a partir de indivíduos puramente egoístas. Em particular, isso mostra que a hipótese de Althusius sobre a necessidade intrínseca do ser humano de viver em conjunto é desnecessária para justificar a existência de associações para benefício mútuo dos participantes. Como o objetivo desta seção é apenas mostrar que isso pode ocorrer, um exemplo será suficiente.

Considere um grupo de 100 pessoas que moram numa ilha próxima da costa. Para entrar e sair da vila, é preciso tomar um barco. O valor de uma ponte, que lhes pouparia tempo, possibilitando a todos descansar ou trabalhar mais, seria de R\$1 mil para cada cidadão. Suponha que o custo dessa ponte (uma ponte bem simples) seja de R\$50 mil. Se cada um dos habitantes contribuísse com R\$1 mil para um fundo, a ilha recolheria R\$100 mil. A ponte poderia ser construída e ainda sobriariam R\$50 mil para devolver aos cidadãos. Agora imagine a seguinte situação. O prefeito da ilha decide pedir a cada cidadão que contribua voluntariamente para a construção da ponte. Ora, cada indivíduo, por si só, raciocina da seguinte forma: a ponte vale R\$1 mil para cada um de nós; se todos os outros contribuírem com R\$1 mil, eu nem preciso contribuir, pois a ponte será construída de qualquer maneira, e assim pouparei meu dinheiro. Portanto, os cidadãos egoístas não contribuirão para a ponte, ou fá-lo-ão com um valor muito baixo, de modo que não haveria muita chance de arrecadar os R\$50 mil necessários para construir a ponte.

Sabendo que seus eleitores são extremamente egoístas, o prefeito da ilha, em vez de pedir a cada um para colaborar espontaneamente, resolve propor aos habitantes a cobrança de um imposto de R\$500 *per capita* (o preço da construção da ponte por cidadão). Nesse caso, a decisão de cada habitante será votar a favor ou contra a proposta do prefeito. Se a proposta for aceita, a ponte será construída e cada habitante, embora tenha gasto R\$500 com o imposto, receberá um benefício de R\$1 mil, ou seja, um ganho líquido de R\$500. Se a proposta não for aceita, nada mudará: ninguém gasta, mas também não aufera as vanta-

gens de ter uma ponte. Os ilhéus, sendo absolutamente egoístas, comparam o ganho líquido de R\$500 com zero e decidem que vale a pena votar a favor do imposto. Assim, o prefeito vê sua moção aprovada e pode construir a ponte.

Isso mostra que a cooperação dos indivíduos — a construção da ponte — foi obtida através da cobrança do imposto. E esses indivíduos eram tão egoístas que o prefeito nem mesmo teve a ousadia de pedir-lhes que contribuíssem voluntariamente, pois sabia que muitos (ou mesmo todos) não iriam colaborar, e assim a ponte não seria construída. Em outras palavras, seres completamente voltados para si mesmos podem ter interesse em cooperar. Outro exemplo dessa mesma situação foi visto no capítulo 1: a propriedade privada é uma “lei” que é do interesse de todos, mesmo sabendo-se que ela limita as ações de uma pessoa, uma vez que lhe tira a possibilidade de tomar algo que pertença a outrem.

Deve-se notar, porém, que o equilíbrio de Nash não é único, e isso é de suma importância para entender Hobbes e o absolutismo e Espinosa e a democracia. Para demonstrá-lo é suficiente considerar uma situação em que haja mais de um equilíbrio de Nash. Considere o caso a seguir. Um homem e uma mulher solteiros trabalham juntos, mas nunca encontraram ocasião de conhecer-se, embora desejassem-no. Surge então essa oportunidade: um dos colegas de trabalho resolve convidar todos para um passeio de barco. Embora nenhum dos dois goste muito de andar de barco, eles percebem que essa é uma boa chance para saírem juntos. O equilíbrio de Nash dessa situação é que ambos decidem ir ao passeio, pois, uma vez que a mulher está indo, o homem prefere ir, e uma vez que o homem está indo, a mulher também quer ir. É claro que essa situação também comporta outro equilíbrio de Nash: nenhum dos dois vai ao passeio. Pois se a mulher acha que o homem não vai, ela prefere não ir, e se o homem acha que a mulher não vai, ele também prefere não ir.

Duas conclusões interessantes podem ser deduzidas desse exemplo tão simples. Primeiro, é possível haver diferentes equilíbrios de Nash, e mesmo um equilíbrio em que todos estejam pior do que em outro. O equilíbrio em que ambos decidem não ir ao passeio é obviamente pior para os dois, mas por si só nenhum dos dois desejaria mudar, pois cada qual acha que o outro não vai, e ambos não gostam de passear de barco. Segundo, imagine que, em vez de convidá-los para um passeio de barco, o colega decida chamá-los para jantar, algo que ambos fariam com muito prazer a qualquer hora. A análise agora muda um pouco, pois ambos preferem ir, independentemente do que o outro decida fazer. O único equilíbrio de Nash dessa situação é ambos aceitarem. E ambos estariam mais felizes com esse convite do que com o outro. Donde se conclui que motivos externos aos membros de uma sociedade podem vir a alterar o equilíbrio de Nash. Tal é o caso dos costumes e regras vigentes no país onde se nasce, ou da religião em que se é educado. Essas observações serão muito úteis nas discussões a seguir.

Grotius: entre Althusius e Hobbes

O holandês Hugo Grotius (1583-1645) foi um grande jurista que justificou a existência do direito internacional pela teoria contratual. Sua grande obra foi o *Direito da guerra e da paz*, escrito em 1625. Para Grotius, assim como para Althusius, os indivíduos têm duas motivações fundamentais: o desejo de conviver em sociedade e também o interesse próprio. Copleston (1994) afirma que Grotius tinha conhecimento da obra de Althusius. São dois os motivos pelos quais se pode dizer que Grotius é um pensador muito mais refinado do que Althusius, embora não chegue à sofisticação de Hobbes. Primeiro, Grotius é muito explícito ao mencionar a importância da motivação pelo interesse próprio, enquanto Althusius só o faz indiretamente, afirmando que o impulso dos seres humanos para a vida em comum advém, entre outras coisas, do maior conforto propiciado por essa alternativa.

Segundo, Grotius desenvolve uma teoria de propriedade privada proveniente de uma convenção. Eis como ele explica por que os indivíduos deixam de viver numa sociedade coletivista e passam a ter necessidade de propriedade privada:

isto fez com que os homens não se contentassem mais, para seu sustento, com o que a terra produzia dela mesma (...) desejassem viver de uma maneira mais cômoda e agradável: porque precisavam para isso do trabalho e da indústria, que um empregava para uma coisa e outro para outra. E não havia meio portanto de tornar comuns os rendimentos, primeiro por causa das distâncias dos lugares nos quais cada um havia-se estabelecido; e a seguir por causa da falta de equidade e amizade, que fazia com que não se guardasse uma justa igualdade nem no trabalho nem no consumo dos frutos dos rendimentos. (...) que as coisas não tinham começado a passar-se com a propriedade por um simples ato interior da alma, pois uns não podiam adivinhar as coisas de que os outros desejariam apropriar-se, para que delas se abstivessem; e muitos poderiam querer ao mesmo tempo uma mesma coisa: mas isto é feito por uma convenção, quer expressa, como os que repartiam coisas que outrora estavam em comum, quer tácita, como quando delas se apoderavam.

Além disso, o motivo por trás dessa convenção que justifica a propriedade privada é de natureza essencialmente egoísta. Ou seja, no que tange ao contrato social que fundamenta sua teoria de formação das nações e alianças internacionais, Grotius utilizou-se de indivíduos que têm necessidade de vida gregária, assim como Althusius. No entanto, ao analisar a instituição da propriedade privada, Grotius também esboça uma teoria contratual onde os agentes são primordialmente movidos pelo interesse próprio.

Nos tempos de Thomas Hobbes

Thomas Hobbes (1588-1679) viveu durante tempos conturbados em seu país, a Inglaterra. É interessante ver um pouco o que estava acontecendo. Na Inglaterra, o rei era obrigado a custear o governo, inclusive a guerra, com seus próprios recursos. Para poder cobrar um novo imposto, ou aumentar os impostos, o rei precisava da aprovação do parlamento, como estipulava a Carta Magna. A coroa possuía terras que geravam renda. E o parlamento era avesso ao aumento de impostos. Contudo, nem sempre as receitas reais eram suficientes para cobrir os gastos. Em particular, depois da vitória inglesa contra a Espanha, Elizabeth I (1559-1603) viu-se forçada, em 1588, a vender 25% das terras da coroa para fazer face à falta de recursos. Jaime I (1603-24), por sua vez, teve que vender mais 25% das terras, e Carlos I (1625-49) vendeu o restante. Assim, o governo passou a necessitar cada vez mais de fontes de financiamento do déficit, uma vez que havia enorme resistência contra os impostos.

A criatividade real para gerar receitas foi grande (North & Weingast, 1989). Entre as várias medidas tomadas, cabe citar: a mudança unilateral das condições dos empréstimos feitos à coroa, com aumento dos prazos e diminuição dos juros; a monopolização artificial de várias atividades econômicas e a venda de direitos de exploração; a utilização de uma antiga permissão para que o rei adquirisse bens por preços estimados, sempre muito abaixo do valor de mercado; a venda de títulos hereditários de nobreza; o uso da dispensa, mecanismo pelo qual o rei isentava um determinado cidadão de uma provisão ou restrição legal em troca de pagamento; e o confisco de bens dos indivíduos.

Como pode se ver, o rei estava utilizando artifícios que subvertiam os direitos de propriedade. Em 1639, ocorreu uma insurreição na Escócia. Em 1641, o rei viu-se obrigado a convocar mais um parlamento (câmara dos comuns), após a desastrosa tentativa de convocação de 1640, depois de 11 anos sem que o mesmo se manifestasse. Em seguida a uma série de derrotas para a câmara dos comuns, em fevereiro de 1642, Carlos I negou-se a aprovar a transferência do controle militar para o parlamento e teve de fugir de Londres para organizar a resistência. Teve início a guerra civil, na qual o parlamento, sob o comando de Cromwell, acabou por executar Carlos I em 1649. Depois de algumas mudanças institucionais, em 1659 a monarquia foi restaurada com Carlos II (1659-78), que foi sucedido por Jaime II. Mas os mesmos problemas que levaram à guerra civil continuaram a existir. Em 1688, ocorreu a Revolução Gloriosa, que depôs Jaime II, reorganizou institucionalmente o país, inclusive com o aumento de impostos para equilibrar o orçamento real, e conduziu ao trono Guilherme III.

Naquele mesmo século, a França vivia sob o absolutismo, com um bom padrão de vida e sem os problemas internos vividos pela Inglaterra (North & Weingast, 1989).

Do ponto de vista intelectual, desde o fim da Idade Média até o início do século XVII foi grande a ebulição das idéias individualistas. Na Itália, principalmente, mas também na Espanha, França e Holanda, despontava uma nova visão do ser humano. Além disso, na Inglaterra, com a publicação do *Novum organum* de Bacon, em 1620, começara a ruir o castelo da teoria platônica das formas, que preconizava a existência de conceitos absolutos de bem e mal.

Foi nesse ambiente que viveu e morreu o grande Thomas Hobbes. E seu trabalho representou uma síntese de todo esse pensamento, sempre com o propósito prático de tentar evitar o caos da guerra civil em seu país e restabelecer a ordem na organização governamental.

A influência de Bacon na teoria do conhecimento de Hobbes

Hobbes conheceu Francis Bacon provavelmente entre 1617 e 1618, quando o pupilo de Hobbes, William Cavendish (mais tarde segundo conde de Devonshire), traduzia os *Ensaio*s de Bacon para o italiano (Malcolm, 1996). Por influência de Bacon, Hobbes passou a interessar-se por trabalhos científicos, especialmente no campo da ótica, sobre a qual produziu um primeiro tratado em 1640. Além disso, conviveu com Charles Cavendish, matemático e cientista. Assim, Hobbes tinha uma boa noção da importância da indução e da experimentação como base da descoberta científica.

Sua teoria do conhecimento está exposta em seus *Elementos da lei*, obra menos conhecida que *Do cidadão* e *Leviatã*, mas anterior a estas, tendo sido concluída em 1640. O trecho a seguir, extraído do capítulo 6 dos *Elementos*, mostra bem a influência de Francis Bacon:

Conhecimento, portanto, o qual chamamos CIÊNCIA, eu defino como evidência da verdade, a partir de algum começo ou princípio do sentido.

Hobbes estabeleceu aquilo que Bacon por pouco não havia concluído: todo conhecimento baseia-se nos sentidos, não só o científico. Mais ainda, para Hobbes, conhecimento era sinônimo de ciência. Em resumo, estava definitivamente sepultado o conceito platônico do conhecimento enquanto descoberta do mundo das formas. Agora o indivíduo, por meio dos sentidos, observa a realidade e daí infere o conhecimento. Essa teoria seria mais tarde difundida por Locke, mas Hobbes chegara a ela primeiro.

A grande síntese

Nos *Elementos*, Hobbes apresenta uma argumentação muito parecida com aquela que viria a ser depois utilizada tanto por Locke em seus *Ensaíos* quanto por Hume em seu *Tratado*. Uma primeira parte cuida de demonstrar a base empírica do conhecimento. A partir daí discutem-se as emoções e motivações humanas, aplicando-se então à teoria da formação do estado os conceitos aí elaborados. A teoria do conhecimento de Hobbes já foi antes comentada, restando apenas dizer que, infelizmente, não foi objeto de maior divulgação por parte de seu autor.

O capítulo 7 dos *Elementos*, intitulado “Da satisfação e da dor; do bem e do mal”, deixa claro que a motivação primária do ser humano é egoística. Nele Hobbes diz que os conceitos de bem e de mal têm a ver com a satisfação obtida ou não pelo indivíduo. Desde Epicuro, nunca essa idéia fora exposta de forma tão clara. Mais adiante, no capítulo 12, mostra-se como um indivíduo escolhe uma entre várias alternativas disponíveis fazendo um balanço dos pontos que geram satisfação ou insatisfação.

O capítulo 19 expõe a famosa teoria contratual do governo. É interessante ver o que, no entender de Hobbes, aconteceria com o ser humano se não houvesse regras nem governo: as pessoas dariam vazão aos seus instintos egoístas e teriam que viver eternamente defendendo-se de seus semelhantes ou atacando-os para possuírem mais coisas. O *estado natural* de Hobbes é uma situação em que o perigo de dano à integridade física de cada indivíduo está constantemente presente (note-se como é diferente do estado natural de Sêneca).

Acrescente-se que o ataque à pessoa era o maior mal que poderia ser feito contra ela. Segue-se que a formação de um *corpo político* é uma necessidade para garantir a paz dos cidadãos. E Hobbes imaginou um artifício intelectual extremamente engenhoso, precursor da definição de equilíbrio de Nash vista anteriormente. A partir da noção de pactos firmados entre seres humanos livres, que a partir de uma determinada data escolhem voluntariamente restringir sua liberdade futura, Hobbes imaginou um grande contrato entre os cidadãos e um corpo político, o qual pode ser constituído de um ou mais membros. Nesse contrato, cada cidadão compromete-se a seguir as leis e a contribuir para o estado, em troca de proteção contra a agressão de terceiros, sejam eles de fora ou da própria comunidade. No espaço protegido que é de cada pessoa, incluem-se, por exemplo, as suas propriedades.

