

Republicanism inglês e a concepção neorromana de liberdade: a problemática interpretação de Quentin Skinner

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

USP – CNPq

RESUMO

O objetivo do artigo é discutir a interpretação de Quentin Skinner no tocante à concepção de liberdade encontrada nos autores ingleses que defenderam o regime republicano estabelecido na Inglaterra entre 1649 e 1660. Em sua narrativa histórica, essa concepção de liberdade, caracterizada pela ausência de interferência arbitrária, seria inspirada na teoria romana dos Estados livres, expressa principalmente no pensamento republicano de Maquiavel, o que caracterizaria o republicanism inglês como um momento maquiaveliano. A intenção é mostrar que essa narrativa é problemática: primeiro, porque não é possível extrair dos textos analisados de Maquiavel essa concepção de liberdade; depois, se esses autores ingleses utilizaram os argumentos de Maquiavel a favor do regime republicano, eles não acataram os seus principais fundamentos.

PALAVRAS-CHAVE

Quentin Skinner, republicanism inglês, liberdade, Maquiavel.

ABSTRACT

The aim of the article is to discuss Quentin Skinner's interpretation of the conception of freedom found in English authors who defended the republican regime established in England between 1649 and 1660. In his historical narrative, this conception of freedom, characterized by the absence of arbitrary interference, would be inspired by the Roman theory of free States, expressed mainly in the republican thought of Machiavelli, which would characterize English republicanism as a Machiavellian moment. The intention is to show that this narrative is problematic: first, because it is not possible to extract from Machiavelli's analyzed texts this conception of freedom; later, if these English authors used Machiavelli's arguments in favor of the republican regime, they did not accept its main foundations.

KEY WORDS

Quentin Skinner, English republicanism, freedom, Machiavelli.

I.

O interesse de Quentin Skinner pelo republicanismo inglês parece ter vindo de seus estudos sobre o pensamento político de Thomas Hobbes. No início de sua carreira acadêmica, como ele já afirmou em diversas entrevistas (Skinner, 2002, p. 42), a sua intenção era fazer com a obra de Hobbes algo análogo ao que Peter Laslett havia feito na edição crítica de *Two Treatises of Government* de John Locke, isto é, fixar os textos do autor em seu contexto histórico e lê-los como ele gostaria que fossem lidos.

Nesse sentido, Skinner procurou se afastar dos procedimentos tradicionais de interpretação dos escritos políticos do passado, praticados no meio acadêmico anglófono, caracterizados pelo exclusivo exame interno do texto ou pela investigação das condições materiais de sua elaboração. Entre um textualismo idealista, que buscava o significado do texto nele mesmo sem qualquer referência extratextual, como se fosse um objeto de análise independente do contexto de sua enunciação, e um contextualismo redutor, que via o texto como um mero reflexo das relações materiais de sua produção, Skinner (1969, p. 43-50) propunha recuperar o contexto discursivo no qual o texto foi concebido, as convenções linguísticas que nortearam os temas tratados, e a intenção de seu autor ao escrever o que escreveu. Em seu ponto de vista, todo texto constituía uma prática social, enquanto ato discursivo, com um sentido pragmaticamente determinado. Por isso, deveria ser tratado como uma forma particular de ação, em resposta a problemas específicos, no interior de linguagens próprias ao seu tempo. Seria preciso então considerar a intenção de seu autor ao utilizar determinado vocabulário, ao empregar um certo argumento, ao tratar de um tema específico. A adequada interpretação de um texto não pressupunha apenas a apreensão de seu significado semântico ou a compreensão de suas condições materiais de produção, mas exigiria também a recuperação do contexto linguístico de sua enunciação.

Com base nesse procedimento metodológico, as suas primeiras publicações visavam compreender o contexto de enunciação da ideia de obrigação política encontrada no *Leviathan*. De acordo com Skinner (1964, 1965a, 1966), ao defender o dever de obediência a um poder estabelecido *de facto*, a partir da premissa de que a obrigação política estava fundada na capacidade do governo de satisfazer o desejo humano de autopreservação, Hobbes teria fornecido argumentos relevantes para justificar a submissão ao regime republicano estabelecido na Inglaterra em maio de 1649. Isto explicaria a boa acolhida que ele teve entre defensores do novo regime como Anthony Ascham, Marchamont Nedham, Francis Rous e Francis Osborne, autores que também sustentavam a tese de que a obediência devia ser concedida ao governo que fosse capaz de garantir a paz e a segurança aos seus súditos, mesmo que não tivesse sido legalmente estabelecido.

Em *History and Ideology in the English Revolution*, ao discutir o uso prescritivo de relatos históricos na defesa da causa parlamentar, Skinner (1965b) ressalta que o debate político no decorrer das guerras civis se concentrou em torno do problema da obrigação política. Com a execução do rei Carlos I, a abolição da monarquia, o estabelecimento da República e a exigência da promessa de lealdade ao novo regime, a principal questão discutida era se a obediência política poderia ser exigida por um governo que havia sido estabelecido pela força das armas. Ao elencar os argumentos favoráveis ao direito de conquista, apresentados por vários autores republicanos, Skinner observa que Hobbes não foi o único a considerar a conquista um meio lícito de adquirir autoridade política, nem o primeiro a formular uma teoria da soberania baseada no exercício do poder *de facto*.

Já em *Thomas Hobbes and the Proper Signification of Liberty*, ao analisar a relação do problema da obrigação política com a concepção de liberdade encontrada no *Leviathan*, Skinner (1990) busca compreender as razões pelas quais a liberdade tornou-se um conceito tão relevante no pensamento político de Hobbes. Contra aqueles que consideravam a exposição confusa e incoerente (Pennock, 1960; Wernham, 1965), ele ressalta a distinção entre a definição de liberdade, no sentido geral e próprio do termo, como ausência de impedimentos ao movimento de um corpo, e as definições de liberdade humana, liberdade natural e liberdade dos súditos, que lhe são correlatas e caracterizadas pela ausência de interferência. Ele ainda destaca o caráter polêmico da definição proposta em relação à ideia de liberdade propagada pelos defensores do regime republicano.

