

## ESTADO DE DIREITO E INTERESSE PÚBLICO: OS DIREITOS FUNDAMENTAIS COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DA *RES PUBLICA* NA ATUALIDADE

Ana Righi Cenci<sup>1</sup>  
Gilmar Antônio Bedin<sup>2</sup>

### RULE OF LAW AND PUBLIC INTERESTS: THE FUNDAMENTAL RIGHTS AS A CONSTITUTIVE ELEMENT OF *RES PUBLICA* NOWADAYS

**Resumo:** O texto apresenta um relato histórico do conceito de república, considerando suas implicações sociais e jurídicas. A ideia de república é considerada, portanto, não apenas em sua dimensão institucional, mas também em razão da cultura cívica implicada na tradição republicana. Nesse sentido, são destacadas as experiências e teorias grega e romana, as quais permitiram a formação de um ideário republicano na Antiguidade clássica. O trabalho aborda, na sequência, a retomada da ideia de república no período do renascimento italiano e, após, na modernidade, mediante uma rápida análise das experiências estadunidense e francesa. Finalmente, o texto trata da concepção de interesse público – fundamental para a ideia de república – na atualidade, defendendo que a mesma possui os direitos fundamentais como seu mais importante elemento constitutivo.

**Abstract:** This paper presents an historical approach about the concept of republic, considering its social and juridical implications. The idea of republic is not considered just in its institutional dimension, but also while civic culture implied in the republican tradition. In this sense, are emphasized Greek and Roman experiences and theories, which allowed the formulation of the ideal of republicanism in classical Antiquity. The work also treats about the recovery of the idea of republic in the Italian renaissance period and, after, in Modernity, through a fast analysis of the American and French experiences. Finally, is approached the current conception of public interest – essential to the idea of republic –, defending that the fundamental rights are its most important constitutive element.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais e em Sociologia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ). Mestre em Direito pela mesma Universidade. Bolsista CAPES.

<sup>2</sup> <sup>2</sup> Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor permanente do Curso de Mestrado em Direitos Humanos da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ), professor colaborador do curso de Mestrado em Direito da Universidade Regional Integrada do alto Uruguai e Missões (URI) e professor visitante do Curso de Mestrado em Direito da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

**Palavras-chave:** República. Interesse coletivo. Direitos fundamentais.

**Keywords:** Republic. Collective interests. Fundamental Rights.

## 1. Introdução

O cenário político moderno, como afirmou Newton Bignotto (2013, p. 7) ao apresentar recente trabalho destinado à elucidação de diferentes “matrizes do republicanismo”, dominado por embates entre teóricos marxistas e liberais, deixou de lado temas e problemas relevantes que, nas últimas décadas, tem tido lugar na retomada da perspectiva republicana. A discussão sobre a ideia de república implica, na atualidade, a necessidade de considerá-la para além de uma ótica estritamente formal, na medida em que, embora boa parte dos países (não só ocidentais, tampouco democráticos) intitule-se republicano, efetivamente é possível questionar quanto à prevalência dos interesses públicos diante de interesses privados.

Alguns dos problemas que mais fortemente afetam o Estado Democrático de Direito na atualidade – entre os quais podem ser mencionados os significativos casos de corrupção e a baixa intensidade da participação política – podem ser (re)pensados a partir da perspectiva republicana, considerando-se a história dos institutos que caracterizam essa tradição, bem como a necessidade de, na atualidade, distinguir com precisão as esferas pública e privada.

É verdade que a ressalva feita por Montesquieu quanto à inadequação do regime republicano às sociedades modernas – que tem como pressuposto um reduzido esforço do cidadão para com a coisa pública – não deve ser esquecida, com o intuito de refletir sobre quais as efetivas possibilidades de um paradigma republicano em um Estado em momento de transformação e cujas bases (modernas) são muitas vezes fragilizadas.

Nesse contexto, este trabalho pretende associar a ideia de república (seja do ponto de vista institucional, seja sob a perspectiva social) aos direitos fundamentais, por entender que estes constituem, na contemporaneidade, a base fundamental para qualquer diálogo sobre o que sejam os interesses públicos (universais e indisponíveis) a serem protegidos pela coletividade – seja pelo Estado, seja pelas instituições políticas de ordem interna ou supranacional.

## 2. As raízes clássicas da *res publica*

Embora o surgimento do conceito de *república* seja comumente associado à civilização romana (especialmente a Marco Túlio Cícero), a contribuição grega para a formulação de tal conceito é fundamental, sendo notada sobretudo nos textos de Platão e Aristóteles. Não só a ideia de república, mas o surgimento da própria política, de modo geral, pode ser atribuído a essas civilizações. Marilena Chauí (2004) diagnostica justamente nas civilizações grega e romana a constituição de um dos mais importantes elementos para a conformação da política e da noção de *res publica*: a separação dos elementos de poder da esfera privada e do âmbito das decisões políticas.

A política nasceu ou foi inventada quando o poder público, por meio da invenção do direito e da lei (isto é, a instituição dos tribunais) e da criação de instituições públicas de deliberação e decisão (isto é, as assembleias e os senados), foi separado de três autoridades tradicionais: a do poder privado ou econômico do chefe de família, a do chefe militar e a do chefe religioso (figuras que, nos impérios antigos estavam unificadas numa chefia única, a do rei ou imperador). A política nasceu, portanto, quando a esfera privada da economia, a esfera da guerra e a esfera do sagrado ou do saber foram separadas e o poder político, na expressão de Claude Lefort, foi desincorporado, isto é, deixou de identificar-se com o corpo místico do governante como pai, comandante e sacerdote, representante humano de poderes divinos transcendentais. (CHAUÍ, 2004, p. 113, grifo nosso).

A estruturação do poder político grego e romano guarda importantes diferenças: se em Atenas a organização política gira em torno da ideia de *democracia*, em Roma, tal termo será revisitado e utilizado para a instituição da noção de *república*. O republicanismo romano, contudo, não pode ser limitado a uma “simples reafirmação dos ideais e práticas da democracia grega”, eis que, inclusive, em alguns pontos importantes, consistiu numa efetiva alternativa à tradição grega (DAHL, 2012, p. 36). Uma das distinções importantes refere-se ao fato de que o republicanismo romano, “ao mesmo tempo que atribuía um grande peso à importância fundamental da virtude cívica [...], atribuía igual ou maior peso à fragilidade da virtude”, ou seja, ao perigo eminente da corrupção do povo ou de seus líderes – o que corromperia a virtude cívica e inviabilizaria a república (DAHL, 2012, p. 36-37).

De acordo com Fioravanti (2011), no entanto, os pensamentos políticos grego e romano possuem em comum o fato de estarem situados em momentos de decadência política e terem por finalidade, em função disso, a reformulação de um ideal coletivo forte e crível, capaz de salvar a unidade do corpo político – apesar da marcante segregação social. Ao se referir especificamente da experiência de democracia desenvolvida em Atenas, Châtelet et al (1985, p. 16-17) concorda que “essa organização cívica – que põe o poder ‘no meio’ e recusa

que ele seja apanágio de alguém” pretende não apenas refutar o “aparecimento de um tirano, mas também a instalação de uma casta ou de uma classe separada da sociedade e que se aproprie do poder político”.

A pretensão grega e romana, portanto, não pode ser confundida, em nenhuma hipótese, com a proposta política que seria posteriormente formulada na modernidade, devendo ser entendida, sobretudo, em função da pretensão de descoberta de um modo de resolução pacífico dos conflitos e de uma convivência ordenada e duradoura – o que exigia a formatação de um governo adequado. Fioravanti (2011) esclarece, nesse sentido, que

la forma de gobierno buscada no presupone por ello ninguna soberanía, y menos aún un Estado, se refiere simplemente a un *sistema de organización y de control* de los diversos componentes de la sociedad históricamente dada, construido para dar eficacia a las acciones colectivas y para consentir, así, un pacífico reconocimiento común de la pertenencia política. (FIORAVANTI, 2011, p. 17, grifo nosso).

O governo democrático estabelecido em Atenas pode ser caracterizado por alguns elementos destacados pelo mesmo autor, tais como a primazia da assembleia geral, da qual participavam todos os cidadãos atenienses, para a tomada de decisões que envolviam o interesse coletivo; o direito de palavra e de proposição de todos os participantes da assembleia; o sorteio periódico dos cargos públicos e das magistraturas; e a obrigatoriedade de prestação de contas publicamente. Todos esses elementos, segundo Fioravanti (2011, p. 18), “se habían desarrollado según el binomio *demokratía-isonomía*, situando así la organización de la política sobre un orden fundado en el principio primero de la igualdad”.

Evidentemente, a noção de “igualdade” que fundamenta a democracia grega é bastante restrita, porquanto apenas são considerados cidadãos os *homens atenienses maiores de 20 anos*. A igualdade diagnosticada por Aristóteles (1998) diz respeito à natureza humana, mas afirma a existência de diferenças de *espécie* entre os seres humanos – e daí advém seu restrito conceito de cidadania, que dissocia *homem* e *cidadão*, excluindo desse *status*, portanto, mulheres, crianças, escravos e, especialmente, estrangeiros. A cidadania não é definida, como esclarece Aristóteles (1998, p. 187) pelo critério de territorialidade, e sim num sentido estrito, de acordo com o qual equivale à “capacidade de participar na administração da justiça e do governo”. Logo, a possibilidade de efetivamente influir nos negócios da *polis* são prerrogativas de uma minoria, uma vez que aproximadamente 60% dos atenienses são escravos – dos 40% restantes, há que se deduzir, ainda, as mulheres e crianças, que não possuíam o direito de participar da vida política. Tais dados autorizam que o sistema político grego seja reconhecido como uma “tirania dos cidadãos” (HELD, 2001, p. 40). Apesar desse caráter exclusivista, o quórum para as assembleias (instância máxima de decisão na

democracia grega) era de 6.000 participantes, de modo que, mesmo com um conceito restritivo de cidadania, as decisões políticas eram tomadas por um grande número de pessoas.