Cada indivíduo tem uma escolha básica, ou seja, permanecer ou não como membro da comunidade governada por esse corpo político. As vantagens de pertencer à sociedade são evidentes, incluindo, em particular, a proteção da integridade física do cidadão. Assim, se cada um decide se deve ou não aderir volun-

tariamente a esse contrato, a alternativa preferida é aderir, e nisso reside a beleza do argumento. Indivíduos motivados pelo seu próprio bem-estar escolhem de livre e espontânea vontade formar um corpo político para governá-los. É claro que um governo vai restringir as liberdades originais que estavam presentes no estado natural. Por exemplo, ninguém pode atacar ou tomar as propriedades do outro, a menos que haja razões legais para tanto. Por isso a imagem do contrato social é tão forte e apropriada para a situação.

Assim como Maquiavel, Hobbes restringe sua análise a três tipos de governo ou corpo político: monarquia, aristocracia e democracia. Ao compará-los, Hobbes acaba levando muito ao pé da letra a sua teoria contratual. Aliás, essa é uma constante em seu trabalho: levar às últimas conseqüências as conclusões lógicas de seus argumentos. Como para Hobbes a teoria contratual envolve nominalmente cada indivíduo escolhido para fazer parte do corpo político, ele chega à conclusão (que seria refutada a seguir por Espinosa) de que é impossível haver uma teoria contratual para a democracia, uma vez que todos teriam de obrigarse a si mesmos. E como ninguém pode ser forçado a punir a si mesmo, o contrato não teria como ser cumprido.

Segundo Hobbes, portanto, para decidir qual a melhor forma de governo, deve-se comparar a aristocracia com a monarquia (no caso, a absolutista). E ele define-se pelo absolutismo real. Observando com a distância que o tempo impõe, é possível entender essa posição de Hobbes. Vários países próximos da Inglaterra eram absolutistas nessa mesma época, em particular a Espanha, que por pouco não a derrotara durante o reinado de Elisabeth I, e a França. O absolutismo francês possibilitou desenvolver uma classe de funcionários públicos que tornaram mais eficientes a máquina estatal. Na França, para sustentar esse aparato, o rei podia taxar os seus súditos. Grantham (1993) estima que o consumo médio de calorias na França pré-industrial (segunda metade do século XVIII) era de 1.869 calorias por dia, e somente nas regiões mais pobres essa média era inferior a 1.750. Ainda segundo Grantham, a mais baixa estimativa confiável do consumo anual de alimentos em qualquer região da França nesse período, levando em conta apenas os cereais, era de 2,75 hectolitros por habitante, o que seria equivalente a 1.469 calorias por dia. Considerando que os cidadãos também consumiam outras fontes calóricas, em especial a batata, vê-se que a menor estimativa seria certamente bem superior a 1.469 calorias por dia.

Já na Inglaterra, segundo uma estimativa de 1787-96 referente aos pobres da zona rural, o consumo era de 1.508 calorias (Clark, Huberman & Lindert, 1995). Isso mostra que, mesmo 100 anos após a Revolução Gloriosa, o nível de vida dos ingleses ainda era consideravelmente inferior ao dos franceses. Portanto, Hobbes sabia não só que a França tinha padrões de vida melhores que os da Inglaterra, mas também que a desordem institucional em seu país era direta-

te decorrente do fato de o rei não poder criar impostos sem o consentimento do parlamento (que nunca os aprovava).

Além disso, Hobbes observa que a guerra civil era a negação da razão precípua da existência de uma comunidade governada por um corpo político. Ao estudar as características da aristocracia, Hobbes conclui que, por haver mais de uma pessoa tomando decisões (uma assembléia de notáveis, por exemplo), a possibilidade de discordância era muito grande, o que podia levar à guerra civil, caso as posições fossem extremas. Já num governo monárquico absolutista, como a palavra final era sempre do rei, não havia possibilidade de discordância, sendo pois improvável uma guerra civil. Assim, Hobbes deduz que a monarquia absoluta é superior.

Os *Elementos* precederam as duas grandes obras de Hobbes cujo impacto foi muito maior: *Do cidadão* (1642), onde ele expõe sua teoria de que o indivíduo é motivado pelo seu próprio bem-estar, ou seja, a motivação maior do ser humano é a proteção de sua própria vida; e *Leviatã* (1651), onde defende o absolutismo monárquico, mostrando todas as conseqüências dessa opção. Como nenhum desses livros confere destaque à sua teoria do conhecimento, Hobbes deixou de passar para a história como o fundador do empirismo.

Hobbes: o primeiro liberal é ofuscado pela defesa do absolutismo

Por ter sido de uma enorme coerência lógica e fortemente influenciado pelo seu ambiente, Hobbes foi levado a defender o absolutismo real. Suas teorias não tiveram o impacto político que no seu entender mereciam. Se na Europa continental, após a morte de Gassendi, passaram a considerá-lo o maior filósofo vivo, em seu próprio país ele não teve a mesma sorte. Mas a teoria contratual veio para ficar, e nela baseia-se toda a análise política moderna. Pode-se dizer que Hobbes foi o primeiro liberal. Curiosamente, sua coerência lógica impediu-o de examinar mais detalhadamente outros tipos de equilíbrio de Nash na esfera social, como a aristocracia e a democracia. Estas viriam a ser objeto de estudo de Espinosa.

A teoria do contrato social e governos não-absolutistas em Espinosa

Benedito (Baruch) de Espinosa (1634-77), judeu de origem portuguesa nascido na Holanda, foi um grande filósofo que se empenhou em aplicar aos conceitos éticos as idéias científicas dedutivas. Não vou-me deter em sua obra ética, sem dúvida sua mais importante contribuição. Seu *Tratado político* foi publicado postumamente, ainda no mesmo ano de sua morte. Observe-se que Locke nas-

ceu antes de Espinosa, mas seus *Ensaio*s só foram concluídos em 1687 e publicados em 1690. Além disso, em sua biblioteca havia obras de Espinosa (Harrison & Laslett, 1971). Portanto, é muito provável que Locke tenha sido por ele influenciado.

Espinosa parte do mesmo princípio que Hobbes: os indivíduos são motivados pelo interesse próprio, especialmente pela autopreservação. Mas ele percebe algo mais profundo, que foi ignorado por Hobbes. A teoria contratual não precisa ser tomada ao pé da letra. O contrato entre o indivíduo e o corpo político poder ser simplesmente através de um pacto para que as regras e as leis sejam obedecidas. Com isso deixa de ser importante a idéia de que o contrato social tem de ser feito nominalmente com os governantes. Sendo o contrato impessoal, dele podem ser objeto as instituições que regem o funcionamento do corpo político.

Espinosa pôde assim aplicar a teoria contratual a outras formas de governo que não a absolutista. Em particular, deteve-se na aristocracia e, como deixou incompleto o seu *Tratado político*, apenas iniciou o estudo da democracia. Contudo, o que restou é suficiente para perceber a importância de sua contribuição. O contrato social baseado no indivíduo que é movido pelo seu próprio bem-estar não era um veículo para justificar o absolutismo real, e sim um grande instrumento de análise das instituições políticas.

Locke e o liberalismo: o indivíduo vem para ficar

A vida de Locke e sua herança cultural

John Locke (1632-1704) viveu na Inglaterra num período muito interessante. Seu pai lutara como capitão num regimento da cavalaria das tropas parlamentaristas, durante a guerra civil. O regimento foi desfeito em 1643. Porém, graças à amizade de seu pai com o chefe do regimento, Locke foi estudar em Westminster em 1647. Posteriormente ele foi aceito em Christ Church, em Oxford, onde obteve seu grau de mestre em 1658, mesmo ano da morte de Cromwell. Ainda em Oxford, começou a interessar-se por medicina e química. A monarquia foi restaurada logo a seguir, em 1659, com Carlos II. Em 1660, ao conhecer Robert Boyle, passou a estudar física. Mas Locke continuava interessado principalmente em química e fisiologia, e, em 1667, acabou conhecendo o médico Thomas Sydenham, com quem escreveu vários trabalhos, os quais revelam uma profunda desconfiança acerca das teorias então vigentes sobre as causas das doenças. Locke e Sydenham pregavam a adoção de um método inteiramente empírico na prática da medicina. Em 1668, Locke salvou a vida do futuro conde de Shaftesbury, então ministro da Fazenda. Além disso, foi eleito membro da Royal Society, a academia de ciências inglesa. Até 1670, Locke não parecia interessado em filosofia, embora em 1668 tivesse escrito um opúsculo sobre economia, intitulado *Algumas das conseqüências que provavelmente seguir-se-ão à diminuição da taxa de juros a 4%*. Até então seus interesses científicos eram puramente empíricos, como atesta o catálogo de sua biblioteca, onde não havia obras de matemáticos como Apolônio de Perga ou Arquimedes, nem de astrônomos como Ptolomeu, Copérnico ou Kepler, todos eles cientistas famosos, mas com tendências talvez demasiado teóricas para o seu gosto. Vale observar, porém, que Locke tinha as obras de Francis Bacon.

O conde de Shaftesbury foi nomeado primeiro-ministro em 1672 e tornou-se o maior oponente do absolutismo real. Locke, que viveu na casa do conde por oito anos, certamente teve aí um bom curso prático de política. Seus primeiros escritos filosóficos apareceram por volta de 1671. Em 1678, subiu ao trono Jaime II, irmão de Carlos II. Em 1682, o conde de Shaftesbury, que fora julgado

inocente de acusações de traição à coroa, fugiu de Londres, vindo a morrer no ano seguinte na Holanda. Locke também acabou por deixar a Inglaterra em 1683, quando já havia concluído os *Dois tratados sobre o governo*, em que investe contra o absolutismo real e defende o direito do povo de depor o rei, caso este fira as normas institucionais do país (em particular, como foi visto no capítulo anterior, estavam sendo descumpridos os princípios da Carta Magna). Note-se que Locke tinha em sua biblioteca ilustres representantes do pensamento político moderno, como Maquiavel, Grotius, Hobbes e Espinosa (inclusive seus tratados políticos), além de ilustres representantes do individualismo, como Lucrécio (o epicurista) e Montaigne (um precursor). Além disso, conhecia os trabalhos de Sêneca, que, como foi mencionado, cita profusamente Epicuro.

Na Holanda, onde estava exilado, Locke escreveu em latim a *Primeira carta sobre a tolerância* (1685/86). Um ano depois estava pronta a sua mais importante obra, *Um ensaio sobre o entendimento humano*, que só seria publicada mais tarde. Em 1688 ocorreu a Revolução Gloriosa, que depôs Jaime II, reorganizou institucionalmente o governo inglês (para torná-lo viável financeiramente, como já foi visto) e conduziu ao trono Guilherme III, acabando de vez com o absolutismo na Inglaterra. Naquele mesmo ano, Locke produziu uma primeira versão resumida dos *Ensaio*s e, em 1689, regressou à Inglaterra, publicando então a *Primeira carta*. Nos anos seguintes, fez revisões nos *Ensaio*s, cuja primeira edição saiu em 1690 e publicou mais duas *Cartas sobre a tolerância* (1690 e 1692), dedicando-se também ao estudo da moeda e à elaboração de outras obras, inclusive de cunho teológico. Após ocupar vários postos no governo, em 1700 largou todas as atividades e foi viver uma vida tranqüila, sempre envolvido com revisões de seus trabalhos e com a redação de novas obras, principalmente teológicas, vindo a falecer em 1704. John Locke foi o homem com as idéias certas, na hora certa e no lugar certo. Merecidamente gozou de muito prestígio, tanto em vida como após a sua morte.

O empirismo desenvolvido

O principal tópico de *Um ensaio sobre o entendimento humano*, onde Locke expõe seu empirismo, é a teoria do conhecimento. Antes de descrevê-la, cabe aqui uma observação. Como foi visto no capítulo anterior, Hobbes já tinha uma teoria empirista, o que era razoavelmente natural, considerando as idéias introduzidas por Francis Bacon e todo o novo interesse que as ciências de caráter mais experimental (ou empírico) ganharam a partir da Renascença. Ou seja, o ambiente intelectual da época favorecia o desenvolvimento de uma nova teoria do conhecimento baseado na experiência. Note-se que, embora Locke tivesse

em sua biblioteca vários livros de Hobbes, entre eles o *Leviatã*, bem como de seus comentaristas, nela não figuravam os *Elementos*, onde Hobbes expõe sua teoria empírica. Portanto, é razoável supor que Locke descobriu a teoria empírica do conhecimento independentemente de Hobbes. No que tange especificamente ao bem e ao mal e a seu caráter individual, Locke valeu-se bastante de Hobbes.

Em termos gerais, Locke dizia que o conhecimento é adquirido somente de duas formas: ou através das sensações, ou através da reflexão sobre as sensações, o que pode ser entendido como deduções feitas a partir delas. Locke elabora muito sua teoria para torná-la plausível aos leitores de sua época e, às vezes, como será visto adiante, acaba por contradizer-se. Mas, no geral, sai-se muito bem. George Berkeley (1685-1753) iria corrigir parte de sua teoria, especialmente a que diz haver dois tipos de qualidades em cada objeto: as primárias, correspondentes às qualidades que são indissociáveis desse objeto e independentes do observador, tais como solidez, extensão, movimento e número; e as secundárias, tais como cor, cheiro e sabor, que dependem exclusivamente do ser que percebe o objeto em questão. Berkeley mostraria que as duas qualidades são da mesma natureza e iria mesmo além, sustentando que não há qualidades que dependam somente do objeto — na realidade, diz Berkeley, o mundo todo pode apenas ser uma ilusão na mente dos homens.

As idéias céticas de Berkeley ganharam respeito e vêm sendo até mesmo popularizadas, como no argumento do romance *O mundo de Sofia*, de Jostein Gaarder, e também no filme *Matrix*. Contudo, a posição extrema que defendeu não é a mais aceita correntemente, pois não há como demonstrar se são falsas ou verdadeiras suas observações. Isso porque é impossível distinguir empiricamente entre as duas situações a seguir: os objetos exteriores ao nosso ser existem; estamos apenas com os cérebros ligados a uma máquina que nos induz a acreditar em tudo que sentimos e não temos acesso ao mundo exterior à máquina. Assim, esse tipo de ceticismo exacerbado é posto de lado, uma vez que não acrescenta nenhum novo conhecimento ao que já temos.

