

## CONCEPÇÕES ÉTICAS E TRÊS MUNDOS DA CORRUPÇÃO

Fernando Filgueiras  
IUPERJ

**Resumo:** Este ensaio discute a questão da corrupção com base no problema da ética na política. O argumento central é que a análise da corrupção somente pode ser cotejada tendo em vista as motivações dos agentes políticos no momento de justificar as barreiras entre a dimensão pública e a dimensão privada. Ademais, contra a naturalização dos conceitos liberais, estas justificações são realizadas por diferentes noções do alcance dos princípios éticos, que permitem diferentes abordagens sobre o problema da corrupção e seus efeitos sobre a legitimidade política.

**Palavras-chave:** ética, corrupção, virtudes, instituições, procedimento.

**Abstract:** This essay discusses the question of corruption concerning the question of Ethics in the realm of politics. The central argument is that the analysis of corruption can only be undertaken bearing in mind the motivations of the political actors when justifying the barriers between the public and private dimensions. Moreover, these justifications, set against the naturalization of liberal concepts, are based on different notions found in ethical principles that enable different approaches concerning the issue of corruption and its effects on political legitimacy.

**Key-words:** Ethics, corruption, virtues, institutions, proceedings.

É comum pensarmos a corrupção nos termos da diferenciação entre interesse público e interesse privado, sendo seu significado a elevação do segundo sobre o primeiro. Quando nos deparamos com uma ação de um agente que tende a “pilhar” os recursos do público, chamamos este ato de um ato corrupto, positivado em sua forma jurídica através do direito administrativo e do direito civil. Operando com a lógica dos interesses e sua diferenciação clássica, a corrupção é tratada no âmbito do Direito público e do Direito privado, desvinculando seu ato de qualquer tipo de concepção moral e ética do ordenamento político e jurídico, tornando-a, na modernidade, um ato contra o Estado<sup>1</sup>.

É a categoria interesse que se torna, portanto, chave para se pensar os termos da corrupção na política, suas causas, suas consequências e o modo de acordo com o qual ela pode ser combatida. A atual motivação de economistas, sociólogos e politólogos sobre este tema gira em torno de pensar as formas através das quais a corrupção ocorre, tendo em vista uma certa visão comum de que este fenômeno, na contemporaneidade, aumentou e coloca em risco a legitimidade dos sistemas políticos e jurídicos<sup>2</sup>. A operação teórica, contudo, está subordinada a uma visão comum, ou a uma metateoria que atravessa as análises sobre a temática da corrupção, tributária de uma naturalização dos interesses e de sua diferenciação no âmbito do liberalismo. Por outras palavras, a operacionalização das teorias contemporâneas sobre a corrupção apenas é possível tendo em vista a diferenciação entre interesse público e interesse privado, simultaneamente à separação entre Estado, de um lado, e sociedade civil, de outro. Tanto o é, que o teor normativo das teorias sobre a corrupção, ora gira em torno da maior capacidade do Estado de se tornar responsável perante a sociedade civil e controlar suas pressões que tendem à desordem<sup>3</sup>, ora é a sociedade civil que tem que controlar a discricionariedade do Estado e sua tendência a aumentar a corrupção através da crescente burocratização<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ver, a esse respeito, J. LA PALOMBARA, *Structural and Institutional Aspects of Corruption*. In: *Social Research*, vol. 61(2).

<sup>2</sup> Já é grande a bibliografia produzida sobre o tema da corrupção. Entretanto, as principais publicações são: HEIDENHEIMER, Arnold J., *Political Corruption: Readings in Comparative Analysis*. New York: Holt, 1970; ROSE-ACKERMAN, Susan, *Corruption and Government: Causes, Consequences, and Reform*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; HUNTINGTON, Samuel P., *A Ordem Política nas Sociedades em Mudança*, São Paulo: EDUSP, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1975. Além destas, é importante conferir os seguintes artigos: NYE, Joseph, *Corruption and Political Development: A Cost-Benefit Analysis*, In: *American Political Science Review*, vol. 61(4), 1967; RASMUSEN, Eric & RAMSEYER, Mark, *Cheap Bribes and the Corruption Ban: A Coordination Game Among Rational Legislators*, In: *Public Choice*, vol. 78, (3/4); TULLOCK, Gordon, *The Welfare Costs of Tariffs, Monopolies, and Theft*, In: *Western Economic Journal*, nº 5, 1967; MONTINOLA, Gabriella & JACKMAN, Robert. *Sources of Corruption: A Cross-Country Study*, In: *British Journal of Political Science*, vol. 32 (1).

<sup>3</sup> Conferir HUNTINGTON, S. P., *op. cit.*

<sup>4</sup> Conferir ROSE-ACKERMAN, S., *op. cit.*

Este ensaio, na trilha de Brunner<sup>5</sup> e Koselleck<sup>6</sup>, pretende ser um exercício sobre o conceito de corrupção na política, tendo em vista três diferentes abordagens éticas do ordenamento político e jurídico. O objetivo é contrapor à naturalização dos conceitos do liberalismo, principalmente o conceito de interesse e a separação entre Estado e sociedade, uma visão alternativa para a análise da corrupção na política. Mesmo que o ensaio não contemple todas as concepções éticas presentes na filosofia política, nem mesmo todas as concepções acerca da corrupção, o propósito é recuperar, analiticamente, diferentes abordagens da teoria política sobre a problemática proposta.

A hipótese é que podemos ter três fios lógicos para pensar a corrupção, conforme diferentes concepções éticas de mundo. Uma concepção republicana dirá que a corrupção ocorre pela ausência de virtudes no corpo político e nos homens, impossibilitando-os de implementar o *vivere civile*, que pressupõe a noção de bem comum a qualquer procedimento de justiça. De outro lado, a noção ética republicana é invertida pelos cânones do contratualismo dos fundadores do liberalismo moderno. Eles invertem a ordem lógica da ética, dando precedência aos procedimentos de fundação da ordem jurídica e política através de uma noção hipotética de bem comum formatada no estado de natureza. Finalmente, para a terceira concepção, a ética se baliza na realidade efetiva das coisas, sendo o bem comum derivado racionalmente pelo método das ciências naturais, considerando a modernidade marcada pela desigualdade e pelo interesse. A ordem política, portanto, só pode ser alcançada através de instituições que moderem o natural apetite do homem.

As três noções apontadas acima permitem a compreensão de três mundos conceituais da corrupção: (1) a corrupção como problema das virtudes e da participação cívica; (2) a corrupção como problema de procedimentos de justiça; e, (3) a corrupção como problema institucional do Estado moderno. O que deve ser ressaltado, portanto, é que noções éticas distintas, sendo elas baseadas em virtudes, em procedimentos ou em princípios, possibilitam formas distintas de se pensar a corrupção.

## ***A Ordem Política, a República e a Corrupção***

A temática da corrupção, como destaca Bignotto<sup>7</sup>, desaparece do pensamento político medieval, uma vez que os pensadores cristãos, como, por exemplo, Santo Agostinho, não davam a ela um significado. A corrupção pertencia à mundanidade finita da “cidade dos homens”, terminando com a

<sup>5</sup> Ver BRUNNER, O., *Land and Lordship: Structures of Governance in Medieval Austria*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

<sup>6</sup> Conferir KOSELLECK, R., *Future Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge: MIT Press, 1985.

<sup>7</sup> BIGNOTTO, N., *Maquiavel Republicano*, São Paulo: Loyola, 1991.

redenção final por ocasião do juízo divino. Segundo o pensamento medieval, fundamentado no neoplatonismo, a política é uma função do pecado original e da degradação humana decorrente deste, não fazendo sentido discutir a degeneração, já que nossa submissão ao eterno, à “cidade de Deus”, pode nos fazer atingir a vocação necessária para manifestar a fundamentação das leis divinas, alcançando a redenção final. A política medieval se baseia na objetividade do mundo decorrente da figura de Deus, ensejando um processo em que os homens estão atrelados ao juízo divino. De outro lado, o monarca medieval é o representante da Divindade no mundo temporal, isto é, de acordo com o pensamento da Idade Média, é dotado da razão, sendo, portanto, *legibus solutus*, representante da lei de Deus no mundo dos homens.

A legitimação dos monarcas medievais se dava por seu papel de enviados do tempo sagrado, pela via ritualizada, mediante a qual eles se tornavam centros da vida política, objetivamente qualificados enquanto tais e proprietários de todas as coisas do mundo, inclusive do território e da vida de cada indivíduo. O período medieval será caracterizado, por conseguinte, pela cidadania inativa e pela apatia dos homens em relação ao mundo à sua volta.

A teoria política de Maquiavel<sup>8</sup>, como afirma Bignotto<sup>9</sup>, irá destacar que a ampliação do papel do Estado resultará na degeneração do período medieval, invertendo a razão do mundo objetivo para o mundo subjetivo. Ou seja, a filosofia política de Maquiavel não está mais atrelada ao “sagrado”, mas ao *realismo* do mundo dos homens; não a um “dever ser” do idealismo, mas a um “ser”, derivado ontologicamente por meio da história e do uso da razão. Maquiavel está preocupado em encontrar os mecanismos por meio dos quais é possível ao Estado manter a ordem política e a estabilidade das coisas. O autor de *O Príncipe* romperá com o idealismo característico do período medieval e com o determinismo histórico de Políbios<sup>10</sup>, não formalizando tipos de governo, porém afirmando, de acordo com o mundo objetivo, que todos os Estados ou foram ou são monarquias ou repúblicas.

A teoria das formas de governo, como pensada por Aristóteles<sup>11</sup> e por Políbios<sup>12</sup>, não satisfaz, de acordo com Maquiavel, a condição de estabilidade das instituições, já que as formas corrompidas não são desejáveis e as formas boas não podem ser mantidas. O que diferencia as formas reais de se governar é o fato de a monarquia ser *legibus soluta*, enquanto a república é *legibus restricta*. Por outras palavras, o primeiro tipo corresponde à capacidade do monarca de legislar conforme a sua vontade pessoal, tendo em vista que os cidadãos não participam ativamente da construção das leis, enquanto que o segundo tipo corresponde à capacidade do príncipe de garantir a estabilidade política, a efetividade das instituições e a hones-

<sup>8</sup> MAQUIAVEL, N., *O Príncipe*, São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Coleção Os Pensadores).

<sup>9</sup> BIGNOTTO, N., *Maquiavel Republicano*, São Paulo: Loyola, 1991.