Daí advém as críticas formuladas, por exemplo, por Platão, que advoga a incapacidade do “homem comum” de decidir politicamente<sup>3</sup>, fundamentado em elementos racionais – pois o homem, para Platão, é movido por paixões. Platão propõe, em seu livro “A República” (originalmente denominada “*Politeia*”<sup>4</sup>, 385-380 a.C), um tipo ideal de *polis* – denominada *Callipollis* -, na qual a administração política incumbiria exclusivamente aos “reis filósofos” – pessoas que, de acordo com Platão, estariam aptas a tomar decisões racionais, livrando-se de suas paixões. Para Platão, uma classe de cidadãos, cuja virtude é trabalhar e obedecer, deveria prover as necessidades materiais do grupo; outra classe, cujos membros se caracterizam pela impetuosidade e disciplina, seria responsável pela defesa da coletividade; e uma terceira classe teria a atribuição de garantir a autoridade soberana e administrar a coletividade, sendo que seus integrantes deveriam ser pessoas *sábias, filósofos* estudiosos, aptos a tomar decisões de interesse da coletividade – e não apenas de defender interesses subjetivos (crítica que Platão endereçava aos sofistas). A proposta platônica pressupõe, conforme Châtelet et al (1985, p. 20),

que os homens e as mulheres sejam igualmente cidadãos e que os bens e os filhos sejam comuns (ou seja, supõe o aniquilamento da família); que o filósofo rei proceda, graças a seu saber, às melhores combinações eugênicas e à seleção que permita a classificação de cada cidadão na classe adequada à sua natureza (grifo nosso).

De outro lado, o pensamento aristotélico, criticando a proposta de Platão, propõe, em sentido diametralmente oposto, “tornar a filosofia praticável no seio da Cidade tal como ela é”, atribuindo-lhe “credibilidade como instrumento teórico capaz de determinar [...] qual a melhor Constituição e quais as virtudes e capacidades exigidas dos cidadãos” (CHATELET et al, 1985, p. 20-21). A afirmação aristotélica de que “o homem é um animal político” (ou seja, “nem uma besta, nem um deus”, mas um *animal* cuja *natureza é a polis*) anuncia a virtude humana na qual se funda a organização política ateniense. Os gregos, em decorrência de sua situação geográfica e cultural, consideram-se privilegiados “quanto à possibilidade de realizar

---

<sup>3</sup> De acordo com Châtelet (1985, p. 17), para Platão, “a *massa popular (oi polloi)* é assimilável por natureza a *um animal escravo* de suas paixões e de seus interesses passageiros, sensível à lisonja, inconstante em seus amores e em seus ódios; confiar-lhe o poder é aceitar a tirania de um ser incapaz da menor reflexão e do menor rigor. Quando a massa designa seus magistrados, ela o faz em função das *competências* que acredita ter constatado – em particular, as qualidades no uso da palavra – e disso infere irrefletidamente a capacidade política.” (grifos do autor).

<sup>4</sup> Conforme Sérgio Cardoso (2004, p. 47), a *politeia* pode ser compreendida como “a expressão grega genérica para as formas de associação de homens livres, as comunidades de cidadãos, definidas por oposição àquelas por natureza despóticas, em que os governantes, um ou alguns, governam como senhores a servos, em vista de si mesmos e segundo sua própria vontade”.

a ‘virtude’ do homem: a Cidade – como comunidade consciente – é precisamente a forma política que permite a explicação dessa virtude”, pois apenas ela permite à sociedade “instaurar uma *ordem justa*, e, ao indivíduo, viver de tal modo que atinja a satisfação legítima – sob o império das leis”. Para Aristóteles (1998, p. 55) “a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente, anterior à parte. Se o corpo como um todo é destruído, não haverá nem pé nem mão”.

Logo, ainda que não careçam de auxílio mútuo, “os homens desejam viver em conjunto” e, ao mesmo tempo, “estão unidos pela utilidade comum, na medida em que, a cada um, corresponde uma parcela de bem-estar”, que “é o fim principal, quer da comunidade quer de cada indivíduo” (ARISTÓTELES, 1998, p. 207). Consequentemente, apenas os regimes que tem como finalidade “atingir o interesse comum são retos, na perspectiva da justiça absoluta”, sendo que defeituosos todos aqueles que somente atendem aos interesses dos governantes (ARISTÓTELES, 1998, p. 211). Assim, a cidade ideal de Platão apresenta, segundo Aristóteles, o problema de contradizer a vocação da cidade, pois, ao atribuir o poder de forma definitiva a uma pequena parte do grupo social (os chamados “reis-filósofos”), abre espaço para a prática de excessos de poder, uma vez que este não é limitado pelas outras classes. Ademais, isso contraria a ideia aristotélica de obediência exclusiva à lei e põe em risco a noção de governo moderado (que é, em qualquer hipótese, melhor que o excessivo). Evidencia-se, aqui, a preocupação com a corrupção do governo e com o estabelecimento de formas tiranas<sup>5</sup>. Para Aristóteles, o ideal de governo consistiria num equilíbrio do governo de muitos (o regime constitucional/politeia) com a aristocracia e a monarquia/realeza (ARISTÓTELES, 1998, p. 265; CHÂTELET et al, 1985, p. 15 e 21-22). Isso ocorre porque uma das mais importantes ameaças à virtude cívica é, para a concepção republicana (e, nesse caso, aristotélica), produzida pelos conflitos e facções políticas, os quais tendem, contudo, a se consolidarem como uma característica de todas as sociedades, uma vez que o povo não consiste num corpo político homogêneo e, quase sempre, se divide “num elemento aristocrático ou oligárquico e num componente democrático ou popular – os poucos e os muitos – cada qual com interesses um tanto diversos”. Aristóteles acrescenta, ainda, a essa

---

<sup>5</sup>Aristóteles (1998, p. 212-213) classifica, em razão do critério “número de governantes”, as boas e as más formas de governo, considerando as primeiras como aquelas que visam a consecução do interesse comum e as segundas como aquelas em que se promove o interesse privado do governante. No primeiro grupo, estão a realeza (governo de um só), a aristocracia (governo de poucos) e o regime constitucional (governo de muitos) – denominados por alguns autores, como Bobbio (2012), respectivamente, como monarquia, aristocracia e politeia. Os desvios destes bons regimes de governo correspondem, por sua vez, à tirania, à oligarquia e à democracia – regimes que servem à preservação, respectivamente, dos interesses pessoais, “dos ricos” e “dos pobres”. Nenhum destes regimes visaria, portanto, segundo Aristóteles, o interesse da comunidade.

realidade, a existência de um elemento monárquico, ou seja, de “um líder que tente aumentar sua própria posição, *status* e poder” (DAHL, 2012, p. 37).

No espaço romano, o desenvolvimento da noção de república (regime ao qual os romanos denominavam *libertas*) ocorre a partir dos postulados preestabelecidos pelos gregos, eis que “a ascensão da República Romana, e mesmo toda a sua vida, ocorreu num ambiente de ampla hegemonia da cultura grega” (CARDOSO, 2013, p. 15). A noção romana de cidadania é igualmente exclusivista e a própria família é formada a partir de uma lógica patriarcal (daí advém a noção jurídica de *pater familias* propagada até a contemporaneidade)<sup>6</sup>. A legislação romana (ilustrada pela Lei das Doze Táboas) possui um sentido muito mais pragmático, uma vez que não propõe nenhum tipo de “dever ser”, limitando-se a regular as relações de poder como elas de fato ocorrem. As instituições republicanas, denominadas *Senatus Populusque romanus* (SPQR), preconizavam um poder político no mínimo duplo, de forma que o poder jamais seria ilimitado. Chatelet et al, fazendo referência à compreensão de Políbio sobre as formas de governo, destacam que este, sintetizando as ideias platônica e aristotélica, entende a República como

sistema que equilibra as vantagens da monarquia (asseguradas pela autoridade firme e benevolente dos cônsules), da aristocracia (realizadas na prudência e na sabedoria do senado) e as da democracia (garantidas pelas disposições que tem como objetivo o respeito pelos interesses e direitos do povo (CHÂTELET et al, 1985, p. 24, grifo nosso).

Comparando a perspectiva republicana oriunda de Atenas – especialmente aquela formulada por Aristóteles, que exige um comprometimento de cada cidadão para com a cidade – e o significado que o termo assume na tradição romana, Fioravanti (2011, p. 27) entende que

lo que cambia es el hecho de que ahora la llamada a la moderación y al equilibrio tiende a resolverse esencialmente en un mecanismo productivo de limitaciones de los poderes, y parece no referirse ya a los ciudadanos: lo que habría sido inconcebible para la teoría del tiempo de Aristóteles, que predicaba la exigencia de la constitución mixta sobre todo frente a los ciudadanos, llamándolos continuamente al ejercicio de las virtudes cívicas, a la disciplina de los egoísmos y del pernicioso espíritu de facción, a ser conscientes del significado profundo, incluso ético, de la convivencia civil. En definitiva, la teoría de la constitución mixta que se entrevé en las páginas de Polibio ya no es una teoría de la *disciplina social*, y deviene exclusivamente una teoría de la *disciplina del poder*, propugnando su limitación: la

---

<sup>6</sup>Fioravanti (2011, p. 28) chama a atenção para a necessidade de não esquecermos, ao abordar as sociedades grega e romana, de que se trata de uma cidadania extremamente limitada. Assim, a definição de Cícero, “tan abstracta y formalizada en apariencia, de la res publica como res que es del pueblo” deve ser lida considerando-se sempre a condição de que não pode ser considerado “pueblo toda multitud de individuos agregados de cualquier manera, sino sólo aquella que está reunida sobre la base de un consenso sobre el derecho y de una comunidad de intereses” (FIORAVANTI, 2011, p. 28).

única moralidad cuya falta se teme y se pone en duda es la de los gobernantes. (grifo nosso).

Nesse sentido, é importante salientar que, se em Atenas a noção de república destina-se a todo e qualquer cidadão – que tem deveres para com a *polis* -, para Políbio a questão republicana está adstrita ao comportamento dos governantes. Evidentemente, é desejável para qualquer cidadão, mas é imprescindível para aqueles que ocupam espaços de poder. A concepção de *república* em Roma deve considerar, outrossim, o contexto imperial e a pretensão expansionista – Roma pretendia dominar todo o “mundo” – que caracterizavam a cidade. A conceituação da “república” advém, assim, da necessidade de definir elementos que fundamentassem a “Cidade universal” que Roma estava se tornando. É Cícero quem aponta as características determinantes da república romana: em um contexto de guerra civil declarada e efetiva, decorrente da luta pelo poder entre patriciado e plebe, exige que as forças de poder antagônicas se conciliem, superando ambos os extremos – tanto os excessos da oligarquia, quanto os excessos populares e ultrademocráticos (FIORAVANTI, 2011, p. 27).