O grande problema com o sistema empírico de ver o mundo seria descoberto somente por David Hume (1711-76) em seu *Tratado da natureza humana*. Para entender o problema, é necessário mostrar a importância da indução para o conhecimento empírico. Para que as experiências passadas ajudem a entender uma nova observação dos sentidos, é fundamental que as pessoas utilizem-se da indução, isto é, da generalização a partir das repetidas ocorrências pretéritas. A generalização a partir de situações passadas semelhantes é fundamental para organizar a massa de conhecimentos empíricos que as pessoas obtêm ao longo da vida. Com efeito, nem mesmo as tarefas mais simples poderiam ser executadas sem que os indivíduos usassem o princípio da indução. Suponha que um

indivíduo acorde certo dia duvidando do efeito da gravidade. Suas ações seriam em muito dificultadas, pois a todo instante teria de tomar a precaução de não “cair para cima”. Isso para dar um exemplo bem simples. Em suma, nada seria acessível ao raciocínio senão um conjunto de imagens desconexas e sem sentido, a não ser que se faça alguma associação de idéias semelhantes. No caso do sujeito que duvida da ação da gravidade, o princípio da indução aplica-se da seguinte maneira: como nunca um objeto poderia “cair para cima”, a não ser que fosse impulsionado por outra força que contrabalançasse a da gravidade, não é de esperar-se que isso aconteça a qualquer instante.

Eis o grande problema: o princípio da indução não pode ser ele mesmo apreendido pelos sentidos porque, para deduzi-lo a partir de suas diversas ocorrências, seria necessário utilizar o próprio princípio da indução. Ou seja, esse raciocínio denota uma circularidade e não pode ser válido. Segue-se que o princípio da indução tem de nascer com o ser humano; não é pois uma idéia empírica nem pode ser deduzido a partir da observação. Logo, o empirismo seria uma teoria autocontraditória — para ser verdadeira, teria de supor algo que fosse contraditório consigo mesmo.

Hume não resolve tal problema. Há dois métodos para resolvê-lo, um dos quais é amplamente aceito. O mais estranho é o da Carvaka, movimento materialista-empírico-individualista indiano. O principal texto existente da Carvaka data do século VI, mas essa corrente de pensamento parece ter existido desde pelo menos o fim do segundo milênio antes de Cristo. A Carvaka simplesmente considera que o princípio da indução não é válido. Em particular, os seguidores dessa escola do pensamento indiano acreditam que há uma possibilidade de o Sol não nascer todos os dias! Deve ser realmente curioso ter uma vida tão concentrada no curto prazo.

O segundo método é o de Immanuel Kant (1724-1804). Kant propôs uma teoria que resolve o problema do empirismo. Para ele há dois tipos de idéias que não podem ser deduzidas logicamente a partir de outras e que se denominam sintéticas. O primeiro tipo, como os empiristas defendem, resulta da observação dos fatos e é apreendido através da experiência. Mas há um segundo tipo que é existente *a priori*. Esse grupo de idéias compreende, entre outras, a noção de indução. Hoje sabe-se que há vários fatos cujo conhecimento é apriorístico. Eles são inatos, como por exemplo a indução, a capacidade de fazer deduções lógicas e a linguagem (Noam Chomsky, nascido em 1928). Sabe-se também que essas idéias que não são dedutíveis *a priori* fazem parte do que é considerado o *Homo sapiens sapiens*. A teoria que melhor explica a existência delas é de Karl Popper (1902-94) e denomina-se epistemologia evolucionária (Radnitzky & Bartley, 1987). Segundo essa teoria, a evolução da espécie humana é responsável pelas idéias que existem *a priori* e não são dedutíveis. Ou seja, as pessoas que têm a

mente já programada para compreender esses conceitos têm maiores chances de sobreviver e ser bem-sucedidas.

Porém; muitas idéias não são evolucionariamente conhecidas *a priori*. Aí incluem-se as idéias éticas, já que variam bastante entre os diversos povos, como é sabido pelo menos desde os tempos de Heródoto. Kant, contudo, a despeito da evidência em contrário, propõe que a moral e a ética são conhecidas *a priori*, o que faz dele, na prática, um coletivista. Nisso mostrou-se dogmático e contrário aos empiristas ingleses no que tange à individualidade do bem e do mal. Felizmente, Kant teve muito mais influência por seus trabalhos sobre a teoria do conhecimento do que por sua contribuição para a ética.

Em resumo, Locke foi o grande responsável por colocar um ponto final no platonismo. Além disso, vai utilizar tal argumentação exaustivamente na análise de diversos temas.

O interesse próprio

A motivação pelo interesse próprio, assim como a individualidade do bem e do mal são idéias manifestas nos trechos a seguir, extraídos de seu *Ensaio* (II, XX, 2-3):

As coisas são boas ou más somente em referência ao prazer ou dor. Pois que chamamos de bem aquilo que pode causar ou aumentar o prazer, ou diminuir a dor em nós; ou também causar ou assegurar-nos a posse de qualquer outro bem, ou a ausência de qualquer mal. E, de modo inverso, chamamos de mal aquilo que pode produzir ou aumentar qualquer dor, ou diminuir qualquer prazer em nós; ou também provocar-nos qualquer mal, ou privar-nos de qualquer bem. (...) Prazer e dor, e aquilo que os causa, bem e mal (...).

Fica claro que o bem e o mal são individuais para Locke. Além disso, suas idéias lembram Epicuro, embora não sejam puramente hedonistas. Com efeito, ainda no capítulo 20 do livro I, Locke identifica o prazer com deleite ou encanto e a dor com aborrecimento ou transtorno. Em outras palavras, prazer e dor são vistos como diferentes graus de satisfação, o que está mais de acordo com o que é aceito atualmente.

Bem e mal, leis e moral

Para Locke, a moral era passível de demonstração, como mostra esse outro trecho de seu *Ensaio* (I, III, 4):

As regras morais necessitam de uma demonstração; portanto, não são *a priori*.

O mesmo raciocínio é desenvolvido no livro IV (III, 18), onde ele diz que a moral está entre as ciências que podem ser objeto de demonstração, assim como a matemática. Tal afirmação pode parecer conflitante com a noção individual mencionada anteriormente, mas não é: de fato, essa diferença remete aos mesmos conceitos que foram definidos desde o capítulo 1: há noções de bem e de mal que são socialmente determinadas, como as regras de comportamento de um grupo de pessoas. E esse ponto fica claro em sua definição de moralmente bom e moralmente mau, extremamente pertinente:

Moralmente bom ou mau, então, é somente a conformidade ou discordância de nossas ações voluntárias com alguma lei, já que bem ou mal é o que atraímos para nós pelo arbítrio e o poder do legislador; porquanto bem ou mal, prazer ou dor, de acordo com nossa observância ou violação da lei, pelo decreto do legislador, é o que chamamos de prêmio e punição.

Esse trecho mostra também que a sua teoria da formação da lei é incrivelmente atual. Uma lei nada mais é que uma convenção estabelecida por um grupo de indivíduos visando a facilitar a vida em comum e a qual deve ser seguida voluntariamente. Para tanto as regras legais prevêm prêmios ou punições para os cidadãos que seguem ou transgridem a lei. E, moralmente, bem e mal são conceitos que dependem do grupo de indivíduos aos quais se aplicam. Daí julgar Locke que os conceitos morais podem ser objeto de investigação dedutiva e científica, um ponto de vista realmente moderno e surpreendente. É muito provável que Locke não tenha sido compreendido, como sugere por exemplo Bertrand Russell (1945), uma das mentes mais privilegiadas do século XX. Mas Locke sabia bem o que estava dizendo.

Liberdade e tolerância religiosa

Aqui também Locke vai utilizar-se de seu arcabouço teórico para analisar o problema. Seus argumentos são interessantíssimos. Em sua *Primeira carta sobre a tolerância*, começa por mostrar que o estado tem por objetivo proteger os bens civis do cidadão, e não os bens espirituais. Em seguida, examina o conceito de igreja:

Vejam agora o que é a igreja. A igreja parece ser uma livre sociedade de homens voluntariamente reunidos para adorar publicamente a Deus da maneira que julguem convir à divindade, tendo em vista a salvação das almas.

Logo adiante, após analisar o caráter voluntário e livre da sociedade que é a Igreja, fala das leis eclesiásticas:

Uma vez que é verdadeiramente espontânea, como ficou demonstrado, a associação isenta de toda imposição coerciva, segue-se necessariamente que o direito de fazer as leis não pode pertencer a ninguém senão à própria sociedade ou, pelo menos, o que é a mesma coisa, àqueles a quem a própria sociedade outorgou o seu consentimento.

Locke conclui assim que as leis da igreja não podem ser estendidas a todos, mas somente aos que decidem fazer parte dela. A visão de Locke, para quem a religião é uma escolha voluntária dos indivíduos, em parte deriva de Pierre Bayle (1647-1706). A partir da noção de que o interesse próprio é o motor primeiro das decisões do ser humano, Locke examinou a fundo as decorrências lógicas de tal fato.

A taxa de juros e a moeda

Nesta seção segue-se de perto Rothbard (1995). Locke escreveu quatro obras sobre taxa de juros e moeda (1668, 1692 e duas em 1695). A discussão de então girava em torno de dois tópicos. Primeiro, uma proposta para reduzir a 4% ao ano a taxa de juros cobrada em operações de comércio exterior. Aqui Locke já diz que a taxa de juros deveria ser a de mercado, pois se fosse inferior não haveria oferta de recursos. Segundo, havia uma proposta de conferir à libra um peso monetário inferior, ou seja, com a mesma quantidade de metal precioso em circulação, mais libras seriam emitidas. Aqui sua argumentação é a mesma que foi vista nos escolásticos espanhóis e em Jean Bodin. Locke mostra que tal medida não geraria novos recursos, e sim inflação.

O ponto de vista de Locke foi vitorioso nos dois casos. Para saber a origem de suas idéias, basta ver que em sua biblioteca havia obras do genial Juan de Mariana, mas não de Jean Bodin. Assim, pode-se supor que Locke foi influenciado pelo pensamento dos escolásticos espanhóis.

A teoria de Locke sobre a propriedade privada

A teoria da propriedade privada exposta por Locke em seu *Dois tratados* é muito distinta daquela apresentada no capítulo 1 deste livro. No entanto, como recorre também à motivação pelo interesse próprio, vale a pena comentá-la. Locke parte

da premissa de que a propriedade privada é um direito natural de todo ser humano. Ou seja, para ele a propriedade privada é tão importante quanto a igualdade entre os seres humanos. Na verdade, sua definição da propriedade de um indivíduo inclui não só seus imóveis, mas também sua vida e sua liberdade. Assim, todos têm naturalmente direito a defender-se das agressões à sua propriedade.

Quando as pessoas se organizam para viver em sociedade, a principal razão da existência do governo é a proteção desses direitos naturais, incluindo o da propriedade privada. Assim, o governo assume o monopólio das punições impostas àqueles que transgridam os direitos naturais dos cidadãos. Os membros da sociedade abrem mão de seu direito individual de punir o agressor, deixando ao governo essa incumbência. A motivação pelo interesse próprio está implícita na necessidade de defender a propriedade contra a cobiça do próximo.

Locke tem também uma teoria a respeito de como as propriedades passaram a existir no estado natural, mas isso não vem ao caso. Essa teoria foi sistematizada por Robert Nozick (1974), filósofo defensor do liberalismo puro.

A legítima resistência ao rei

Essa é uma das mais importantes contribuições de Locke ao pensamento político, podendo-se mesmo dizer que seus argumentos serviram para justificar a Revolução Gloriosa. A idéia de que o governo é formado por consentimento mútuo já era comum nessa época, e Locke vai reiterá-lo nos *Dois tratados* (II, 102):

De modo que suas sociedades políticas começaram todas a partir de uma união voluntária e da concordância mútua de homens agindo livremente na escolha de seus governantes e formas de governo.

Como foi visto, para Locke o governo deve ter o monopólio da força, a fim de proteger os direitos dos indivíduos, incluindo sua propriedade. Segue-se logicamente que o rei deve agir de forma a proteger os direitos de seus súditos. A partir do momento em que o rei vai contra essa máxima — por exemplo, quando confisca propriedades de seus cidadãos —, ele está rompendo com o seu papel, de modo que seus súditos não mais vêm-se obrigados a seguir suas ordens. É claro que não está ao alcance de qualquer um que se sinta lesado resistir ao comando real. É preciso haver uma violação explícita da lei. E Locke discute no segundo de seus *Dois tratados* os casos em que seria lícita a resistência ao rei. É interessante mencionar que Juan de Mariana também aqui foi precursor de Locke, como foi visto no capítulo anterior.

A divisão de poderes: de Maquiavel, passando pelos federalistas, até hoje

Um último e importante caso em que Locke fez uso do arcabouço teórico individualista é a divisão de poderes. Embora Montesquieu (1689-1755) tenha ficado com boa parte da fama por ter concebido a separação dos poderes em Executivo, Legislativo e Judiciário, esse tópico já fora antes abordado por Maquiavel e por Locke. A justificativa apresentada por Locke é semelhante à dos outros autores. Nos *Dois tratados* ele prega a divisão de poderes entre o Legislativo e o Executivo. E dá sua razão: se aquele que faz a lei também cuida de aplicá-la, poderá sentir-se tentado a não seguir a lei, seja fazendo uma lei favorável a si mesmo, seja aplicando-a a si de forma leniente — não haveria outro poder para impedi-lo. Isso seria prejudicial à sociedade, uma vez que os interesses dos membros do governo seriam atendidos em detrimento dos interesses dos cidadãos.

Já Maquiavel, Montesquieu e James Madison (1751-1836) justificam de maneira muito similar a existência de pelo menos mais de um poder independente. A separação é necessária porque, segundo esses autores, um poder serve para fiscalizar a atuação do outro. Na realidade, Madison emprega pela primeira vez a expressão “pesos e contrapesos” para referir-se a esse conceito.

Hoje em dia uma das interpretações mais influentes na ciência política é a de Tsebelis (1995), para quem a independência dos poderes dá-se através do direito de veto que um poder tem sobre a decisão do outro. Esse poder de veto pode ser formal, como por exemplo o direito que o presidente brasileiro tem de vetar uma decisão do Congresso e, vice-versa, o poder que este tem de decretar o impedimento do presidente. Mas pode ser também conceitual, como o direito de grupos dentro do Congresso de bloquear as ações de outros grupos, ou do Supremo Tribunal Federal de decretar a inconstitucionalidade total ou parcial de instrumentos legais.

Esses múltiplos direitos de veto resultam numa característica muito importante e desejável: a estabilidade dos sistemas legais. A estabilidade, desde que não leve ao imobilismo, é uma característica desejável em sistemas legais porque torna mais previsível o ambiente regulatório e simplifica o planejamento futuro dos indivíduos. Havendo múltiplos poderes de veto, para que uma determinação seja aprovada é preciso que todos os poderes a considerem benéfica. Assim, quanto mais agentes houver com direito a veto, menor será a chance de uma nova lei ser aprovada e, portanto, menor a variabilidade das leis.

A visão de Tsebelis é mais sofisticada que a dos autores clássicos e com certeza mais semelhante à de Maquiavel, Montesquieu e Madison que à de Locke. Contudo, o germe da idéia de Tsebelis está em todos eles: um poder tem de tomar conta do outro. A única diferença é não terem eles concluído que isso causa maior estabilidade das leis.