Assim, ao tratar do contexto linguístico de enunciação da concepção de liberdade encontradas na obra de Hobbes¹, Skinner (1988, p. 18-22) teria chegado à concepção sustentada por autores republicanos segundo a qual a liberdade não seria ameaçada apenas pela interferência de fato ou por sua ameaça verídica, como argumentava Hobbes, mas também pela situação de sujeição ou mesmo de dependência em relação a um poder arbitrário. De acordo com Skinner (2005, 2006), essa concepção podia ser vislumbrada nas críticas ao uso indiscriminado das prerrogativas reais, na primeira metade do século XVII, quando alguns autores alegavam que a constatação de viver sob um governo baseado unicamente na vontade real já era um claro limite à liberdade, visto que viver na dependência da vontade do rei era viver numa condição de servidão. Desse modo, a liberdade dos súditos não era restringida apenas pela interferência efetiva do poder real, mas também pela dependência em relação à sua vontade arbitrária.

¹ Sobre a interpretação de Skinner a respeito do pensamento político de Hobbes, ver Barros (2018).

De fato, o debate sobre as prerrogativas reais e as liberdades dos súditos se intensificou com o início da dinastia Stuart, em 1603. Nos primeiros Parlamentos convocados em seu reinado, Jaime I (1986, p. 107-110) enfatizava que as liberdades dos súditos e os privilégios dos parlamentares – a liberdade de expressão e de votação, a garantia de não ser preso no período de duração dos Parlamentos, entre outros – eram concedidos com a condição de que eles se mantivessem nos limites da lealdade e obediência. Apoiado na doutrina do direito divino dos reis, que ele mesmo havia defendido num tratado político de 1598, Jaime I (1990, p. 62-84) justificava suas prerrogativas com o argumento de que elas estavam fundamentadas em sua autoridade, que provinha diretamente de Deus, o que o colocava acima de todas as leis humanas, inclusive das leis do reino. Por isso, ele podia, quando fosse necessário, dispor da vida, liberdade e bens de seus súditos conforme sua vontade.

Os parlamentares, por sua vez, sustentavam que os seus privilégios eram inerentes ao próprio Parlamento e não podiam ser ameaçados pelo uso discricionário das prerrogativas reais, cujo exercício era regulado pelas leis do reino. Eles alegavam que seus privilégios eram necessários para cumprir com suas obrigações de representantes dos constituintes, e advertiam que as liberdades dos súditos não eram apenas uma coleção de franquias e imunidades concedidas pelo monarca, mas direitos invioláveis, consagrados na *common law*. Desse modo, se os seus privilégios não fossem assegurados, eles não teriam condições de defender os interesses e as liberdades de seus constituintes contra o possível uso indiscriminado das prerrogativas reais (cf. Hexter, 1992; Burgess 1992; Smith, 1999).

Diante das constantes negativas em relação às suas demandas, Jaime I deixou de convocar Parlamentos a partir de 1614 e passou a governar baseado apenas em suas prerrogativas reais. Por exemplo, no caso da tributação, a fim de custear as despesas de seu reinado, ele recorreu a tributos extraordinários e empréstimos compulsórios, entre outras medidas arbitrárias, aprisionando os súditos que se recusassem a cooperar (cf. Oakley, 1968; Sommerville, 1991).

No reinado de Carlos I, iniciado em 1625, os conflitos com o Parlamento se acentuaram ainda mais. No Parlamento reunido em 1628, como condição de atender às demandas reais, os Comuns apresentaram um documento – a *Petição de Direito* – que declarava ilegais a prisão arbitrária, a imposição de tributos sem o consentimento parlamentar, a convocação forçada dos súditos para o exército real, o uso da lei marcial contra súditos que podiam ser julgados pelas cortes de justiça, entre outras práticas que ameaçavam as liberdades dos súditos (Wootton, 1986, p. 168-170). Depois de aceitá-lo para ter suas demandas atendidas, Carlos I ignorou o documento, com o argumento de que havia sido publicado sem a sanção real e por isso devia ser considerado sem validade. Como fez seu pai, ele deixou de convocar

Parlamentos e governou por mais de onze anos baseado apenas em suas prerrogativas reais (cf. Reeve, 1989; Sharpe 1992).

Embora reconheça a presença de uma concepção de liberdade como ausência de interferência arbitrária na primeira metade do século XVII, Skinner (1998, p. 23-54) concentra sua investigação nos escritos de autores que defenderam o regime republicano entre 1649 e 1660. Em sua interpretação, ao tratar da liberdade dos súditos, John Milton, Marchamond Nedham, James Harrington e outros apoiadores do novo regime partiam do pressuposto de que ela estava associada à liberdade do corpo político, no sentido de que só era possível ser plenamente livre num Estado livre. Com base na teoria romana dos Estados livres, retomada pelos humanistas florentinos e expressa sobretudo nos *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio* de Maquiavel, eles assumiam que, assim como uma pessoa era livre se fosse capaz de agir de acordo com sua vontade, um corpo político era igualmente livre se fosse governado por sua própria vontade. Desse modo, Estados livres, como pessoas livres, eram definidos por sua capacidade de autodeterminação.

De acordo com Skinner, uma das consequências dessa compreensão da liberdade era de que as leis civis deveriam ser decretadas pelo conjunto dos cidadãos ou, pelo menos, com o seu consentimento. Outra implicação era de que o governo deveria possibilitar a cada cidadão exercer um direito igual de participação na elaboração das leis civis. Isto não implicava na participação direta no processo legislativo, mas exigia que os cidadãos pudessem ser representados por uma assembleia escolhida por eles para legislar em seu benefício. Outra implicação era de que deveria haver uma disposição por parte dos cidadãos e de seus representantes para se dedicar ao bem comum; e como tal disposição não era natural, seria necessário muitas vezes coagir os cidadãos a cumprir com seus deveres por meio das leis civis. Assim, a virtude cívica e a coerção legal eram elementos indispensáveis para a existência e manutenção de um Estado livre e, conseqüentemente, para a liberdade dos cidadãos.