De acordo com Châtelet al (1985, p. 24), o filósofo romano parte da noção de que existe uma lei natural, imutável e eterna, à qual todos os homens estão sujeitos - qual seja, a razão (*logos*). Essa natureza (racional) deve ser entendida como regra absoluta de qualquer Constituição ou legislação, a fim de que as organizações sejam justas e as ações humanas virtuosas. A dimensão racional dos seres humanos, entendida por Cícero como “lei suprema”, deve ser capaz de conduzir a coletividade ao consenso, porquanto uma república forte só é possível em um tipo de união não fundada em uma origem unilateral e violenta, mas no diálogo e em acordos coletivos. É o ideal do *consenso* que deve ser notado na organização política proposta por Cícero:

En fin, lo que emerge con fuerza de la doctrina ciceroniana de las *res publica* es un gran proyecto de conciliación social y política, que llama a todas las fuerzas a disciplinarse, con el fin de hacer prevalecer en sus propias filas – sean las del pueblo o las de la aristocracia – la mejor parte y, también, los mejores hombres, los más íntegros moralmente, que además estén dotados de aquella posesión moderada y suficiente que les permita dedicarse de manera desinteresada al cuidado de la cosa pública. (FIORAVANTI, 2011, p. 29, grifo nosso).

De acordo com Newton Bignotto (2001, p. 90-91), a obra de Cícero equivale a uma ética que propugna “a defesa dos interesses públicos”, mediante a observância do que o filósofo romano denominou de “duas regras de Platão”, as quais consistiam, respectivamente, em “se fixar de tal maneira no bem público que seu bem privado passe para um segundo plano” e em “trabalhar para o bem de todo o corpo político e de não servir a uma parte em detrimento do todo”. Do ponto de vista institucional, o modelo da República Romana



fundava-se num sistema de Cônsules, Senado e Tribunais Populares – embora seja importante destacar sua posterior deterioração, em decorrência da corrupção da virtude pública, que culminou na constituição do Império Romano (DAHL, 2012, p. 37).

Marco Túlio Cícero (2008a, 2008b) avalia a utilidade em oposição à honestidade, questionando a possibilidade de privilegiar-se aquele valor em detrimento deste. Há, entre os deveres humanos, uma hierarquia, tendo precedência “os deveres para com os deuses imortais. Em segundo lugar, aqueles para com a pátria. Em terceiro lugar aqueles referentes aos nossos pais. Finalmente, a seguir, os demais deveres” (CÍCERO, 2008a, p. 159). A honestidade, cujas fontes imediatas são o conhecimento, a socialidade, a fortaleza e a temperança (CÍCERO, 2008a, p. 151) refuta qualquer utilidade que com ela não seja compatível (CÍCERO, 2008b, p. 249). Os interesses, segundo Cícero, podem pertencer a todos como coletividade ou a um particular. Com relação a qualquer um deles, no entanto, “devemos proceder de modo correto, sendo os interesses individuais vistos pela perspectiva comunitária e assim beneficiando o bem comum, sem, nunca, prejudicá-lo” (CÍCERO, 2008b, p. 107). A socialidade, segundo o autor, condena o utilitarismo individual, de modo que

se a natureza prescreve que o homem deve ter apreço pelos interesses do seu semelhante, seja quem for ele, pela simples razão de ser um ente humano, então é necessário segundo a mesma natureza que aquilo que é útil para todos também de alguma maneira deve ser compartilhado por todos (CÍCERO, 2008b, p. 159).

A noção de república, em Roma, traz em seu bojo a ideia de *sacrifício*, em nome do compromisso, do *dever* para com a coletividade. É em Roma que se constrói a ideia de existência de um *bem comum, coletivo*, superior aos interesses individuais, justificadores da abdicação aos interesses privados. É importante destacar que a noção de república, nesse período, não está necessariamente associada à forma de governo, porquanto Roma sempre se disse republicana mesmo quando esteve sob o domínio de imperadores.

Destaca-se, também, na construção do conceito romano de *virtu*, a atenção dada à educação dos sujeitos, a qual deveria, conforme Cícero, contemplar não apenas conteúdos acadêmicos, mas também a retórica – ideia que será fundamental para a retomada, no período do Renascimento, das referências republicanas. Quentin Skinner (2009, p. 108) esclarece que “a meta da educação – assim a definiu Cícero nas *Disputações tusculanas* – não se resume em produzir um homem com uma certa amplidão de capacidades técnicas, nem sequer um homem capaz de atingir todas as virtudes e ‘estados espirituais adequados’”. O principal objetivo da educação é o desenvolvimento da “‘virtude única’ (*virtus*) que, sabe-se, ‘eclipsa tudo o mais’”. Cícero, de acordo com Skinner, afirma, inclusive, que “‘é da palavra homem (*vir*) que deriva a palavra virtude (*virtus*)’”, sendo esta a qualidade que os seres humanos mais

procuram adquirir, não apenas para serem virtuosos, mas, antes disso, para serem verdadeiros homens.

A noção de *virtu* é oposta à *fortuna* – nome da deusa adorada pelos romanos que possuía grande poder sobre os negócios humanos, sendo retratada “com uma roda na qual os fados dos homens giravam segundo o seu mero capricho” – tratando-se, portanto, de uma espécie de “deusa da sorte” (SKINNER, 2009, p. 116). Importante é ter clareza, contudo, de que a dominação pela *fortuna* não é inexorável, sendo possível cotejá-la e, inclusive, subjugá-la, desde que se possua uma autêntica *virtu*.

Richard Sennet (1988, p. 15) refere-se ao declínio do Império Romano como resultado de um desequilíbrio entre a vida pública e privada, pois a relevância atribuída ao espaço público romano foi sendo reduzida na medida em que “os romanos passaram a tratar a vida pública como uma questão de obrigação formal”. As tarefas vinculadas à esfera pública tornaram-se, progressivamente, deveres e o comportamento dos cidadãos tornou-se cada vez mais passivo. Nesse contexto, os romanos buscaram outros princípios, aptos a contrapor o domínio público, que pudessem dominar na esfera privada, emergindo, assim, a transcendência e a explicação religiosa do mundo. Durante o milênio medieval que logo se estabeleceu, a teoria e a tradição institucional vinculada à República foram abandonadas, sendo substituídas pelas explicações estruturalistas e, principalmente, divinas.

Nesse contexto, Skinner (2009, p. 116) destaca os ataques dirigidos por Santo Agostinho à existência da dualidade clássica romana *virtu* e *fortuna*. O teórico medieval defendeu a impossibilidade de existência da deusa Fortuna por afrontar o caráter inexoravelmente “bom” dos deuses. Como consequência da inexistência da *fortuna*, tampouco a *virtu* poderia existir, uma vez que os homens não eram, em nenhuma medida, donos de seu próprio destino - de modo que qualquer grandeza eventualmente alcançada deveria ser atribuída, exclusivamente, à vontade divina. O retorno das ideias republicanas só foi possível no Renascimento, mediante o resgate de diversas concepções gregas e romanas, que, posteriormente, justificariam as formas de organização política do Estado moderno.

### **3. O Estado moderno e a ideia de república**

Assim como outros elementos característicos da política na Antiguidade clássica, a concepção de *república*, durante o longo período medieval, deixa de ser relevante. A discussão sobre o termo só ressurgiu poucos séculos antes do surgimento do Estado moderno. Como afirma Bignotto (2001), “após a crise do império e da Igreja durante o século XIV, foi

preciso encontrar novos parâmetros para ‘pensar o significado da vida ativa no seio das comunidades políticas’” e, por isso, o republicanismo integra a filosofia política do Renascimento.

Evidentemente, assim como o surgimento da Idade Moderna dependeu de um período de declínio da Idade Média, a transformação do pensamento filosófico da época também sofreu uma transformação gradual. Bignotto (2001) lembra que, do ponto de vista conceitual, o republicanismo<sup>7</sup> está associado ao contexto de ressurgimento do *humanismo cívico* e que este, embora tenha sido retomado, de forma tímida, já no fim da Idade Média, por teóricos como os florentinos Marsilio Ficino e Brunetto Latini, somente se consolida, no Renascimento, com a teoria humanista formulada por Francesco Petrarca, o qual, embora permaneça ligado a alguns aspectos da cultura medieval – como a ideia de “louvar a Deus” – inova ao superar a noção de “clausura interior, de um antagonismo insuperável entre a vida contemplativa e a vida nas cidades” (BIGNOTTO, 2001, p. 63).

O humanismo moderno buscou, no passado clássico, as referências para a consolidação de uma teoria republicana. Nesse contexto, a obra de Cícero oferecia aos humanistas

um guia perfeito de uma filosofia moral, que, sem entrar em contradição total com os valores associados à vida contemplativa, tão caros ao cristianismo medieval, mas também aos filósofos estoicos, propunha uma visão altamente positiva das atividades na cidade. A ferramenta útil para os humanistas estava contida na oposição entre interesse privado e interesse público, o que permitia abordar o dilema entre a escolha de uma vida ativa ou de uma vida contemplativa. Na verdade, Cícero não atacava de frente essa questão, até porque, nessa forma, ela não era uma questão romana e sim medieval, mas permitia olhar para a vida pública com olhos diferentes (BIGNOTTO, 2001, p. 90-91).

Do ponto de vista político, a noção de república, tal como a de *virtude*, é desenvolvida por Maquiavel, que, em certo sentido, dá continuidade ao critério aristotélico para distinção das formas de governo, classificando a *república* como o governo de um corpo coletivo e a *monarquia* como o governo de um só (uma única pessoa) – de onde advém, inclusive, o seu significado etimológico, qual seja, “poder (arquia) de um só (mono)” (RIBEIRO, 2001). A diferenciação formulada por Aristóteles entre a democracia e a aristocracia é, contudo, superada por Maquiavel, pelo fato de se tratarem, ambas, de governos coletivos – sujeitos, portanto, de uma forma ou outra, a algum tipo de limitação. Embora

---

<sup>7</sup> Não é possível falar em uma única tradição republicana, tendo em vista a multiplicidade de desenhos teóricos e institucionais que se denominaram republicanos no curso da história. Bignotto (2004, p. 18) refere, contudo, que “embora não possamos falar de republicanismo como de uma corrente única de pensamento, guiada por um único projeto político, o fato é que o retorno à tradição republicana significou pelo menos o retorno a uma série de debates e à preocupação com a esfera pública, pensada como lugar da efetiva ação dos cidadãos”.