O primeiro liberal a aplicar sistematicamente a teoria — seu legado

Com isso encerra-se o presente capítulo, no qual se procurou mostrar a grande obra construída por Locke. Viu-se que Hobbes já delineara todos os elementos da análise de Locke, mas que este soube aproveitar magistralmente o arcabouço individualista. Viu-se também que muitas de suas descobertas já haviam sido anteriormente esboçadas. Contudo, o impacto que Locke merecidamente exerceu não é sem fundamento. Ele sistematizou uma metodologia de análise e unificou muitas descobertas em campos do conhecimento aparentemente esparsos e desconexos, mostrando-as por um mesmo prisma: o do individualismo egoísta. A partir de Locke não haveria jamais a volta do coletivismo platônico, embora o comunitarismo ressurgisse de modos mais sutis, para a seguir ser derrotado pelos individualistas. O próximo capítulo mostra como essas idéias individualistas disseminaram-se rapidamente não só na Inglaterra, mas também na Europa continental e nos Estados Unidos durante o século XVIII.

O século XVIII: até o coletivismo é individualista

A disseminação do individualismo de Hobbes e Locke

O individualismo alastrou-se pela Europa durante o século XVIII, num processo de marchas e contramarchas, mas acabou por firmar-se principalmente na Inglaterra e nos Estados Unidos. Na França, como vai-se mostrar, houve grandes pensadores que aprofundaram as novas idéias, mas também surgiu uma corrente coletivista. Esta acabou por manifestar-se fortemente na Revolução Francesa, que usou e abusou de métodos comunitários. Não se deve esquecer que, embora expostos às mesmas idéias liberais, os franceses viviam ainda sob o absolutismo real, ao passo que tanto a sociedade inglesa quanto a norte-americana prezavam muito a liberdade individual.

O primeiro autor a ser aqui analisado é Mandeville, holandês que viveu a maior parte do tempo na Inglaterra. Partia ele do pressuposto de que, mesmo quando agem de forma virtuosa, os seres humanos o fazem por interesse próprio. Como todos eles são movidos pelo egoísmo, chamou suas ações de “vícios”. Por entender que uma comunidade onde todos fossem perfeitamente altruístas seria desastrosa, concluiu que os vícios privados é que levavam ao benefício público. Uma interpretação plausível, mas não única, das idéias de Mandeville é que elas antecipam as de Smith.

Hume concentrou-se em submeter ao escrutínio da lógica o empirismo de Locke, chegando à contradição já comentada no capítulo 13. Além disso, estudou os hábitos e os costumes, mostrando que a repetição das interações humanas ao longo do tempo era fundamental para gerar o comportamento cooperativo observado entre os indivíduos.

Logo a seguir, também na Inglaterra, surgiu uma teoria de cunho psicológico que procurou explicar a cooperação entre seres humanos egoístas pelo associacionismo. Segundo essa doutrina, os indivíduos, além de motivados pelo próprio bem-estar, são empáticos. Assim, tendem a cooperar porque, antes de agir, procuram saber se eles mesmos gostariam de sofrer as consequências desse ato. Os principais defensores dessa teoria foram Hartley e Tucker, cujas idéias iriam influenciar também os utilitários ingleses.

Na França, por sua vez, Rousseau lançou as bases de um novo contratualismo, a partir da coletividade. Segundo ele, todo membro de uma sociedade deve submeter seus próprios impulsos e desejos à “vontade geral”. A vontade geral corresponderia assim à preferência da maioria da sociedade. Séculos depois, o prêmio Nobel de economia Kenneth Arrow viria a provar que é impossível alcançar uma vontade geral minimamente consistente, a não ser que ela represente os desejos de um único membro da sociedade, o qual poderia ser visto como um ditador. É correto afirmar que Rousseau pôs em palavras um sentimento geral existente na França do século XVIII e que acabaria na sangrenta Revolução Francesa.

Ainda na França, Helvétius, influenciado por Hobbes, entre outros, sustentava que cada um age de acordo com o seu próprio interesse e que as ações da sociedade devem pois ter por objetivo permitir que os indivíduos atinjam o máximo de felicidade. Beccaria, na Itália, utilizou o arcabouço metodológico individualista para estudar os sistemas penais. Foi, juntamente com Helvétius, um precursor do utilitarismo de Bentham na Inglaterra. O utilitarismo, uma versão coletivista da ética, parte do pressuposto de que é possível medir objetivamente o bem-estar das pessoas. Segundo essa doutrina, como todos os indivíduos têm a mesma importância, uma forma *A* de agir é socialmente melhor que outra *B* sempre que *A* leva a uma soma de indicadores de bem-estar da população superior à de *B*. O utilitarismo inglês, que teve em Bentham o seu maior expoente, é uma curiosa teoria ética e distributiva baseada no individualismo, mas cujas prescrições são coletivistas. Hoje é possível dizer que o raciocínio de Bentham incidia no mesmo erro que o de Rousseau. Não se pode comparar o bem-estar de um indivíduo com o de outro de forma inequívoca. E a tentativa de generalização das prescrições utilitárias levaria a uma “vontade geral” como em Rousseau, a qual não pode existir de acordo com Arrow.

A economia de mercado e suas inter-relações foram primeiramente estudadas por Turgot, na França, e depois por Smith, na Inglaterra. Esses pensadores lançaram os fundamentos da moderna análise econômica, inaugurando o estudo sobre a formação simultânea de todos os preços numa economia. Já Hamilton, Jay e Madison mostram que as idéias individualistas refletiram-se nos princípios que nortearam a elaboração da constituição norte-americana. É interessante ver como as mesmas noções tiveram impactos tão distintos nas mãos dos franceses e dos herdeiros dos colonos ingleses. Na França, seguiu-se um coletivismo que desembocou numa violenta revolução fratricida, que por sua vez acabou por dar origem ao autoritarismo de Napoleão. Nos Estados Unidos, aperfeiçoou-se o sistema idealizado por Hobbes e Locke, criando-se assim as bases da moderna democracia representativa.

O século XVIII presenciou a disseminação do individualismo, o teste de seus limites lógicos. Algumas respostas definitivas só foram dadas nos séculos XIX e XX.

Por exemplo, só com Kant pôde-se entender a solução para o paradoxo epistemológico que Hume detectou no empirismo extremo. E foi no século XX que Arrow esclareceu os problemas encontrados tanto na teoria do contrato social de Rousseau quanto no utilitarismo de Bentham. Mas a compreensão da natureza humana tinha dado um salto. Mesmo os coletivistas mais importantes passaram a fazer uso de conceitos individualistas para tentar justificar suas posições. O platonismo ficou definitivamente relegado a um papel secundário.

Mandeville, os vícios privados e o bem público

Bernard de Mandeville (1670-1733) nasceu em Roterdã, na Holanda, mas por volta de 1699 radicou-se na Inglaterra. Sua obra mais importante é a *Fábula das abelhas, ou vícios privados, benefícios públicos* (1714), onde ele sustenta que todas as atitudes do ser humano são motivadas pelo egoísmo. Cita explicitamente Epicuro, Pierre Bayle (que como já foi visto também influenciou Locke) e Montaigne, tendo-se inspirado tanto em Hobbes como em Locke. Portanto, tem suas origens individualistas bem atestadas.

Segundo Mandeville, quando alguém comete uma ação considerada moralmente boa, o faz por interesse próprio, como por exemplo o desejo de ser reconhecido. Assim, nenhuma atitude é realmente altruísta. Tudo o que os indivíduos fazem é movido pelo egoísmo. Este é considerado uma qualidade extremamente negativa, um vício. Eis como Mandeville se refere à motivação dos indivíduos para a vida em sociedade:

de modo que aqueles que examinam a natureza do homem, abstraindo de arte e educação, podem observar que o que faz dele um animal social consiste não em seu desejo de companhia, índole boa, pena, amabilidade e outras graças de uma aparência agradável; mas que suas mais vis e mais odiadas qualidades são as habilidades mais necessárias para prepará-lo para as maiores e, de acordo com o mundo, as mais felizes e mais prósperas sociedades.

Outro objetivo da *Fábula* é mostrar a impossibilidade de uma vida totalmente altruísta, como na idade do ouro de Sêneca. Se não, vejamos:

Porque o motivo da *Fábula* (como foi sucintamente explicado na *Moral*) é mostrar a impossibilidade de aproveitar todos os mais elegantes confortos da vida que são encontrados em uma nação industriosa, rica e poderosa, e ao mesmo tempo ser abençoado com toda a virtude e inocência que pode ser desejada numa idade do ouro; para daí expor a irracionalidade e a insensatez daqueles que, desejosos de

serem um povo opulento e próspero, e maravilhosamente gananciosos de todos os benefícios que podem receber como tal, estão sempre resmungando e gritando contra aqueles vícios e inconveniências que desde a origem do mundo até o presente dia têm sido inseparáveis de todos os reinos e estados que foram famosos pela força, riqueza e urbanidade ao mesmo tempo.

Uma interpretação do trecho a seguir é que nele estão os primórdios daquilo que hoje é conhecido como o primeiro teorema do bem-estar social. Ou seja, o sistema de preços e a economia de mercado produzem uma tal distribuição de bens e serviços na sociedade que não é possível melhorar a situação de um indivíduo sem piorar a de outro. Assim, o mecanismo de alocação propiciado pelo mercado (o sistema de preços) leva sempre a uma situação em que não pode haver uma melhora de todos os membros da sociedade, mesmo que fosse possível a redistribuição de bens e serviços. Em sentido restrito, isso significa que é impossível melhorar a distribuição obtida através do sistema de preços. Portanto, qualquer intervenção com o fim de alterar essa alocação é prejudicial para pelo menos uma pessoa. Esse teorema seria mais claramente enunciado por Adam Smith e teria sua forma final estabelecida por Arrow e Debreu na década de 1950. Eis como o próprio Mandeville enuncia esse princípio:

No complexo de todas as nações, os diferentes graus de homens devem manter uma certa proporção entre si, como entre números, de modo a tornar o todo uma mistura bem proporcionada. E como essa proporção que é apropriada é resultado e consequência natural das diferenças que existem na qualificação dos homens e das vicissitudes que acontecem entre eles, nunca é alcançada ou preservada de modo melhor que quando ninguém interfere com ela. Portanto, podemos aprender como a sabedoria míope, de pessoas que talvez sejam bem intencionadas, pode roubar-nos a felicidade que fluiria espontaneamente da natureza de qualquer grande sociedade, se ninguém se dispusesse a desviar ou interromper a corrente.

Em suma, Bernard de Mandeville foi um grande propagandista da motivação pelo interesse próprio. Escrevendo de maneira agradável e muito caricata, foi sobretudo um precursor de idéias que só seriam formalizadas muito adiante e ajudou a mostrar que as idéias de Hobbes e Locke não eram mera esquisitice deles, mas a natureza mesma do comportamento humano.

Hume e as convenções como pactos repetidos

David Hume (1711-76) foi o último dos grandes fundadores do liberalismo. Hume aperfeiçoou as conclusões de Hobbes e Locke em duas direções. Primei-

ro, como foi visto no capítulo 12, levou o empirismo ao seu limite lógico, revelando uma inconsistência básica dessa teoria do conhecimento. Recapitulando, Hume descobriu que, para poder inferir algo da observação dos fatos e para que estes não fossem apenas imagens desconexas na mente, era necessário fazer inferências a partir de situações semelhantes. Ou seja, a partir de casos parecidos que aconteceram no passado deveria ser possível determinar o que ocorreria no futuro. Por exemplo, todos os objetos sempre caem para baixo. Logo, no futuro todos os objetos cairiam para baixo. Mas essa conclusão aparentemente óbvia não poderia ser obtida a menos que algo ligasse as experiências do passado ao futuro. E esse algo é o que se conhece como princípio da indução. Hume percebeu que esse princípio não pode ser apreendido a partir das observações a não ser com o auxílio dele mesmo. Portanto, o princípio da indução não é de natureza empírica, o que quer dizer que o empirismo em sua forma pura é incoerente. Para chegar à conclusão de que o princípio da indução está por trás de todos os casos em que a teoria do conhecimento empírico se aplica, Hume estudou a formação dos hábitos e convenções depois da repetição de situações semelhantes. Isso revelou-se fundamental para seu estudo da moral.

Segundo, sua teoria sobre a moral, a propriedade privada e as leis é contratualista e baseada no comportamento orientado pelo interesse no próprio bem-estar. Contudo, Hume introduz um fator novo: a repetição ao longo do tempo induz a um comportamento que favorece as convenções, incluindo-se aí a propriedade privada. Hoje sabe-se que a repetição de uma situação de conflito de interesses pode induzir à cooperação. Esse é obviamente o caso da posse de mercadorias, pois sempre que alguém possui um bem privado, outra pessoa não pode tê-lo, evidenciando-se assim o conflito. No primeiro capítulo, viu-se que isso contribui para o surgimento da instituição da propriedade privada. E provavelmente Hume chegou a essa conclusão após analisar a formação dos hábitos e costumes em geral para tentar entender o princípio da indução. O trecho a seguir, retirado de seu *Tratado* (1969:541-42), ilustra bem seu pensamento:

É somente um sentimento geral de interesse comum; sentimento o qual todos os membros da sociedade expressam uns aos outros e que os induz a regular a conduta deles por certas regras. Eu observo que será do meu interesse deixar um outro de posse de seus bens, uma vez que ele agirá da mesma maneira com respeito a mim. Ele é sensível a um interesse semelhante na regulamentação de sua conduta. Quando esse sentimento comum de interesse é expresso mutuamente, e é conhecido por ambos, produz uma solução e um comportamento adequados. E este pode ser muito apropriadamente chamado uma convenção ou acordo entre nós, embora sem a interposição de uma promessa; já que as ações de cada um de nós têm uma referência naquela do outro e são executadas na suposição de que algo deve ser

executado pela outra parte. Dois homens que remam num barco o fazem através de um acordo ou convenção, embora eles nunca tenham feito promessas um ao outro. Da mesma forma, a regra com respeito à estabilidade da posse é um produto de convenções humanas que aparece gradualmente e adquire força por um progresso lento e pela nossa experiência repetida das inconveniências de transgredi-las.

Ou seja, é a repetição ao longo do tempo que faz surgirem as convenções. Para tornar isso mais claro, vai-se mostrar como a cooperação pode surgir numa situação que se repete muitas vezes. Considere o caso da propriedade privada e, para simplificar, suponha que haja apenas dois indivíduos e apenas um objeto que mereça a sua atenção (tal como visto no capítulo 1). Sem a instituição da propriedade privada, os dois, deixados livres, prefeririam disputar para obter o objeto. E cada um sairia dessa luta com um pedaço do objeto, mas tendo enfrentado o transtorno de empreender a disputa. Para ajudar na argumentação a seguir, seja x a parte do objeto que coube ao primeiro indivíduo, e y a parte do segundo. Obviamente, por definição tem-se que o objeto inteiro é dividido, de modo que este é $x + y$. Imagine que o bem que está sendo disputado seja um saco com um quilo de arroz. O valor x seria o peso em gramas que caberia ao primeiro, e y o que caberia ao segundo, sendo $x + y = 1.000$ gramas.