<sup>10</sup> POLÍBIOS, *História*, Brasília: Editora da UnB, 1985.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES, *A Política*, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

<sup>12</sup> POLÍBIOS, *idem*.

tidade na condução dos negócios públicos, na medida em que o próprio povo é o melhor guardião da liberdade, participando ativamente do gerenciamento da *res publica*.

Maquiavel<sup>13</sup> trabalhará a política de um ângulo em que ela é uma função do homem sujeito da história, do homem livre do idealismo e que constrói sua realidade através de seus atos e desejos. Esta concepção, de acordo com o florentino, exigia homens de *virtù*, que sabiam como dominar a *Fortuna* e lidar com as contingências da política cotidiana. Maquiavel irá recorrer aos historiadores clássicos — Tucídides, Políbios, Heráclito, entre outros — que viam neste confronto da *virtù* com a *Fortuna* a essência da política<sup>14</sup>.

O governante de Maquiavel deve saber seduzir a *Fortuna*, ou seja, deve ser virtuoso o bastante para alcançar a estabilidade e gerar as condições necessárias para se manter no poder e ganhar o respeito de seus súditos. O governante, segundo o florentino, deve utilizar sua virtude para gerar boas leis e, conseqüentemente, boas instituições, que assegurem a manutenção dos costumes e a segurança do Estado contra os males externos, canalizando as forças internas para a prosperidade de todos, isto é, o *bem comum*. Não é possível, segundo Maquiavel, pensar o bem comum como peça fundamental de uma república, se boas leis não forem criadas para tornar reta a ação humana, sendo ela caracterizada por uma ação desejante e conflituosa. E por serem desejantes, os homens não podem, segundo o florentino, se representarem na esfera pública<sup>15</sup>.

Nos *Discorsi*, Maquiavel<sup>16</sup> afirma que o centro da política é o conflito ou uma esfera pública em que os desejos dos homens são, por princípio, incompatíveis. O conflito, segundo o autor, é desejável e é fonte do vigor dos homens em relação à república, ou seja, o conflito assegura a ação política por meio da participação cívica dos cidadãos na condução dos negócios públicos. Como observa Skinner<sup>17</sup>, é justamente o conflito que irá garantir a liberdade na república, fazendo com que os homens saibam lidar com as

<sup>13</sup> MAQUIAVAL, N., *op. cit.*

<sup>14</sup> A *Fortuna* é uma referência a uma boa deusa da mitologia latina — filha de Júpiter — que tinha o poder de dar todos os bens que os homens desejassem. Entretanto, para conseguir suas benesses, os homens necessitavam seduzir esta deusa e se mostrarem *vir*, de inquestionável coragem e diligência para alcançar os presentes da *Fortuna*. Desta forma, os homens, para atingir suas benesses, necessitam possuir a *virtù* no grau mais elevado, isto é, necessitam ser virtuosos e viris o suficiente para que tenham a capacidade de ação no tempo, sabendo lidar com as contingências de seus atos, resultando na prosperidade.

<sup>15</sup> Como observa Eisenberg, uma república não pode se constituir por representação, que é um preceito construído na modernidade visando a estabilização dos interesses. Maquiavel trabalha a política, portanto, da perspectiva de homens desejantes, que participam de modo ativo na esfera pública. Para maiores detalhes sobre o imperativo da representação, ver J.M. Eisenberg, *A Democracia Depois do Liberalismo. Ensaio Sobre Ética, Direito e Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

<sup>16</sup> MAQUIAVAL, N., *Discurso Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Brasília: Editora da UnB, 1985.

<sup>17</sup> SKINNER, Q., *Machiavelli*, Oxford: Oxford University Press, 1981.

contingências da vida política. De outro lado, Viroli<sup>18</sup> observa que o *vivere politico* — expressão cunhada por este autor para afirmar a dimensão do conflito na perspectiva maquiaveliana — necessita ser institucionalizado, observando a existência de boas leis que sejam compartilhadas na crença comum dos cidadãos acerca de sua efetividade. A aposta republicana, tributária dos estudos de Maquiavel<sup>19</sup>, será, portanto, a institucionalização do conflito mediante leis que garantam a liberdade e a participação (*virtù*) num contexto marcado por contingências, determinando a cidadania como fator de inclusão ou exclusão da república e como critério para o estabelecimento de sanções. Em outras palavras, Maquiavel, nos *Discorsi*, propõe uma concepção realista para o estudo da política, informada por uma concepção ética entendida como o cultivo da virtude da participação dos cidadãos nos negócios públicos.

Maquiavel lembra que o conflito entre o povo e o Senado foi a causa da liberdade da república em Roma. A participação, em patamar de igualdade, do povo nos negócios públicos provoca a moderação dos aristocratas do Senado, evitando sua degradação e mantendo intacta a liberdade. A participação cívica dos homens comuns da república modera os apetites, tornando as leis virtuosas, por ser ela *legibus restricta*. Por outras palavras, a liberdade de uma república será mantida quando os aristocratas perceberem que não podem legislar à vontade, uma vez que os homens comuns têm voz e participam ativamente das decisões tomadas na esfera pública. De acordo com Maquiavel:

De fato, se considerarmos o objetivo da aristocracia e do povo, perceberemos na primeira a sede do domínio; no segundo, o desejo de não ser degradado portanto, uma vontade mais firme de viver em liberdade, porque o povo pode bem menos que os poderosos ter esperança de usurpar a autoridade. Assim, se os plebeus têm o encargo de zelarem pela salvaguarda da liberdade, é razoável esperar que o cumpram com menos avareza, e que, não podendo apropriar-se do poder, não permitam que os outros o façam.<sup>20</sup>

É fundamental observar nos *Discorsi* o problema da fundação do Estado, que, de acordo com Maquiavel, formará as bases de uma boa república ou os meios que facilitarão a sua corrupção. O momento da fundação do Estado é uma figura simbólica que enseja uma série de valores cívicos que possibilitam uma crença compartilhada entre os cidadãos acerca da efetividade das leis e das instituições. O pensador florentino está atribuindo aos valores que passam as mentalidades dos cidadãos da república e à capacidade de solidariedade entre eles, tendo em vista o poder simbólico que os une em torno de objetivos comuns, o êxito das instituições políticas, garantindo desta forma sua estabilidade política, sua efetividade,

<sup>18</sup> VIROLI, M., Machiavelli and the Republican Idea of Politics, In: G. Bock, Q. Skinner e M. Viroli (orgs.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

<sup>19</sup> MAQUIAVAL, N., *op. cit.*

<sup>20</sup> MAQUIAVAL, N., *op. cit.*, 33.

sua diligência para perseguir o bem comum e a honestidade dos governantes em relação à coisa pública. O resultado é a manutenção da liberdade e da livre participação dos cidadãos na consecução do bem comum. Ademais, a república, segundo Maquiavel, ensina a igualdade política entre os cidadãos, observando o momento de fundação do Estado. O conflito institucionalizado da república assegura a liberdade, redundando na igualdade política entre os cidadãos, já que eles partilham valores comuns que lhes imputam responsabilidade para com o bem da coletividade<sup>21</sup>.

O êxito, portanto, de um arranjo institucional, segundo Maquiavel, será tanto maior, quanto maior for o grau de institucionalização do conflito de desejos dos cidadãos, sendo que a institucionalização ocorre quando há crenças comuns entre os cidadãos acerca da efetividade das leis e dos valores que possibilitem a identidade, do homem comum ao aristocrata, com o Estado. Para que o arranjo institucional do Estado, entretanto, se torne efetivo, é necessário o cultivo de virtudes cívicas nos cidadãos, sendo a principal delas, a participação política enquanto ato de vigília constante dos passos dos governantes pelo povo.

Portanto, a corrupção, de acordo com Maquiavel, será o resultado da não institucionalização do conflito e da ineficiência do arranjo institucional do Estado, na medida em que os valores cívicos e a solidariedade entre os cidadãos não são mais observados, redundando na morte do corpo político e no declínio da república.

Em uma república corrompida, como aponta o florentino, não há mais a concórdia entre os homens. De um lado, os governantes passam a legislar em causa própria, sobrepondo a tirania à liberdade. De outro lado, os homens não mais visualizam o bem comum, na medida em que não terão mais a *virtù* necessária para seduzir a *Fortuna*, passando a viver de acordo com as contingências, tendo em vista apenas seus desejos imediatos e a sobrevivência neste mundo corrompido. Segundo Maquiavel, a causa da grandeza de Roma era o devotamento do povo à república,

Mas, quando os cidadãos se corromperam, a instituição ficou sujeita a numerosos inconvenientes: só os homens poderosos passaram a propor leis, não no interesse da liberdade, mas no do seu próprio poder; e ninguém ousava falar contra esses projetos, devido ao temor que seus proponentes inspiravam. De modo que o povo, enganado ou constrangido, se via obrigado a decretar a própria ruína.<sup>22</sup>

Como observa Shumer<sup>23</sup>, a corrupção, de acordo com o ponto de vista maquiaveliano, resulta na incapacidade do povo de manter a liberdade, já

<sup>21</sup> Viroli aponta que Maquiavel rompe com a visão clássica a respeito da política, que via num mundo unitário a garantia da boa ordem e dos costumes. O conflito é que será o responsável pela moderação das paixões humanas, desde que o mesmo seja institucionalizado em torno de valores comuns à república. Conferir M. Viroli, *op. cit.*

<sup>22</sup> MAQUIAVEL, N., *op. cit.*, 76.

<sup>23</sup> SHUMER, S. M., Machiavelli: Republican Politics and its Corruption. In: *Political Theory*, vol. 7 (1), 1979.

que o poder é decorrente dos desejos. De acordo com Shumer, Maquiavel atribuía aos valores cívicos e ao potencial com que os cidadãos reconheciam a efetividade das leis as chaves explicativas da capacidade institucional do Estado — entendida como estabilidade política, eficiência e honestidade — e, por conseguinte, da corrupção enquanto patologia institucional.

O mérito da concepção ética de Maquiavel é atribuir ao próprio homem o sucesso das instituições do Estado e das leis. Uma vez que as leis são artifícios criados pelo próprio homem, visando ao estabelecimento da ordem, seu sucesso decorre da percepção que este tem de sua efetividade. Por outras palavras, as instituições políticas, por ser criação dos homens enquanto sujeitos da história, demandam deles a sua capacidade de fazer prevalecer o bem comum. A capacidade institucional do Estado se mede, da perspectiva maquiaveliana, de acordo com a ordenação dos valores cívicos e da capacidade de organização e participação humana na esfera pública. Logo, a corrupção é decorrente não das instituições tomadas isoladamente, mas do nível de engajamento cívico dos cidadãos na consecução dos negócios da *res publica*. Ademais, o bem comum e as virtudes como fontes éticas do ordenamento político, segundo Maquiavel, antecedem qualquer forma de procedimento de justiça, sendo o momento de fundação não a instituição dos procedimentos do governo, mas a criação de valores que orientarão os homens na busca das virtudes necessárias para o sucesso da república.