Maquiavel desenvolva o republicanismo, a leitura que produz em termos políticos contraria frontalmente a tradição humanista que até então se desenvolvia no renascimento. Se os humanistas, sobretudo a partir de Petrarca – o grande responsável, segundo Skinner (2009) e Bignotto (2001), pela retomada do pensamento ciceroniano – apostavam na potencialidade do homem para, através da educação, tornar-se virtuoso, Maquiavel os criticava pelo fato de menosprezarem a importância da *força* na ação política. Skinner (2009, p. 150) exemplifica:

de modo geral se pressupõe que, se o príncipe se empenhar de coração numa vida virtuosa, estará capacitado a alcançar essas metas supremas que são a honra, a glória e a fama. Maquiavel considera, porém, que essa é uma perspectiva ingênua, pela qual se esquece em que medida a manutenção de um governo bem-sucedido depende de uma disposição inabalável a suprir as artes da persuasão mediante o recurso à força militar efetiva. É esse aspecto do principado – que a maior parte de seus contemporâneos ignorou de forma tão convictamente civilizada – que Maquiavel recupera... (grifo nosso).

A república moderna, do ponto de vista institucional, passa a ser entendida como uma *forma de governo*<sup>8</sup> oposta, por Maquiavel, à monarquia e, posteriormente, por Montesquieu, à monarquia e ao despotismo. À diferença de Aristóteles e Maquiavel, cuja classificação das formas de governo fundava-se no critério do número de governantes (governo dos muitos ou governo dos poucos), Montesquieu, em *O Espírito das Leis* (1747), classifica as formas de governo em razão dos princípios que, em cada uma delas, leva os governados a obedecerem a autoridade pública. Em função disso, os tipos classificados por Montesquieu são a monarquia (sistema que tem como princípio a *honra*), o despotismo (que se funda no *medo*, por se tratar justamente dos governos tiranos) e a república (que, tendo a *virtude* como valor, seria a melhor forma de governo – impossível, contudo, em nosso tempo, pois, a virtude corresponde à “capacidade de ceder a um bem superior as vantagens e desejos pessoais, ou de negar a si próprio em favor de algo mais alto” (RIBEIRO, 2001, p. 17). A ideia de virtude, para Montesquieu (1979) corresponde ao amor à democracia e ao amor à igualdade. O filósofo iluminista aproxima fortemente, portanto, estes conceitos, atribuindo à lei a possibilidade de estabelecer a igualdade e a frugalidade como valores norteadores de uma república. A distinção entre bem público e privado é bastante acentuada com o intuito de observar que, tanto na monarquia como no despotismo, os interesses privados não cedem aos públicos e que as democracias bem desenvolvidas – o autor cita os casos de Atenas e Roma –

---

<sup>8</sup> De acordo com Bobbio (2012, p. 104) lembra que é importante distinguir, na teoria geral do Estado, as formas de governo e os tipos de Estado. Com relação àquelas, considera-se mais a estrutura de poder, os órgãos através dos quais se exerce o poder e a relação entre eles, ao passo que a análise dos tipos de Estado implica observar as “relações de classe, a relação entre o sistema de poder e a sociedade subjacente, as ideologias e os fins, as características históricas e sociológicas”.

se constituíram justamente pela “frugalidade doméstica” e a consequente possibilidade de realização de “gastos[investimentos] públicos”.

O amor à igualdade, numa democracia, limita a ambição unicamente ao desejo, à felicidade de prestar à sua pátria serviços maiores que os outros cidadãos. Todos não podem prestar-lhe serviços iguais; mas todos devem igualmente prestar-lhos. Ao nascer contraímos para com ela uma imensa dívida da qual nunca podemos desobrigar-nos. (MONTESQUIEU, 1979, p. 61-62).

Montesquieu considera, contudo, que a forma republicana de governo, característica da antiguidade grega e romana, embora adequada aos pequenos Estados, é de difícil aplicação nos grandes Estados modernos, que tem como forma característica de governo a monarquia.<sup>9</sup> A monarquia, embora não exclua totalmente a virtude, não faz desta sua “mola propulsora”, pois o elemento que a impulsiona é a honra, de modo que “o preconceito de cada pessoa e de cada condição ocupa o lugar da virtude política” (MONTESQUIEU, 1979, p. 44). O moderno Estado monárquico subsiste, portanto,

independentemente de amor pela pátria, do desejo da verdadeira glória, da renúncia a si mesmo, do sacrifício aos interesses mais caros e de todas estas virtudes heroicas que encontramos nos Antigos e das quais apenas ouvimos falar. As leis ocupam o lugar de todas essas virtudes, das quais não se tem qualquer necessidade, pois o Estado delas vos dispensa: uma ação que se faz silenciosamente e que é, de certo modo, sem consequências. (MONTESQUIEU, 1979, p. 43).

As teorias republicanas retomadas pelos renascentistas italianos e, posteriormente, pelos filósofos já considerados modernos – a exemplo de Alexis de Tocqueville e Jean Jaques Rousseau-, exercem, nas revoluções modernas, importantes influências sobre a organização dos novos Estados – razão pela qual as diferentes repúblicas estruturar-se-ão sobre distintas teorias e através de estruturas de poder particulares. O primeiro governo autodenominado republicano na Modernidade é o das treze colônias norte-americanas, que, após a Revolução de 1776, constituem a República Federativa dos Estados Unidos da América. Bobbio (2012, p. 107) ressalva, contudo, que, em que pese a denominação “republicana”, a constituição adotada pela “república federal das treze colônias” foi “concebida à imagem e semelhança de uma constituição monárquica, na qual o chefe de Estado não é hereditário mas eletivo” – o que atenuaria as diferenças teoricamente atribuídas à república com relação à monarquia.

José Murilo de Carvalho (1999, p. 84-85) esclarece que “o conceito de república era ambíguo para os *founding fathers* da primeira grande república moderna, a dos Estados

---

<sup>9</sup> É extremamente pertinente a ressalva que Renato Janine Ribeiro (2000, p. 167-168) faz com relação à afirmação de Montesquieu sobre o regime republicano. De acordo com Ribeiro, a tese de Montesquieu quanto à “impossibilidade moderna da república” (produzida poucas décadas antes da constituição da República dos Estados Unidos e da I República Francesa) “leva em conta o *princípio* desse regime e não sua *natureza*.” (grifos do autor). Nesse sentido, Ribeiro esclarece que a república moderna somente retoma das repúblicas antigas a *estrutura de poder*, mas refuta o princípio elementar que Montesquieu a ela havia atribuído, qual seja, a *virtude* dos cidadãos para com a coisa pública.

Unidos da América”, mesmo porque, até então, a denominação “republicano” “se aplicara a formas de governo muito distintas”, como, por exemplo, a “Esparta, que tinha senado vitalício, a Roma, mesmo sob os reis, aos Países Baixos, que tinham nobreza hereditária, à Polônia, que tinha aristocracia e monarquia”. República significava, assim, “tanto governo livre, como governo da lei, como governo popular”. O único elemento comum aos fundadores, “ou a grande maioria deles”, nas palavras de Carvalho, era que “a base filosófica da construção que deveriam empreender, a base do novo pacto político, tinha de ser a predominância do interesse individual, a busca da felicidade pessoal”. Tal ideia contrasta fortemente com a noção grega e romana de acordo com a qual a república corresponde, em síntese, à predominância do bem coletivo – que pode contrariar o interesse individual, devendo-se, nesse caso, abnegar deste. A concepção americana do interesse público, contudo, reformula o conceito clássico, a fim de adaptá-lo ao individualismo característico das revoluções liberais modernas, do que resulta uma definição do *público* que simplesmente equivale à soma dos interesses particulares. Tal postura fez com que os revolucionários americanos se preocupassem com os traços organizativos da nova sociedade, já que a lógica do interesse privado dificultava a fundação de uma sociedade política no sentido forte.

Alexys de Tocqueville (1998, p. 182), observando a realidade estadunidense, afirma haver um tipo de “amor à pátria” extremamente racional, vinculado ao desenvolvimento das leis e ao exercício dos direitos e que, de certa forma, “acaba por se confundir com o interesse pessoal”. Nesse sentido,

um homem compreende a influência que o bem estar do país tem sobre o seu próprio; sabe que a lei lhe permite contribuir para produzir esse bem estar; interessa-se pela prosperidade de seu país, a princípio como uma coisa que lhe é útil, depois como obra sua.

[...]

O homem do povo, nos Estados Unidos, compreendeu a influência que a prosperidade geral tem sobre a sua felicidade, ideia tão simples e no entanto tão pouco conhecida pelo povo. Ademais, acostumou-se a encarar aquela prosperidade como obra sua. Por isso, vê na fortuna pública a sua própria fortuna e trabalha para o bem do Estado, não só por dever ou por orgulho, mas ousaria dizer que quase por cupidez. (TOCQUEVILLE, 1998, p. 182-183).

A organização política advinda da Revolução Americana de 1776 guia-se, sobretudo, pela noção de utilidade, razão pela qual se desenvolve aí a doutrina do interesse bem compreendido, segundo a qual “um caminho reto pode ser seguido não por sua retidão própria mas por ser mais útil”. O apego aos interesses privados e à conduta orientada pela utilidade não são elementos exclusivos da sociedade norte-americana, mas, segundo Marcelo Jasmin (2008, p. 80) são ali especialmente fortes. Nesse sentido, diante da ineficácia do apelo à coisa pública como elemento orientador da ação individual no espaço público,

num mundo em que as doutrinas morais do desprendimento, do esquecimento de si, do ‘fazer o bem sem interesse’, já não têm apelo social significativo, a viabilidade de se romper o cordão de isolamento estaria na identificação racional dos interesses particulares com aqueles da cidadania. Em outras palavras, no contexto moderno há que se substituir os ‘sacrifícios cegos e as virtudes instintivas’ daqueles poucos do passado pelas ‘luzes’ do cálculo dos muitos no presente. (JASMIN, 2008, p. 80).

Tocqueville não nega que tal concepção de bem público seja “moralmente fraca”, tampouco nega o risco de que a identificação do interesse público com o privado resulte na apropriação do primeiro pelo segundo, mas entende que, de um ponto de vista utilitário, a noção de interesse público bem compreendido é *útil* para viabilizar o funcionamento político de uma organização política continental.

A dimensão republicana desenvolvida na Revolução Americana de 1776 contrasta, contudo, com a concepção posteriormente desenvolvida por Rousseau, que influenciou significativamente a Revolução Francesa (1789). De acordo com Jean-Fabien Spitz (2011, p. 142), a tradição republicana francesa acentua “el hecho de que no puede existir ninguna libertad verdadera ahí donde las condiciones – desde el punto de vista de la riqueza y del poder privado – son profundamente desiguales”. Daí a reconhecida aproximação, na tradição francesa, entre as dimensões da liberdade e da igualdade material. O autor destaca que a tradição republicana francesa refuta a ideia liberal de que o mercado é capaz de assegurar aos indivíduos uma condição de liberdade suficiente (respaldada na ideia de igualdade exclusivamente formal). Afirma que

si se quiere que los hombres tengan los unos con los otros relaciones de derecho y no de fuerza, de fraternidad y no de antagonismo, es necesario que la voluntad colectiva intervenga para modelar esas relaciones en función de un principio de reciprocidad y de ventaja mutua, para conferirles así la forma de igualdad de acceso a los beneficios que el mercado es incapaz de darles por él mismo. (SPITZ, 2011, p. 149, grifo nosso).