É possível mostrar que essas duas pessoas, mesmo sendo totalmente egoístas, vão preferir instituir a convenção da propriedade privada caso a disputa pela posse do objeto venha a repetir-se, ou seja, caso vejam-se todos os dias diante do mesmo problema de decidir quem ficará com que parte. Com efeito, suponha que o indivíduo A aja da seguinte maneira: 1. no primeiro dia, ele não briga e pega apenas x do objeto, caso o indivíduo B não lute, mas somente o que B deixar, caso este tome mais que y ; 2. do segundo dia em diante, ele vai agir de um modo que depende do passado: i) caso B tenha ficado com sua parte y sem lutar no dia anterior (isto é, caso B tenha respeitado a propriedade privada), A respeitará a propriedade e pegará apenas x ; e ii) caso B não tenha respeitado a propriedade privada e tenha lutado por mais que y no dia anterior, A decidirá brigar por mais do que x daí por diante, mesmo que B decida não disputar. Suponha que o comportamento de B seja o mesmo, começando de forma cooperativa e passando a lutar apenas se A decidiu lutar no dia anterior.

Nessa situação repetida, é do interesse de A (e também de B) manter o acordo. De fato, se A seguir sua regra de comportamento, que estipula o respeito à propriedade privada de x para si e de y para B , A terá sempre x , que é o que ele obteria caso disputasse a posse do objeto, mas sem o transtorno de ter que lutar por isso. Mas se A decidir desviar-se do comportamento cooperativo, desrespeitando a propriedade de y para B , daí por diante B irá disputar o objeto, de modo que A conseguirá obter o mesmo x que antes, mas com o transtorno de ter de

brigar todos os dias por sua parte. É óbvio que o melhor que *A* pode fazer é respeitar a propriedade privada. Por outro lado, se *A* de fato agir assim, o melhor que *B* pode fazer é também respeitar a propriedade privada, deixando *x* para *A* e *y* para si.

Em suma, a repetição de uma situação ao longo do tempo pode fazer surgir comportamentos cooperativos, mesmo de pessoas totalmente egoístas. Tais comportamentos são as regras a que Hume se referia como convenções ou acordos. Como percebeu Sened (1997), a humanidade poderia ter sido poupada de muita insensatez se as idéias de Hume tivessem encontrado mais eco. Mas ele ficou mais conhecido pela sua devastadora crítica ao empirismo. E, infelizmente, seu pensamento moral e sua teoria sobre a propriedade e as convenções como pactos repetidos não foram levadas adiante. O coletivismo, agora envolto numa roupagem individualista, seria a opção que Rousseau e os utilitários acabariam por adotar. Seus argumentos tinham muito apelo popular, como de resto os de todos os bons comunitários, mas suas teorias eram mais sofisticadas que o platonismo e só viriam a ser refutadas no século XX.

Interesse próprio e altruísmo: a solução dos associacionistas

Em meados do século XVIII viveram duas interessantes figuras: David Hartley (1705-57), que publicou sua mais importante obra, *Observações sobre o homem*, em 1749, e Abraham Tucker (1705-74), cujo *A luz da natureza perseguida* começou a ser escrito por volta de 1756, mas só foi publicado postumamente (a 6ª edição é de 1842). Primeiro Hartley e depois Tucker, que não cita o primeiro especificamente, defenderam uma idéia original, partindo do pressuposto de que os pensamentos e sensações semelhantes evocam respostas emocionais e físicas similares, o que Hartley denominou associação (daí o termo associacionismo), mas que Tucker chamou de translação. Ambos sustentam que somente os sentidos são responsáveis pelo conhecimento e que as pessoas são intrinsecamente movidas pelo seu próprio interesse. Citam Locke à profusão, especialmente Hartley. Eis o que diz Tucker sobre a individualidade do conceito de virtude:

Eu depreendo diversas vantagens que decorrem do fato de determinarmos que o mérito da virtude reside nesta base verdadeira e sólida, sua utilidade: pois se falamos de uma bondade essencial e independente, poucos podem discerni-la; se apelamos ao julgamento do sábio, muitos pensam que eles mesmos são mais sábios.

Contudo, uma consequência do princípio da associação é que há uma grande identificação entre a satisfação de um indivíduo qualquer e a minha. Pois se

outra pessoa se sente feliz, e eu imagino isso, imediatamente, pelo princípio da associação, sinto-me feliz também. O mesmo se pode dizer em relação à tristeza. Portanto, os seres humanos, segundo esses autores, são intrinsecamente altruístas: sua satisfação é determinada tanto por aquilo que experimentam diretamente como também pelo grau de satisfação dos outros indivíduos. São pessoas movidas por interesse próprio, mas uma parte intrínseca a esse interesse próprio está no interesse próprio das outras pessoas. Essa é outra forma de explicar por que os indivíduos cooperam, mesmo sendo motivados pelo próprio bem-estar. É óbvio que tal explicação é muito diferente da de Hume e tem caráter claramente coletivista, mas resulta de métodos fundamentalmente empírico-individualistas, muito distintos do pensamento platônico.

Uma interessante conclusão a que Hartley e Tucker chegaram é que o melhor arranjo que uma sociedade pode ter é aquele em que o máximo de pessoas atinge o máximo de felicidade, uma versão preliminar do utilitarismo. Como será visto adiante, Helvétius também chegou ao mesmo princípio, mas usando conceitos não-altruístas, assim como Bentham.

O contratualismo coletivista de Rousseau e o teorema de Arrow

Jean-Jacques Rousseau (1712-78) foi um escritor e pensador francês que personificou o coletivismo. Sua forma de expressar idéias não primava pela lógica, e é preciso muita ginástica intelectual para conseguir formar um todo coerente de seu pensamento. Os ativistas da Revolução Francesa de 1789 utilizaram-no como principal representante das idéias que defendiam. Antes de mostrar sua mais importante contribuição, que é uma versão do contrato social, vai-se comentar alguns aspectos isolados de suas obras.

Primeiro, como era dotado de grande poder de retórica, seus livros tornaram-se uma verdadeira fábrica de seguidores, muitas vezes fanáticos, como à época da Revolução Francesa. Veja-se, por exemplo, a famosa primeira frase de seu *O contrato social*, concluído em 1761 e publicado em abril de 1762:

O homem nasce livre, mas em todos os lugares está acorrentado.

Essa misteriosa oração gerou inúmeras interpretações mas, a despeito do que se pense que essas palavras significam, não se pode negar a força quase magnética com que atrai a atenção do leitor.

Segundo, Rousseau era um admirador de Esparta. De acordo com Bertrand Russell (1945), sua fonte principal foi a *Vida de Licurgo*, de Plutarco, lida quando ele tinha sete anos.

Terceiro, sua visão da propriedade privada foi expressa com clareza em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*:

O primeiro homem que, tendo demarcado um terreno, lembrou-se de dizer “isto é meu”, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditarem nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil.

E segue vituperando esse indivíduo fictício e aplaudindo um também fictício personagem que se dispusera a arrancar os marcos do terreno, pois para Rousseau a propriedade privada seria a base de toda a desigualdade entre os homens. Ou seja, para ele, em vez de ser a natureza humana, que em sua essência é movida pelo interesse no próprio bem-estar, a geradora da instituição da propriedade privada, esta é que seria a causa da natureza egoísta dos indivíduos. É claro que isso vai de encontro à evidência fornecida pela história, mas sem dúvida tem grande impacto, como de resto todos os seus escritos. Esse *Discurso* foi seu primeiro sucesso literário, tendo vencido um concurso da Academia de Dijon pela melhor resposta à pergunta se teriam as artes e as ciências resultado em benefícios para a humanidade. Obviamente, vê-se que optou pelo não, raciocinando que o homem é por natureza bom, e somente as instituições o tornam mau.

Este era Rousseau: contraditório, emotivo e convicto em seu coletivismo. Mas havia nele uma faceta mais técnica, presente em *O contrato social*. Sua principal idéia de como a sociedade deveria ser formada consistia num contrato social diferente daquele que foi aperfeiçoado na Idade Média alta e tardia e enunciado por Hobbes, Locke (e também Espinosa). Seu contrato era tal que os indivíduos por sua própria vontade — note-se que os indivíduos já são aqui por essência interessados em seu bem-estar — submetiam-se a uma *vontade geral*, que representaria a vontade de toda a coletividade. A partir daí os membros dessa sociedade orientar-se-iam pela vontade geral, única e exclusivamente (com pequenas exceções que não são relevantes). Aqui é fundamental entender que Rousseau personificava o paladino da liberdade positiva, tal como definida por Isaiah Berlin (capítulo 1). O trecho a seguir mostra como sua visão era distorcida, dando margem às maiores atrocidades contra a liberdade individual:

Para que o pacto social não seja uma fórmula vazia, ele inclui tacitamente o fato, que por si só dá força ao resto, de que quem quer que se recuse a obedecer a vontade geral deve ser compelido a fazê-lo pela totalidade do corpo [ou seja, a sociedade como um todo]. Isso significa nada menos que ele será forçado a ser livre.

Ocorre que o que se entende por vontade geral é objeto de muita controvérsia. Menciona-se aqui a interpretação de três importantes pensadores a respeito

desse conceito: Russell, Copleston e Dent. Vai ficar claro que eles têm em mente que Rousseau era um platônico. Se esse for o caso, então nada há a ser discutido, uma vez que já se viu que o platonismo dá margem a todas as interpretações coletivistas presentes em Rousseau. Contudo, uma hipótese possível, não de todo estranha aos economistas, será aqui aventada. Trata-se de uma interpretação individualista de Rousseau. Se este for o sentido correto da noção de vontade geral, o que jamais será possível demonstrar, então Rousseau terá sido mais profundo do que aparentemente supõe-se, mas os argumentos que refutam seu coletivismo só tornaram-se conhecidos na década de 1950 com Kenneth Arrow.

Dent (1996) defende a hipótese de que a vontade geral só funciona como desejava Rousseau no caso de haver unanimidade. Como a regra da unanimidade levaria à inação, pois é quase impossível haver concordância de todos os integrantes de uma coletividade sobre algum tópico, Dent propõe que Rousseau de fato imaginava que somente se os indivíduos “estão acostumados a compartilhar e colaborar com outros num esforço comum — e sentem satisfação nisso — existe alguma perspectiva concreta de realizar uma existência civil regulamentada por leis que derivam da vontade geral”. É a conhecida interpretação platônica de que uma sociedade funciona bem sempre que seus cidadãos são bons.

Já Russell (1945) considera que, para Rousseau, a vontade individual seria formada de duas partes. Uma parte seria específica à pessoa e definiria sua personalidade única. Outra parte seria comum a todos os membros da coletividade e consistiria na vontade geral. Como a vontade geral seria idêntica em todos os seres humanos, surge de novo o platonismo.

Por fim, Copleston (1994), frustrado por não poder fazer uma leitura individualista da vontade geral, chega à conclusão — muito parecida com a de Russell — de que a melhor explicação é que a vontade geral é a vontade individual verdadeira, que é a mesma para todos os seres humanos. Novamente, Rousseau como platônico.

Uma visão alternativa é a seguinte. Suponha que fosse possível representar o interesse ou a vontade de uma comunidade, de tal forma que as escolhas individuais que seriam feitas pelos seus membros resumissem-se numa única preferência, a da coletividade. Nesse caso, poder-se-ia identificar a vontade geral com o interesse da comunidade, doravante denominado preferência coletiva. Todavia, para ter sentido, tal representação agregada dos indivíduos deve apresentar algumas propriedades, duas das quais são evidentes.

Primeiro, se duas situações sociais, *A* e *B*, são tais que alguns membros da comunidade acham que *A* é melhor do que *B*, e os demais são indiferentes entre *A* ou *B*, então é natural que a preferência coletiva recaia também sobre *A*. Em outras palavras, se há unanimidade de que *A* é melhor ou indiferente em relação a *B*, e pelo menos um indivíduo está melhor em *A*, então a coletividade também

deve achar A melhor que B . Cabe mencionar um corolário desse princípio. Se uma situação social \hat{A} é a melhor de todas, de acordo com a preferência coletiva, então é impossível melhorar um indivíduo sem piorar outro. Com efeito, se fosse possível encontrar uma outra situação \tilde{A} onde alguém esteja melhor que em \hat{A} e ninguém tenha piorado, então \tilde{A} seria melhor que \hat{A} pela propriedade acima, de modo que \hat{A} não seria a melhor possível. Esse corolário é conhecido como princípio da eficiência. Pode-se entender que na situação \hat{A} não há desperdício de recursos da sociedade.

Segundo, imagine o caso de uma troca de bens entre dois indivíduos. Uma pessoa quer trocar sua geladeira usada pelo forno de microondas novo do vizinho. Antes da troca, tem-se a situação social A , e depois da troca, a situação B , mas a diferença entre elas diz respeito apenas aos dois indivíduos e a mais ninguém na comunidade. A troca pode ou não efetuar-se, pois depende da disposição do vizinho. E para os outros membros da comunidade a troca é indiferente, ou seja, é razoável supor que não está havendo influência direta sobre terceiros. Como vai comportar-se a preferência da coletividade? Aqui é que entra a hipótese, que na verdade é bastante fraca. Imagine que o vizinho queira trocar (ou seja, para ele, B é melhor que A). Como partiu-se do pressuposto de que os outros membros não opõem-se à troca, então, pelo primeiro princípio, como os dois acham B melhor que A , e todos os outros são indiferentes entre A e B , então B é socialmente preferível a A . Ou seja, sempre que os indivíduos preferirem efetuar a troca, e que os demais integrantes da sociedade forem indiferentes, então a troca será preferida pela coletividade. Por outro lado, sempre que ocorrer o oposto, a coletividade não preferirá a troca. O segundo princípio é uma generalização dessa situação: a preferência coletiva entre duas alternativas depende apenas de como os indivíduos ordenarem essas alternativas.

Vem então a interpretação da vontade geral. Suponha que os cidadãos decidam por unanimidade ser representados por uma preferência coletiva que obedeça às duas propriedades acima. Dir-se-ia que essa preferência coletiva é a expressão da vontade geral. Cabe aqui uma advertência. Quando se impõem essas duas condições à preferência coletiva, ao supor-se que os integrantes da comunidade decidiram apoiá-la por unanimidade, então está-se dizendo que eles concordam quanto a esses dois princípios. Isso poderia ser interpretado como um platonismo disfarçado. Não há como negá-lo, mas as duas propriedades acima parecem tão evidentes que não deveriam ser objeto de maiores discussões.

Na década de 1950, obtiveram-se dois grandes resultados no tocante a preferências coletivas com as propriedades descritas. O primeiro foi de May (1952): um corolário de seu teorema diz que, se houver apenas duas alternativas sociais — como por exemplo no segundo turno das eleições presidenciais no Brasil —, então a regra da maioria, isto é, a regra de escolha social que privilegia a melhor

alternativa para a maioria dos indivíduos obedece às duas propriedades. Esse resultado parece ter sido antecipado por Rousseau (apud Copleston, 1994):

existe uma única lei que, pela sua natureza, exige consentimento unânime. Esta é o pacto social (...). Além desse contrato primitivo, o voto da maioria sempre vincula o resto (...). A vontade geral é encontrada pela contagem de votos.