O arranjo institucional do Estado e a consecução de boas leis, de acordo com o pensador florentino, portanto, são fundamentais para resguardar a república da corrupção. Porém, são os valores e virtudes da fundação do Estado que podem alongar a vida das instituições políticas no sentido da probidade e da boa condução dos negócios públicos. O homem é facilmente corrompido se não nutrir virtudes que tornem sua ação reta em relação ao bem comum.

Maquiavel expressa os seus estudos a respeito da antropologia do homem, mostrando como este é facilmente corrompido, seja por suborno ou qualquer outro mecanismo disponível para o corruptor. Vatter<sup>24</sup> aponta que dada a fragilidade humana, Maquiavel opta por mostrar a forma como as instituições políticas exercem o papel de frear as paixões humanas, estabelecendo sanções à capacidade de ação no tempo. Todavia, estas instituições devem estar embasadas na ética e na capacidade de solidariedade da comunidade política, mediante os quais será alcançada a efetividade do governo, entendida como o grau com que os súditos obedecem aos governantes, desde que estes não tiranizem aqueles, já que o príncipe deve ser virtuoso e buscar o bem comum, pois o povo é o melhor guardião da liberdade.

O que Maquiavel está afirmando é que a corrupção pode ser resultado tanto de um poder tirânico quanto de uma total ausência de poder ou, por conseguinte, de uma ordem política, pois ambos conduzem a um senso de irresponsabilidade por parte dos cidadãos, através do qual desejos se sobre-

---

<sup>24</sup> ATTER, M., *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht: Klumer Academic Press, 2000.

porão ao bem comum. A corrupção, portanto, de acordo com o pensador florentino, é uma função inversamente proporcional à capacidade da comunidade política de manter valores cívicos comuns, à capacidade de manter a liberdade do cidadão de participar nos negócios públicos de maneira ativa e de se aproximar do ideal de igualdade política, fatores que sustentam e balizam as instituições livres do Estado no sentido do bem da coletividade.

Nestes termos, o verdadeiro “espírito público”, para Maquiavel, surge na medida em que a fundação do Estado possibilite a consecução de valores comuns em torno da figura da república. A corrupção, de acordo com Maquiavel, é o fenômeno segundo o qual os homens são incapacitados de canalizarem suas energias na construção do bem, colocando seus exclusivos desejos acima do bem comum. Em seu *História de Florença*, Maquiavel<sup>25</sup> mostra como a corrupção resulta na ameaça da liberdade, na medida em que Florença foi perdendo ao longo do tempo sua *virtù*, e acusa tanto a população quanto a aristocracia de perder sua capacidade de seduzir a *Fortuna*, a aristocracia por promover a escravidão e a população por promover a licenciosidade e a apatia.

Maquiavel ocupará na teoria política um lugar de transição entre a visão clássica e a visão moderna, lançando mão da idéia de ordem política como o fator de organização da sociedade no que tange ao bem comum. Sua abordagem utiliza uma visão calcada, como observa Jasmin<sup>26</sup>, tanto em uma concepção, inaugural na teoria política, da racionalidade dos homens, quanto em uma empiria sedimentada na história. O mundo ético, entretanto, surge da antecedência do bem comum em relação a qualquer procedimento de justiça, na medida em que são as virtudes as responsáveis por alongar a vida das instituições no sentido do bem, educando os cidadãos no *vivere civile*. A concepção ética de Maquiavel não tem seu significado originário em um *telos* da ordem política, mas no mecanismo mediante o qual o ordenamento político pode alcançar sua estabilidade e efetividade. Uma ordem ética, para o florentino, não é o fim, mas o meio através do qual uma ordem política pode ter sua efetividade e sua estabilidade asseguradas.

## ***A Natureza Humana, o Contrato e a Corrupção***

Apesar da concepção realista de Maquiavel<sup>27</sup> ter marcado uma virada epistemológica importante na teoria política, considerando a história das civilizações como o núcleo geral, através do qual se pode chegar às causas da grandeza ou da corrupção dos povos, um contexto de novas necessidades históricas impõe uma nova virada teórica. A partir do século XVI, a

<sup>25</sup> MAQUIAVEL, N., *História de Florença*, São Paulo: Musa, 1995.

<sup>26</sup> JASMIN, M. G., *Racionalidade e História na Teoria Política*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

<sup>27</sup> MAQUIAVEL, N., *O Príncipe*, São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Coleção Os Pensadores).

filosofia presenciara o retorno da ética como exclusivo horizonte de discussão teórica, da qual é possível retirar uma dimensão normativa que informa padrões ideais de construção da ordem política. Ideais estes que tornam possível comparar analiticamente as ordens políticas reais, do presente.

Desde a obra de Thomas Hobbes<sup>28</sup> que a teoria política recoloca o problema da ética como fator de constituição da ordem, resgatando a antiga tradição normativa que foi desprezada em função de elaborações pragmáticas despreocupadas com a concepção de um “bom” ou “mau” governo. O campo de observação da teoria política contratualista — não obstante as discussões internas — será o estabelecimento de uma “boa ordem política”, cujo sinônimo é a dedução de uma forma de organização da sociedade política que seja justa, conforme um contrato acertado mutuamente entre os seus partícipes em torno dos procedimentos de justiça. O ponto comum compartilhado pelos autores contratualistas é, como observa Jasmin<sup>29</sup>, a recusa da história como o princípio lógico do qual se pode deduzir a boa ordem, sendo ela apenas um artifício conjectural que não chega à natureza das coisas.

Uma vez que a história não é o artifício ideal para se chegar ao entendimento da boa ordem, deve-se reconstruir dedutivamente as *causas naturais* da origem da sociedade política e/ou do Estado para se chegar à ética dominante que informa o fim para o qual a ordem se torna necessária. A natureza dos homens, portanto, é o princípio ontológico geral do qual se deduz racionalmente a deontologia inerente ao estudo da política.

De acordo com Hobbes, no estado de natureza, os homens são tão iguais que nenhum deles consegue dominar, porque todos se utilizam igualmente da força para atingir os objetivos individualmente formulados. A lógica é que, como um indivíduo jamais consegue saber qual será a atitude do outro, e este, por sua vez, não consegue saber qual será a atitude do primeiro, a guerra se generaliza entre os homens, sendo o mais razoável que todos tentem se antecipar às ações dos outros, para que possam sobreviver. No estado de natureza hobbesiano, luta-se por sobrevivência, porque a atitude mais racional é se antecipar a eventuais usurpações realizadas por outros homens. Já que o “homem lobo do homem” é tão igual que ninguém consegue triunfar de maneira total sobre o outro, todos serão opacos diante dos olhos de seu semelhante e, desta forma, segundo Hobbes, não será possível qualquer forma de desenvolvimento das faculdades humanas, porque a natureza igual dos indivíduos faz com que neste estado todos se utilizem racionalmente da violência como o meio de adquirir sua sobrevivência.

A natureza fez os homens tão iguais, quanto as faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro

<sup>28</sup> HOBBS, T., *Leviatã. Ou, Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

<sup>29</sup> JASMIN, M. G., *op. cit.*

homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele.<sup>30</sup>

Deste estado de natureza deriva um *direito de natureza* que assegura o uso da força individual como fonte legítima da sobrevivência, tendo em vista a violência extrema que o caracteriza. Conseqüentemente, o homem pode fazer tudo o que lhe aprouver, cabendo apenas o julgamento individual dos meios necessários para se atingir os fins propostos. Ribeiro<sup>31</sup>, em contraposição a Macpherson<sup>32</sup>, observa que justamente esta questão do direito de natureza desvincula a noção hobbesiana de homem das interpretações que a identificam com o *homo oeconomicus*, porque seu maior interesse não é produzir riquezas, mas assegurar sua sobrevivência através do uso da violência.

O pressuposto de Hobbes é que o homem vive basicamente imaginando a ação dos outros homens para assegurar a integridade de sua vida. É desta forma que o estado de natureza é uma “guerra de todos contra todos”, porque cada indivíduo ora se imagina poderoso para competir, ora desconfia de seus semelhantes, ora busca a glória. A guerra generalizada ocorre “[d]e modo que na natureza do homem encontramos três causas principais da discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória”<sup>33</sup>.

Se a natureza do homem, segundo Hobbes, implica na discórdia universal, dela decorre uma *lei de natureza* que não pode ser confundida com o *direito de natureza*, que consiste na liberdade de fazer ou de omitir qualquer coisa. Entretanto, este direito, para que se torne válido, necessita de uma lei de natureza que assegure um padrão moral mínimo circunscrito ao estado de natureza. Se a natureza do homem é sinônimo de discórdia, deve-se estabelecer uma lei que “proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la”<sup>34</sup>.

Se a regra é que todos os homens têm o direito a todas as coisas, incluindo a vida dos outros e excluindo as suas, a lei da natureza, que busca preservar a vida, leva, inevitavelmente, a um preceito geral da razão, que obriga os homens a buscar incessantemente a paz. É este preceito deduzido logicamente que leva Hobbes a conceber a solução do fim do conflito geral entre os homens como um fato inerente à sua própria natureza. Esta ontologia implicará, portanto, na busca racional do Estado como o teorema lógico fundamental de constituição da sociedade política. De acordo com Hobbes:

<sup>30</sup> HOBBS, T., *op. cit.*, 74.

<sup>31</sup> RIBEIRO, R. J., *Ao Leitor Sem Medo. Hobbes Escrevendo Contra o seu Tempo*, São Paulo: Brasiliense, 1984.

<sup>32</sup> MACPHERSON, C. B., *Teoria Política do Individualismo Possessivo*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

<sup>33</sup> HOBBS, T., *op. cit.*, 75.

<sup>34</sup> HOBBS, T., *op. cit.*, 78.

Conseqüentemente, é um preceito ou regra geral da razão, que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de conseguí-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental da natureza, isto é, procurar a paz, e segui-la. A segunda encerra a suma do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermos a nós mesmos.

Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: que um homem concorde, quando os outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra.<sup>35</sup>

A solução hobbesiana, portanto, para o problema da origem e da necessidade da ordem política decorre da concepção lógica da lei de natureza, a qual busca a preservação da vida em relação ao conflito generalizado entre os homens. Para se alcançar a paz e, por redundância, o fim do conflito, os homens devem renunciar a seu direito de natureza para que possam fazer uso de sua liberdade em relação a seu semelhante. Esta renúncia recíproca ao direito de natureza dá origem a um contrato acima dos homens, para o qual cada um contribuiu igualmente, fazendo emergir deste estado de natureza um Estado soberano, responsável por converter o *direito de natureza* em um *direito positivo*, que assegure o monopólio legítimo do uso da força a um soberano, incumbido de pôr termo a todo o tipo de conflito ou litúgio entre os homens.

O fundamento jurídico da concepção hobbesiana é que a liberdade e a justiça somente podem ser alcançadas quando se acrescenta o direito positivo ao direito natural, sabendo, entretanto, que a justificativa do primeiro resulta da existência do segundo. Por outras palavras, a liberdade dos homens somente será alcançada, se eles criarem leis que permitam a formação de regras estáveis para a ação humana e sua coalescência na sociedade política. Contudo, como afirma Hobbes, não basta apenas o fundamento jurídico, mas é preciso que exista um Estado armado, cuja força seja irresistível, que force os homens, através da coerção, a respeitarem o direito positivo calcado na lei natural<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> HOBBS, T., *op. cit.*, 79. Grifos do autor.

<sup>36</sup> Hobbes deriva esta articulação lógica da questão do direito a partir do debate que trava com Edward Coke a respeito da legitimidade da *common law* na Inglaterra. O argumento hobbesiano central é que a *common law*, concebida como um direito preexistente ao Estado e independente deste, não assegura a obediência dos homens às leis porque o mesmo não deriva de um ente soberano que expresse o poder mediante a razão, fazendo com que a justiça fique à mercê dos juízes.

<sup>37</sup> HOBBS, T., *op. cit.*, 103.

Porque as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém.<sup>37</sup>

A instituição do soberano, por conseguinte, é a forma encontrada por Hobbes para acabar com a “guerra de todos contra todos” a partir da instauração de um direito positivo, calcado no uso de uma força irresistível e incontestável. Apesar disso, Hobbes não prescinde de uma concepção ética para a política, cuja materialização se daria na tendência inevitável dos homens em buscar a paz através da formação de uma ordem política. Todos são autores do Estado porque renunciaram em favor deste ente comum de seu direito de natureza através de um contrato, mas é o Estado o ator da ordem política, porque monopoliza a força e obriga a todos a respeitarem as leis positivas. É por isso que, como observa Hobbes, é impossível ao Estado cometer injustiças, porque ele torna concreto o interesse de todos os autores, que contrataram, através de um procedimento estabelecido pela razão, a existência do soberano.

Para que este empreendimento tenha sucesso, de acordo com Hobbes, é necessário que todos os homens abram mão de seus exclusivos desejos particulares em nome do bem comum, do qual derivaria a liberdade de todos. De acordo com a interpretação de Ribeiro<sup>38</sup>, contrária à de Macpherson<sup>39</sup>, Hobbes afirma ser a suspensão dos desejos privados, garantidos no direito de natureza, o procedimento chave para o sucesso do contrato social e para o sucesso do Estado como fonte da paz entre os homens. À medida que todos, sem exceção, aceitem suspender seus desejos privados — direitos de natureza — e se submetam a um soberano criado pela ação de todos, estará assegurada a existência do bem comum, através do qual serão possíveis a liberdade e a igualdade como os fins últimos, para os quais os homens tentam caminhar.

Em contrapartida, a corrupção da ordem política não se dá quando o Estado soberano comete iniquidade ou injustiça, porque sua ação se pauta pelo direito positivo. Porém, se alguém deixar de visar o bem comum — a segurança como fator da liberdade e da igualdade — em nome de seu exclusivo desejo, estará o Estado autorizado a exercer a coerção. A corrupção se dá porque alguém se tornou autor do retorno ao direito de natureza, o que torna não o Estado, mas os homens os culpados pela corrupção. Em outras palavras, uma vez que os homens não respeitem mais a lei, ou seja, deixem de lado a ética partilhada mediante o contrato, estará assegurada a corrupção da ordem política, porque os valores comuns dão lugar à ganância, à discórdia e à busca da luxúria.

<sup>38</sup> RIBEIRO, R. J., *op. cit.*

<sup>39</sup> MACPHERSON, C. B., *op. cit.*

Por esta instituição do Estado, cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer, por consequência aquele que se queixar de uma injúria feita por seu soberano estar-se-á queixando daquilo que ele próprio é autor, portanto, não deve acusar ninguém a não ser a si próprio; e não pode acusar-se a si próprio de injúria, pois causar injúria a si próprio é impossível.<sup>40</sup>

A corrupção da sociedade política se dá na autoridade constituída, que é autora de leis ruins, entendidas como a incapacidade de corrigir a natureza humana. As leis são corretivas da ação humana, mas quando se tornam ineficientes em função de maus legisladores, levam à dissolução do Estado diante da corrupção. Desta forma, a corrupção ocorre, segundo Hobbes, quando os valores comuns partilhados pelos indivíduos de determinada sociedade política dão lugar aos desejos, por meio dos quais cada um pode fazer aquilo que tiver vontade e se apossar indevidamente daquilo que não lhe pertence. Desta forma, nota-se um retorno à ética como concepção geral do problema político e como instauração procedimental do ordenamento jurídico e político, qual seja, como estabelecer uma ordem entre os homens que assegure a pacificação de suas relações e o fim da “guerra de todos contra todos”. Para o mesmo problema, Locke<sup>41</sup> oferece uma resposta diferente que deriva de uma ontologia oposta à de Hobbes.

Enquanto Hobbes considera o estado de natureza uma guerra de todos contra todos, Locke o considera como um ponto de partida no qual os indivíduos viviam em um estado pré-social, caracterizado pela perfeita harmonia derivada da liberdade e da igualdade. Em outras palavras, o estado de natureza seria um estado de relativa paz, em que os homens já eram dotados da razão e desfrutavam da propriedade, que na concepção lockeana designava a vida, a liberdade e os bens como os *direitos naturais* inalienáveis do homem.

A propriedade privada, segundo Locke, é uma instituição anterior à sociedade e que por esta condição, jamais poderia ser violada pelo Estado. Neste estado de natureza o homem era proprietário de sua vida, de sua liberdade e de seus bens porque o trabalho era o fator originário de organização coletiva dos indivíduos. Entretanto, com o surgimento do dinheiro, é possível aos homens trocarem seus bens perecíveis por bens duráveis — ouro e prata — convencionalmente aceitos por todos. Paralelo ao surgimento da moeda, surge o comércio e uma nova forma de aquisição da propriedade, que não só o trabalho, através da compra e da acumulação monetária, possibilitando a concentração de riquezas e a distribuição desigual dos bens entre os homens<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> HOBBS, T., *op. cit.*, 109.

<sup>41</sup> LOCKE, J., *Segundo Tratado Sobre o Governo*, São Paulo: Ibrasa, 1963.

<sup>42</sup> Apesar de Locke derivar sua concepção sobre a ordem política de um viés lógico/dedutivo, ele é considerado o pai do empirismo, doutrina filosófica segundo a qual o conhecimento surge da experiência e não das idéias inatas formuladas por Platão, conforme seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, em que ele formula a teoria da *tábula rasa*. Como observa Jasmin, apesar da conotação lógica/dedutiva da teoria de Locke, ele

Este é o fato, de acordo com Locke, mediante o qual ocorre a passagem do *estado de natureza* para o *estado de guerra*, que se caracteriza pela relação de poder entre os homens. No estado de guerra, devido às desigualdades de propriedade, cada um se sente mais forte que o outro e tenta subjugá-lo tendo em vista a aquisição de sua propriedade. Neste estado de guerra, portanto, não há a presença de um juiz comum com autoridade para pôr termo ao conflito entre os homens. O resultado deste estado de guerra é que todos vivem em insegurança, porque cada um olha para a propriedade do outro, criando maneiras de tomá-la para si. Neste estado de guerra, em que o poder é pré-político, portanto, “todos têm o direito de castigar o ofensor, tornando-se executores da lei de natureza”<sup>43</sup>.

Desta forma, torna-se necessário a passagem de um poder pré-político para um poder político, com o intuito de preservar aquilo que é um *bem comum* a todos os homens, derivado da *natureza* das coisas: a propriedade privada. Como aponta Locke:

Considero, portanto, o poder político o direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade, e de empregar a força da comunidade na execução de tais leis e na defesa da comunidade de dano exterior; e tudo isso tão só em prol do bem público.<sup>44</sup>

Esta passagem, contudo, de um estágio pré-político para um estágio político, ocorrerá quando os homens fundarem uma comunidade, por meio da qual todos terão o objetivo comum de ver resguardada da avidez a sua propriedade, ou seu direito natural à vida, à liberdade e aos bens. Na concepção de Locke, esta passagem ocorre através de uma ação de consentimento de todos os homens a um contrato social, que concentrará toda a força na própria comunidade, para a proteção contra os males internos e externos. Locke observa que para o contrato social funcionar e nele ser fundada uma sociedade política, todos os indivíduos, ao contrário da concepção de Hobbes, devem concordar livremente e atingir, por um procedimento, um *consenso unânime* para entrar no *estado civil*.

Este pacto de consentimento não se dá pela submissão a um soberano, mas pelo livre consentimento dos homens em relação à comunidade, cujo objetivo principal é a preservação da propriedade, que é o bem comum a todos os indivíduos, legitimado no estado de natureza. A renúncia de cada indivíduo ao seu poder natural, pré-político, em favor de uma comunidade será o fator mediante o qual emergirá um juiz com autoridade derivada dos laços comuns entre os homens — a propriedade — e com poder para resolver os litígios entre os participantes desta comunidade, além de reparar os danos que os atinjam. O bem comum a todos os membros da comu-

---

a faz acompanhar de uma ilustração histórica e antropológica que respalda seus argumentos. Entretanto, o ponto central é a subordinação da história à razão.

<sup>43</sup> LOCKE, J., *op. cit.*, 8.