Vê-se, então, que a ideia de interesse público é necessariamente dissociada do interesse particular, porquanto pode haver (e geralmente há, efetivamente) uma relação de contrariedade entre ambos – casos em que o primeiro deve prevalecer, em detrimento do segundo. Ademais, a associação da liberdade à igualdade exige uma modificação da ideia de contrato social formulada por Hobbes, para quem os direitos e iniciativas dos súditos estão limitados à esfera privada e delimitados “pela potência pública do soberano e pelo alcance das leis”, conforme refere Cardoso (2004, p. 48-49). A ideia de que existe uma multidão de súditos “oposta” a um soberano que monopoliza “toda a expressão pública do direito” não permite que se acrescente ao contrato social hobbesiano uma dimensão elementar à ideia de república, qual seja, a noção de participação dos *cidadãos* (que necessariamente abandonam a

condição exclusiva de *sujeição*). É verdade que, num momento fundacional, as leis da vontade soberana resultam da autoridade dos contratantes (que a autorizam pelo pacto), contudo, no âmbito da vida civil, os indivíduos “se vêem reduzidos à passividade, privados de todo direito de interferir nas decisões da vontade soberana e, mesmo, de ajuizar sobre a justiça de seus atos”.

Cardoso entende que a exigência de universalização da participação política é o critério delineador do campo republicano, também na modernidade. Nesse sentido, o autor explica que a teoria do contrato social formulada por Hobbes não pode ser incluída nesse horizonte não por “considerar que não se tenha aí um verdadeiro ‘governo de leis’, ou por se entender que ele seria incapaz de garantir aos cidadãos uma esfera de direitos e de exercício da liberdade”. O que, de acordo com Cardoso (2004, p. 47-48), distancia definitivamente a compreensão hobbesiana do Estado do campo republicano é a incompatibilidade de seus fundamentos “com a universalização da participação política” e a negação de qualquer interferência do conjunto de cidadãos no processo “de produção das leis e regulações da vida civil, âmbito da prerrogativa absoluta do exercício, separado, do poder soberano”. (CARDOSO, 2004, p. 47-48). Por essa razão, o autor entende que

no campo das teorias contratualistas modernas, só o contrato social rousseauiano revela-se capaz de conferir ao Estado esse requisito fundamental do ideário republicano: a extensão máxima do universo da cidadania e o traço, em alguma medida, popular, do regime configurado pela universalização da participação política.[...] a cláusula única do pacto, que estipula a ‘alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade’, institui a própria comunidade como corpo político soberano e atribui à sua vontade, à vontade geral, a prerrogativa da criação das leis e a direção suprema daquela vida comum em que agora se inscrevem os indivíduos.” (CARDOSO, 2004, p. 49, grifo nosso).

Com a finalidade de explicar a formação do pacto social, no capítulo VI do Primeiro Livro do Contrato Social, Rousseau (2012, p. 34) afirma que, tendo os homens chegado “a um ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza vencem, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para manter-se nesse estado”, não possuem qualquer outro “meio para se conservar senão formar por agregação uma soma de forças que pode prevalecer sobre a resistência”. Rousseau enaltece que as cláusulas do pacto formulado entre os homens, ainda que jamais tenham sido formalmente enunciadas, “são em toda a parte as mesmas, em toda parte tacitamente aceitas e reconhecidas” e podem ser sintetizadas (pois a essa ideia se reduzem) justamente na alienação total de cada associado e de seus bens à comunidade. Por essas razões, Rousseau sintetiza a ideia do pacto social nos seguintes termos: “*Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a*



*suprema direção da vontade geral; e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo”* (grifos do autor).

Na sequência do texto, Rousseau não deixa dúvidas quanto à sua concepção de *república*, já que, em decorrência do pacto social firmado pelos homens, surge, no lugar da pessoa particular de cada contratante, um “corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantas forem as vozes da assembleia”. Esse corpo moral, essa

peessoa comum assim formada pela união de todas as outras tinha outrora o nome de Cidade e tem agora o nome de República ou de corpo político, o qual é chamado por seus membros Estado, quando passivo, Soberano, quando ativo, Potência, quando comparado a seus semelhantes. (ROUSSEAU, 2012, p. 34-35, grifo nosso).

Tal corpo político, para Rousseau, também monopoliza o interesse coletivo e, ainda que haja, como destaca Cardoso (2004), a defesa de uma efetiva participação do indivíduo na esfera pública, há, também, a necessidade do indivíduo curvar-se diante do interesse coletivo – representado, logicamente, pelo *corpo político* - quando esta for contrária a sua própria vontade. Daí a crítica formulada por Benjamin Constant (2013) à Rousseau quanto ao fato de seu contrato social ser contrário à lógica política moderna – qual seja, a da centralidade do indivíduo, pois, ao invés de reforçar o sujeito individualmente considerado, prioriza, em detrimento dele, a comunidade na qual ele se insere. Reforçando tal conotação, Ribeiro (2001) destaca que a “vontade geral” pensada por Jean Jaques Rousseau em sua proposta republicana não corresponde à “vontade da maioria”, eis que o essencial é o tipo de bem, de interesse, que se quer concretizar, e não quantos são os beneficiados. Além disso, a decisão da maioria pode, por exemplo, ser ilegítima quando a união de todos dá-se em decorrência de interesses privados, e não do interesse público.

Nesse contexto, pode-se compreender, ainda que de modo bastante genérico, que a noção de república adotada pelos americanos privilegia a dimensão individual, acentuando a necessidade de, de um ponto de vista utilitário, o interesse individual convergir com o interesse coletivo, a fim de que esse possa se concretizar, ao passo que a tradição francesa incorpora elementos mais característicos da república clássica, privilegiando a coletividade em detrimento do interesse particular. Robert Dahl (2012, p. 38) distingue, nesse sentido, duas tradições republicanas: uma mais “aristocrática” e outra mais “democrática”. A primeira estaria mais preocupada em restringir os “impulsos” da maioria, buscando a constituição de um sistema de governo equilibrado, no qual os diferentes interesses sociais estejam representados e no qual o interesse “dos muitos” não reprima os interesses “dos poucos”. Tal concepção permitiria, portanto, uma consideração maior aos interesses individuais ou

corporativos. A segunda, qual seja, a dimensão democrática do republicanismo moderno, por outro lado, não teme a vontade “dos muitos”, mas o interesse “dos poucos”, ou seja, os elementos aristocráticos e oligárquicos. Nesse sentido, o bem público não equivale ao equilíbrio dos interesses do povo (dos muitos) com os interesses das minorias, uma vez que o “bem público é nada mais, nada menos que o bem-estar do povo” – ou seja, dos muitos, da maioria.

Atualmente, contudo, como destaca Bobbio (2012, p. 107) a referência à ideia de república exclusivamente como regime de governo faz pouco sentido, porquanto mesmo a distinção maquiaveliana entre república e monarquia encontra-se superada, tendo em vista que “originariamente, monarquia é o governo de um só, e república, no sentido maquiaveliano da palavra, é o governo de muitos, e mais precisamente de uma assembleia”. Assim, considerando que também nas monarquias (atentando-se aqui sobretudo à monarquia inglesa) o poder político se desloca progressivamente do rei para o parlamento, “a monarquia [...] transformou-se numa forma de governo bem diversa daquela para a qual a palavra foi cunhada e usada durante séculos”, sendo atualmente uma “forma mista, metade monarquia e metade república”. Ou seja, considerando a ressalva formulada por Ribeiro (2001) quanto ao fato de que, no que tange ao significado etimológico, a *monarquia* define-se em função do número de sujeitos que exercem o poder, ao passo que a *república* define-se pela finalidade do exercício do poder (qual seja, o interesse coletivo), é plenamente compreensível a convergência, do ponto de vista social, entre governos de estrutura monárquica, mas de interesse verdadeiramente republicano<sup>10</sup>.

Relacionando as tradições republicanas de cunho mais liberal (qual seja, a britânica e, posteriormente, a americana) e a de viés mais democrático (a francesa), José Luis Martí (2007) sintetiza que o republicanismo deve ser caracterizado, em qualquer tempo, pela defesa da liberdade de todos os cidadãos frente a eventuais abusos do poder político ou de outros cidadãos, bem como por uma conotação igualitária (nesse caso, tipicamente francesa). Isso porque o republicanismo moderno, embora assuma importantes princípios oriundos da tradição liberal (a exemplo da neutralidade estatal, da separação clara entre esfera pública e

---

<sup>10</sup> Ao sintetizar a história do republicanismo, visando caracterizá-lo como elemento fundamental da democracia moderna, Robert Dahl destaca, ao referir-se à importância dos textos constitucionais para o republicanismo de cunho mais aristocrático (porquanto é através das constituições que se organizam os interesses dos “muitos” e dos “poucos”, que um importante exemplo no século XVIII foi a constituição britânica. Tal texto, conforme Dahl (2012, p. 37), “com seu arranjo maravilhosamente arquitetado reunindo a monarquia e as câmaras dos Lordes e dos Comuns, pareceu a alguns teóricos republicanos – em especial o barão de Montesquieu – a síntese de um sistema de governo perfeitamente equilibrado”. Daí se depreende que desde os primórdios do republicanismo moderno, em termos políticos, a contrariedade inicialmente diagnosticada com relação à monarquia vem sendo gradualmente refutada.

privada, da tripartição de poderes e do estado democrático de direito), exige a superação desta no que se refere ao conceito de liberdade. A ideia de liberdade, numa perspectiva republicana, não pode ser, em hipótese alguma, reduzida à noção de liberdade individual como ausência de intervenção pública no âmbito privado, aproximando-se mais propriamente, quiçá, da ideia de Philip Pettit (1999), para quem liberdade corresponde à “não dominação”<sup>11</sup>. A dominação, para Pettit (1999, p. 78), corresponde ao exercício de certo poder, de fundamento arbitrário, de um agente determinado sobre outro, cujo resultado implica uma piora na qualidade de vida do sujeito. O autor destaca que os agentes da relação de dominação podem ser indivíduos ou, também, corporações ou agentes coletivos. A liberdade vincula-se, outrossim, à possibilidade de exercício das virtudes cívicas, ou seja, à participação na esfera pública. De acordo com Martí (2007, p. 155), “las libertades políticas acaban convirtiéndose em condición del ejercicio de las demás libertades individuales”, razão pela qual a liberdade republicana não pode ser dissociada do sistema democrático.