Ainda de acordo com Skinner, esses autores ingleses argumentavam que os Estados, assim como os cidadãos, perdiam sua liberdade quando eram reduzidos à condição de servidão. Isso acontecia quando os Estados se submetiam a uma potência estrangeira ou quando eram subjugados internamente por um poder tirânico. De maneira análoga, os cidadãos deixavam de ser livres quando se encontravam sujeitos ou vulneráveis a interferências arbitrárias, seja da autoridade pública, seja de seus concidadãos. A principal referência desses autores vinha dos escritos de moralistas e historiadores romanos, como Sêneca, Salústio, Tácito e Tito Lívio, cuja concepção de liberdade teria sido inspirada na tradição legal romana.

Skinner (1988, p. 41-47) observa que a divisão fundamental do direito das pessoas, tanto no *Digesto* (I.5.3-4) quanto nas *Institutas* (I.3.1-2), era entre pessoas livres

(*liberi*), que podiam agir de acordo com a própria vontade, e escravas (*servi*), que dependiam da vontade de seu senhor para agir e, por isso, encontravam-se vulneráveis ao seu arbítrio. Havia ainda uma importante distinção, estabelecida no interior do direito das gentes (*Digesto* I.6.1-2), entre pessoas independentes, que estavam sob sua própria jurisdição (*sui iuris sunt*), e pessoas que estavam submetidas à jurisdição de outrem (*alieno iurisubiectae sunt*). A liberdade (*libertas*) era assim caracterizada pela ausência de domínio (*dominium*), no sentido de que a pessoa não estar sob o poder (*in potestas*) nem sob o direito de outrem (*alieni iuris*). Ela também implicava na capacidade legal de desfrutar certos direitos, reconhecidos pela autoridade pública. Daí seu vínculo com a cidadania e com a lei. Nesse sentido, a falta de liberdade do escravo não consistia apenas no impedimento físico ou na obrigação de agir por meio da força, mas era também um corolário de sua condição legal, pois indicava que ele dependia da vontade de seu senhor, do qual era propriedade, para desfrutar de um determinado campo de ação.

Na interpretação de Skinner, com base nessas categorias do direito romano, os defensores do regime republicano não discordavam da perspectiva hobbesiana de que a liberdade era um conceito negativo, no sentido de ser caracterizada pela ausência de interferência, mas repudiavam a suposição de que apenas a interferência efetiva restringia a liberdade. Eles insistiam em que viver numa condição de submissão ou de dependência em relação a uma vontade arbitrária era uma fonte e uma forma de restrição à liberdade. A fim de exemplificar a diferença entre eles e Hobbes, Skinner comenta a crítica de Harrington à afirmação hobbesiana de que os cidadãos de Lucca não tinham mais liberdade do que os súditos do sultão de Constantinopla.

Em resumo, no capítulo XXI do *Leviathan*, ao fazer referência às torres da cidade de Lucca, onde estava inscrita a expressão *libertas*, Hobbes (1985, p. 261-274) argumenta que não se pode inferir que os seus cidadãos possuísem mais liberdade em relação às leis civis do que os súditos do sultão de Constantinopla, porque em todas as formas de governo a liberdade dos súditos é sempre a mesma e se caracteriza pela ausência de interferência. Ele também alega que a liberdade exaltada pelos historiadores e filósofos antigos era a liberdade das cidades e não de seus cidadãos. Quando enalteciam a liberdade dos atenienses e dos romanos, eles queriam enfatizar que Atenas e Roma dispunham de plena liberdade para agir de acordo com seus interesses. Eles jamais sustentaram que os cidadãos dessas cidades estavam isentos das leis civis. Ao contrário, sempre reconheceram que em todas as cidades existem leis promulgadas pelo soberano às quais todos os cidadãos devem estar submetidos.

No início do mesmo capítulo, a liberdade é definida como ausência de oposição, entendida como a inexistência de impedimentos externos ao movimento de um corpo. A liberdade é considerada assim uma simples questão de movimento,

reduzida ao deslocamento dos corpos que interagem no espaço, conforme os postulados mecanicistas que explicavam os fenômenos naturais como relações entre corpos em movimento. Neste sentido, a definição de liberdade proposta poderia ser aplicada tanto às criaturas racionais quanto irracionais ou inanimadas. O exemplo dado é o da água, cuja liberdade é restringida por diques ou canais que a impedem de se espalhar. A área delimitada por barreiras físicas, que restringem o seu movimento, determina o seu campo de ação, conseqüentemente, a sua liberdade.

Hobbes adverte que livre e liberdade são termos que só podem ser aplicados às coisas dotadas de corpo, caso não se queira cometer um abuso de linguagem, pois o que não se encontra sujeito ao movimento, não se encontra sujeito a impedimentos e, conseqüentemente, não se pode falar a seu respeito da presença ou falta de liberdade. Ele também ressalta que, se aquilo que impede o movimento faz parte da constituição do próprio ser, não é possível afirmar que não tenha liberdade, mas é preciso admitir que lhe falta o poder ou a habilidade de se mover. O exemplo do homem que se encontra preso ao leito por uma determinada doença é bastante esclarecedor. É a falta de poder que lhe impede de caminhar, e não um obstáculo externo. O seu movimento não está impedido por cadeias ou correntes que o prendem ao leito, mas por uma incapacidade inerente ao seu ser. Desse modo, não se pode afirmar que lhe falta liberdade.

Com base nesse significado de liberdade, o homem livre é definido como “aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (Hobbes, 1985, p. 262). Por isso, não tem sentido discutir se um homem está desprovido de sua liberdade, se antes não está subentendido que ele é capaz de realizar aquilo que deseja. O caso do homem que atira seus bens ao mar com medo de que o barco afunde é apresentado como exemplo de um ato voluntário e, portanto, livre. A sua ação é realizada por sua própria decisão, já que ele podia recusar-se a fazê-lo, se assim o desejasse. No processo de deliberação, seu último apetite, que determinou sua vontade, foi atirar os bens ao mar, a fim de assegurar a própria existência. Ao agir voluntariamente, mesmo que coagido pelo medo de perder a vida, ele agiu livremente. Os impedimentos intrínsecos, como os apetites e as aversões provocadas pelos afetos, interferem no poder de realizar a ação, e não na liberdade para agir. Por isso, a coerção provocada pelo medo, um impedimento interno, não poderia ser equiparada à coação que impede o movimento em razão de obstáculos externos.