<sup>44</sup> LOCKE, J., *op. cit.*, 4.

nidade é, por conseguinte, a proteção da propriedade contra a usurpação. Como observa Locke:

A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando da maior proteção contra quem quer que não faça parte dela. (...) Quando qualquer número de homens consentiu desse modo em constituir uma comunidade ou governo, ficam, de fato, a ela incorporados e formam um corpo político no qual a maioria tem o direito de agir e resolver por todos.<sup>45</sup>

Desta forma, o que define o poder político para Locke é a capacidade com que os homens conseguem renunciar a seu direito de natureza em nome de certos valores comuns — uma ética — que definirão a força do corpo político. Por outras palavras, Locke entende que a sociedade política emerge quando os indivíduos renunciam a seus desejos em nome do bem da comunidade, que assegurará a sua propriedade à vida, à liberdade e aos bens, como o fim último do governo civil.

O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidades, colocando-se eles sob governo, é a preservação da propriedade. Para este objetivo, muitas condições faltam no estado de natureza.

Primeiro, falta uma lei estabelecida, firmada, conhecida, recebida e aceita mediante consentimento comum, como padrão do justo e injusto e medida comum para resolver quaisquer controvérsias entre os homens; (...)

Em segundo lugar, no estado de natureza falta um juiz conhecido e indiferente com autoridade para resolver quaisquer dissensões, de acordo com a lei estabelecida; (...)

Em terceiro lugar, no estado de natureza falta muitas vezes poder que apóie e sustente a sentença quando justa, dando-lhe a devida execução.<sup>46</sup>

Em campo diametralmente oposto, a corrupção, na concepção lockeana, ocorrerá justamente quando a sociedade política abrir mão desses procedimentos consensualmente formulados em vista do bem comum a favor de um desejo que viole a lei e atente contra a propriedade. O governo civil deixa de cumprir a finalidade a que fora destinado e o corpo político morre porque cada um dos homens retornará ao estágio pré-político, em que todos têm o direito de aplicar a lei de natureza. Por conseguinte, a morte do corpo político, para Locke, significará a degeneração do governo civil em uma tirania, que visa exclusivamente o interesse próprio e não o bem público ou comum da comunidade.

Cada um dos homens que abrir mão dos valores da comunidade, de acordo com Locke, estará colaborando para a morte do corpo político e para o

<sup>45</sup> LOCKE, J., *op. cit.*, 60.

<sup>46</sup> LOCKE, J. *op. cit.*, 77-8.

retorno a um estado de guerra, em que impera o mais forte. A lei deixa de ser eficaz e o poder impessoal dá lugar ao poder do mais forte de subjugar seus semelhantes. Entretanto, Locke chama a atenção para o fato de que as leis criadas pela sociedade política, depois de realizado o contrato social, são positivas apenas no sentido de que reproduzem o bem comum aos homens. São positivas porque as leis consensualmente estabelecidas pela razão podem temperar a ação humana e regulamentá-la na busca do bem. É esta a fonte da legitimidade da ordem política, que assegura a preservação da propriedade — que tem um sentido muito mais amplo que apenas os bens — e a pacificação do estado de guerra. As leis são o substrato material da ética, e não meros artifícios derivados do poder soberano, conforme a acepção hobbesiana. Se Locke apresenta um ponto de origem distinto do de Hobbes, Rousseau<sup>47</sup> ultrapassa o fim da comunidade e o seu ponto de origem, afirmando que é a sociedade que é a fonte da corrupção.

Rousseau, pensando a corrupção, adota uma perspectiva contrária a de Hobbes e de Locke. Ele parte, porém, como esses autores, de uma situação de liberdade e de igualdade no estado de natureza e afirma ser a fundação da sociedade civil o momento segundo, no qual a política degenera na corrupção dos homens.

Rousseau<sup>48</sup>, na mesma linha que Locke, afirma ser o estado de natureza um estágio pré-social, em que os homens viviam na mais perfeita liberdade e igualdade. Entretanto, diferentemente do pensador inglês, afirma que o primeiro homem que cercou um terreno e disse que ele era seu foi o fundador da sociedade, conceito este que gira em torno dos desejos decorrentes da propriedade, enquanto todos são *sócios* de um empreendimento coletivo. Desta forma, o homem sai do estágio pré-social para o social porque se corrompe. Ao passo que em Locke a propriedade é o direito de natureza, em Rousseau é a causa da corrupção dos homens, porque a sociedade envolve uma associação de indivíduos com desejos, em que cada um age buscando apenas a conservação de sua própria existência.

Para Rousseau<sup>49</sup>, portanto, a sociedade é a fonte da corrupção, porque ela envolve a associação de proprietários preocupados apenas em acumular mais bens e conservá-los, mesmo que para tanto tenham que comprar a liberdade de seus semelhantes. A proposta rousseauniana é justamente romper com este padrão de associação e fundamentar as bases de uma vida em comum em torno de um soberano que se responsabilizará pelas leis e pela auto-realização comum dos homens. Isto porque, com o surgimento da sociedade civil, os homens deixam para trás sua liberdade e se tornam corrompidos em função do sentimento de conservação individual e acumulação de bens, em que todos se tornam servos.

---

<sup>47</sup> ROUSSEAU, J. J., *O Contrato Social*. São Paulo: Hemus, 1998.

<sup>48</sup> ROUSSEAU, J. J., *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

<sup>49</sup> ROUSSEAU, J.J., *idem*.

O objetivo de Rousseau<sup>50</sup> é justamente possibilitar a passagem da servidão para a liberdade, subordinando os desejos, decorrentes da propriedade, a um conjunto de interesses comuns irresistíveis, em torno de uma ordem política. Irresistíveis não no sentido do poder de sobrepor-se aos indivíduos pela força, mas por uma fonte ética calcada em valores compartilhados pelos homens. A fonte do direito, portanto, na concepção rousseauiniana, não reside no uso da força, mas na obediência a um conjunto de leis definidas consensualmente pelos partícipes de uma comunidade, através de um procedimento de fundação da norma através do contrato. Em contraposição a Hobbes, Rousseau afirma que a obediência não pode ocorrer pela força porque o mais forte nunca é suficientemente forte para ser obedecido de maneira incontestável. Segundo Rousseau:

O mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor, se não transformar sua força em direito, e a obediência em dever. (...)

Convenhamos, portanto, que a força não faz o direito, e que se é obrigado a obedecer apenas às potências legítimas. Assim, minha questão primitiva permanece de pé.<sup>51</sup>

A questão a que se refere Rousseau diz respeito a como os homens podem transformar a obediência em dever e, desta forma, assegurar uma ordem política que resulte na liberdade de todos. De acordo com o autor *Do Contrato Social*, a condição precípua para que os homens retornem à condição de liberdade e possam viver em comum é fazer um pacto social mediante o qual seja possível,

[e]ncontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, se unindo a todos, obedeça apenas, portanto, a si mesmo, e permaneça tão livre quanto antes.<sup>52</sup>

O objetivo da ordem política, de acordo com Rousseau, é resgatar a liberdade que os homens tinham no estado de natureza, ou pré-social, e criar uma condição tal que todos sejam protegidos e possam se auto-realizar. Para que este objetivo seja alcançado, os homens necessitam formar um pacto social, em que todos os associados tomem como procedimento a alienação conjunta de todos os seus direitos a favor da comunidade, formando uma *vontade geral* que será soberana em função da deliberação pública dos participantes do contrato social, em pé de igualdade. É o procedimento da vontade geral, ocorrendo através da deliberação pública, que formará o corpo político e legitimará a ordem em torno de um conjunto de leis soberanas, capazes de fazer com que todos obedeçam a todos através não do uso da força, mas do consenso fundado deliberadamente. A soberania, portanto, é o poder absoluto do corpo político sobre todos os seus participantes que ocorre através da vontade geral, a qual não significa a

<sup>50</sup> ROUSSEAU, J. J., *O Contrato Social*. São Paulo: Hemus, 1998.

<sup>51</sup> ROUSSEAU, J. J., *idem*, 21.

<sup>52</sup> ROUSSEAU, J. J., *idem*, 27.

mera agregação de vontades individuais, mas o consenso em torno de um conjunto de leis responsáveis por mediar as relações entre os homens.

A comunidade, através da vontade geral, significa a existência de um conjunto de valores éticos compartilhados pelos homens que sustentam um conjunto de instituições do Estado e do governo, que são responsáveis pela aplicação da lei. O Estado e o governo, de acordo com Rousseau, materializam a vontade geral através do ordenamento jurídico e asseguram que esta vontade se converta em dever dos homens e, por conseguinte, na obediência. Entretanto, a deontologia rousseauiniana não é determinada pelos tipos de governo, conforme a tradição decorrente de Aristóteles e Políbios. Ela se funda na capacidade dos homens de conseguirem, através do contrato social, compartilhar de uma ética que faça suspender o direito de natureza a favor dos laços comunitários que unirão os participantes da comunidade em torno de uma vontade geral soberana, indivisível e incontestável. O porto seguro da teoria política de Rousseau, portanto, é a capacidade de renunciar a todos os direitos de natureza a favor de um ordenamento comum que garantirá a autoproteção e a auto-realização. Jasmin<sup>53</sup> observa que a teoria do contrato social pode ser considerada um modelo de “sociedade fora da história” que serviria como critério ético de avaliação do grau de corrupção das sociedades presentes. É neste sentido que a história é deixada de lado pelos autores contratualistas em nome de um princípio ontológico geral que informa a deontologia das ordens políticas através de uma análise lógico-dedutiva. Starobinski<sup>54</sup> ainda observa que a teoria do contrato social é um preceito lógico distinto das concepções de Descartes sobre as idéias transcendentais, desconexas da experiência.

Contudo, Rousseau afirma haver um pendor inevitável do Estado e do governo a se corromperem, o que pode acontecer de duas maneiras: quando o Estado se restringe ou se dissolve. Como aponta o autor *Do contrato social*:

Assim como a vontade particular atua incessantemente contra a vontade geral, também o governo esforça-se continuamente contra a soberania. Quanto mais esse esforço aumenta, mais a constituição se altera; e como não há aqui outra vontade que, resistindo àquela do príncipe, venha a equilibrá-la, deve acontecer, cedo ou tarde, que o príncipe oprima finalmente o soberano e rompa o contrato social. Eis o vício inerente e inevitável que, desde o nascimento do corpo político, tende, sem detença, a destruí-lo, do mesmo modo que a velhice e a morte destroem finalmente o corpo humano.<sup>55</sup>

O Estado se restringe quando o governo não o administra mais conforme o conjunto de leis definido deliberativamente pela vontade geral, usurpando o poder soberano. De acordo com Rousseau, quando este fato ocorre, o

<sup>53</sup> JASMIN, M. G., *op. cit.*

<sup>54</sup> STAROBINSKI, J., *Jean-Jaques Rousseau: A Transparência e o Obstáculo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

<sup>55</sup> ROUSSEAU, J. J., *idem.*, 93.