De acordo com Ribeiro (2000, p. 173) “na prática, hoje os termos [república e democracia] tendem a coincidir”, uma vez que “as democracias são republicanas de fato (mesmo quando têm uma ‘rainha da Inglaterra’ à sua testa)” e as “repúblicas dignas de seu nome são necessariamente democráticas”. É verdade que, conforme o mesmo autor, embora tais elementos caminhem juntos na política contemporânea, estão respaldados em elementos distintos, porquanto, ao passo que a democracia é o “*regime do desejo*, a *república* tem no seu âmago uma disposição ao *sacrifício*, proclamando a supremacia do bem comum sobre qualquer desejo particular” (RIBEIRO, 2008, p. 18, grifos do autor). Em sua versão moderna, no entanto, a república não está fundamentada em virtudes, mas sim em interesses (a exemplo do que já referimos sobre as experiências históricas britânica e americana) – cuja função sistêmica é, contudo, a mesma: reprimir o *desejo*, moralizando a política. Apesar desse objetivo comum, em tempos distintos, Ribeiro (2008, p. 16) destaca a necessidade de não confundir os dois termos, por considerar que “o interesse rompe decisivamente com a virtude,

---

<sup>11</sup>É pertinente lembrar a crítica formulada por Newton Bignotto (2004) ao conceito de “liberdade” cunhado por Pettit (1999), por entender que o mesmo não supera suficientemente a ideia liberal de “liberdade” – qual seja, a liberdade negativa. Considerando a especificidade de sociedades periféricas desprovidas de um passado republicano institucional, Bignotto (2004, p. 26) destaca que é preciso ter o cuidado de “verificar se a transposição das questões em torno da natureza da liberdade como não-dominação oferece um ponto de partida fecundo, para abordarmos o problema da institucionalização da república num contexto de escassa experiência democrática”. O que interessa nessa crítica é a necessidade de pensar a liberdade republicana como *positiva*, ou seja, vinculada a um critério de igualdade material, bem como entendê-la para além do seu viés institucional, sob pena de que perca o valor em sociedades periféricas do mundo capitalista.

porque esta passa pela recusa de si, pela abnegação, enquanto ele é o sinal mais claro da afirmação pelo menos de um certo si, o si econômico medido racionalmente”.

Assim, enquanto a democracia está mais vinculada à questão do desejo, a república relaciona-se mais diretamente com a noção de poder político. O que Ribeiro (2008, p. 15-16) frisa, no entanto, é que todo desejo por bens econômicos é, em última análise, também uma luta pelo poder. A separação entre luta social e desejo é uma “façanha moderna” conseguida apenas através de uma “economização das relações humanas”, que funda a política na ideia de interesses, os quais apontam, comumente, para um viés econômico. Logo, “mesmo o que é qualitativo, como a vida ou a vida boa, tende a ser quantificado, em termos de meios e fins, em termos de investimentos e resultados”. Nesse contexto, ao passo que a democracia remete à satisfação dos desejos (do que é um bom exemplo a satisfação dos direitos humanos) e permite, muitas vezes, que se esqueça o seu cerne constitutivo – qual seja, o poder do povo -, a república remete constantemente à ideia de autogoverno e à responsabilização política dos indivíduos. Ou seja, a democracia não existe, essencialmente, porque sacie a fome ou respeite os direitos humanos, mas sim porque o “povo detém o poder”. Nesse sentido, “só há democracia quando ocorre uma responsabilização básica do povo por suas decisões” e, paralelamente a isso, “a questão republicana está, justamente, no autogoverno, na autonomia, na responsabilidade ampliada daquele que ao mesmo tempo decreta a lei e que deve obedecer a ela” (RIBEIRO, 2008, p. 21). Assim, o encontro entre as temáticas democrática e republicana precisa existir, sob pena da democracia não se realizar efetivamente – cingindo-se a uma simples prática populista. A democracia necessita, portanto, da república, pois

para haver o acesso de todos aos bens, para se satisfazer o desejo de ter, é preciso tomar o poder – e isso implica refrear o desejo de mandar (e com ele o de ter), compreender que, quando todos mandam, todos igualmente obedecem, e por conseguinte devem saber cumprir a lei que emana de sua própria vontade. Para dizê-lo numa só palavra, o problema da democracia, quando ela se efetiva – e ela só pode se efetivar sendo republicana – é que, ao mesmo tempo que ela nasce de um desejo que clama por realizar-se, ela também só pode conservar-se e expandir-se contendo e educando os desejos. (RIBEIRO, 2008, p. 22).

A ideia atual de república convive, portanto, com a situação paradoxal de, por um lado, legitimar a noção de bem comum superior ao particular e condenar a apropriação do mesmo por interesses privados e, por outro, exigir menos dos cidadãos, aceitando que os mesmos se movam por interesses particulares. Aqui reside, possivelmente, o mais importante problema da república na atualidade, no que diz respeito à *virtu*: a contínua fragmentação da

vida pública, a dissolução dos vínculos coletivos, que conduzem, em última análise, a uma ação *política* cada vez mais fundada em *si mesmo*<sup>12</sup>.

#### 4. Os direitos fundamentais e a república na atualidade

As complexas relações estabelecidas entre interesses *públicos* e interesses *privados* na atualidade remetem à reflexão sobre o significado contemporâneo da *república* (não só como regime de governo, mas também no que diz respeito à cultura cívica que ela pressupõe para sua efetiva realização). Daí a necessidade de frisar a especificidade da esfera pública (bem como dos interesses nela discutidos) em relação aos interesses particulares. Noutras palavras: a república se constitui pelo diálogo de *interesses públicos*, numa *esfera pública*, através de *instituições públicas* e, é claro, cidadãos<sup>13</sup>, *sujeitos públicos*. Seguindo esta lógica, do ponto de vista jurídico, a república é, por excelência, o lugar de constituição e garantia de direitos públicos, coletivos, ou seja, dos direitos *fundamentais*.

De acordo com Ferrajoli (2011a, p. 686), os direitos fundamentais são aqueles dos quais todos são titulares devido à condição de *pessoa natural* ou à condição de *cidadão*, ou, ainda, em se tratando de direitos de poder (*direitos-potestad*, no original – definidos pelo autor como direitos fundamentais secundários), devido à condição de pessoa ou cidadão “apto a agir”. Tais direitos seriam caracterizados, segundo o autor, essencialmente por seu caráter

---

<sup>12</sup>É pertinente lembrar o que afirma Richard Sennet (1988) sobre o desequilíbrio entre as esferas pública e privada característico de nossa época. Em livro cuja primeira edição data de 1977, Sennet referiu que o predomínio da esfera privada sobre a esfera pública poderia ser comparada, guardadas as proporções, ao período de declínio do Império Romano, em que se esvaiu a noção de república. Naquele momento, o espaço público cedeu lugar à religião. Hoje, contudo, o espaço público cede lugar à intimidade, ao indivíduo. O autor chega a denominar tal estado, em termos psicológicos, de “incivilidade”, ou seja, como a sobrecarga do “outro” com o meu “eu” (p. 324). Quanto maior a intimidade, menor é a sociabilidade (p. 325). Esse estado de incivilidade corresponde a uma “tirania”, considerando-se esta no sentido de “soberania”, ou seja, de dominação como fonte exclusiva de autoridade. Tudo se explica a partir do indivíduo. Na modernidade, conforme Sennet (1988, p. 413), “os homens passaram a crer que eram os autores de seu próprio caráter, que cada acontecimento de suas vidas precisava ter uma significação em termos da definição do que eram eles; mas aquilo que era essa significação, as instabilidades e contradições de suas vidas tornavam difícil dizer. Ainda assim, a mera atenção e o envolvimento em questões de personalidade aumentou cada vez mais. Gradualmente, essa força perigosa, misteriosa, que era o eu, passou a definir as relações sociais. Tornou-se um princípio social. Nesse ponto, o terreno público de significação impessoal e de ação impessoal começou a diminuir. A sociedade em que vivemos hoje está sobrecarregada de consequências dessa história: o evanescimento da *res publica* pela crença de que as significações sociais são geradas pelos sentimentos de seres humanos individuais”.

<sup>13</sup> Com relação à noção de cidadania cabe, aqui, uma importante ressalva, uma vez que, nos termos em que esta comumente está posta (como vínculo entre cidadão e Estado), toma contornos excludentes e se opõe, necessariamente, a vocação universalista que os direitos fundamentais ostentam, como em breve se verá. A cidadania deve ser aqui compreendida, sobretudo em razão do que se dirá na última seção deste capítulo, como o vínculo do indivíduo com a esfera pública de modo geral (e não exclusivamente com o Estado) e a ela deve ser atribuída uma visão expansível, munida da pretensão de que todos os seres humanos sejam cidadãos. Assim, a maximização do conceito de cidadania, com a sua universalização, corresponde também ao seu fim, porquanto se poderia falar, então, somente em seres humanos.

indisponível e universal – o que não equivale a uma universalidade absoluta, e sim relativa às categorias titulares de direitos (ou seja, *pessoa* ou *cidadão* e, dentre de cada uma destas, *aptos a agir*). Paralelamente a isso, os direitos fundamentais são passíveis de divisão em razão da substancialidade de alguns (primários) e da instrumentalidade de outros (secundários). Logo, Ferrajoli estrutura uma classificação dos direitos fundamentais de acordo com a qual os direitos substanciais pertencentes a todas as pessoas naturais são denominados *humanos*, ao passo que os direitos (também substanciais) pertencentes universalmente à categoria dos cidadãos são denominados *públicos*. Os direitos secundários (instrumentais), compreendidos pelo autor como “direitos de poder”, vinculados à capacidade de agir (reivindicar o direito), são, por sua vez, *civis* (os pertencentes às pessoas naturais) ou *políticos* (de titularidade dos cidadãos)<sup>14</sup>.