Assim, na criação do Estado por instituição, mesmo que os indivíduos tenham sido movidos pelo medo recíproco, Hobbes argumenta que eles aceitaram, por meio de um pacto voluntário, que suas ações fossem guiadas pelo soberano. Ao se comprometer diante dos demais, eles assumiram a condição de súditos e a obrigação de

obedecer às determinações daquele que vai representar a pessoa fictícia criada artificialmente pelo pacto. Eles permitiram com isso a criação de cadeias artificiais – as leis civis – que expressam a vontade do soberano. Ao estabelecer o que é permitido e proibido fazer, as leis civis delimitam as ações dos súditos ao âmbito permitido pelo soberano. Desse modo, em qualquer forma de governo, a liberdade dos súditos depende do silêncio das leis civis e a extensão da liberdade em uma monarquia absoluta não pode ser considerada menor do que em uma república².

No discurso preliminar de *Commonwealth of Oceana*, Harrington (1992, p. 20) discorda de Hobbes e alega que dizer que um cidadão de Lucca não tem mais liberdade *em face* das leis de sua cidade do que um súdito do sultão *em face* das leis de Constantinopla é diferente de dizer que um cidadão de Lucca não tem mais liberdade *pelas* leis de sua cidade do que um súdito do sultão *pelas* leis de Constantinopla. A primeira proposição significa que nenhum cidadão está isento das leis de seu governo; e isto serve tanto para Lucca quanto para Constantinopla, já que é inegável que todos os súditos estão sujeitos às leis de seu governo, seja numa república, seja num sultanato. Já a segunda proposição diferencia os dois governos: os cidadãos de Lucca têm mais liberdade em virtude das leis de sua cidade do que os súditos do sultão pelas leis de Constantinopla, porque o sultão governa seu sultanato de acordo com sua vontade arbitrária, sendo senhor de seus súditos e dos seus bens. Ao contrário, as leis de Lucca foram decretadas pelo consentimento de seus cidadãos e os magistrados que governam a cidade se submetem também a elas. Desse modo, os cidadãos de Lucca encontram-se sujeitos apenas às leis da cidade e não dependem da vontade arbitrária de um senhor, o que os torna mais livres do que os súditos do sultão de Constantinopla

De acordo com Harrington, a liberdade dos cidadãos não pode ser apenas o espaço deixado pelas leis civis, se elas dependem de uma vontade arbitrária. A liberdade é perdida não somente pela interferência efetiva, mas também pela possibilidade de uma interferência arbitrária. Por isso, é preciso proteger os cidadãos de poderes discricionários que são capazes de interferir de maneira arbitrária em suas escolhas e ações. A existência de relações de dominação e dependência, causadas pela presença de um poder arbitrário, reduz os cidadãos à condição de servos e escravos.

Na interpretação de Skinner, a concepção de liberdade encontrada em Harrington e nos defensores do regime republicano é assim negativa, mas não no sentido hobbesiano, pois a liberdade é definida pela ausência de interferência arbitrária: ser livre é não estar submetido, sujeito ou exposto a um poder arbitrário. A sua efetivação exige

² Sobre a concepção de liberdade em Hobbes e sua relação com a perspectiva republicana, ver Skinner (2008).

também a virtude cívica, visto que só é possível ser livre num Estado livre; e como nem sempre os cidadãos cumprem com os deveres cívicos que asseguram a liberdade do Estado, é necessário muitas vezes a coerção legal. Inspirados na teoria romana dos Estados livres, em particular no pensamento republicano de Maquiavel, eles sustentavam que o oposto da liberdade não era simplesmente a interferência efetiva, mas a possibilidade de uma interferência arbitrária, seja pela dependência, num sentido forte, seja pela vulnerabilidade, num sentido mais fraco, em relação a um poder discricionário. Nesse sentido, a força ou a ameaça coercitiva da força não constituíam as únicas formas de restrição à liberdade. A condição de dependência ou de vulnerabilidade era também uma fonte e forma de constrangimento, porque provocava situações de submissão que eram incompatíveis com a vida livre.

II.

A interpretação de Skinner parece correta, pois é realmente possível identificar nos defensores do regime republicano uma concepção de liberdade como ausência de interferência arbitrária³. O problema é a sua suposição de que essa concepção pode ser encontrada nos escritos políticos de Maquiavel e a sua hipótese, seguindo a tese de John Pocock, de que o republicanismo inglês foi um momento maquiaveliano.

Em seus escritos dedicados à concepção maquiaveliana de liberdade, Skinner (1983, 1984) alega que ela é enunciada com base na contraposição consagrada no direito romano entre pessoas livres e escravas, ou seja, entre aquelas que agem de acordo com a própria vontade e aquelas que dependem da vontade arbitrária de outras pessoas. Para ele, a ideia de liberdade como ausência de interferência arbitrária manifesta-se também no vínculo estabelecido por Maquiavel, seguindo a teoria romana dos Estados livres, entre a liberdade do corpo político e a liberdade de seus membros, no sentido de que o corpo político deve manter sua liberdade, seja no âmbito externo em relação a uma potência estrangeira, seja no âmbito interno em relação a um poder tirânico, para que os seus membros possam desfrutar dos benefícios de uma vida livre. Ela torna-se ainda mais explícita na observação feita por Maquiavel de que em todo corpo político há dois tipos de cidadãos com disposições contrárias e razões distintas para estimar a liberdade: de um lado, os grandes que desejam dominar; do outro lado, o povo que deseja não ser dominado. Mas tanto os grandes quanto o povo querem ser livres, no sentido de não encontrar obstáculos na realização de seus propósitos: exercer o poder, no caso dos grandes, e viver em

³ Sobre o republicanismo inglês e a concepção de liberdade desses autores ingleses, ver Barros (2015a).

segurança, no caso do povo. Ambos não querem sofrer interferências arbitrárias no modo de vida que escolheram para si mesmos.