Estado se restringe e forma-se um outro dentro deste, composto unicamente pelos membros do governo. Quando a soberania é usurpada pelo governo, o pacto social, portanto, estará rompido e os homens retornarão à liberdade natural, sendo forçados a obedecer. Por outro lado, pode ocorrer que os membros do governo usurpem, separadamente, a soberania. O resultado é a existência de vários príncipes e vários magistrados, dividindo o governo que deveria agir como um corpo. Quando o Estado se dissolve dessa maneira, o abuso da soberania resulta em anarquia e o corpo político morre porque seus membros não têm uma única autoridade a que obedecer, mas uma série de supostos príncipes que abusam da soberania em nome de uma série de desejos insaciáveis.

A corrupção, segundo Rousseau, portanto, ocorre quando o procedimento da vontade geral não mais é respeitado, fazendo com que os valores da comunidade dêem lugar à avidez dos homens em seu estado natural. O aparelho institucional do Estado, portanto, deve estar calcado em uma série de valores, ditados pela vontade geral, através dos quais os homens de determinada comunidade possam assegurar a efetividade das leis. As leis são entendidas como a condição, de acordo com a qual os homens obedecem a uma vontade geral e instituem a soberania, que se materializa no Estado e no governo. O pendor do Estado e do governo a corromper-se ocorre, desta forma, quando não é mais observado o bem comum — que na teoria rousseauiana é a autoproteção e auto-realização.

De um modo geral, na concepção contratualista, a corrupção ocorre quando os homens não são capazes de obedecer a um contrato em que todos cedam seus direitos naturais a um soberano compartilhado comumente por todos. O ponto nodal, como Hobbes observa, é que caso haja a corrupção da ordem política, ela não ocorre por causa de lacunas na lei, mas por causa da incapacidade dos homens de compartilhar uma ética através de um procedimento que sobreponha o bem comum ao desejo. Deste modo, caso haja a corrupção, os homens é que são os seus exclusivos autores. O fundamental é que os procedimentos, de acordo com os autores contratualistas, por meio dos quais as normas são implementadas, antecedem qualquer pré-noção de bem comum, pois é a partir deles que o bem comum é formado, sendo o homem, no estágio anterior ao contrato, corrompido por natureza.

## ***O Institucional, os Princípios e a Corrupção***

As filosofias políticas dos séculos XVII e XVIII aplicam mecanismos das consideradas ciências naturais para a derivação de conclusões a respeito da política e da sociedade. O que orienta esta nova concepção filosófica não é a obtenção de concepções ideais de mundo, deslocadas da história, mas a oportunidade de derivar princípios normativos capazes de mudar a política por dentro da história.

Montesquieu<sup>56</sup> ocupa no pensamento político um lugar de transição entre a Antigüidade clássica e a modernidade, com sua tentativa de amalgamar o novo com o tradicional, mediante uma reflexão historicizante da política, da sociedade e do meio físico dos Estados. Justamente por ocupar esta posição, ele suscita muitas vezes, como veremos ao longo deste texto, paradoxos de análise, que levam a uma teoria com pretensão de validade baseada em determinismos históricos e geográficos. Com efeito, como assevera Aron<sup>57</sup>, *O Espírito das Leis* constitui uma narrativa histórica com o objetivo de tornar o mundo inteligível, na medida em que o autor substitui uma diversidade caótica por uma ordem conceitual generalizante, que organiza o processo de entendimento da realidade. De outro lado, Althusser<sup>58</sup> aponta que Montesquieu lançou, com sua obra magna, as bases para a ciência social moderna, tendo em vista uma epistemologia decorrente da realidade concreta que cerca o observador.

*O Espírito das Leis* tem o objetivo de conjugar o tradicional com o moderno, elaborando uma teoria de transição que assenta suas bases, primeiro, na tentativa de construir um modelo ideal normativo, a partir do qual buscará as fontes éticas e morais da política; e segundo, no uso recorrente dos elementos empíricos da ciência de sua época. No que tange ao tradicional, Montesquieu desenvolveu uma tipologia das formas de governo a partir de uma inspiração aristotélica, pertencente ainda aos objetivos da Antigüidade clássica, predominando um viés normativo, isto é, um “dever ser” que organiza os modos de pensar e agir do político. No que tange ao moderno, o autor está preocupado com a realidade efetiva das coisas, investigando as causas reais dos acontecimentos, formando um sistema conceitual generalizável<sup>59</sup>.

Montesquieu abordará o problema da política a partir da conjunção da *natureza* e dos *princípios* que organizam os diferentes tipos de governo. Por *natureza*, ele entende o número de pessoas de um dado Estado que detêm a soberania, fazendo com que o governo seja o que ele é. Em outras palavras, a natureza do governo é a forma como se dá a organização institucional do Estado, da qual derivam as relações da população com o poder. De outro lado, Montesquieu entende por *princípio* do governo aqueles sentimentos recorrentes na ordem social que fundamentam a orga-

<sup>56</sup> MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*, São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

<sup>57</sup> ARON, R., *As Etapas do Pensamento Sociológico*, São Paulo: Martins Fontes, 1990.

<sup>58</sup> ALTHUSSER, L., *Montesquieu: a Política e a História*, Lisboa: Editorial Presença, 1972.

<sup>59</sup> Aron destaca a maneira segundo a qual Montesquieu se utilizou de elementos da física newtoniana para reconstruir o mundo temporal a partir de artifícios teóricos que elevem as relações de causas e efeitos. Críticos de Montesquieu, como Cassirer, atribuirão a este fato uma tentativa de entender o mundo a partir de uma forma mecânica que muitas vezes recai numa não explicação dos fatos do mundo dos homens. Isto pode ser verificado principalmente quando o autor trata os fenômenos do meio social como fenômenos “naturais”, pertencentes a uma ordem do universo que organiza desde os comportamentos até as paixões. A esse respeito, ver CASSIRER, E., *La Filosofía de la Ilustración*, México: Fondo de Cultura Económica, 1943.

nização da natureza a partir da harmonia e obediência dos homens em relação às leis. O princípio do governo é a paixão que orienta as atitudes dos homens em relação ao aparato institucional do Estado.

São três os tipos de governo na teoria de Montesquieu. A *república* é o governo do povo, em que a soberania está localizada na totalidade dos cidadãos ou em alguns cidadãos eleitos pela coletividade. A república pode ainda se dividir em democracia, na qual o governo é exercido por muitos, e em aristocracia, em que o governo é exercido por alguns. A natureza do governo republicano é o fato de a soberania ser exercida pelo povo. De outro lado, seu princípio é a *virtude*, ou seja, o espírito cívico que eleva o bem comum sobre os desejos privados, consistindo no respeito às leis e no devotamento do homem à coletividade. O *despotismo* é a forma de governo, cuja natureza consiste no exercício do governo por uma só pessoa, sem leis fixas e sem regras. Seu princípio é o *medo*, um sentimento apolítico por natureza, a partir do qual os homens se submetem a uma força maior, que governa mediante a corrupção. Finalmente, a *monarquia* é o governo de uma só pessoa, ou seja, sua natureza é que apenas uma pessoa exerça a soberania, que, por sua vez, é alicerçada em leis fixas que moderem o apetite do monarca, de acordo com os costumes da sociedade. O princípio que orienta a monarquia é a *honra*, que corresponde a uma paixão pelos privilégios e pelas prerrogativas da nobreza. Como destaca Althusser, a monarquia é regida pela lógica dos interesses, que determina a existência do direito positivo e as relações dos homens no âmbito da modernidade<sup>60</sup>.

Montesquieu faz corresponder a cada uma das formas de governo características geográficas que favorecem ou inibem sua estabilidade. A república melhor existe em um pequeno território, uma vez que o cidadão, para ser virtuoso, deve manter laços de identidade com a terra de sua pátria. O despotismo e a monarquia são mais bem exercidos em territórios de grande extensão, já que um espaço amplo possibilita melhor a organização da sociedade pelo medo e pela honra<sup>61</sup>.

O entendimento do autor aponta que a república é uma forma de governo que não condiz mais com os tempos modernos. É uma forma de governo muito frágil, na medida em que pressupõe que todos os cidadãos sejam virtuosos e que devam seus espíritos ao bem da coletividade. Para Montesquieu, a república é um regime que pertence ao passado, no qual pequenos grupos de homens virtuosos se reuniam em uma esfera pública

---

<sup>60</sup> A lógica dos interesses, como chama a atenção Hirschman, é constituída na modernidade com o intuito de envolver os desejos e mantê-los sobre controle. Por isso preferimos, em relação aos autores tratados nas partes anteriores deste ensaio, indicar o conceito de desejo como fonte da corrupção e não o conceito de interesse, que aparece com muita força na obra de Montesquieu. Para uma melhor apreciação sobre a relação entre interesses e desejos, ver HIRSCHMAN, A. O., *As Paixões e os Interesses. Argumentos Políticos para o Capitalismo Antes de seu Triunfo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

<sup>61</sup> Aron destaca ainda que este tipo de determinismo resulta em alguns paradoxos entre o moderno e o tradicional no *Espírito das Leis*, incorrendo em fatalismos que obscurecem o cerne da obra de Montesquieu.

para deliberarem os negócios do governo, tendo em vista uma certa igualdade de riquezas e de valores, condizentes com o pequeno território. Devemos destacar que esta afirmação do autor de *O Espírito das Leis* está contextualizada num ciclo de crescimento das populações, do comércio e da diversificação das riquezas, ensejando um processo de fissura da sociedade em classes sociais, que redundará na não prosperidade das virtudes cívicas. Uma vez que a virtude necessita, para se tornar efetiva, de uma ampla igualdade de condições entre os cidadãos, a diferença provoca o surgimento da inveja e da cólera, sobrepondo os interesses particulares aos interesses do público.