Nessa classificação (que diferencia *pessoa* e *cidadão*), a *cidadania* aparece como um elemento restritivo de direitos fundamentais, de modo que a desigualdade na titularidade de direitos equivale essencialmente à desigualdade no status de cidadão. Os direitos *humanos* e os direitos *públicos* – ou seja, direitos fundamentais substanciais - corresponderiam, em última análise, respectivamente, aos direitos de liberdade (fundamentados numa condição de igualdade individual e pretendentes de uma igualdade formal) e aos direitos sociais (fundamentados na solidariedade social e almejantes de uma condição de igualdade material ou substancial). Os direitos civis e políticos, por sua vez, estariam vinculados ao elemento individual da *autonomia*.

Aos direitos fundamentais Ferrajoli opõe a categoria dos direitos patrimoniais, caracterizados, por seu turno, pela disponibilidade e pela singularidade (elementos diametralmente opostos à indisponibilidade e à universalidade dos primeiros). Há, entre estes direitos, uma relação de contrariedade tal que direitos patrimoniais jamais podem ser considerados fundamentais, e vice-versa. O que mais interessa salientar, no entanto, é que os direitos patrimoniais residem especificamente na *esfera privada* – porquanto são negociáveis, incidindo, sobre eles, uma relação de horizontalidade – e que os direitos fundamentais são elementos por excelência da *esfera pública* e correspondem à dimensão substancial da democracia<sup>15</sup>. Daí advém a noção de que os direitos fundamentais, dada a sua

---

<sup>14</sup> Embora não seja objeto do presente trabalho, é importante salientar que a classificação realizada por Ferrajoli não considera o *objeto* (bem da vida) correspondente a cada direito, razão pela qual os direitos *civis* e *políticos* não podem ser compreendidos, aqui, como direitos de 1ª e 2ª geração – compreensão que observa o seu conteúdo normativo. A classificação formulada pelo jurista italiano obedece à titularidade dos direitos.

<sup>15</sup> A dimensão “substancial” da democracia (também denominada por Ferrajoli de “democracia constitucional”) expressa a razão social do sistema democrático, qual seja, a garantia de direitos fundamentais (direitos de liberdade e direitos sociais) mediante normas substantivas. Na composição do sistema democrático, soma-se à

indisponibilidade, constituem limites tanto à esfera da política – ou seja, aos poderes majoritários do governo – quanto às relações privadas (nas quais prevalecem os interesses particulares, disponíveis, e nas quais os sujeitos podem dispor de seus direitos – o que produz, logicamente, relações de desigualdade).

Considerando a universalidade e a indisponibilidade dos direitos fundamentais há que se reconhecer que estes produzem, entre os seus titulares, uma condição de *igualdade* – já que não há espaço para a negociação dos direitos, que pertencem a todos. De acordo com Ferrajoli (2011a, p. 876), “es la igualdad en los derechos fundamentales la que constituye la esfera pública y no a la inversa, al ser la esfera pública generada por la constitución que, si es democrática, establece aquellos derechos como derechos vitales de todos”. Para além disso, Ferrajoli entende que o que justifica a condição de igualdade de direitos fundamentais é a comum titularidade que os integrantes de uma determinada instituição (no caso, o Estado, por exemplo) possuem sobre a constituição que a conforma. A noção de povo e de unidade (sustentadoras da *soberania*), somente pode advir, segundo Ferrajoli (2011a, p. 876), em uma democracia, não de “una supuesta voluntad común de una supuesta entidad colectiva”, mas da igualdade de direitos fundamentais. Tais direitos não se encontram, formalmente falando, necessariamente no texto constitucional – embora se espere das constituições democráticas que os reconheçam – mas, mesmo que constem em textos infraconstitucionais, sobre eles pairam as características da universalidade e da indisponibilidade, bem como a condição de *limite* aos poderes políticos majoritários e aos poderes privados. Além disso, ainda, os direitos fundamentais *vinculam* os poderes políticos e privados, de modo que a ação destes, mais do que não feri-los, deve promovê-los – e aqui reside, possivelmente, a principal relação dos direitos fundamentais com a república, na medida em que os mesmos exigem que, se necessário, sejam prejudicados tanto interesses privados quanto interesses de maiorias sociais em favor da igualdade indistinta entre os integrantes de uma sociedade. Essa igualdade é, portanto, igualdade em direitos fundamentais e estes, por sua vez, são o mais importante *bem público* da república contemporânea.

Modernamente, no entanto, a articulação social acontece não a partir da virtude ou do amor à coisa pública, mas dos interesses privados – valendo-se, muitas vezes, da ideia de que estes, articulados, sejam capazes de promover um bem coletivo. É verdade que a “virtude” e o “amor à coisa pública” exigem certo grau de homogeneidade (identificação) social, que a sociedade contemporânea não oferece – e cuja existência sequer seria desejável, pela

---

dimensão substancial da democracia, a sua dimensão formal (dividida por Ferrajoli entre política e civil), que expressa as normas de reconhecimento institucional de um Estado democrático. (FERRAJOLI, 2011a, p. 873).

supressão das diferenças individuais. Paradoxalmente, portanto, a desagregação social moderna, ao maximizar a liberdade individual (e autorizar, portanto, as mais diferentes formas de expressão), exigiu a constituição de uma vida social de baixo custo ao indivíduo, não mais disposto a se dedicar com tanto afincamento às questões coletivas (RIBEIRO, 2000). A igualdade de direitos fundamentais emerge, nesse contexto, como um vínculo do sujeito para com a coletividade que, embora respaldada no interesse no respeito ao *próprio* direito, implica, concomitantemente, uma noção de *solidariedade* e respeito ao direito do *outro*.

Tal concepção (que torna possível a dedicação ao interesse coletivo sem pretender qualquer grau de homogeneidade social) implica uma reformulação na ideia de nação e, num certo sentido, a sua mitigação – ou mesmo extinção. Se o Estado moderno se estrutura sobre a tríade “governo, território e povo” e este último elemento, também reconhecido como nação, requer o compartilhamento de características culturais (e, portanto, uma maximização de ideia de *identidade coletiva*), a organização política contemporânea convive com *identidades singulares*, dissociadas de territórios e governos e, portanto, o “engate afetivo” (RIBEIRO, 2000) dos indivíduos para com a coisa pública não pode ser de cunho cultural ou exigir uma identidade homogênea. O vínculo responsável pela preservação da sociedade reside, agora, numa questão eminentemente política, com forte repercussão jurídica – qual seja, a *igualdade*, entre os indivíduos, em termos de direitos fundamentais e a consequente obrigação (dos indivíduos e da instituição política que lhes agrega) de garantir tal condição.

A perspectiva garantista defendida por Ferrajoli, que permite compreender os direitos fundamentais como elemento central da esfera pública, é criticada por Helio Gallardo (2008, p. 221), para quem a proposta garantista está necessariamente vinculada “a uma determinada concepção de Estado” e a uma “determinada concepção filosófica do ser humano”. Conforme Gallardo (2008, p. 225), o garantismo “se inscreve em uma conflictiva coyuntura italiana”, caracterizada por dois elementos fundamentais: a expansão da ilegalidade na vida pública (expressa sobretudo pelas práticas de corrupção) e uma significativa demanda social por legalidade. Esse quadro (típico, segundo Gallardo, de “democracias avançadas”) não pode ser associado à realidade latino-americana e, por isso, a perspectiva garantista mostra-se insuficiente para “una práctica y teoría popular latinoamericanas respecto de derechos fundamentales” (GALLARDO, 2008, p.p 226). O principal problema destacado por Gallardo é que, mesmo havendo demandas específicas de determinados grupos sociais – a exemplo das reivindicações por direitos sociais - “entre nosotros [latinoamericanos] no existe uma intensa demanda social por legalidad” – principalmente porque a legalidade legitimou, historicamente, situações de flagrante injustiça e imoralidade política. Gallardo conclui que a



“inexistência” de Estado de direito nos países latino-americanos (mas apenas de um “simulacro” das instituições políticas modernas) impede que se pense o garantismo nos termos propostos por Ferrajoli.

Gallardo (2008, p, 247) entende, ainda, que a teoria garantista “mezcla los planos del concepto con los de las instituciones sociohistóricas efectivas”, por imaginar “una sociedad ya establecida, donde todo funciona y donde los ‘poderes selvajes’, que forman parte importante de su discurso aceptan negociar su reforma parcial o total”. Tal situação, conforme adverte o autor, não corresponde à experiência política da América Latina. Com relação à igualdade entre os indivíduos, outro elemento caro à teoria garantista, Gallardo (2008, p. 248), associando-a as ideias de “tolerância e liberdade”, critica que

‘tolerancia’ y ‘libertad’ no son únicamente conceptos que designan valores, sino que también remiten a prácticas sociales, a relaciones, aunque como conceptos deban ubicarse en un marco categorial. En este caso, el garantismo imagina tolerancia y libertad como iniciativas desde el *individuo* y no como carácter de las relaciones de género, económicas, políticas y culturales. El resultado es que tolerancia y libertad resultan acotadas por sus *límites*, lo intolerable y la necesidad, que se transforman en barreras metafísicas desde las cuales resulta imposible pensar la experiencia humana como una *aventura abierta* que busca romper límites: *un concepto abierto de Humanidad*. (grifos do autor).

A proposta delineada por Gallardo (2008) enfatiza as perspectivas *sociais* e *históricas* contidas nos direitos humanos e, nesse sentido, refuta o enfoque jurídico que privilegia as instituições e os diplomas legais – e que por vezes ignora os processos de luta social conformadores das transformações institucionais. Por estas mesmas razões é que o autor critica a bastante conhecida afirmação de Norberto Bobbio de que o problema dos direitos humanos na atualidade cinge-se a sua aplicabilidade e não a sua legitimação. Para Gallardo, a possibilidade de concretização de direitos e os fundamentos de sua legitimidade caminham juntos – e, portanto, os problemas constatados em um desses elementos repercutem no outro.

A ressalva feita por Gallardo serve para ponderar quanto ao fato de que os direitos humanos são elementos essencialmente concretos, que somente fazem sentido se efetivamente passíveis de concretização – o que compromete sua legitimação teórica com a realidade cultural, política, social e econômica. No entanto, tal ponderação não inutiliza a perspectiva garantista como proposta de limitação e vinculação dos poderes privados e públicos em favor dos direitos fundamentais, mesmo em territórios nos quais o Estado de direito foi constituído de forma débil. Do contrário, incorrer-se-ia no erro denunciado pelo próprio Gallardo – qual seja, confundir as instituições *existentes* com os propostas de conformação dessas mesmas instituições. Nesse sentido, é possível entender que, em certo sentido, as críticas apresentadas

por Gallardo ao paradigma garantista atentam para algumas fragilidades, mas de forma alguma o refutam – como tampouco afastam a pertinência de considerá-lo no âmbito latino-americano. Ora, a fragilidade das teorias e práticas de direitos humanos na América Latina, ou mesmo o fato da própria *legalidade* dificultar ou impedir a implementação de direitos humanos, ao contrário de justificar a impertinência da proposta garantista, reforçam a sua necessidade para a conformação de novas instituições e de uma nova legalidade (apta a ser reivindicada, porquanto respaldada na garantia universal de direitos fundamentais).