A interpretação de Skinner parece, no entanto, problemática⁴. Primeiro, o contraste enfatizado entre homens livres e escravos é utilizado por Maquiavel (2007, L. I, 1) para tratar da fundação das cidades por forasteiros. Os mencionados homens livres são os fundadores de cidades, exemplificados pelas figuras excepcionais de Moisés e Enéias. O objetivo do contraste parece ser muito mais mostrar que a fundação é um momento privilegiado de manifestação da liberdade do que distinguir duas categorias de pessoas – homens livres e escravos – ou sugerir que a liberdade é caracterizada pela ausência de interferências arbitrárias. Depois, a liberdade do corpo político e a liberdade de seus membros parecem ser tratadas como análogas e não apenas como interdependentes, visto que as passagens citadas por Skinner para corroborar afirmações a respeito da liberdade dos cidadãos referem-se claramente à liberdade das cidades (Maquiavel 2007, L. I, 2 e 49; L. II, 4 e 19; L. III, 8, 12 e 41).

Mas o principal problema de sua interpretação está na suposição de que grandes e povo querem viver igualmente livres, sem sofrer ingerências desnecessárias ou ter obstáculos que impeçam a realização de seus objetivos. Skinner associa de modo equivocado os desejos antagônicos dos grandes, de dominar, e do povo, de não ser dominado; e não leva em conta as consequências das disposições contrárias para estimar a liberdade e as diferentes razões para não sofrer interferências arbitrárias. Os humores dos grandes e do povo não expressam apenas desejos distintos e irreconciliáveis. Eles se manifestam em apetites irredutíveis que não podem ser harmonizados. Os seus desejos podem ser reprimidos ou saciados, parcial ou totalmente, mas jamais conciliados. Afinal, não há possibilidade de um acordo entre desejos que definem a si mesmos na confrontação.

Se a ambição dos grandes pode ser de algum modo associada à concepção negativa de liberdade, pois eles não querem sofrer interferências arbitrárias na realização de seu desejo de dominar, o mesmo não pode ser dito a respeito do povo. Para efetivar o seu desejo de não ser dominado, o povo precisa mais do que a simples ausência de interferências em suas escolhas e ações. Ele tem de agir de maneira permanente em oposição ao apetite dos grandes a fim de manter sua liberdade.

Skinner deveria ter dado mais atenção à análise das dissensões entre patrícios e plebeus, que ocupam um lugar central na reflexão de Maquiavel (2007, L. I, 3-4 e 7) sobre a origem e a manutenção da liberdade em Roma. O exemplo da antiga República de Roma, onde foram criados mecanismos capazes de dar vazão aos

⁴ Sobre a interpretação de Skinner a respeito da concepção maquiaveliana de liberdade, ver Barros (2015b).

apetites opostos de patrícios e plebeus, é destacado como prova de que os conflitos podem ter efeitos positivos quando regulados institucionalmente, gerando leis e ordenações em favor da liberdade.

Skinner não poderia também ter deixado de ressaltar a opção de Maquiavel (2007, L. I, 5-6) em atribuir a guarda da liberdade ao povo, cuja escolha é claramente explicitada: o desejo do povo de não ser dominado está mais próximo da liberdade, já que revela uma face importante de sua manifestação, que é a ausência de ambição pelo poder; e o povo tem menos esperança em usurpá-lo. O seu desejo de viver em segurança e sem ser dominado dificilmente se opõe à existência de um governo livre, no qual a liberdade dos cidadãos tem mais possibilidade de se efetivar. Assim, parece difícil sustentar que nos *Discorsi*, pelo menos nas passagens citadas por Skinner, haja uma clara concepção de liberdade como ausência de interferência arbitrária.

Já a hipótese de que o republicanismo inglês foi um momento maquiaveliano está sustentada na narrativa histórica de Pocock (1975), segundo a qual há dois discursos políticos distintos e incompatíveis no início da modernidade: a linguagem republicana da virtude, na qual a liberdade é adquirida por meio da participação ativa dos cidadãos na vida política; e a linguagem liberal dos direitos, na qual a liberdade é um direito natural do indivíduo, que deve ser assegurado e protegido pelo governo. De acordo com Pocock, a principal manifestação da linguagem da virtude foi a obra de Maquiavel, cujo principal ensinamento era de que a república, ao incentivar a cidadania ativa na promoção do bem comum, permitia a manifestação da liberdade pela virtude militar e cívica de seus cidadãos. Transmitida para a Inglaterra do século XVII, ela foi utilizada pelos defensores do regime republicano e atravessou posteriormente o Atlântico, influenciando de maneira decisiva o processo de independência das colônias americanas.

Se Skinner se afasta da interpretação de Pocock, segundo a qual a concepção maquiaveliana da liberdade é uma forma de liberdade positiva⁵, ele mantém a tese da influência decisiva do pensamento republicano de Maquiavel nos autores ingleses do século XVII. No entanto, se os autores ingleses realmente utilizaram argumentos dos *Discorsi* para apoiar o regime republicano, eles não levaram em conta os seus principais fundamentos. Isto pode ser claramente observado na avaliação feita por Nedham e Harrington dos conflitos civis⁶.

Ao explicar no último capítulo de *The Case of the Commonwealth of England State* as possíveis razões pelas quais o regime republicano sofria tantos ataques, Nedham (1650, p. 126-127) reproduz realmente os motivos ressaltados por Maquiavel (2007,

⁵ Sobre a interpretação de Pocock, ver Barros (2019a).

⁶ Sobre o uso do pensamento político de Maquiavel por parte de Nedham e de Harrington, ver Barros (2019b).