Entretanto, a semelhança pára por aí. A maioria das decisões coletivas envolve mais de duas alternativas. Por exemplo, no Brasil, qualquer votação majoritária (exceto no caso do segundo turno de algumas votações para o executivo), a decisão sobre o orçamento, as decisões sobre impostos, todas envolvem opções múltiplas, se não infinitas. Portanto, a menos que fosse possível estender o resultado de May para escolhas com mais de duas alternativas, não se pode considerar que essa interpretação da vontade geral de Rousseau faça sentido. Em 1963, Kenneth Arrow demonstrou que, com mais de duas alternativas, o resultado de May não é válido. E mais: segundo o teorema de Arrow, se existem mais de duas situações sociais, e se uma preferência coletiva obedece às duas propriedades descritas, então a escolha funciona como se um dos membros da sociedade fosse um ditador: as preferências coletivas coincidem com a vontade individual desse membro.

Esse teorema põe por terra uma possível interpretação individualista de Rousseau. Chega-se pois à seguinte conclusão final com respeito a esse autor: ou sua vontade geral pressupõe um núcleo comum aos seres humanos, e estaríamos vendo apenas um ressurgimento do platonismo numa nova roupagem, ou submeter-se à vontade geral equivale a eleger como ditador um dos membros da sociedade. Em resumo, não faz sentido querer representar uma comunidade de indivíduos por uma vontade geral, de modo que sua análise perde o sentido.

Helvétius: o precursor do utilitarismo

Claude-Adrien Helvétius (1715-71) foi um individualista francês preocupado com os princípios que regem a formação das leis. Expôs suas idéias em *Sobre o espírito* (1758). Eis o que ele diz sobre a natureza dos homens (Condillac, Helvétius & Degérando, 1984:198-99):

A classe mais numerosa, a que pertence quase todo o gênero humano, é aquela em que os homens, atentos unicamente a seus interesses, nunca lançaram os seus olhares sobre o interesse geral.

E mais adiante, sobre a virtude (1984:204-5):

Uns sustentam que temos uma idéia da virtude, absoluta e independente dos séculos e dos diversos governos, sendo a virtude sempre única e sempre a mesma. Ao contrário, outros sustentam que cada nação forma dela uma idéia diferente. Os primeiros trazem, como prova de suas opiniões, os sonhos engenhosos, mas ininteligíveis, do platonismo. Os outros, entre eles Montaigne, com armas de força maior do que raciocínios, isto é, com fatos, atacam a opinião dos primeiros, fazem ver que uma ação, virtuosa no norte, é viciosa no centro e daí concluem que a idéia da virtude é puramente arbitrária.

Esse trecho é de uma clareza estupenda. E à página 230:

É, portanto, unicamente por boas leis que se podem formar homens virtuosos. Toda arte do legislador consiste, pois, em forçar os homens, pelo sentimento do amor de si mesmos, a serem sempre justos uns em relação aos outros.

Helvétius procura tornar práticos os ditames que propõe. Esta última citação, que hoje parece de uma incrível modernidade, mostra que ele esteve prestes a descobrir o conceito de incentivos, ou seja, as leis devem levar em consideração o fato de que os indivíduos tomam a atitude que mais lhes agrada, e não a que o legislador quer que eles tomem, seja por espírito público ou não. De fato, Helvétius chega perto disso (1984:247):

(...) percebo que toda convenção em que o interesse particular se acha em oposição ao interesse geral teria sido violada se os legisladores não tivessem proposto sempre grandes recompensas à virtude e não tivessem oposto sem cessar a barreira da desonra e do suplício à inclinação natural que leva todos os homens à usurpação.

Por fim, ao descrever o interesse público, Helvétius aproxima-se do princípio dos utilitários (1984:310):

Em que consiste a felicidade do indivíduo e, por conseguinte, a felicidade nacional composta de todas as felicidades particulares.

Infelizmente, o significado dessa frase é ambíguo, dando margem, inclusive, à interpretação dos utilitários, que citam explicitamente Helvétius como um de seus inspiradores. Mas isso não tira o mérito desse filósofo que antecipou em muito as discussões que viriam a ser travadas somente na segunda metade do século XX.

Beccaria e o sistema penal

Cesare Beccaria (1738-94), nascido em Milão, publicou uma obra pequena porém muito influente, *Dos delitos e das penas* (1764), onde estudou a adequação das penas às infrações. Era fato muito corriqueiro serem as punições desproporcionalmente rigorosas, como já foi mencionado no capítulo 10, ao descrever-se a crítica situação dos ingleses menos favorecidos na época do fechamento dos campos. O uso da pena de morte, por exemplo, era generalizado. Pode-se dizer que Beccaria foi o primeiro a reviver a teoria das punições de Protágoras. Note-se que, à época, havia duas outras justificativas para a imposição de penas legais: primeiro, toda punição seria um corretivo do comportamento; segundo, a punição seria justa, quase no mesmo sentido da pena de Talião (olho por olho, dente por dente) — um mal é causado àquele que fez o mal. Beccaria acreditava na natureza humana predominantemente voltada para seu próprio interesse, como mostra a passagem a seguir (1950:296):

Para que o castigo produza o efeito que dele se deve esperar, basta que o mal que causa ultrapasse o bem que o culpado retirou do crime.

Beccaria também foi um precursor do utilitarismo, como pode-se ver nesta outra passagem (1950:267):

Abramos a história; veremos que as leis que deveriam ser convenções feitas livremente entre homens livres não foram, o mais das vezes, senão o instrumento das paixões da minoria, ou o produto do acaso e do momento, e nunca a obra de um prudente observador da natureza humana, que tenha sabido dirigir todas as ações da sociedade com este único fim: *todo o bem-estar possível para a maioria*.

Beccaria deixa claro que as idéias individualistas disseminaram-se também na Itália.

Turgot, Smith e a economia de mercado

Anne Robert Jacques Turgot (1727-81) e Adam Smith (1723-90) foram os precursores do estudo dos mercados e da teoria da formação de preços de todos os produtos simultaneamente. Isto é, não se restringiram a analisar um único bem em separado, como haviam-no feito até então os estudos da escola de Salamanca, Juan de Mariana, Jean Bodin e John Locke. Decidiram olhar o conjunto da economia e como esta funcionava. A forma final da teoria viria a tomar corpo com

Leon Walras (1834-1910), Abraham Wald (1902-50), John von Neumann (1903-57), Gerard Debreu (1921), Kenneth Arrow, Hukukane Nikaido (1923), Lionel McKenzie (1919) e Harold Kuhn (1925), entre outros.

A principal obra de Turgot foi *Reflexões sobre a formação e distribuição de riqueza*, publicada entre 1769 e 1770. Turgot preocupou-se com vários aspectos da economia. Primeiro, com a formação dos preços relativos entre duas quaisquer mercadorias, sustentando que oferta e demanda concorrem para formar esse preço relativo. Turgot cita como exemplo a troca entre produtores de vinho e de milho, afirmando que o preço estabelece-se em termos de volume de vinho por saca de milho.

Segundo, mostra como uma única mercadoria pode ser utilizada como meio de transação, surgindo, a partir daí, a divisão entre compradores e vendedores. Conclui que é prático utilizar metais como meios de troca, tendo antes mostrado que qualquer mercadoria pode ser utilizada para medir e representar qualquer valor.

Terceiro, estuda a formação da taxa de juros e do preço da terra. Segundo ele, “a taxa de juros deve ser fixada, como o preço de qualquer outra mercadoria, somente pelo curso do comércio”.

Quarto, ao examinar a influência da taxa de juros sobre a rentabilidade dos empreendimentos — aliás, uma abordagem muito atual —, descobre que o espírito de poupança aumenta continuamente o estoque de capital, enquanto o consumo excessivo tende a destruí-lo.

Quinto, relaciona as diversas formas de empregar o capital, a saber: comprar terras, o que resulta num fluxo de renda; empregar recursos em cultivo, arrendando terras; investir numa manufatura; investir no comércio; e emprestá-lo a quem queira, por uma taxa de juros anual. O trecho a seguir deixa claro quão profunda era sua visão do equilíbrio dos mercados de capitais e da teoria do investimento:

Entrementes, a liberdade destas várias maneiras de empregar [os recursos] são limitadas por elas mesmas e mantêm, sem desconsiderar sua desigualdade, uma espécie de equilíbrio.

Sexto, pode-se dizer que Turgot antecipou a teoria da avaliação de investimentos, além de ter compreendido o papel fundamental da taxa de juros. Veja-se o título do item 90: “Influência da taxa de juros da moeda em todos os empreendimentos lucrativos”.

Muito do que Smith veio a realizar em *A riqueza das nações* (1776) pode ser creditado a Turgot, com quem fizera amizade ao visitar a França entre dezembro de 1765 e outubro de 1766.

Smith também utilizou-se de um arcabouço individualista para analisar o fenômeno do equilíbrio dos mercados e foi um pouco mais além do que Mandeville havia proposto. Este havia mostrado como os vícios privados davam origem a virtudes públicas, mencionando inclusive as tentativas de interferência externa que poderiam pôr a perder tal equilíbrio. Smith sugeriu que a economia de mercado era o mecanismo pelo qual os vícios privados redundavam em benefício público. Aqui entra sua famosa menção à mão invisível.

O federalista e o individualismo na constituição norte-americana

Entre outubro de 1787 e agosto de 1788, foi publicada em jornais de Nova York uma série de 85 artigos intitulada *O federalista*. Tais artigos tinham por objetivo convencer os eleitores do estado de Nova York a aprovar, na convenção de ratificação, uma constituição federal elaborada na Filadélfia e cuja forma final fora estabelecida em 17 de setembro de 1787. Os artigos eram assinados por Publius, pseudônimo de três autores: Alexander Hamilton (1757-1804), John Jay (1745-1829) e James Madison (1751-1836).

O federalista é na verdade um tratado sobre a república federativa representativa, contendo diversos argumentos em favor da estrutura de governo aprovada na versão original da constituição dos Estados Unidos. Muitos desses argumentos baseiam-se na natureza egoísta do ser humano. Não cabe aqui analisar tais artigos, mas seguem-se citações que ilustram o princípio individualista neles embutido.

No *Federalista X* (133-34), Madison conclui que a constituição deve existir para limitar os efeitos do facciosismo:

Por facção entendo certo número de cidadãos, quer correspondam a uma maioria ou a uma minoria, unidos e movidos por algum impulso comum, de paixão ou de interesse, adverso aos direitos dos demais cidadãos ou aos interesses permanentes e coletivos da comunidade. Há dois métodos de curar os males do facciosismo: um pela remoção de suas causas; o outro, pelo controle de seus efeitos. Mais uma vez, há dois modos de remover as causas do facciosismo: um pela destruição da liberdade, essencial à sua existência; o outro, fazendo com que todos os cidadãos tenham as mesmas paixões e os mesmos interesses. Quanto ao primeiro remédio, dele se pode dizer, com mais verdade que nunca, que o remédio é pior que a doença. O segundo expediente é tão impraticável quanto o primeiro seria imprudente. Enquanto a razão do homem for falível, e ele for livre para exercê-la, diferentes opiniões se formarão. (...) As causas latentes do facciosismo se enraízam portanto na natureza do homem (...).

Já no *Federalista* LXXIII (457), Hamilton analisa os efeitos da mútua interferência dos poderes da república e mostra que o Legislativo não pode ter poder total e irrestrito de estipular o salário do presidente. Para ter-se uma idéia do tipo de restrição que o autor tem em mente, o texto da constituição estabelece que o salário do presidente tem que permanecer inalterado pelo período que durar o seu mandato, e que ele não poderá receber qualquer outro tipo de remuneração:

O terceiro ingrediente do vigor da autoridade executiva é a estipulação adequada de seus proventos. É evidente que, sem a devida atenção a este item, a separação entre os poderes executivo e legislativo seria meramente nominal e ineficaz. Tendo um poder irrestrito sobre o salário e os emolumentos do primeiro magistrado, o legislativo poderia torná-lo tão subserviente à sua vontade quanto julgasse desejável. Na maior parte dos casos, poderia obrigá-lo pela fome, ou tentá-lo pela magnanimidade, a preferir submeter o próprio julgamento às suas inclinações.(...) Há homens que não poderiam ser constrangidos nem persuadidos a sacrificar seu dever; essa virtude inquebrantável é porém o fruto de poucos solos e, no geral, se constatará que o poder sobre o sustento de um homem é um poder sobre sua vontade.

Essas duas citações revelam que a espinha dorsal do raciocínio desenvolvido em *O federalista* é a natureza humana imutável e essencialmente egoísta. O individualismo atingiu a América do Norte no século XVIII.

O utilitarismo de Bentham

O último grande pensador ocidental que será visto é Jeremy Bentham (1748-1832), responsável por dois feitos aparentemente contraditórios. Primeiro, levou a teoria do indivíduo movido pelo próprio bem-estar ao extremo lógico, quantificando-a. Segundo, introduziu o utilitarismo, método que seria incontroverso para avaliar proposições éticas. É sabido que o utilitarismo tem falhas fundamentais, mas estas só foram desvendadas no século XX. Bentham procurou desenvolver um critério moral objetivo, de forma a aplicá-lo sobretudo aos problemas legais e do sistema penal, assim como o haviam feito anteriormente Helvétius e Beccaria.

Bentham entendia que era possível medir o grau de satisfação de um indivíduo. Assim, para uma dada ação A , haveria um índice de utilidade de A , $u(A)$, que representaria matematicamente o quanto a pessoa gosta de A . Uma vez conhecida essa utilidade, a decisão do indivíduo seria simples: escolher a ação que proporcionasse o máximo de utilidade. Até aqui, nada há a contestar. Com

efeito, admite-se que é possível determinar um índice de utilidade para cada ação do indivíduo, pelo menos como uma primeira aproximação. E nisso se baseia toda a moderna teoria econômica. Bentham teve o mérito inegável de propor tal idéia na virada do século XVIII para o XIX. A visão dos dias de hoje é que a utilidade serve apenas como indicador relativo. Assim, se duas ações A e B forem tais que $u(A)$ é maior que $u(B)$, isso quer dizer apenas que A é melhor do que B . A intensidade com que A é melhor que B não pode ser determinada, pois qualquer outro índice de utilidade \hat{u} que mantenha a ordenação de u também serve.

Infelizmente, Bentham foi longe demais e julgou ser possível não só quantificar a satisfação de um indivíduo, mas também comparar o grau de satisfação entre os indivíduos. E daí para seu utilitarismo o passo é pequeno. De fato, se u é a utilidade do indivíduo A e v é a utilidade do indivíduo B , então, na hipótese de serem ambos os indivíduos igualmente relevantes, qualquer escolha do governo que lhes diga respeito terá de obter o mais alto valor da soma $u + v$. Eis o utilitarismo na versão de Bentham. Hartley, Tucker e Helvétius, entre outros, haviam sugerido algo semelhante, mas nunca com tanta clareza. O utilitarismo de Bentham poderia ser assim resumido: encontrar sempre as alternativas sociais que propiciem o maior grau de satisfação ao maior número possível de indivíduos. Todavia, há um grande problema.