Não há dúvidas, por outro lado, quanto à necessidade de associar a ideia de direitos fundamentais como *bem comum* a uma dimensão eminentemente concreta (e, portanto, considerar as implicações culturais e econômicas – por exemplo – que a garantia de direitos enseja). Possivelmente aqui residam as mais importantes dificuldades de afirmação dos direitos fundamentais como elemento central da república – eis que a necessidade de *investimento* (econômico, sobretudo) para a concretização de direitos geralmente contraria interesses privados (priorizados pelas concepções neoliberais de maximização da liberdade dos mercados econômicos e minimização – sobretudo tributária e legislativa – do Estado, por exemplo) e interesses de maiorias políticas (preocupados em destinar os recursos públicos a outras finalidades). Isso não se limita aos direitos sociais, afinal, como defendem Stephen Holmes e Cass Sustein (2011), a garantia de direitos requer que se conheça o seu custo – já que todos os direitos, mesmo os civis, comumente reconhecidos como “negativos”, representam *custos* às instituições que lhes asseguram e, nesse sentido, é necessário pensá-los também em função de critérios orçamentários (ou seja, de modo menos utópico e mais pragmático). Juan González Bartomeu (2011) destaca a avaliação do “custo dos direitos” no âmbito da América Latina, como elemento imprescindível à efetivação de direitos nos diferentes Estados que integram o continente. De acordo com Bartomeu,

Los latinoamericanos hemos padecido hasta hace relativamente poco el peso funesto de las experiencias autoritarias. Sólo con la distancia que impone el paso del tiempo pudimos renovar nuestra fe en el rol del Estado, aunque en varios aspectos sigamos padeciéndolo. Y sólo con el restablecimiento de la centralidad de los derechos es que hoy podemos detenernos a pensar en su costo, en vez de seguir pensando en cuánto tiempo más seremos gobernados a costa de ellos. (BARTOMEU, 2011, p.27-28).

A proteção dos direitos fundamentais depende, portanto, da compreensão de que os mesmos estão situados numa esfera distinta (e hierarquicamente superior) a de quaisquer outros tipos de direitos, dada a sua comum titularidade e o interesse coletivo que paira sobre a sua proteção. Situando-se os direitos fundamentais na *esfera pública* e priorizando-os do ponto de vista econômico (ou seja, nada pode ser mais relevante a qualquer espaço público –

nacional ou supranacional – do que garantir os direitos elementares de *todos*), os mesmos se constituem como elementos centrais do *interesse público* e ressignificam a ideia de *república*. Do ponto de vista político e jurídico, vinculam as instituições públicas – tradicionalmente violadoras de direitos em territórios como o latino-americano – a sua consecução e, do ponto de vista da sociedade civil, exigem a retomada da noção de *virtude*, ou seja, a estruturação de uma cultura cívica (até hoje inexistente) que priorize o interesse coletivo – a garantia de direitos fundamentais - em detrimento do *próprio* interesse.

A concretização da *república* requer, portanto, sociedade civil e Estados fortes e preocupados com o respeito aos direitos fundamentais. Não é possível pensar – como fizeram os fundadores do primeiro Estado moderno autodenominado republicano – a esfera coletiva como simples soma de interesses individuais. Primeiro, porque em um momento de “tirania da intimidade” (SENNET, 1988) o conflito entre interesses individuais sem qualquer elemento hierarquicamente superior equivaleria possivelmente a uma reformulação do estado de natureza e, segundo, porque a essência da política é precisamente a distinção entre *público* e *privado*. Situar os direitos fundamentais como essência do interesse coletivo não só explicita a necessidade de retomar, na atualidade, a preponderância do *público* sobre o *privado*, mas aponta, também, para a necessidade de ressignificar a política e a própria ideia de pacto social.

## 5. Conclusões

A análise, ainda que breve, de parte do desenvolvimento do conceito de república permite notar o quão relevante é, nos dias de hoje, pensá-la num sentido mais concreto, capaz de produzir efeitos mais sensíveis sobre as realidades sociais e políticas de cada país – bem como nas relações internacionais. O conceito de interesse público remete à própria ideia de contrato social, principal determinante da organização do Estado moderno, porquanto refere-se à existência de interesses (direitos e deveres) compartilhados, e ao consequente compromisso de cada sujeito integrante do pacto social para com a coletividade.

Evidentemente, tal compromisso não deve ser produto de uma relação de força ou meramente ideológica, e sim decorrente de uma postura utilitária, porquanto o Estado não é um fim em si mesmo. Nesse sentido, o utilitarismo do Estado (não em um sentido pejorativo, mas simplesmente racional) consiste precisamente na garantia – ou seja, no efetivo gozo, por cada indivíduo – de direitos fundamentais.

Independentemente de eventual classificação de tais direitos (como a conhecida tripartição, em gerações, proposta originalmente por Karel Vasak), o fato é que seu conjunto equivale a uma cláusula inalienável a cuja prestação o Estado se vincula de forma absoluta (inescusável), já que é esta, em última análise, a razão da própria existência do Estado. O fortalecimento da dimensão republicana aponta para o fato de que tais direitos, cuja garantia universal interessa a todos, indistintamente, não são disponíveis – seja pelo Estado, seja por grupos políticos determinados, ainda que democraticamente eleitos em observância das regras de maioria.

Nesse sentido, é importante notar que, se modernamente a ideia de república se opôs essencialmente à monarquia, retirando o poder das mãos de um só e subordinando-o ao interesse público, na contemporaneidade é imprescindível que a coisa pública não seja passível de apropriação. Ademais, considerando que a oposição entre república e monarquia faz pouco sentido na atualidade (dado que nos países que preservam a figura do monarca, este possui um significado mais simbólico do que propriamente político), pensar o sentido real da república significa não dissociá-la da democracia. Nesse caso, contudo, não se trata de uma democracia exclusivamente formal – porquanto as regras da maioria podem conduzir, como a história já provou, a significativas violações de direitos e a uma cruel tirania da maioria – e sim da democracia substancial, comprometida, sobretudo, com o sentido qualitativo do Estado Democrático de Direito.

## 6. Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Veja, 1998.
- BARTOMEU, Juan González. Prólogo. *El Estado como precondition de los derechos: beneficios y límites de una concepción relevante para América Latina*. In: HOLMES, Stephen; SUNSTEIN, Cass R. **El costo de los derechos: por qué la libertad depende de los impuestos**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011
- BIGNOTTO, Newton. **Origens do Republicanismo moderno**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.A
- \_\_\_\_\_. Problemas atuais da teoria republicana. In: CARDOSO, Sérgio (org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 17-43.
- \_\_\_\_\_. **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo, Sociedade: para uma teoria geral da política**. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 18 reimp. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.

CARDOSO, Sérgio. A matriz romana. In: BIGNOTTO, Newton. **Matrizes do republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

\_\_\_\_\_. Por que república? Notas sobre o ideário republicano. In: CARDOSO, Sérgio (org.). **Retorno ao republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 45-66.

CARVALHO, José Murilo de. Entre a liberdade dos antigos e a dos modernos: a república no Brasil. In: CARVALHO, José Murilo de. **Pontos e bordados: escritos de história e política**. Col. Humanitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Oliver; PISIER-KOUCHNER, Évelyne. **História das ideias políticas**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1985.

CÍCERO, Marco Túlio. **Os deveres**. Tomo I. Trad. Luiz Feracine. São Paulo: Escala, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Os deveres**. Tomos II e III. Trad. Luiz Feracine. São Paulo: Escala, 2008b.

CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. Disponível em: <<http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf>>. Acesso em 8 abr 2013.

DAHL, Robert. **Sobre a democracia**. Brasília: Ed. da UNB, 2001.

\_\_\_\_\_. **A democracia e seus críticos**. Trad. Patrícia de Freitas Ribeiro. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2012.

FERAJOLI, Luigi. **Principia iuris**. Teoría del derecho y de la democracia. Madrid: Editorial Trotta, 2011a, v. 1.

FIORAVANTI, Maurizio. **Constitución: de la Antigüedad a nuestros días**. Traducción de Manuel Martínez Neira. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

GALLARDO, Helio. **Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos**. Murcia: David Sánchez Rubio, 2008.

HOLMES, Stephen; SUNSTEIN, Cass R. **El costo de los derechos: por qué la libertad depende de los impuestos**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

JASMIN, Marcelo Gantus. Interesse bem compreendido e virtude em A Democracia na América. In: BIGNOTTO, Newton (org.). **Pensar a República**. 2 reimp. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008, p. 71-85.

MARTÍ, José Luis. Republicanismo y democracia: principios básicos de una república deliberativa. In: ARANGO, Rodolfo (org.). **Filosofía de la democracia: fundamentos conceptuales**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidade de los Andes, 2007, p. 147-166.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, baron de la. **Do espírito das leis**. Introd. E notas Gonzague Truc. Trad. Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. 2 ed. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultura, 1979.

- PETTIT, Philip. **Republicanism**: uma teoria sobre la libertad y el gobierno. Trad. Toni Domènech. Barcelona: Paidós, 1999.
- RIBEIRO, Renato Janine. **A república**. São Paulo: Publifolha, 2001.
- \_\_\_\_\_. **A sociedade contra o social**: o alto custo da vida pública no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. Democracia versus república: a questão do desejo nas lutas sociais. In: BIGNOTTO, Newton (org.). **Pensar a República**. 2 reimp. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008, p. 13-25.
- ROUSSEAU, Jean-Jaques. **O contrato social**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- SENNET, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. Trad. Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. 6 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SPITZ, Jean-Fabien. La concepción francesa de la república. In: HUERTA, Marcos García de la; SCHNEIDER, Carlos Ruiz. **República, liberalismo y democracia**. Serie Republicana. Santiago: LOM Ediciones, 2011. p. 139-159.
- TOCQUEVILLE, Alexys de. **A democracia na América**. Trad. e notas de Neil Ribeiro da Silva. 4 ed. São Paulo: Itatiaia, 1998.
- VIANNA, Luiz Werneck; CARVALHO, Maria Alice Rezende. República e civilização brasileira. In: BIGNOTTO, Newton (org.). **Pensar a República**. 2 reimp. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008, p. 131-154.