L. I, 2, p. 12-19; L. I, 16, 64-68): a dificuldade de um povo habituado a viver sob o domínio de um príncipe de manter a liberdade depois de conquistá-la; e a corrupção generalizada do povo. Em seguida, ao defender a supremacia das repúblicas ou Estados livres sobre as monarquias, ele praticamente reproduz as razões ressaltadas por Maquiavel (2007, p. 95-96, 185-192, 352-353): elas são mais prósperas, porque os seus cidadãos, convencidos de que vão desfrutar em segurança de seus bens, se empenham em aumentar suas riquezas, favorecendo a prosperidade pública; elas são mais proeminentes, já que os seus cidadãos se dedicam com afinco ao bem comum, que é considerado um bem de todos, ao contrário dos principados, nos quais o interesse do príncipe é frequentemente contrário ao interesse comum; elas são mais eficazes em colocar as paixões humanas a serviço do bem comum, pois condicionam o reconhecimento da almejada glória aos serviços prestados à comunidade; elas respeitam o interesse comum, porque a vontade de cada cidadão está submetida à vontade de todos, expressa nas leis, que excluem privilégios ou exceções; elas têm uma longevidade maior, porque estão mais capacitadas a se adaptar à diversidade dos tempos, em razão da variedade de seus cidadãos, e podem resistir com mais vigor ao inevitável declínio de todas as coisas, porque a habilidade de muitos é maior do que a de poucos ou de um só homem.

A defesa do regime republicano, apoiada na obra de Maquiavel, volta a ser feita em *The excellencie of a free State*. Na primeira parte de seu tratado, Nedham justifica por que o povo é o melhor guardião da liberdade. Os argumentos apresentados por Maquiavel (2007, p. 23-26) parecem ser decisivos nas razões apontadas por Nedham (1656, p. 18-19, 25-27, 30-32) para defender o governo popular: o povo nunca pensa em usurpar a liberdade, mas se preocupa apenas em preservar os seus próprios direitos; o povo estabelece a autoridade política em vista do interesse comum; o povo conhece o próprio bem, que é a finalidade de todo governo proporcionar; e o povo tem uma real preocupação pela liberdade, pois sabe a importância de mantê-la.

Os argumentos de Maquiavel parecem ser também decisivos nas características enaltecidas por Nedham (1656, p. 27-50) do governo popular: as portas da honra e da dignidade estão abertas a todos, sem exceção, bastando demonstrar valor e virtude; ele é menos propício ao luxo e à ostentação, que despertam uma tendência natural para a tirania; as decisões não são impostas, mas recebem o consentimento do povo, que por isso submete-se de maneira mais espontânea às leis, pois sabe que só elas garantem a liberdade, ao excluir a possibilidade de interferências arbitrárias; há poucas oportunidades de opressão e tirania, em razão da igualdade de condições entre os cidadãos; e todos que exercem o poder devem prestar contas de suas ações e estão sujeitos a penalidades quando cometem contravenções. Cada uma dessas razões é sustentada com base na história das repúblicas antigas, recorrendo sempre

ao exemplo de Roma. A história romana – seja aquela narrada pelos historiadores antigos, como Políbio e Tito Lívio, seja aquela comentada por Maquiavel – é a principal referência para provar que a guarda da liberdade deve ser confiada ao povo.

Mas, ao enaltecer a história de Roma, Nedham não enfatiza, como Maquiavel, nem as suas dissensões nem a sua expansão territorial. A participação do povo romano na elaboração das leis ou no exército é destacada muito mais pelo engajamento cívico que proporcionava do que pela integração dos cidadãos na estrutura institucional do governo e pelas eventuais contribuições nas conquistas territoriais.

Além disso, a guarda da liberdade parece ser entendida por Maquiavel como uma magistratura que permite ao povo participar do governo, como o Tribunato da Plebe em Roma, enquanto Nedham a concebe como o próprio exercício do poder político. Além disso, povo designa na obra de Maquiavel um dos polos irreduzíveis da vida política em contraposição aos grandes. Já Nedham adverte que entende por povo as sucessivas assembleias de representantes escolhidos pelos cidadãos: “um governo pelo povo num Estado livre, isto é, pelos seus representantes sucessivos ou assembleias supremas adequadamente escolhidas, é o mais natural e o único apropriado à razão do gênero humano” (Nedham, 1656, p. 42). Em sua avaliação, o povo – isto é, a assembleia de representantes do povo – dever ser o guardião da liberdade, porque há uma relação intrínseca entre a liberdade e a posse de determinados direitos e a assembleia de representantes do povo é o agente mais qualificado para proteger esses direitos.

Porém, a principal diferença está no fato de que Nedham recorre aos argumentos de Maquiavel sem considerar a sua premissa fundamental de que todo corpo político se encontra cindido pela oposição de dois desejos assimétricos e irreconciliáveis: o desejo dos grandes de dominar e o desejo do povo de não ser dominado. Como já foi ressaltado, em razão do contraste desses desejos, da diversidade de seus objetos e da impossibilidade de transpor o seu antagonismo, instaura-se um inevitável conflito no corpo político, que não pode ser solucionado em definitivo por uma determinada estrutura constitucional ou por uma ordenação específica, mas apenas mediado provisoriamente por meio de determinados mecanismos institucionais. Se o republicanismo clássico proclamava a necessidade da concórdia e da unidade para desfrutar da vida livre, Maquiavel sustenta que é preciso aprender a preservá-la no interior dos conflitos, uma vez que eles são inerentes e inevitáveis em todo corpo político.

A rejeição aos conflitos fica ainda mais clara na segunda parte do tratado, quando Nedham (1656, p. 64-73) responde às objeções dirigidas ao governo popular, entre as quais o caráter turbulento do povo, que provoca frequentes dissensões e tumultos. O seu argumento é de que os conflitos no governo popular se extinguem rápido e ocorrem geralmente em circunstâncias excepcionais, visto que o povo é naturalmente pacífico e deseja apenas desfrutar de seus direitos em segurança.

Na última parte de seu tratado, Nedham (1656, p. 107-115) descreve os erros geralmente cometidos na vida política e propõe formas de evitá-los. Um dos erros ressaltados é deixar o povo na ignorância sobre as medidas necessárias para preservar sua liberdade. Um conjunto de regras é então proposto. A regra mais detalhada é aquela que recomenda ao povo fazer uso de sua liberdade com moderação, para que ela não se torne licenciosa. Nedham enumera então algumas precauções a serem tomadas. A mais enfatizada e discutida é evitar as dissensões e os tumultos, pois conduzem muitas vezes ao confronto armado: “qualquer povo num estado de liberdade deve ser suficientemente instruído a conduzir-se a fim de evitar a licenciosidade, o tumulto e as dissensões civis” (*idem*, p. 110). Em sua opinião, o povo não deve recorrer a meios extremos em qualquer circunstância, mas apenas quando sua liberdade estiver realmente em perigo. Ele aconselha a buscar, sempre que for possível, meios mais moderados para solucionar as discórdias civis, visto que as dissensões são extremamente perniciosas.