Montesquieu, portanto, observa no mundo moderno a supremacia do interesse, na medida em que já não é possível a manutenção das virtudes num mundo que busca incessantemente a acumulação de riquezas. Os atores políticos se fazem representar na esfera pública por seus interesses, fazendo com que o ordenamento político não possa ser sustentado no princípio da virtude e nem na precedência da idéia de bem comum como horizontes da ação humana. A solução do autor, por conseguinte, é buscar leis positivas decorrentes das relações políticas que façam a intermediação entre os homens, distribuindo e organizando o poder com o intuito de assegurar a paz social e a liberdade. É a partir desta compreensão que Montesquieu irá romper com a tradição filosófica clássica ao considerar, como mostra Althusser<sup>62</sup>, que o problema da política não é um problema de *paidéia* — educação —, mas sim da maneira pela qual será possível à humanidade criar leis positivas — instituições —, que expressem penalidades, mediante as quais se processará constrangimentos morais às paixões dos homens. Ou seja, Montesquieu está preocupado com a forma como os homens criarão artifícios nomológicos que expressem, por meio da coerção, constrangimentos aos próprios homens em relação à coisa pública. As leis podem corrigir a imoralidade do interesse por meio da coerção, tornando a ação humana reta no sentido de uma ética derivada da realidade efetiva das coisas.

O autor considera que as leis positivas decorrem dos princípios das formas de governo. Em uma república pura não há a necessidade de leis, porque as virtudes dos cidadãos e seu devotamento à coletividade *moderam* seus apetites, assegurando que o bem comum continue sobreposto aos interesses privados. Já no despotismo não há nem virtudes nem leis, já que seu princípio é o medo e, por conseguinte, a submissão dos cidadãos ao governo pelo uso da força. É a monarquia que será, para Montesquieu, a forma de governo condizente com a modernidade e que melhor pode manter a liberdade, na medida em que se baseia na desigualdade<sup>63</sup>. Como afirmamos anteriormente, o espírito da época moderna se baseia no egoísmo decorrente do alargamento das relações comerciais e do esmaecimento das virtudes em

<sup>62</sup> ALTHUSSER, L., *op. cit.*

<sup>63</sup> Quando Montesquieu fala de desigualdade, ele não está fazendo um juízo de valor, mas um diagnóstico a respeito da configuração das sociedades modernas, reconhecendo nelas um fenômeno recorrente e característico dos novos tempos.

função do aumento da população e da dificuldade de se manter uma esfera pública autônoma capaz de suspender os interesses particulares. A monarquia é o governo das leis, que utiliza a *ambição para contrariar a ambição*, ou seja, se utiliza de leis fixas e instituições efetivas que fazem com que os interesses particulares resultem no bem comum. É interessante observar na citação abaixo o modo como Montesquieu aponta a honra como uma decorrência da natureza das coisas, citando, para tanto, a teoria física de Newton:

(...) nas monarquias bem regulamentadas, todos serão quase bons cidadãos, mas raramente encontrar-se-á alguém que seja homem de bem, pois para ser homem de bem é necessário ter a intenção de sê-lo e amar o Estado mais em si mesmo do que em interesse próprio. (...) A ambição é perniciosa numa república, mas acarreta bons resultados na monarquia: dá vida a esse governo com a vantagem de não ser perigosa porque pode aí ser incessantemente reprimida. Direis que isso se assemelha ao sistema do universo, em que há uma força que afasta incessantemente todos os corpos do centro do sistema, e uma força de gravidade que para aí os reconduz. A honra movimenta todas as partes do corpo político; liga-as por sua própria ação, fazendo com que cada um caminhe para o bem comum acreditando ir em direção de seus interesses particulares.<sup>64</sup>

Portanto, para Montesquieu, é o Estado monárquico que melhor condiz com a realidade efetiva das coisas. Por outras palavras, o autor de *O Espírito das Leis* rompe com o civismo republicano, acreditando que o desenvolvimento das sociedades leva ao declínio das virtudes, fazendo emergir um mundo marcado pelos interesses particulares. De outro lado, nenhum procedimento de justiça pode ser configurado consensualmente pelos homens, uma vez que eles caminham apenas em direção a seus interesses. As leis positivas, nestes termos, cumprem o papel de assegurar a liberdade, a qual, segundo o autor, significa a prerrogativa de cada cidadão “poder fazer o que se deve querer e em não ser constrangido a fazer o que não se deve desejar”<sup>65</sup>. Isto é, os cidadãos devem fazer o que as leis prescrevem com base nos costumes e nos valores presentes nas sociedades, sofrendo penalidades caso se desviem dos preceitos legais acordados coletivamente.

Já que a ambição deve contrariar a ambição, o arranjo institucional da monarquia deve ensinar a separação dos poderes para moderar os apetites humanos e evitar que ela caia no despotismo. Montesquieu assevera que a condição para a manutenção da liberdade é que o arranjo institucional da monarquia preveja *freios e contrapesos* do poder, ou seja, separe os responsáveis por criar as leis daqueles que as julgam e daqueles que as executam. Além disso, é a partir do surgimento das classes sociais que ele falará dos organismos intermediários, enquanto força social capaz de moderar os apetites dos governantes, além da criação de canais de representação, ligando Estado e sociedade. Sobre esse ponto, Althusser<sup>66</sup> obser-

<sup>64</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 52-3.

<sup>65</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 156.

<sup>66</sup> ALTHUSSER, L., *op. cit.*

va que a teoria da separação de poderes de Montesquieu não é apenas um problema jurídico-administrativo da organização do governo, como muitos juristas observaram, mas um problema de se criar correlações de força que moderem as paixões e os interesses das diferentes classes sociais, mantendo intacta a liberdade política<sup>67</sup>.

Se a liberdade política somente pode ser alcançada pelo princípio da moderação, qualquer forma de governo, segundo Montesquieu, corrompe-se quando seus princípios normativos degeneram. Como afirma o autor de *O Espírito das Leis*, “[A] corrupção de cada governo começa quase sempre pela dos princípios”<sup>68</sup>. A corrupção do governo ocorre quando o móvel psicológico dos comportamentos políticos não mais assegura a moderação dos apetites, fazendo com que as instituições políticas não mais consigam efetuar suas responsabilidades e que a harmonia dê lugar à discórdia entre os cidadãos, esmaecendo a solidariedade entre os homens e implementando a desordem geral.

Desta forma, a república democrática é corrompida quando as virtudes cívicas dão lugar aos interesses privados, cuja igualdade leva ao espírito de igualdade extrema, em que cada cidadão não mais quer obedecer à autoridade legítima do Estado, mas às suas próprias convicções, resultando na desordem total. O efeito da corrupção da democracia é sua condução ao despotismo de um só em decorrência da situação de igualdade extrema. O não devotamento à coletividade conduz à licenciosidade e à libertinagem, redundando na supremacia dos interesses privados sobre o bem comum. Na medida em que a república não precisa de leis positivas, ela facilmente se corrompe, dado que seu princípio organizador é a virtude.

A república aristocrática é corrompida quando os nobres da sociedade não mais se orientam pelo espírito público, a partir do momento que seu poder se torna arbitrário, transformando a obediência dos súditos em submissão, ou seja, a aristocracia transforma-se em oligarquia<sup>69</sup>. Montesquieu observa que um dos principais fatores de corrupção da aristocracia é ela tornar-se hereditária, promovendo um total espírito de negligência, preguiça e abandono e fomentando um declínio da obediência ao Estado.

A monarquia se corrompe quando o monarca não mais obedece às leis, em função de que a honra, manifestada na ambição do corpo político por

---

<sup>67</sup> No seu famoso estudo da constituição da Inglaterra, Montesquieu observou como a separação de poderes serviu para frear os apetites dos ingleses. O autor mostra como a separação entre o monarca — poder executivo — as duas assembléias do povo — a câmara dos lordes e a câmara baixa — e o judiciário serviu para implementar a moderação entre os ingleses, impedindo que eles caíssem no despotismo e assegurando a liberdade de todos os cidadãos e a prosperidade mediante os interesses particulares.

<sup>68</sup> MONTESQUIEU, *op. cit.*, 121.

<sup>69</sup> O autor em momento algum trata da oligarquia enquanto forma de governo. Este termo somente aparece em uma nota de rodapé — nota 313 do livro oitavo da edição brasileira de *O Espírito das Leis* — que apesar de não explícito, certamente se refere à tipologia de Políbios, com quem o autor debate a todo o momento no decorrer de sua obra.

prerrogativas e dignidades, se converte em supressão dos súditos, transformando-se em poder arbitrário. Por outras palavras, Montesquieu assevera que a ambição não mais contraria a ambição, levando à concentração dos poderes e ao uso dos interesses privados para interesses privados, ou seja, os interesses privados não mais resultam em benefícios públicos, porque não mais ocorre a agregação destes no âmbito do governo. Assim, a concentração do poder em uma ou poucas mãos é o que caracteriza para ele a corrupção da monarquia, já que suas instituições não efetivam a obediência dos súditos em relação ao aparato administrativo da sociedade. Uma vez que os súditos não têm a garantia de que a obediência resultará na harmonia das coisas, eles se orientam por seus exclusivos interesses, violentando os demais concidadãos para saciar seus apetites.

Finalmente, o governo despótico é corrompido por natureza, porque seu princípio leva a uma constante discórdia entre os cidadãos, uma vez que não há nem leis e nem virtudes que assegurem a liberdade, devido a circunstâncias que levam os indivíduos a se submeterem cegamente: o medo.

Como podemos observar, Montesquieu atribui à causa da corrupção das diferentes formas de governo o declínio dos princípios das instituições que organizam as sociedades, ou seja, o declínio das instituições enquanto constrangimento à corrupção. Princípios entendidos como o mote valorativo dos homens de uma dada coletividade, que organizam suas ações no tempo e informam seus interesses no espaço, fazendo-os manifestarem certos comportamentos que assegurarão o funcionamento de cada regime. O governo despótico é corrompido por natureza, porque está assentado sobre o medo, o qual impossibilita a existência de boas leis e a existência de bons costumes. O governo republicano, pertencente ao passado, se corrompe quando não há mais virtudes cívicas entre os cidadãos, e o governo monárquico se corrompe quando suas instituições não mais conseguem moderar os apetites humanos.

Tal como afirmamos anteriormente, Montesquieu ocupa um lugar de transição entre a tradição e modernidade. Ele afirma que a complexificação das relações entre os homens leva ao declínio do governo republicano — que será ligado a um sonho do passado — dando lugar a um mundo marcado por interesses, que devem ser moderados por leis positivas — instituições. Entretanto, como mostrará a história, fundamentar a efetividade do Estado de direito moderno na competição e na correlação de forças não bastará para que seja evitada a corrupção da política, pois, como mostra Tocqueville<sup>70</sup>, a igualdade de condições pode levar à ruptura da liberdade.