Como é impossível comparar a satisfação entre duas pessoas, a soma das utilidades é algo desprovido de sentido, tornando-se meramente mais uma prescrição de cunho platônico, sem maiores razões. Na verdade, se o utilitarismo fosse correto, poder-se-ia formalizar a vontade geral de Rousseau por métodos utilitários, o que é impossível.

Hayek esclareceu que as preferências de uma pessoa são totalmente individuais, e que não há meio de saber o que elas são. Assim, ninguém pode determinar a função de utilidade de outra pessoa, mas só de si mesmo.

Conclusão

No século XVIII, o individualismo, entendido como o caráter individual do bem e do mal e também o interesse pelo próprio bem-estar, disseminou-se e ganhou as mentes do Ocidente. Até mesmo os coletivistas tentaram justificar suas prescrições utilizando-se do arcabouço construído por Hobbes e Locke. Em suma, o individualismo veio para ficar.

China e Índia — conclusão

O taoísmo e o legalismo na China

Uma crítica usual ao tipo de análise aqui empreendida é que o individualismo seria uma característica exclusiva da civilização ocidental. Este último capítulo visa a mostrar que a característica pessoal dos conceitos de bem e de mal também esteve presente em vários momentos do pensamento chinês e indiano. Por serem sociedades que viveram em relativo isolamento do Ocidente, a China e a Índia constituem exemplos ideais para demonstrar que o individualismo surge em qualquer agrupamento de seres humanos. Principalmente nos séculos XIX e XX, mas já a partir do século XVI, com o advento das grandes navegações, o intenso intercâmbio intelectual entre o Ocidente e o Oriente acabou por tornar mais uniformes os diferentes pontos de vista. Assim, trata-se aqui de responder à seguinte questão: teriam as noções individualistas aflorado independentemente na China e na Índia, antes do século XVI?

A filosofia e as idéias éticas na China baseiam-se no confucionismo, especialmente depois do século IX. Confúcio (551-479 a.C.) julgava que havia um padrão de comportamento, chamado *jen*. Uma pessoa que tenha *jen* é perfeita. Ter *jen* significa comportar-se de forma altruísta, com lealdade e sinceridade. Por exemplo, veja-se o que Confúcio diz a respeito dos jovens (Chan, 1963:20):

Homens jovens devem ser filiais quando estiverem em casa e respeitadores dos mais velhos quando fora. Devem ser sérios e sinceros. Devem amar a todos e ser íntimos dos homens de humanidade. Quando lhes sobra energia, depois de executar os seus deveres morais, devem usá-la para estudar literatura e as artes.

Em geral, *jen* representa um modo de conduta-padrão para cada classe de cidadão. Não houve praticamente nenhuma mudança nesse padrão ético desde então. Pode-se dizer que os confucionistas têm em comum uma moral absoluta. Diferentemente do caso da Maat egípcia, que variou ao longo do tempo, na China o *jen* é o mesmo desde Confúcio. Este, aliás, tinha como uma de suas preocupações principais a retificação dos nomes. Para melhor entender esse con-

ceito, note-se que seguir o *jen* implicava ter uma conduta previamente estabelecida como correta em cada posição ocupada na vida privada (como no caso dos jovens) e na vida pública. A retificação dos nomes consistia no seguinte: cada nome de uma determinada posição, por exemplo, o governante, deveria seguir os preceitos que o *jen* designava para o substantivo governante. Era uma visão de padrões morais absolutos. Mais ainda, a partir de Mencius (371-289 a.C.) — com a exceção de Hsün Tzu, que será discutido adiante —, os confucionistas passaram a admitir que os indivíduos são intrinsecamente bons. Os confucionistas são, portanto, coletivistas em dois aspectos: adotam critérios absolutos de bem e de mal; e consideram que todo ser humano traz em si o germe do *jen*.

O primeiro a opor-se a essa visão foi Yang Chu (440?-360? a.C.), considerado o primeiro taoísta por Fung Yu-Lan (1976), mas não por Wing-Tsit Chan (1963). Yang Chu dizia que o prazer, ou pelo menos a ausência de dor, deveria ser o único objetivo das pessoas. Seu individualismo era extremado (Chan, 1963:311):

Se todos absterem-se de sacrificar até mesmo um único cabelo e se todos absterem-se de beneficiar o mundo, o mundo estará em ordem.

Yang Chu também defende o princípio de que a não-interferência de uns nos outros resulta em maior bem-estar da coletividade. No mundo ocidental, isso só seria percebido por Mandeville no século XVIII. Curiosamente, a não-interferência seria um princípio defendido até mesmo por Confúcio (Chan, 1963:43), embora ele não tenha dado destaque a esse conceito.

O taoísmo foi desenvolvido por Lao Tzu (séc. VI ou V a.C.), tomando posteriormente uma direção mais mística com Chuang Tzu (c. 399-295 a.C.). As doutrinas da individualidade e da não-interferência são muito pronunciadas (Chan, 1963:141): “agindo sem ação, todas as coisas estarão em ordem”. Lao Tzu dizia que as pessoas deveriam agir apenas de acordo com a natureza, o *Tao*, o que implicava basicamente uma atitude passiva em relação ao mundo. Lao Tzu escreveu o *Tao Te Ching*. Diferentemente de Yang Chu, Lao Tzu e os taoístas da Antigüidade pregavam uma espécie de moral estóica (Chan, 1963:149) (note-se que os termos *humanidade* e *retidão* representam aqui as duas manifestações principais do *jen* confucionista, pois somente assim a frase faz sentido):

Abandone os sábios e descarte-se da sabedoria; então as pessoas beneficiar-se-ão cem vezes. Abandone a humanidade e descarte-se da retidão; então as pessoas retornarão à piedade filial e ao amor profundo. Abandone a habilidade e descarte-se do lucro; então não haverá ladrões ou bandidos. Contudo, estas três coisas são ornamentos (...). Portanto (...) manifeste a modéstia, abrace a simplicidade, reduza o egoísmo, tenha menos desejos.

Porém, caberia ao governo exercer a menor interferência possível, como se poder ver no trecho seguinte (Chan, 1963:166-7):

Governe o estado com correção. Opere o exército com a tática da surpresa. Administre o império empenhando-se pela inatividade. Como sei eu que assim deve ser? Por causa disso: quanto mais tabus e proibições existirem no mundo, mais pobres as pessoas serão. Quanto mais armas afiadas as pessoas tiverem, mais distúrbios o estado terá. Quanto mais esperteza e habilidade o homem possuir, mais coisas más aparecerão. Quanto mais leis e ordens forem criadas, mais ladrões e bandidos haverá. Portanto o sábio diz: eu decido pela inação, e as pessoas por si só se transformam. Eu amo a tranquilidade, e as pessoas por si só tornam-se corretas. Eu me empenho pela inatividade, e as pessoas por si só tornam-se prósperas. Eu não tenho desejos, e as pessoas por si só tornam-se simples.

Essa antiga ética taoísta foi-se modificando ao longo do tempo, até que os neotaoístas acabaram por adotar os princípios morais confucionistas.

Entre os confucionistas, cabe destacar Hsün Tzu, que esteve no auge de sua produção intelectual entre 298 e 238 a.C. Diferentemente da corrente confucionista principal, que acreditava na bondade humana, para este filósofo os indivíduos são originariamente maus. Entre os atributos que ele considera maus encontra-se o egoísmo. Assim, para Hsün Tzu as pessoas são essencialmente egoístas. Ele mesmo não levou muito adiante sua doutrina individualista, pois entendia que através da educação era possível modificar a natureza dos seres humanos e torná-los bons segundo os critérios confucionistas do *jen*. Hsün Tzu teve dois discípulos brilhantes: Liu Ssu (m. 208 a.C.) e Han Fei Tzu (m. 233 a.C.).

Liu Ssu foi primeiro-ministro de Ch'in, o imperador que unificou a China em 221 a.C., tendo reinado até 206 a.C., quando então assumiu o poder a dinastia dos Han. Han Fei Tzu e Liu Ssu foram os maiores expoentes da escola legalista e os mentores intelectuais do imperador Ch'in. Assim como Hsün Tzu, partiam do pressuposto da maldade original dos seres humanos, mas entendiam que a melhor forma de lidar com o problema seria impor à força códigos legais extremamente rígidos. Ou seja, embora fossem altamente individualistas e percebessem a importância de códigos legais definidos e públicos, acabaram por agir de forma centralizadora, uma vez que o código finalmente imposto foi aquele que o imperador Ch'in, com a ajuda dos dois, decidiu ser o correto. A unificação da China foi sem dúvida um grande feito, mas os métodos violentos empregados por Ch'in acabaram por levar à sua queda.

Existiram outras correntes individualistas na China, mas sem dúvida as mais importantes foram o taoísmo antigo e o legalismo, ambas muito influentes. Vai-se ver que também na Índia houve uma escola altamente individualista.

A Carvaka na Índia

Segundo Radhakrishnan e Moore (1957), a filosofia indiana passou por quatro fases antes de entrar em declínio no ano de 1700. O primeiro período foi o védico, entre 2500 e 600 a.C., quando se produziram os quatro Vedas (Rig Veda, Yajur Veda, Sama Veda e Atharva Veda) e estabeleceram-se as bases do pensamento filosófico indiano e da religião hindu. No período épico, entre 600 a.C. e 200 d.C., foram escritas as duas grandes epopéias da história indiana, o Ramayana e o Mahabharata. Ainda nessa fase surgiram as filosofias ortodoxas hindus e os principais sistemas heterodoxos: o budismo, o jainismo e a Carvaka. O período sutra data aproximadamente dos primeiros séculos da era Cristã. Aqui há uma resposta filosófica formal às escolas heterodoxas, com a criação dos seis sistemas ortodoxos hindus, elaborados em forma de sutra (apresentação sistemática e lógica de um conjunto de aforismas, que são pequenas máximas, muitas vezes enigmáticas, contendo uma regra): Nyaya, Vaísesika, Samkhya, Yoga, Purva Mimamsa e Uttara Mimamsa. Por último, no período escolástico, que se estendeu até o século XVII, produziram-se comentários aos sutras.

Todas as filosofias indianas, com exceção da Carvaka, apresentam uma noção absoluta de comportamento moral que teve origem no conceito de *rita*, dos hinos do Rig Veda (séc. XV a.C.). *Rita* é um pouco mais que a Maat egípcia e o *jen* confucionista e representa a lei cósmica, a ordem, o correto, a verdade e os padrões morais. A desordem em geral é produto da falsidade, considerada o pior dos males. A ordem moral inclui amor ao próximo, gentileza para com os outros e observância dos deveres para com os deuses e os homens. *Rita* é a base do conceito ético de *dharma*, que determina a ordem social no hinduísmo.

À exceção da Carvaka, os sistemas filosóficos e as religiões hindus admitiam que os indivíduos têm uma espécie de alma intelectual que normalmente não morre, mas reencarna em outro ser (não necessariamente humano). Se a conduta moral de um indivíduo foi correta e ele aproximou-se mais da verdade, então ele reencarnará num ser superior, ou num indivíduo de tipo superior (no hinduísmo há quatro classes de indivíduos). Quando se alcança o conhecimento da verdade, ou quando o ser humano atinge sua maior perfeição, não mais há necessidade de renascer.

Portanto, com exceção da Carvaka, todos os sistemas hindus são de cunho coletivista, tanto em suas prescrições morais quanto em sua teoria do conhecimento em geral. Mas a Carvaka é a grande representante do individualismo. Embora remonte a 600 a.C., seus principais textos são os comentários de Samkara, escritos no século XIV, e o *Tattvopaplavasimha* de Jayarasi, do século VII. Como já foi visto no capítulo 12, a teoria do conhecimento da Carvaka é puramente empírica. Materialistas, seus adeptos chegavam ao extremo de negar a validade do

princípio da inferência. Além disso, acreditavam que só a dor e o prazer determinam a conduta que o indivíduo deve ter, sendo portanto autênticos individualistas.

Conclusão

Neste livro apresentou-se a idéia de que a história é um processo de aprendizado, cheio de marchas e contramarchas, no qual o ser humano acaba por tomar consciência da individualidade dos conceitos de bem e de mal, bem como da motivação essencial pelo seu próprio bem-estar. Pode-se chamar de liberal essa maneira de encarar a natureza humana. Analisou-se detidamente a evolução das noções individualistas na civilização ocidental, mas viu-se que também na China e na Índia, sociedades muito fechadas, com pouco intercâmbio com o Ocidente até o século XVI, surgiram importantes correntes individualistas. Várias foram as épocas em que se tomou consciência de que a natureza humana sempre foi a mesma, mas poucas vezes procurou-se refletir sobre o impacto que isso teria no arranjo socioeconômico. A partir de Hobbes e Locke tal discussão tornou-se mais sistemática, mas somente no século XX, com o sucesso da teoria econômica, pôde-se enfim perceber toda a importância do método individualista.

Mostrou-se também que a teoria do conhecimento está intrinsecamente ligada à visão liberal. Com efeito, se o conhecimento das noções morais estivesse previamente programado na mente humana, como o estão, por exemplo, o princípio da inferência ou a lógica dedutiva, então o bem e o mal seriam de caráter coletivo, e a liberdade individual não necessariamente levaria ao melhor possível, uma vez que os indivíduos poderiam estar ignorantes de seus “verdadeiros” conceitos éticos. E aqui surgiria a oportunidade para os déspotas esclarecidos. Estes saberiam identificar a conduta correta e estariam à vontade para impor seus pontos de vista a seus governados. O maior representante desse coletivismo foi Platão, mas suas idéias seriam refutadas por Hobbes e Locke, que puseram o mundo de volta no caminho da descoberta da natureza real dos indivíduos.

Ao longo do texto procurou-se responder às cinco perguntas formuladas inicialmente no prefácio. A primeira referia-se ao pensamento e à prática individualistas no mundo ocidental antes de Platão, e sua resposta foi dada nos capítulos 2 e 3. A segunda, sobre o que levou Platão a formular sua teoria do conhecimento, foi tratada no capítulo 4. A terceira questão dizia respeito à prolongada influência do platonismo no Ocidente, tema que foi estudado nos capítulos 5, 7 e 8. A quarta indagava da existência de algum paralelismo nas civilizações não-ocidentais, especialmente a chinesa e a hindu, o que foi esclarecido no capítulo 15. O quinto e último ponto, referente à gênese e à difusão das idéias liberais até o início do século XIX, foi examinado ao longo dos capítulos 6, 9, 10, 11, 12, 13 e 14.