Harrington também vê os conflitos sociais como prejudiciais à república. Por isso, eles devem ser evitados com ordenações constitucionais que visem o estabelecimento do equilíbrio entre as várias partes do corpo político. O legislador é aquele encarregado de promover a concórdia civil por meio de arranjos institucionais que possam harmonizar os vários interesses privados e direcioná-los para a realização do interesse público. O problema declaradamente reconhecido é como garantir que as leis instituídas em uma república sejam capazes de efetivar o interesse comum, quando elas são elaboradas e decretadas por cidadãos guiados quase sempre pelos seus interesses particulares.

A possibilidade de identificar e realizar o interesse público, respeitando os interesses privados, é ilustrada pelo exemplo de duas garotas que se encontram diante de um bolo, que ambas desejam. Está em jogo o interesse particular de cada uma em ter seu pedaço do bolo e o interesse comum em dividi-lo da melhor maneira possível entre elas. De acordo com Harrington (1992, p. 22-23), a solução é dada pela sabedoria inocente de uma delas que diz para outra: “divida e eu escolherei” ou “deixe-me dividir e você escolherá”. Se a proposta for aceita, o interesse particular será realizado, pois cada uma terá uma parte do bolo, e o interesse comum também será alcançado, uma vez que cada uma ficará com um pedaço equivalente ao da outra. Isto porque, como a garota que vai dividir sabe que a outra vai escolher em seguida, ela não vai dividir de maneira desigual, já que a outra poderá escolher o maior pedaço. O seu interesse particular em ter pelo menos a metade do bolo fará com que ela faça a divisão proporcionalmente, para ficar com um pedaço igual ao da garota que vai escolher primeiro.

No exemplo das duas garotas encontra-se para Harrington todo mistério da vida política. Dividir é separar e avaliar uma razão em relação à outra e escolher é decidir entre as opções apresentadas. Em linguagem política, dividir e escolher significam debater e decretar as leis civis. Em uma monarquia, o rei divide e escolhe, ou seja, avalia e delibera sozinho; e em uma aristocracia, um pequeno grupo debate e decide quais devem ser as leis civis. Somente em uma república é possível ter uma clara separação entre as duas funções do processo legislativo.

Harrington (1992, p. 23-24) propõe então um modelo constitucional no qual uma parte dos cidadãos é encarregada de dividir, ou seja, debater e propor as normas, e a outra parte é responsável por escolher, ou seja, deliberar e decretar as leis civis. Em sua avaliação, quando as duas funções do legislativo estão distribuídas em duas partes, cada qual com competência reconhecida para exercê-las, a probabilidade de que as leis civis visem interesses particulares é quase nula. Isto porque a parte que propõe sabe que não adianta encaminhar propostas de seu próprio interesse, porque a outra parte não irá aprovar; e a parte que decide sabe que não pode efetivar apenas seus interesses, uma vez que ela não pode apresentar propostas.

Assim, o problema inicial – como garantir que as leis, estabelecidas por cidadãos que buscam efetivar seus interesses particulares, visem o interesse público – é solucionado pelo dispositivo institucional da separação no processo legislativo entre debate e decisão, por meio do trabalho conjunto de dois conselhos: um Senado, onde se reúnem os cidadãos mais competentes para discutir, avaliar e propor as normas; e uma Assembleia, onde se reúnem os representantes do povo, já que seria impraticável reunir todo o povo para decidir, a fim de votar as propostas recebidas do Senado e decretar as leis civis. Além dessa separação de funções no legislativo, é recomendado um terceiro órgão capaz de executar as leis, denominado de Magistratura, cuja forma e composição variam de acordo com o tipo de república. O importante para Harrington é assegurar que este órgão encarregado da função executiva do governo aja de acordo com as leis sancionadas pela Assembleia do Povo, preste contas de suas ações e possa ser responsabilizado pelos seus erros, para que as vantagens do sistema bicameral de legislação não sejam perdidas pela aplicação arbitrária das leis. Não há uma preocupação com o lugar da função judiciária, que ora é exercida pela Magistratura, assim como no caso dos julgamentos civis e criminais, ora exercidos pela Assembleia do Povo, assim como em casos de apelo e julgamento em última instância.

A estrutura constitucional proposta é claramente inspirada na constituição de Veneza, a única república contemporânea elogiada por Harrington, principalmente

pela sua harmonia e estabilidade⁷. Apesar da admiração pela disciplina militar da antiga República de Roma, ela é tratada mais como uma patologia política do que como um modelo a seguir, sendo descrita como instável e turbulenta, em razão de seus contínuos conflitos internos. Ao contrário de Maquiavel, para quem as dissensões entre patrícios e plebeus foram a causa da liberdade de Roma, Harrington (1992, p. 80) alega que elas deveriam ter sido evitadas por meio de ordenações que promovessem o equilíbrio e a concórdia na cidade.

Como Nedham, Harrington tem uma clara aversão aos conflitos sociais. Ele não os considera inerentes ao corpo político, nem acredita que eles devem ser canalizados e manifestados por mecanismos institucionais a fim de gerar boas leis e, conseqüentemente, a liberdade e a potência de uma república. Só essa avaliação já seria suficiente para questionar a imagem construída de Harrington como o principal porta-voz do republicanismo de Maquiavel na Inglaterra do século XVII⁸. Nem seria necessário mostrar o seu desacordo em tantos outros pontos: por exemplo, no papel da aristocracia, que ele considera fundamental para a estabilidade de uma república; ou a concepção de virtude, que ele emprega no sentido clássico, distante da *virtù* maquiaveliana⁹.