Montesquieu assume claramente uma postura realista em relação à política, fundamentando as bases da desigualdade enquanto fenômeno inerente à complexificação do público e à supremacia do privado. Cabe destacar,

---

<sup>70</sup> TOCQUEVILLE A. de, *A Democracia na América*, São Paulo: Martins Fontes, 1998. (dois volumes).

entretanto, que o autor de *O Espírito das Leis* cai num profundo paradoxo, entendendo a liberdade enquanto efeito das leis positivas, isto é, limites suficientes às ações dos homens que os impeçam de usufruir o poder para submeter seus concidadãos. A dificuldade desta noção é saber como ser livre sem poder fazer aquilo que se deseja<sup>71</sup>. Na concepção do autor, o Estado moderno deve conter os desejos, na medida em que são perniciosos por natureza. Portanto, como ser livre sem ter desejos? E como evitar a arbitrariedade — que destrói a liberdade e é fonte de corrupção — por meio da competição pela honra, já que esta pressupõe desejos? Como integrar os homens em torno de regras que possibilitem a manutenção da ordem política, sendo esta baseada na desigualdade? Ademais, como ocorrerá a liberdade, sendo o mundo desigual? E como buscar a igualdade perante a lei, não havendo liberdade? Estas são questões controversas, no plano da filosofia política, presentes no pensamento de Montesquieu. Contudo, seu argumento acerca da política, na passagem da Antiguidade para a modernidade, é bastante interessante, apesar de não observar o modo segundo o qual os homens poderão manter a liberdade e a igualdade a partir da competição, sem haver a cooperação, conforme o ideal da filosofia política clássica<sup>72</sup>.

O fundo ético é a moderação dos interesses através de instituições responsáveis por implementar normas coercitivas em um mundo de desiguais, não havendo nem virtudes e nem procedimento, ou seja, não havendo nem a antecedência do bem comum, nem a antecedência do procedimento de formação dos princípios de justiça. No seu lugar, é o princípio da honra — entendida como interesse — e a formação de instituições que podem moderar os apetites e evitar a corrupção do corpo político. O bem comum apenas pode ser alcançado regulamentando crescentemente o mundo dos homens desiguais da modernidade.

## **Considerações Finais**

Se entendermos a ética como um conjunto de valores partilhados pelos indivíduos em determinada ordem política, notaremos que as fronteiras entre uma ação corrompida e uma ação não-corrompida por parte dos homens é tênue e árida o suficiente para determinarmos, mesmo através

---

<sup>71</sup> Esta controvérsia que estamos abordando em Montesquieu é contemporaneamente apresentada no debate entre Rawls e Nozick a respeito do conceito de liberdade, dados os pressupostos do que se entende por justiça. A esse respeito, ver J. Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, São Paulo: Martins Fontes, 2000 e NOZICK, R., *Anarquia, Estado e Utopia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

<sup>72</sup> Como mostra Wanderley Guilherme dos Santos, este é um dos profundos paradoxos do liberalismo. O pensamento liberal não soube lidar, segundo este autor, com formas de convivência entre liberdade e igualdade que resultariam numa *utopia* de maior justiça social. A esse respeito, ver, SANTOS, W. G. dos, *Paradoxos do Liberalismo*, Rio de Janeiro, Revan, 1999.

de empiria, o alcance e os efeitos da corrupção na esfera pública. Isto ocorre em função de a corrupção ser incognoscível de um ponto de vista cético, porque uma ação corrompida bem sucedida não emerge na esfera pública, já que seu beneficiário não tem a intenção de mostrá-la<sup>73</sup>. Se só se pode conhecer aquilo que se mostra, não é possível determinar o alcance da corrupção sobre a *polis*, porque qualquer conceito que se forme dela nunca dará conta de todos os casos possíveis, uma vez que aqueles que vêm à cena são as ações corrompidas fracassadas ou incompletas. Não se pode, pois, estabelecer um juízo sobre a corrupção e formular um conceito completo e acabado.

Contudo, é possível pensar a corrupção a partir de uma lógica invertida em relação ao estreito racionalismo filosófico. A corrupção é um mal necessário para que possamos determinar o alcance da ética na política e, talvez, inevitável, na medida em que precisamos da corrupção para determinar quais os valores que devem ser perseguidos pelos homens: seja a virtude, seja a pacificação, seja a satisfação dos interesses ou do mundanismo próprio da modernidade. E são esses valores construídos e partilhados pelos homens na esfera pública que podem alongar a vida das instituições políticas, tendo em vista uma aceitação tácita das normas em torno de um consenso fundador da *polis*. Pensar a corrupção, portanto, é necessário para derivar o *telos* da ordem política. O que a filosofia política nos oferece é ramos distintos ou três mundos de justificações que nos permitem compreender a corrupção de um ponto de vista teórico e derivar, para o mundo objetivo, noções práticas que satisfaçam necessidades materiais históricas ou contextuais específicas.

A tradição republicana, que aqui autoritariamente resumimos na obra de Maquiavel, promove o cultivo da virtude como retidão moral por parte dos homens e fator de prolongamento da eficácia institucional do Estado moderno, evitando, dessa forma, a corrupção do corpo político, entendido de uma forma ampla, incluindo o próprio povo como guardião da liberdade. O republicanismo é uma forma de liberdade positiva, nos termos de Berlin<sup>74</sup>, em que o agente moral deve buscar sua condição através de um ato de vigília constante, tendo em vista uma pré-noção de bem comum. É a existência de um bem comum que, para os autores republicanos, deve ser resguardada de qualquer ato arbitrário por parte do governante. O que justifica, na concepção republicana, a formação de uma ordem política e a institucionalização crescente do conflito entre os homens, ou seja, o que justifica o *vivere civile*, é a existência de um bem que pode ser compartilhado por todos, sem nenhuma restrição aos participantes da comunidade política. A única condição é o devotamento dos homens a esse bem público

<sup>73</sup> LESSA, R., Da Corrupção, do Despotismo e de Algumas Incertezas: uma Perspectiva Cética, In: *Agonia, Aposta e Ceticismo, Ensaios de Filosofia Política*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

<sup>74</sup> BERLIN, I., Dois Conceitos de Liberdade, In: *Estudos sobre a Humanidade, Uma Antologia de Ensaios*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

através da sua participação política ativa na esfera pública. Apesar da ética, para Maquiavel, não ser o fim que a teoria política deve perseguir, tendo em vista a racionalidade e a história, ela o é para as repúblicas que se formam historicamente, sendo a eficácia e o sucesso de uma república tributária de uma ação ética por parte dos governantes.

De outro lado, a tradição contratualista, em que a ética é o método e o fim da teoria política, prescreve que princípios de justiça são anteriores a qualquer tipo de bem comum, sendo fundamental a constituição anterior dos procedimentos de decisão para se alcançar qualquer noção de bem ou de mal. Sendo a corrupção um mal necessário, ela deve ser evitada com base no respeito dos homens aos procedimentos contratados coletivamente, no âmbito de uma situação hipotética do estado de natureza. Seja através da obediência ao soberano, seja através do livre consentimento ou seja através da vontade geral, os homens devem respeitar o contrato originário do poder político e assentir a ele para que qualquer noção de bem possa ser formada. Caso o procedimento, que por via de regra origina-se no contrato social, não seja respeitado, a natureza corrompida ou pré-política dos homens falará mais alto e a ordem política degenerará.

Finalmente, uma noção de ordem política como coerção através de leis, ou seja, que toma o direito como forma de regular as ações recíprocas dos homens, compreende que a ética tem um alcance limitado em um mundo de desiguais, como aponta Montesquieu. Por esta razão, a forma como serão criadas instituições que moderem os apetites dos homens será o mote fundamental deste tipo de abordagem. Sendo a corrupção uma decorrência da degeneração dos princípios das instituições, ela somente pode ser combatida através da positivação crescente das leis, evitando a avidez dos homens. Não é fundamental, para esta abordagem, nem o procedimento e nem o bem comum, já que o mundo moderno é o mundo dos desiguais, em que cada um se faz representar por meio do interesse que ele apresenta no âmbito da esfera pública. A moralização da ordem política é ineficaz como mecanismo de legitimidade, a qual somente pode ser alcançada por meio da positivação crescente do direito e o uso extensivo da coerção.

Guardados os contrastes e os confrontos no plano teórico, o fundamental é que a corrupção pode ser pensada como forma de justificação empregada pelos agentes políticos no momento em que a ordem política é constituída, seja em seu sentido original, seja em seu sentido derivado. Entretanto, o dissenso destes três mundos éticos sobre a corrupção não decorre de uma diferença de critérios valorativos. Para as três concepções a corrupção ocupa um universo comum de improbidade e declínio da *polis*. O que as diferencia, contudo, são os critérios ontológicos de estruturação do ordenamento político, sendo a corrupção, em qualquer um delas, uma patologia ou a razão do declínio da *polis*.

Estas justificações ocorrem tendo em vista necessidades históricas de determinado período, em que o uso da razão por parte dos indivíduos impli-

ca no paralelo de diferentes noções de mundo. É destas noções de mundo e do debate em torno dos melhores argumentos é que se constituem teorias e suas conseqüentes transplantações para o mundo objetivo. A miragem da corrupção possibilita, portanto, pensarmos o horizonte normativo, preocupado com o bom governo, constituindo-se, desse modo, como um guia dos eventuais fracassos de nossos juízos sobre a política. Necessidades históricas determinam o que venha a ser a corrupção e, por sua vez, determinam sua antinomia: a legitimidade.

Entretanto, podemos pensar a corrupção na política de um modo alternativo em relação à lógica dos interesses e à lógica da separação entre Estado e sociedade, operada pela naturalização e cristalização dos conceitos e categorias liberais, formados ao longo da modernidade. Diante de um quadro em que a corrupção amplia suas formas e extrapola, no contexto contemporâneo, as fronteiras dos Estados nacionais<sup>75</sup>, a lógica da separação entre Estado e sociedade civil, operada pelo liberalismo, não é mais eficaz para impedir os atos corruptos, entendidos como improbidade administrativa, fraude, nepotismo, peculato e suborno. É necessário, desta forma, (re)pensar a corrupção nos termos da ética e criar instituições republicanas capazes de controlar os desejos, no sentido de uma moralização crescente da política.

Endereço do Autor:

Rua Olegário Maciel, 1930 - Bloco C - Apto. 503  
36016-011 Juiz de Fora — MG

---

<sup>75</sup> Conferir CASTELLS, M., Um Estado Destituído de Poder? In: *O Poder da Identidade*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, vol 2.