Por fim, uma última palavra sobre a religião e a visão liberal. Alguns individualistas foram também materialistas, como Epicuro e o sistema da Carvaka. Poder-se-ia pensar que existe alguma incompatibilidade entre ser religioso e aceitar a natureza do ser humano tal como descrita neste livro. Mas não é o caso, pois basta lembrar que Hobbes e Locke, os dois maiores expoentes do liberalismo, foram profundamente religiosos. Existe, sim, incompatibilidade entre o autêntico liberalismo e a intolerância religiosa, como aliás demonstrou-o o genial John Locke.

Bibliografia

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

AGOSTINHO, Santo. In: HUTCHINS, Robert Maynard (ed.). *Great books of the Western world*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952. v. 18: Saint Augustine.

ALIGHIERI, Dante. Da monarquia. In: *Pensadores italianos*. Trad. Antônio Piccarolo e Leonor de Aguiar. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1950. (Clássicos Jackson, v. 26.)

ALTHUSIUS, Johannes. *Politics*. Trad. Frederick S. Carney. Boston: Beacon, 1964.

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade — a literatura no Egito faraônico*. Brasília: UnB, 2000.

ARISTÓTELES. In: HUTCHINS, Robert Maynard (ed.). *Great books of the Western world*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952. v. 8-9: Aristotle.

_____. *The Athenian Constitution*. Trad. P. J. Rhodes. London: Penguin, 1984.

ARNAOUTOGLU, Ilias. *Ancient Greek laws — a sourcebook*. London: Routledge, 1998.

BACON, Francis. In: HUTCHINS, Robert Maynard (ed.). *Great books of the Western world*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952. v. 30: Francis Bacon.

BAMBROUGH, Renford. *Moral scepticism and moral knowledge*. London: 1979.

BECCARIA, César. Dos delitos e das penas. In: *Pensadores italianos*. Trad. Antônio Piccarolo e Leonor de Aguiar. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1950. (Clássicos Jackson, v. 26.)

BERLIN, Isaiah. *A busca do ideal*. Lisboa: Bizâncio, 1998.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

BODIN, Jean. *On sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

BOUZON, Emanuel. *O Código de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Ensaio babilônicos: sociedade, economia e cultura na Babilônia pré-cristã*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

- _____. *Contratos pré-hammurabianos no reino de Larsa*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000a.
- _____. *Uma coleção de direito babilônico pré-hammurabiano — leis do reino de Eshnunna*. Petrópolis: Vozes, 2000b.
- BUCHANAN, James M. *The limits of liberty: between anarchy and Leviathan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- BUDGE, E. A. Wallis. *The Egyptian book of the dead (the papyrus of Ani): Egyptian text, transliteration and translation*. New York: Dover, 1967.
- _____. *Legends of the Egyptian gods: hieroglyphic texts and translation*. New York: Dover, 1994.
- CANNING, Joseph. *A history of medieval political thought: 300-1450*. London: Routledge, 1996.
- CARLYLE, A. J. *A history of medieval political theory in the West*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1903. v. 1: The second century to the ninth.
- CAUBET, Annie; Pouyssegur. *The ancient Near East*. Paris: Pierre Terrail, 1998.
- CERNY, J. Linguagem e escrita. In: HARRIS, J. R. (org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- CHAN, Wing-Tsit. *A source book in Chinese philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- CÍCERO, Marco Túlio. *On the Commonwealth and on the laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- CLARK, Gregory; HUBERMAN, Michael; LINDERT, Peter H. A British food puzzle, 1770-1850. *Economic History Review*, v. 48, n. 2, p. 215-37, 1995.
- COHN-SHERBOK, Dan. *Medieval Jewish philosophy — an introduction*. Surrey: Curzon, 1996.
- CONDILLAC; HELVÉTIUS; DEGÉRANDO. Textos escolhidos. In: *Os pensadores*. 3 ed. São Paulo: Victor Civita, 1984.
- COPLESTON, Frederick. *A history of philosophy*. New York: Doubleday, 1994. 9v.
- CORNFORD, F. M. *From religion to philosophy: a study in the origins of Western speculation*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

DE WULF, Maurice. *Philosophy and civilization in the middle ages*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

DIÓGENES LAÉRCIO. In: *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1987.

DUNNE, Brenda J.; JAHN, Robert. *Consciousness and anomalous physical phenomena*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

EGÍDIO ROMANO. *Sobre o poder eclesiástico*. Trad. Cléa Pitt B. Goldman, Vel Lejbman e Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

EPICURO. *The essential Epicurus*. Trad. Eugene O'Connor. Buffalo: Prometheus, 1993.

ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. São Paulo: Ícone, 1994.

EVES, Howard. *Introdução à história da matemática*. Campinas: Unicamp, 1997.

FINLEY. *Os gregos antigos*. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. *Grécia primitiva: idade do bronze e idade arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FONSECA, Eduardo Giannetti da. *Beliefs in action*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. New York: Avon, 1992.

GAARDER, Jostein. *O mundo de Sofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GELB, I. J.; STEINKELLER, P.; WHITING Jr., R. M. *Earliest land tenure systems in the Near East ancient Kudurrus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. (Oriental Institute Publications 104, v. 1.)

GIBBON. In: Hutchins, Robert Maynard (ed.). *Great books of the Western world*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952. v. 40-41: Gibbon.

GORDON, Cyrus H. *The ancient Near East*. New York: W. W. Norton, 1965.

GRICE-HUTCHINSON, Marjorie. *The school of Salamanca*. Oxford: Clarendon, 1952.

GRANT, Michael. *The founders of the Western world — a history of Greece and Rome*. New York: Barnes & Noble, 1991.

GRANTHAM, G. W. Divisions of labour: agricultural productivity and occupational specialization in pre-industrial France. *Economic History Review*, v. 46, n. 3, p. 478-502, 1993.

GROTIUS, Hugo. *Le droit de la guerre et de la paix*. Trad. Jean Barbeyrac. Amsterdam: Chez Pierre de Coup, 1724.

GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. v. 1: The earlier presocratics and the pythagoreans.

_____. *The sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

HARRIS, J. R. (ed.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

HARRISON, John; LASLETT, Peter. *The library of John Locke*. Oxford: Clarendon, 1971.

HAYEK, Friedrich A. *Individualism and economic order*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry; GAARDER, Jostein. *O livro das religiões*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminura, 1995.

_____. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminura, 1996.

HIPÓCRATES e GALENO. In: HUTCHINS, Robert Maynard (ed.). *Great books of the Western world*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952. v. 7: Hippocrates and Galen.

HOBBS, Thomas. *De cive*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *The elements of law natural and politic*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

_____. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HOLT, J. C. *Magna Carta*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HOMERO. In: HUTCHINS, Robert Maynard (ed.). *Great books of the Western world*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952. v. 4: Homer.

HOOKE, Richard. *Mesopotamia: the Akkadians 2340-2125 b.C.* 1996. Disponível em: <<http://www.wsu.edu:8080/~dee/MESO/AKKAD.HTM>>.

HUME, David. *A treatise of human nature*. London: Penguin, 1969.

_____. *The history of England*. Indianapolis: Liberty Fund, 1983. v. 2.

_____. *Political essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

HYMAN, Arthur; WALSH, James J. *Philosophy in the Middle Ages — the Christian, Islamic and Jewish traditions*. Indianapolis: Hackett, 1973.

JUSTINIANO. *The Digest of Roman Law — theft, rapine, damage and insult*. Trad. C. F. Kolbert. London: Penguin, 1979.

KANT, Immanuel. *Groundwork of the metaphysic of morals*. Trad. H. J. Paton. New York: Harper Torchbooks, 1864.

KIRK, G. S.; RAVEN J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

LARUE, Gerald A. Ancient ethics. In: Singer, Peter (ed.). *A companion to ethics*. Malden: Blackwell, 1991.

LE GOFF, Jacques. *The birth of Purgatory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1965.

_____. *An essay concerning human understanding*. Oxford: Clarendon, 1979.

_____. *Political writings*. Ed. David Wooton. London: Penguin, 1993.

LONG, A. A. *Hellenistic philosophy, stoics, epicureans and sceptics*. Berkeley: University of California Press, 1986.

LUCRÉCIO, EPICTETO e MARCO AURÉLIO. In: HUTCHINS, Robert Maynard (ed.). *Great books of the Western world*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952. v. 12: Lucretius, Epictetus and Marcus Aurelius.

MAINE, Henry. *Ancient Law*. 1861. Disponível em: <<http://www.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3113/maine/anclaw>>.

MALCOLM, Noel. A summary biography of Hobbes. In: SORELL, Tom (ed.). *The Cambridge companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MANEGOLD DE LAUTENBACH. *Ad Gebehardum Liber*. In: Francke, Kuno (ed.). *Monumenta Germania Historica, Libelli de Litteris Imperatorum et Pontificum*. Tomus I. Hannoverae: Nova Lucis Ope Expressa, 1956.

MAQUIAVEL, Nicolau. *The discourses*. Ed. Bernard Crick; trad. Leslie J. Walker, S. J. London: Penguin, 1970.

_____; HOBBS. In: HUTCHINS, Robert Maynard (ed.). *Great books of the Western world*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952. v. 23: Machiavelli and Hobbes.

MAY, Sir Thomas Erskine. *Democracy in Europe: a history*. London: Longmans, Green, and Co., 1877.

MCILWAN, Charles Howard. *The growth of political thought in the West, from the Greeks to the end of the Middle Ages*. New York: Macmillan, 1932.

MERQUIOR, José Guilherme. *Liberalism old and new*. Boston: Twayne, 1991.

MILTON, J. R. Locke's life and times. In: CHAPPELL, Vere (ed.). *The Cambridge companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Rio de Janeiro: Ediouro.

MONTESQUIEU e ROUSSEAU. In: HUTCHINS, Robert Maynard (ed.). *Great books of the Western world*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952. v. 38: Montesquieu and Rousseau.

MORE, São Thomas. *Utopia*. In: BRUCE, Susan (ed.). *Three early modern utopias*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

MORRIS, Colin. *The discovery of the individual, 1050-1200*. Toronto: University of Toronto Press, 1972.

NORTH, Douglass; WEINGAST, Barry. Constitutions and commitment: the evolution of institutions governing public choice in 17th century England. *Journal of Economic History*, v. 49, p. 803-32, 1989.

NORTON, David Fate. (ed.). *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

NOZICK, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. USA: Basic Books, 1974.

OCCAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Petrópolis: Vozes, 1988.

OPPENHEIM, A. Leo. *Ancient Mesopotamia, portrait of a dead civilization*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

OUROFINO, Francisco Rodrigues. *A anistia de Neemias: uma releitura de Neemias à luz dos decretos de anistia dos reis mesopotâmicos*. (Tese (Doutorado) — Departamento de Teologia, PUC-Rio, 2001.

OWEN, Bruce. *The emergence of civilization in Egypt*. 2000. Disponível em: <<http://members.aol.com/wprehist/3250s12.htm>>.

PARKER, Richard A. Os calendários e cronologia. In: Harris, J. R. (org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

PENGLASE, Charles. *Greek myths and Mesopotamia: parallels and influence in the Homeric hymns and Hesiod*. London: Routledge, 1994.

PLATÃO. In: HUTCHINS, Robert Maynard (ed.). *Great books of the Western world*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952. v. 7: Plato.

PLUTARCO. In: HUTCHINS, Robert Maynard (ed.). *Great books of the Western world*. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952. v. 14: Plutarch.

POPPER, Karl. *The open society and its enemies*. 5 ed. Princeton: Princeton University Press, 1971. v. 1: Plato.

POSTGATE, J. N. *Early Mesopotamia: society and economy at the dawn of History*. London: Routledge, 1992.

- PUBLIUS (pseudônimo de James Madison, Alexander Hamilton e John Jay). *Os artigos federalistas*. Introd. Isaac Kramnick. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli; MOORE, Charles A. *A source book in Indian philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- RADNITZKY, Gerard; BARTLEY III, W. W. (eds.). *Evolutionary epistemology, rationality, and the sociology of knowledge*. La Salle: Open Court, 1987.
- RAWLS, John. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- _____. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- RAWSON, Elizabeth. *The Spartan tradition in European thought*. Oxford: Clarendon, 1991.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1994. 5v.
- ROSENTHAL, Franz. *The classical heritage in Islam*. London: Routledge, 1975.
- ROTH, Martha T. *Law collections from Mesopotamia and Minor Asia*. 2 ed. Atlanta: Scholars, 1997.
- ROTHBARD, Murray N. *Economic thought before Adam Smith, an Austrian perspective on the history of economic thought*. Cheltenham: Edward Elgar, 1995.
- RUSSELL, Bertrand. *A history of Western philosophy*. New York: Simon & Schuster, 1945.
- SCARRE, Chris. *Smithsonian timelines of the ancient world*. London: Dorling Kindersley, 1993.
- SÊNECA, Lucius Annaeus. In: COOPER, John M.; PROCOPÉ, J. F. (eds.). *Moral and political essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- SHARPLES, R. W. *Stoics, epicureans and sceptics, an introduction to Hellenistic philosophy*. London: Routledge, 1996.
- SMITH, Adam. *The correspondence of Adam Smith*. Eds. Ernest Campbell Mossner and Ian Simpson Ross. Indianapolis: Liberty Fund, 1987.
- SORELL, Tom, (ed.). *The Cambridge companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- STRAUSS, Leo. *The political philosophy of Hobbes — its basis and genesis*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- _____; CROUSEY, Joseph. *History of political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- THÉODORIDÈS, Aristide. O conceito de direito no Egito antigo. In: HARRIS, J. R. (org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

TITO LÍVIO. *The early history of Rome. Books I-V of History of Rome from its foundation*. Trad. Abrey de Sélincourt; introd. R. M. Ogilve. London: Penguin, 1971.

TSEBELLIS, George. Decision making in political systems: veto players in presidentialism, parliamentarism, multicameralism and multipartyism. *British Journal of Political Science*, v. 25, n. 3, p. 289-325, 1995.

TURGOT, Anne Robert Jacques. *Reflections on the formation and distribution of wealth*. London: E. Spragg, 1793. Disponível em: <<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3113/turgot/reflecti>>.

ÜBERWEG, Friedrich. *A history of philosophy, ancient and medieval*. New York: Scribner, Armstrong & Co., 1877.

ULLMAN, Walter. *The individual and society in the Middle Ages*. London: Methuen, 1966.

VLASTOS, Gregory. *Socrates, ironist and moral philosopher*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

WATT, W. Montgomery. *Islamic philosophy and theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

WELLS, H. G. *The outline of History*. Garden City: Garden City, 1920.

WIELAND, Georg. Plato or Aristotle — a real alternative in medieval philosophy? In: WIPPEL, John F. (ed.). *Studies in medieval philosophy*. Washington: The Catholic University of America Press, 1987.

WILLIAMS, Ronald J. Egito e Israel. In: HARRIS, J. R. (org.). *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

XENOFONTE. *Ciropedia*. Trad. João Félix Pereira. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1949. (Clássicos Jackson, v. 1.)

_____. *Conversations with Socrates*. Trad. Hugh Tredennick and Robin Waterfield. London: Penguin, 1990.

YU-LAN, Fung. *A short history of Chinese philosophy*. New York: The Free Press, 1976.