Assim, se os argumentos de Maquiavel a favor do regime republicano foram realmente utilizados por Nedham e Harrington, como por tantos outros autores republicanos do período, os seus principais fundamentos não foram adotados. Ao rejeitar o caráter inevitável e positivo dos conflitos civis, os autores ingleses abandonaram o que havia de mais original nos *Discorsi*. Se eles conceberam a liberdade como a ausência de interferência arbitrária, como sustenta Skinner, a sua fonte de inspiração parece ter sido muito mais o republicanismo clássico, em particular o pensamento político de Cícero, e os escritos de juristas da *common law*, como Henry de Bracton ou Edward Coke, do que a matriz maquiaveliana. Afinal, o republicanismo clássico e a tradição constitucional inglesa já lhes forneciam uma ideia de liberdade caracterizada pela ausência de submissão e de dependência em relação a um poder arbitrário.

Bibliografia

Barros, A. R. G. (2015a). *Republicanism Inglês: uma teoria da liberdade*. São Paulo: Discurso Editorial/FAPESP.

⁷ A descrição de Harrington da constituição de Veneza parece se inspirar em *De Magistratibus et Republica Venetorum* de Gasparo Contarini, publicada em 1543 e traduzida para o inglês em 1599.

⁸ Imagem construída principalmente por Pocock (1965, 1970, 1975, pp. 383-422, 1987, pp. 124-147).

⁹ Ver Cromartie (1998).

- _____. (2015b). “Quentin Skinner e a liberdade republicana em Maquiavel”. *Discurso*, 45, p. 187-206.
- _____. (2018). “Skinner, lector de Hobbes”. In: Adverse, H.; Bignotto, N. (org.). *Quentin Skinner: el arte de leer*. Buenos Aires: Katz Editores.
- _____. (2019a). “John Pocock e a Liberdade Republicana em Maquiavel”. In: Adverse, H. (org.). *As Faces de Maquiavel: história, república, corrupção*. Belo Horizonte: Editora D’Plácido, p. 217-230.
- _____. (2019b). “Machiavelli and English Republicanism: The Machiavellian Moment Revisited”. *A Journal of Anglo-American Studies*, vol. 8, p. 31-46.
- Burgess, G. (1992). *The politics of the Ancient Constitution 1603-1642*. London: Macmillan Press.
- Cromartie, A. (1998). “Harringtonian virtue: Harrington, Machiavelli, and the method of the moment”. *The Historical Journal*, vol. 41 (4), p. 987-1009.
- Harrington, J. (1992). *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hexter, J. H. (org.) (1992). *Parliament and Liberty: from the reign of Elizabeth to the English Civil War*. Stanford: Stanford University Press.
- Hobbes, T. (1985). *Leviathan*. London: Penguin Classics.
- Jaime I (1986). “A speech to the Lords and Commons of the Parliament at White-Hall” (1610). In: Wootton, D. (org.). *Divine Right and Democracy*. London: Penguin Books, p. 107-110.
- _____. (1990). “The Trew Law of Free Monarchies (1598). In: Sommerville, J. (org.). *King James VI and I: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 62-84.
- Maquiavel, N. (2007). *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes.
- Nedham, M. (1650). *The Case of the Commonwealth of England State*. Disponível em: www.eebo.chadwyck.com.
- _____. (1656). *The excellencie of a free State*. Disponível em: www.constitution.org/cmt/nedham/nedham.htm.
- Oakley, F. (1968). “Jacobean Political Theology: The Absolute and Ordinary Powers of the King”. *Journal of the History of Ideas*, 29, p. 323-346.
- Pennock, J. R. (1960). “Hobbes’s Confusing Clarity: the case of liberty”. *American Political Science Review*, 54, p. 428-436.
- Pocock, J. G. A. (1965). “Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century”. *The William and Mary Quarterly*, 22(4), p. 549-583.
- _____. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

- Reeve, L. J. (1989). *Charles I and the Road to Personal Rule*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sharpe, K. (1992). *The Personal Rule of Charles I*. New Haven: Yale University Press.
- Skinner, Q. (1964). "Hobbes's Leviathan". *The Historical Journal*, 7, p. 321-333.
- _____. (1965a). "Hobbes on Sovereignty: An Unknown Discussion". *Political Studies*, 13, p. 213-218.
- _____. (1965b). "History and Ideology in the English Revolution". *The Historical Journal*, 8, p. 151-178.
- _____. (1966). "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought". *The Historical Journal*, 9, p. 286-317.
- _____. (1969). "Meaning and understanding in the history of ideas". *History and Theory*, 8(3), p. 3-53.
- _____. (1983). "Machiavelli on the Maintenance of Liberty". *Politics*, 18(2), p. 3-15.
- _____. (1984). "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives". In: Rorty, R.; Schneewind, J.; Skinner Q. (org.). *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 193-221.
- _____. (1990). "Thomas Hobbes and the Proper Signification of Liberty". *Transactions of the Royal Historical Society*, 40, p.121-151.
- _____. (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2002). "Interview by Petri Koikkalainen and Sami Syrämäki". *Finnish Yearbook of Political Thought*, 6, p. 39-63.
- _____. (2005). "Classical Liberty and the coming of the English Civil War". In: Gelderen, M.; Skinner, Q. (org.). *Republicanism: a shared European heritage*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 9-28.
- _____. (2006). "Rethinking Political Liberty". *History Workshop Journal*, 61, p. 156-170.
- _____. (2008). *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, D. L. (1999). *The Stuart Parliaments, 1603-1689*. London: Hodder Arnold.
- Sommerville, J. (1986). *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England, 1603-1640*. London: Longman.
- _____. (1991). "James I and the Divine Right of Kings, English Politics and Continental Theory". In: Peck, L. L. (org.). *The Mental of the Jacobean Court*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 55-70.
- Wernha, A. G. (1965) Liberty and Obligation in Hobbes, In Brown, Keith C. (Ed.) *Hobbes Studies*, Oxford: Oxford University Press, p. 117-139.

Wilcher, R. (2001). *The Writings of Royalism, 1628-1660*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wootton, D. (1986). *The Petition of Right (1628)*. In: *Divine Right and Democracy: an anthology of political writing Stuart England*. London, Penguin Classics, p. 168-170.